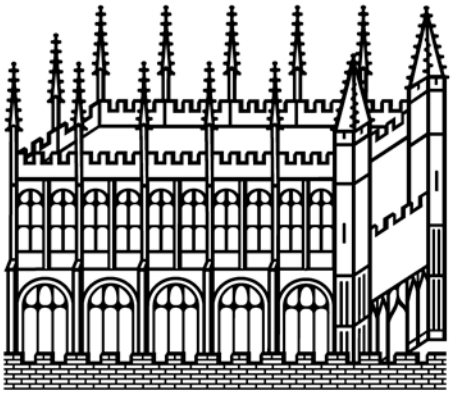


Bodleian Libraries

UNIVERSITY OF OXFORD

This book is part of the collection held by the Bodleian Libraries and scanned by Google, Inc. for the Google Books Library Project.

For more information see:

http://www.bodleian.ox.ac.uk/dbooks



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 2.0 UK: England & Wales (CC BY-NC-SA 2.0) licence.

53 D 98











مجموعۂ مرثیہ ہاے میر انیس - یہ مجموعہ تازہ کنندۂ غم والم افزایندۂ رنج وماتم ذخیرۂ شیون وشین جامع مصائب ابی عبداللہ الحسین ہی - تمام کوائف وحالات شہدائے کربلا مبتلاے رنج وبلا کے نہایت سوز وگداز سے لکھے ہین اور سلام ورباعیات جسکے سُننے سے اہل مجلس کو سینہ کوبی سے عش آتا ہی ایک دریا اشک کا آنکھون سے بہ جاتا ہی مصنف اسکے نامی گرامی مشہور کافۂ انام ممدوح خاص وعام بلاغت اُنکی ہمدم فصاحت اُنکی جلیس میر ببر علی مرحوم متخلص بہ انیس ہین اُنکے کلام بلاغت نظام مین وہ تاثیر ہی کہ اگر سنگ خارا کے گوش مین صدا پہونچے تو اُسکا بھی جگر پارہ پارہ ہوجاوے نرالا انداز نیا عنوان ہی جسکا مداح سارا جہان ہی آجتک فن مرثیہ گوئی مین ایسا نازک خیال شیریں مقال سدیم المثال باکمال پیدا نہین ہوا - اس مجموعہ کی چار جلدین ہین جلد اول مین (۲۷) مرثیہ ہین جلد ثانی مین (۲۶) مرثیہ ہین جلد ثالث مین (۱۸) مرثیہ ہین جلد رابع مین (۳۲) مرثیہ ہین -

مجموعہ مرثیۂ میر مونس - یہ مجموعۂ نادر وگوہر بے بہا رونق ممبر عزا وسیلۂ نوحہ ولکا ذخیرۂ شیون وشین جامع مصائب ابی عبداللہ الحسین علیہ السلام ہی مضمون جگر خراش جس سے دل انس وجان پاش پاش سوختگان آتش غم گشتگان خنجر الم ذکر حالات اصحاب واولاد امام ہمام ہی سلطان الذاکرین ملاذ الشاعرین میر نواب صاحب مرحوم المتخلص بہ مونس برادر میر انیس کا یہ کلام بلاغت نظام ہی جنکا شہرہ نازک خیالی وموشگافی ومضمون نگاری مین از ہند تا روم وشام ہی -

مجموعۂ مرثیہ میرزا دبیر - یہ مجموعہ بے نظیر دلپذیر مرغوب دلہاے ہر صغیر وکبیر رونق ممبر عزا وسیلۂ نوحہ ولکا جامع مصائب شہید کربلا حضرت امام حسین ہی تصنیف سلطان الذاکرین قدوۃ الشاعرین سپہر نظیر مہر تنویر خوش تقریر مرزا سلامت علی متخلص بہ دبیر ہی یہ نادر مجموعہ دو جلد مین ہی جلد اول مین (۳۵) مرثیہ اور جلد دوم مین (۳۰) مرثیہ ہین -

مجموعۂ مرثیۂ میر عشق - کہ نام تاریخی اسکا گلزار غم ہی یہ مجموعہ نایاب رونق مجلس عزا وسیلہ نوحہ ولکا در احوال شہیدان کربلا علی الترتیب ہی از تصنیفات افصح الفصحا ابلغ البلغا ملک الشعرا جناب سید حسین میرزا صاحب متخلص بہ عشق دام ظلہ العالی اس مجموعہ کی دو جلدین ہین جلد اول مین بہت سا رباعیات اور سلام اور قصائد اور نوحہ ہین بعد اُسکے حال جناب رسالت پناہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے تا حال جناب عباس علیہ السلام علی الترتیب ہی اور دوسری جلد مین حال جناب علی اکبر علیہ السلام سے تا داخلہ مدینہ ہی اور ہر دو جلد مین ہر ہر مرثیہ علحدہ علحدہ چھاپا گیا ہی -

مسدس اوج - تالیف مرزا محمد جعفر صاحب متخلص بہ اوج خلف الصدق جناب مرزا دبیر صاحب مرحوم آمین جناب امیر المومنین علی مرتضی علیہ السلام کی نہایت عمدگی سے مدح کی ہی قابل ملاحظہ مومنین وارباب شوق ہی -

عین البکا ۔ معروف بہ روہ مجلس ۔ یہ کتاب مستطاب مذہب امامیہ کی دربیان حالات شہدائے کربلا و شہادت سید الشہدا جناب امام حسین علیہ السلام نہایت عمدہ اور مستند ہی مجالس مین جسوقت اس کتاب کے مضامین ذاکر پڑھتا ہی سامعین کو سینہ کوبی سے غش آتا ہی الغرض یہ کتاب نہایت عمدہ ہی ۔

رسالہ وجیز ۔ وتفویض ۔ تصنیف اعلم العلما افقہ الفقہا عالم ربانی مولانا اخوند محمد باقر مجلسی علیہ الرحمۃ سے ہی قابل دیدار ارباب علم وہنر ہی کہ اس درجہ اختصار پر کسقدر اسمین فوائد ہین ۔

طرد المعاندین ۔ تصنیف جناب مولوی سید حسین صاحب المعروف بجناب میرن صاحب مغفور یہ کتاب مذہب امامیہ کی نہایت عمدہ ہی ۔

حلیۃ العرائس ۔ یہ کتاب بزبان اردو فقہ مین اسم بامسمے ہی اس مین عورتون کے مسائل فقہیہ جو روزمرہ کے کارآمد ہین صاف صاف مشرح لکھے ہین اگرچہ رسالہ مختصر ہی مگر فوائد عظیم مترتب ہین جسمین عباسی تذکرۃ الصلوٰۃ وغیرہ کتابین اکثر عورات کو پڑھائی جاتی ہین لیکن بعض بعض باتین اسمین اُنسے زیادہ ہین اور عبارت عام فہم نہایت سلیس ہی اور مسائل بہت عمدہ عمدہ باسانید صحیحہ اسمین موجود ہین اسکا پڑھنا عورات کے لیے اکسیر اعظم ہی مصنف اسکے مولوی امراؤ علی صاحب لکھنوی ہین ۔

بعد محمد ہندی ۔ یہ کتاب مختصر روزمرہ کی بول چال سابق روش کی نظم ہی اکثر اطفال حد دو سال اور عورات کے درس مین رہتی ہی انسان کا مرنا اور قبر مین منکر ونکیر کا سوال وجواب کرنا قیامت کا آنا بہت عمدہ طور سے نظم ہی چھوٹے چھوٹے لڑکے اور لڑکیان اکثر ازبر یاد کرتے ہین جس سے مسائل مین بھی واقفیت ہوجاتی ہی اور روزہ و نماز جوکہ اصول مذہب ہی اسمین صلاحیت کامل پیدا ہوتی ہی اور عقائد بھی درست ہوجاتے ہین اسی سبب سے ہر مقام پر مروج ہی اور ہر شخص اسکو تربیت اطفال کے لیے خرید کرتا ہی ۔

خلاصۃ المصائب یہ کتاب مصائب اہل بیت علیہم السلام مین مشہور ومعروف ہی تالیفات سے محمد مقبول ذاکر آل عبا جناب مولوی میرزا محمد ہادی صاحب صلحام مرحوم کے ہی دومرتبہ پہلے بھی اس مطبع مین طبع ہوئی تھی اور کئی مطابع مین بھی چھپ چکی ہی اس مرتبہ نہایت احتیاط سے بکمال صحت طبع ہوئی ہی مصائب سید الشہدا امام حسین علیہ التحیۃ والثنا کو جناب مولف مرحوم نے اس عمدگی اور ربط معقول سے ترتیب دیا ہی اور ایسا نادر خلاصہ فرمایا ہی اور ایسے ایسے مضامین جگر خراش مصائب امام ہمام اور اہل بیت علیہم السلام کے لکھے ہین کہ جنکے سننے سے سامعین کو غش آتا ہی ایک دریا آنسوؤن کا آنکھون سے بہ جاتا ہی الغرض یہ کتاب فیض انتساب اس مرتبہ کاغذ عمدہ پر صاف وشفاف چھاپی گئی ہی اعلےٰ درجہ کے خوشنویس سے لکھوائی گئی ہی اور قیمت بھی بغرض رفاہ عام نہایت ارزان ہی ۔

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۱۱	۱۴	بالنّظن	بالنظر
۱۱۴	۲۱	وامّ	والحکم
۱۱۵	۱۳	والظاطرون	والظاطرون
〃	〃	لاتعلم	لانعلم
〃	۱۸	الکسنی	الکشی
۱۲۱	۱۹	اقراءة	قراءة
۳۲	۱۵	وللمعترف	ویعترف
〃	۱۸	حدتثی	حدیثی

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۲۴	۱	سنبتینه	سنبینه
۱۲۷	۱۳	خطاء	الخطاء
۱۳۰	۲	ستم	سنم
۱۳۱	۱۷	مفهومة	مفهومه
۱۳۲	۱	استحضارلا	استحضاره
۱۲	۶	یسفاد	یستفاد
〃	۱۲	استینان	استیناف
۱۴۲	۱۲	کلامها	کلامه

مزیل الاغلاط لمعالم الاصول

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۵	۱	اتوا	اوتوا	۳۷	۲۳	ضدلایقول	ضدہ یقول
״	۲۱	افی	فی	۳۹	۱۹	کانا	کان
۶	۲	نبانۃ	بنانۃ	۴۰	۱۴	لوجوب	بوجوب
۷	۱	عبدی	عبیدی	۴۶	۲	اجنح	جنح
״	۱۷	موز	موذ	۵۰	۱	الذی ھوقولہ	الذی ھوقولہ
״	۱۹	خب	خبء	۵۸	۷	الظن	الظاھر
۸	۲	اذنیۃ	اذینۃ	۶۳	۱۰	لالک	لاکک
۹	۱۶	لایسدھا	لایسدھا	۶۹	حاشیہ	عشرت	عشرت
۱۱	۲	ثمثہ	ثممہ	۷۱	״	وخصو	وخصوصہ
۱۳	۳	ابی	ابن	۷۲	۹	واجنح	واجنح
۱۶	۴	من القبض	من النقیض	۸۲	۷	اجزاوہ	اجزاؤہ
״	۱۳	تاخیرہ	تاخرہ	۸۳	۱۰	والثالی	والتالی
۱۷	۲۰	اباھا	ایاھا	۸۴	۱۴	غزاہ	عزاہ
۱۹	حاشیہ	فتصیحہ	فی تصحیحہ	۹۲	۱۸	یعدان	یعدان
۲۰	۱۲	الغاءرقید	الغاءقید	۱۰۰	۲۰	ابمن	بمن
۲۲	۷	الد	المتر	۱۰۱	۲	معناء	معناہ
״	۸	وتجر	والشجر	۱۰۴	۱۶	فثبت	فیثبت
۲۳	۱	قبل	قیل	״	۲۰	العام	العلم
	۲۲	التجور	فالتجور	۱۰۷	۲۳	باجزاء	باجراء

لکھنؤ
بعد حمد ہندو

والطالبين اولى الابصار فبذلت جهدى وصرفت همتى فى انطباع تلك المقدمة الشريفة والرسالة
اللطيفة فى المطبع العالى المسمى باوده اخبار وقد حصل الفراغ منها فى العشرة الاخيرة من ربيع الاول
سنة ١٢٥٣ من سنين الهجرية على صاحبها الف الف سلام وتحية ويناسب فى هذا المقام ان ننقل ترجمة
المصنف عليه الرحمة من كتاب شذور العقيان فى تراجم الاعيان تاليف المولى العلام والحبر القمقام و
النحرير الشهم الهمام ملاذ العلماء قدوة الاعلام الذى له منزلة عظيمة ودرجة رفيعة فى جميع العلوم لاسيما
فى علم الكلام عمدة المتفقهين ومستند المتكلمين العظام اية الله فى العالمين حضرت مولانا وخالنا العلامة
السيد اعجاز حسين عطر الله مرقده واحله فى دار الكرامة وخالنا العلامة هذا كان وفاته وارتحاله الى
روض الجنان فى السابع عشر من شوال سنة ست وثمانين بعد الالف والمائتين من هجرة رسول الثقلين

ترجمة المصنف

الشيخ جمال الدين ابى منصور حسن بن زين الدين بن على بن احمد الشهيد الثانى العاملى الجبعى كان عالما
فاضلا كاملا متبحرا محققا عابدا وراعا جليل القدر عظيم الشان وحيد دهره واعرن اهل زمانه بالفقه و
الحديث والرجال له كتب ورسائل لم يتمه منها كتاب منتقى الجمان فى الاحاديث الصحاح والحسان خرج منه
كتاب العبادات ولم يتمه وكتاب معالم الدين وملاذ المجتهدين خرج منه مقدمة فى الاصول وبعض كتاب
الطهارة ولم يتمه وكتاب مناسك الحج والرسالة الاثنى عشرية فى الصلوة واجازة طويلة مبسوطة اجاز بها
السيد نجم الدين ولجواب المسائل الدينيات الاولى والثانية والثالثة سئل عنها السيد محمد بن حريز وحاشية
مختلف الشيعة وكتاب مشكوة القول السديد فى تحقيق معنى الاجتهاد والتقليد وكتاب الاجازات والتحرير
الطاؤس فى الرجال ورسالة فى المنع من تقليد الميت ولديوان شعر جمعه تلميذه الشيخ نجيب الدين
على بن محمد بن مكى العاملى الى ان قال نقلا من رجال السيد مصطفى بن الحسين التفرشى مات الشيخ
حسن بن زين الدين سنة وكان هو والسيد محمد بن على بن ابى الحسن العاملى صاحب المدارك
ابن اخته كفرسى رهان شريكين فى التدريس عند مولنا احمد الاردبيلى ومولانا عبد الله
اليزدى والسيد على بن الحسن وغيره وكان مولده سنة ٩٥٩ فى العشرة الاخير من شهر رمضان
المعظم واستشهد والده قدس سره سنة ٩٦٥ ويروى عن جماعة من تلامذة ابيه الخ ملخصا

وانا العبد الفقير الى رحمة ربه الغفور محمد على الكنتورى

في ذلك برواية روى عن الصادق ع وهو اثبات لمسئلة علمية بخبر واحد وما يخفى عليك ما فيه مع انه قد طعن فيه فضلاء الشيعة كالمفيد وغيره وان احتج بان الابعد لا يحتمل الا الفتوى والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع الى ما لا يحتمل قلنا لا نم انه لا يحتمل الا الفتوى لانه كما يجاز الفتوى لمصلحة يراها الامام كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التاويل مراعاة لمصلحة يعلمها الامام وان كنا لا نعلمها فان قيل ذلك يسد باب العمل بالحديث قلنا انما يصير الى ذلك على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقا فلم يلزم سد باب العمل وهذا كلامه وهو ضعيف اما اولا فلان رد الاستدلال بالخبر بانه اثبات لمسئلة علمية بخبر واحد ليس بجيد اذ لا مانع من اثبات مثله بالخبر المعتبر من الاحاد نعم هذا الخبر الذى اشار اليه لم يثبت صحته فلا تنهض حجة واما ثانيا فلان الافتاء بما يحتمل التاويل وان كان محتملا الا ان احتمال التقية على ما هو المعلوم من احوال الائمة اقرب واظهر وذلك كاف فى الترجيح وكلام الشيخ عندى هو الحق والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد واله الطيبين الطاهرين

خاتمة الطبع

اللهم نحمدك على ما رزقتنا معالم اصول الدين وفروعه * حمدا يملاء ارضك وسماءك فى غاية الاشتهار وشيوعه * ونسبحك على ان منننت علينا بكتابك العزيز الذى هو فرقان بين الحق ونقيضه * ونشكرك على ما جعلتنا من امة سيد المرسلين وخاتم النبيين الذى شريعته المتطهرة وسنته المتطيبة باقية الى اخر يوم التكليف وانقطاعه * صلى الله عليه واله المعصومين الذين امرنا عليه السلام بالتمسك بهم ونهانا عن مخالفتهم فامرهم امر الله ورسوله ونهيهم نهى الله ورسوله * وبعد فلما كانت مقدمة الكتاب المتانق الدقيق والبحر الذاخر العميق اعنى معالم الدين وملاذ المجتهدين التى هى معروفه بمعالم الاصول افضل ما صنف فى علم الاصول واكمل ما املى فى تحقيقات الادلة الاربعة والمدلول ومع ذلك فهى مشتهرة بين الاصحاب غاية الاشتهار * ومتداولة بين العلماء الاخيار * لكنهم لم تتطبع الى الان فى تلك الديار * ولان اقلما تصل اليها ايدى الراغبين

معالم الاصول

الی ترجیح الاقوی دلالۃ علی الاضعف لان التعلیل یفید تقویۃ الحکم وکذا الثالث ومنہا الترجیح بالامور الخارجیۃ وھی اربعۃ الاول اعتضاد احدھما بدلیل آخر فانہ یرجح بہ علی ما لا یؤیدہ دلیل الثانی عمل اکثر الطائفۃ باحدھما فیرجح بہ علی الآخر قال المحقق رہ اذا عمل اکثر الطائفۃ علی احدی الروایتین کانت اولی اذ اجودنا کون الامام فی جملتہم لان الکثرۃ امارۃ الرجحان والعمل بالراجح واجب الثالث مخالفۃ احدھما للاصل وموافقۃ الآخر لہ فیرجح المخالف عند العلامۃ واکثر العامۃ وذھب بعضہم الی ترجیح الموافق وھو اختیار الشیخ رہ حجۃ الاول وجہان احدھما ان المخالف للاصل یعبرون عنہ بالناقل یستفاد منہ ما لا یعلم الا منہ والموافق ویسمونہ بالمقرر حکمہ معلوم بالعقل فکان اعتبار الاول اولی والثانی ان العمل بالناقل یقتضی تقلیل التشریع لانہ یزیل حکم العقل فقط بخلاف المقرر لانہ یوجب تکثیرہ لان الترحکم الناقل بعد زوال الناقل حکم العقل وحجۃ الثانی ان حمل الحدیث علی ما لا یستفاد الا من الشرع اولی من حملہ علی ما یستقل العقل بمعرفتہ اذ فائدۃ التاسیس اقوی من فائدۃ التاکید وحمل کلام الشارع علی الاکثر فائدۃ اولی والحکم بترجیح الناقل یستلزم الحکم بتقدم المقرر علیہ وذلک یقتضی کونہ وارد احیث لا حاجۃ الیہ لان مضمونہ معلوم اذ ذلک بالعقل فلا یفید سوی التاکید وقد علم مرجوحیتہ بخلاف ما ادرجنا المقرر فان ترجیحہ یقتضی تقدم الناقل علیہ فیکون کل منہما وارد ا فی موضع الحاجۃ اما الناقل فظاہر واما المقرر فلورودہ بعدہ فیوسس ما رفعہ الناقل فیکون ہذا اولی وکلتا الحجتین لا تنہضان باثبات المدعی قال المحقق رہ بعد نقلہ للقولین وحاصل الحجتین ونعم ما قال المحقق انہ اما ان یکون الخبران عن الرسول او عن الائمۃ فان کان عن النبی وعلم التاریخ کان المتاخر اولی سواء کان مطابقا للاصل او لم یکن ومع جہل التاریخ یجب التوقف لانہ کما یحتمل ان یکون احدھما ناسخا یحتمل ان یکون منسوخا وان کان عن الائمۃ وجب القول بالتخییر سواء علم تاریخہما او جہل لان فائدۃ الترجیح مفقودۃ ہنا والنسخ لا یکون بعد النبی الرابع ان یکون احدھما مخالفا لاہل الخلاف والآخر موافقا فیرجح المخالف لاحتمال التقیۃ فی الموافق وقد حکی المحقق رہ عن الشیخ انہ قال اذا تساوت الروایتان فی العدالۃ والعدد عمل بابعدھما من قول العامۃ ثم قال المحقق والظاہر ان احتجاجہ

معالم الاصول

مثله غير معقول واشتراط الاتحاد او المساوات في الصفات مستدرك لان المفروض في باب
الترجيح استيثار احد الدليلين بجهة الترجيح وهو انما يكون مع الاستواء فيما عداها اذ لو وجد
مع الاخر ما يساويها او يرجح عليها لم يعقل استناد الترجيح اليها وبالجملة هذا في غاية الظهور
ومنها الترجيح باعتبار الرواية فيرجح المروي بلفظ المعصوم على المروي بمعناه وحكى المحقق ره عن
الشيخ انه قال اذا روى احد الراويين اللفظ والاخر المعنى وتعارضا فان كان راوي المعنى معروفا
بالضبط والمعرفة فلا ترجيح وان لم يوثق منه بذلك ينبغي ان يوخذ المروي لفظا ثم قال المحقق ره
وهذا حق لانه ابعد من الزلل والعجب منه كيف رضي من الشيخ بالتفصيل الذي حكاه عنه
مع ان صحة الرواية بالمعنى مشروطة بالضبط والمعرفة وتعليله ترجيح اللفظ بانه ابعد من
الزلل يقتضي التقديم مطلقا مع عدم الضبط والمعرفة في راوي المعنى كما شرطه الشيخ ومنها الترجيح
بالنظر الى المتن وهو من وجوه احدها ان يكون لفظ احد الخبرين فصيحا ولفظ الاخر ركيكا بعيدا
عن الاستعمال فيرجح الفصيح ووجهه ظاهر واما الافصح فلا يرجح على الفصيح خلافا للعلامة في التهذيب
اذ المتكلم الفصيح لا يجب ان يكون كل كلامه افصح وثانيها ان يتاكد الدلالة في احدهما بان
يتعدد جهات دلالته او يكون اقوى ولا يوجد مثله في الاخر فيرجح متاكد الدلالة ومن امثلته
ما جاء في بعض اخبار التقصير للمسافر بعد دخول الوقت من قوله قصر وان لم تفعل فقد
والله خالفت رسول الله ص وثالثها ان يكون مدلول اللفظ في احدهما حقيقيا وفي الاخر
مجازيا وليس بغالب فيرجح ذو الحقيقة او يكون فيهما مجازيا لكن صحح المجاز اعني العلاقة
في احدهما اشهر واقوى واظهر منه في الاخر فيجب ترجيح الاشهر والاقوى والاظهر ورابعها ان
يكون دلالة احدهما على المراد منه غير محتاجة الى توسط امر اخر ودلالة الاخر موقوفة عليه
فيرجح غير المحتاج وقد ذكر الناس ههنا وجوها اخر كثيرة والمقبول منها داخل في
عموم ما ذكرناه وان كان في كلام الكل مفردا بالذكر كترجيح العام الذي لم يخصص والمطلق
الذي لم يقيد على المخصص والمقيد وكترجيح ما فيه تعرض للعلة على ما اقتصر فيه على الحكم
وكترجيح ما يكون اللفظ فيه اقل احتمالا على ما هو اكثر كالمشترك بين معنيين على المشترك
بين ثلثة معان ووجه دخولها فيما ذكرناه ان الاول يرجع الى ترجيح الحقيقة على المجاز والثاني

معالم الاصول

بتقلید الاحیاء والجرح والعسر یندفعان بتسویغ التقلید فی الجملة وهو الحق علی ان القول بالجواز قلیل الجدوی علی اصولنا لان المسئلة اجتهادیة وفرض العامی فیها الرجوع الی فتوی المجتهد وح فالقائل بالجواز ان کان میتا فالرجوع الی فتواه فیها دور ظاهر وان کان حیا فاتباعه فیها والعمل بفتاوی المیت فی غیرها بعید عن الاعتبار غالبا مخالف لما یظهر من اتفاق علمائنا علی المنع من الرجوع الی فتوی المیت مع وجود المجتهد الحی بل قد حکی الاجماع فیه صریحا بعض الاصحاب **خاتمة** فی التعادل والترجیح تعادل الامارتین ای الدلیلین الظنیین عند المجتهد یقتضی تخییره فی العمل باحدهما لا نعرف فی ذلک من الاصحاب مخالفا وعلیه اکثر اهل الخلاف ومنهم من حکم بتساقطهما والرجوع الی البراءة الاصلیة وانما یحصل التعادل مع الیأس من الترجیح بکل وجه لوجوب المصیر الیه اولا عند التعارض وعدم امکان الجمع ولما کان تعارض الادلة الظنیة منحصرا عندنا فی الاخبار لا جرم کانت وجوه الترجیح کلها راجعة الیها وهی کثیرة منها الترجیح بالسند ویحصل بامور الاول کثرة الرواة کان یکون رواة احدهما اکثر عددا من رواة الاخر فیرجح ما رواته اکثر لقوة الظن اذ العدد الاکثر ابعد عن الخطاء من الاقل ولان کلا واحد یفید ظنا فاذا انضم الی غیره قوی حتی ینتهی الی التواتر المفید للیقین الثانی رجحان راوی احدهما علی راوی الاخر فی وصف یغلب معه ظن الصدق کالثقة والفطنة والورع والعلم والضبط قال المحقق ره یرجح الشیخ بالضابط والاضبط والعالم والاعلم محتجا بان الطائفة قد مت ما رواه محمد بن مسلم وزید بن معاویة والفضل بن یسار وذلک لرجحان رواتهم علی من لیس لحالهم قال ویمکن ان یحتج لذلک بان روایة العالم والاعلم ابعد من احتمال الخطاء واسبب بنقل الحدیث علی وجهه فکانت اولی الثالث قلة الوسائط وهو علو الاسناد فیرجح العالی لان احتمال الغلط وغیره من وجوه الخلل فیه اقل قال العلامة فی النهایة علو الاسناد وان کان راجحا من حیث انه کلما کانت الرواة اقل کان احتمال الکذب والغلط اقل الا انه مرجوح باعتبار تندد وه وایضا فان احتمال الخطاء والغلط فی العدد الاقل انما یکون اقل لو اتحدت اشخاص الرواة فی الخبرین او تساووا فی الصفات اما اذا تعددت او کانت صفات الاکثر اکثر فلا وهذا الکلام لیس بشیء لان تاثیر التعدد فی

معالم الاصول

المفتى ظ وكذا مع التعدد والاتفاق فى الفتوى امتنع الاخذ فان علم استوائهم فى
المعرفة والعدالة تخير المستفتى فى تقليدايهم شاء وان كان بعضهم ارجح فى العلم والعدالة
من بعض تعين عليه تقليده وهو قول الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم وحجتهم
عليه ان الثقة بقول الاعلم اقرب وادكد ويحكى عن بعض الناس القول بالتخيير وهو
اليس والاعتماد على ما عليه الاصحاب ولو رجح بعضهم بالعلم والبعض بالورع قال
المحقق ره يقدم الاعلم لان الفتوى ليستفاد من العلم لا من الورع والقدر الذى عنده
من الورع يجبره عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان ورع الاخر وهو حسن **اصل**
ذهب العلامة فى التهذيب الى جواز بناء المجتهد فى الفتوى بالحكم على الاجتهاد
السابق ومنع عن ذلك المحقق فعد فى الشرائط لتسويغ الفتوى ان يكون المفتى بحيث
اذا سئل عن بلية الحكم فى كل واقعة يفتى بها اتى به وبجميع اصوله التى يبنى عليها
وقال فى موضع اخر اذا افتى المجتهد عن نظر فى واقعة ثم وقعت بعينها فى وقت اخر
فان كان ذاكرا للدليل لها جاز له الفتوى فان نسيه افتقر الى استيناف نظر فان ادى
نظره الى الاقل فلا كلام وان خالفه وجب الفتوى بالاخير ولا ريب ان ما ذكره
المحقق اولى غير ان ما ذهب اليه العلامة متوجه لان الواجب على المجتهد تحصيل
الحكم بالاجتهاد وقد حصل فوجوب الاستيناف عليه بعد ذلك يحتاج الى
الدليل وليس بظاهر **اصل** لا نعرف خلافا فى عدم اشتراط مشافهة المفتى فى
العمل بقوله بل يجوز بالرواية عنه مادام حيا واحتجوا لذلك بالاجماع على جواز
رجوع الحائض الى الزوج العامى اذا روى عن المفتى وبلزوم العسر بالتزام السماع
منه وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب الاطباق على عدمه ومن
اهل الخلاف من اجازه والحجة المذكورة للمنع فى كلام الاصحاب على ما وصل الينا
ردية جدا لا تستحق ان تذكر ويمكن الاحتجاج له بان التقليد انما ساغ للاجماع
المنقول سابقا وللزوم الحرج الشديد والعسر بتكليف الخلق بالاجتهاد وكلا
الوجهين لا يصلح دليلا فى موضع النزاع لان صورة حكاية الاجماع مرجحة فى الاختصاص

معالم الاصول

مع الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا وفى صحة رجوع المقلد اليه عليه بحصول الشرائط فيه اما بالمخالطة المطلعة او بالاخبار المتواترة او بالقرائن الكثيرة المتعاضدة او بشهادة العدلين العارفين لانها حجة شرعية الا ان اجتماع شرائط قبولها فى هذا الموضع عزيز الوجود جدا كما لا يخفى على المتامل ويظهر من الاصحاب هنا نوع اختلاف فان العلامة قال فى التهذيب لا يشترط فى المستفتى علمه بصحة اجتهاد المفتى لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل له هذا الظن برؤيته له منتصبا للفتوى يشهد من الخلق و اجماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال المحقق ره ولا يكتفى العامى بمشاهدة المفتى متصدرا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا باقبال العامة عليه ولا باتصافه بالزهد والتورع فانه قد يكون غالطا فى نفسه او مغالطا بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرائط المعتبرة من مدارسته العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى و بلوغه اياه والاختلاف بين هذين الكلامين ظاهر كما ترى وكلام المحقق ره هو الاقوى ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان واحتجاج العلامة ره بالاية على ما صار اليه مردود اما اولا فلمنع العموم فيها وقد نبه عليه فى النهاية واما ثانيا فلانه على تقدير العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرائط الفتوى بالنظر الى سؤال الاستفتاء للاتفاق على عدم وجوب استفتاء غيره بل على عدم جوازه وح فلا بد من العلم بحصول الشرائط وما يقوم مقام العلم وهو شهادة العدلين ويظهر من كلام المرتضى رض الموافقة لما ذكره المحقق حيث قال وللعامى طريقة الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء فى البلد الذى يسكنه ويتبينهم فى العلم والصيانة والديانة ايضا قال وليس يطعن فى هذه الجملة قول من يبطل الفتيا بان يقول كيف يعلمه عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصناعة فى البلد ان لم نعلم شيئا من التجارة والصناعة وكذلك العلم بالنحو واللغة وفنون الادب اذا عرفت هذا فاعلم ان حكم التقليد مع الاجتهاد

معالم الاصول

من الاصحاب اتفاق العلماء على الاذن للعوام فى الاستفتاء من غير تناكر واحتجوا مع ذلك بانه لو وجب على العامى النظر فى ادلة المسائل الفقهية لكان ذلك اما قبل وقوع الحادثة او عندها والقسمان باطلان اما قبلها فبالاجماع ولانه يؤدى الى استيعاب وقته بالنظر فى ذلك فيؤدى الى الضرر بامر المعاش المضطر اليه واما عند نزول الواقعة فلان ذلك متعذر لاستحالة اتصاف كل عامى عند نزول الحادثة بصفة المجتهدين وبالجملة فهذا الحكم لا مجال للتوقف فيه **اصل** والحق منع التقليد فى اصول العقائد وهو قول جمهور علماء الاسلام الا من شذ من اهل الخلاف والبرهان الواضح قائم على خلافه فلا التفات اليه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق بعد مصيره الى المنع فى هذا الاصل وذكره الاحتجاج عليه قال واذا ثبت انه غير جائز فهل هذا الخطاب موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر رحمه نعم وخالفه الاكثرون اجتمع رضى الله عنه باتفاق فقهاء الامصار على الحكم بشهادة العامى مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقائد بالادلة القاطعة لا يق قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون اوائل الادلة وهو سهل المأخذ لانا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمؤاخذة فيحصل الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك الادلة للشاهد منهم لكن ذلك محال ولان النبى كان يحكم باسلام الاعرابى من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا يلزمه بها بل يامره بتعلم الامور الشرعية اللازمة له كالصلوة وما اشبهها وفى هذا الكلام اشعار بميل المحقق الى موافقة الشيخ على ما حكاه عنه او تردد فيه معا انه ليس بشئ لان تحرير الادلة بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشبهة الواردة فيها ليس بلازم بل الواجب معرفة الدليل الاجمالى بحيث يوجب الطمانينة وهذا يحصل باييسر نظر فلذلك لم يتوقف فى قبول الشهادة على استعلاء المعرفة ولم يكن النبى يعرض الدليل على الاعرابى المسلم اذ كانوا يعلمون منهم العلم بهذا القدر كما قال الاعرابى البعرة تدل على البعير والاثر الاقدام تدل على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير **اصل** ويعتبر فى المفتى الذى يرجع اليه المقلد

معالم الاصول

على التوصل اليه وما يلهج به جهلا او تجاهلا بعض اهل العصر من توقف الاجتهاد المطلق على امور وراء ما ذكرناه فمن الخيالات التى تشهد البديهة بفسادها والدعاوى التى يقتضى الضرورة من الدين بكذبها **اصل** اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين فى العقليات التى وقع التكليف بها واحد وان الاخر مخطى آثم لان الله تعالى كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطى له مقصر فيبقى فى العهدة وخالف فى ذلك شذوذ من اهل الخلاف وهو بمكان من الضعف واما الاحكام الشرعية فان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا واحد والمخطى غير معذور وان كانت مما يفتقر الى النظر والاجتهاد فقالوا على المجتهد استفراغ الوسع فيها ولا اثم عليه قطعا بغير خلاف يعبأ به نعم اختلف الناس فى التصويب فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى انه لا حكم معينا لله فيها بل حكم الله فيها ما يظنه المجتهد فما ظنه فيها كل مجتهد فهو حكم الله تعالى فيها فى حقه وحق مقلده وقيل ان المصيب فيها واحد لان لله تعالى فيها حكما معينا فمن اصابه فهو المصيب وغيره مخطى معذور وهذا القول هو الاقرب الى الصواب وقد جعله العلامة رحمه الله رأى الامامية وهو مؤذن بعدم الخلاف بينهم فيه وكيف كان فلا ارى للبحث فى ذلك بعد الحكم بعدم التاثيم كثير طائل فلا جرم كان ترك الاشتغال بتقرير حجتهم على ما فيها من الاشكال اوفق لمقتضى الحال **اصل** والتقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامى او المجتهد بقول مثله وعلى هذا فالرجوع الى الرسول مثلا ليس تقليدا له وكذا رجوع العامى الى المفتى لقيام الحجة فى الاول بالمعجزة وفى الثانى بما سنذكره هذا بالنظر الى اصل الاستعمال والا فلا ريب فى تسمية اخذ المقلد العامى بقول المفتى تقليدا فى العرف وهو ظاهر اذا تقرر هذا فاكثر العلماء على جواز التقليد لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد سواء كان عاميا ام عالما بطرق من العلوم وعزى فى الذكرى الى بعض قدماء الاصحاب وفقهاء حلب منهم القول بوجوب الاستدلال على العموم وانهم اكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقائع والنصوص الظاهرة او ان الاصل فى المنافع الاباحة وفى المضار الحرمة معرفقد نص قاطع فى متنه ودلالته والنصوص محصورة وضعف هذا القول ظاهر وقد حكى غير واحد

معالم الاصول

بحسب الذات وانكان بالعرض الحاقا بالاجتهاد ومع ذلك فالحكم فى نفسه مستبعد لاقتضائه ثبوت الواسطة بين اخذ الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد وان شئت قلت تركب التقليد والاجتهاد وهو غير معروف **اصل** والاجتهاد المطلق شرائط يتوقف عليها وهى بالاجمال ان يعرف جميع مايتوقف عليه اقامة الادلة على المسائل الشرعية الفرعية وبالتفصيل ان يعلم من اللغة ومعانى الالفاظ العربية مايتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة ولو بالرجوع الى الكتب المعتمدة ويدخل فى ذلك معرفة النحو والتصريف ومن الكتاب قدر مايتعلق بالاحكام بان يكون عالما بمواقعها ويتمكن عند الحاجة من الرجوع اليها ولو فى كتب الاستدلال ومن السنة الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده من الاصول المصححة مايجمعها ويعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها وان يعلم احوال الرواة فى الجرح والتعديل ولو بالمراجعة وان يعرف مواقع الاجماع ليحترز من مخالفته وان يكون عالما بالمطالب الاصولية من احكام الاوامر والنواهى والعموم والخصوص الى غير ذلك من مقاصده التى يتوقف الاستنباط عليها وهى اهم العلوم للمجتهد كما نبه عليه بعض المحققين ولا بد ان يكون ذلك بطريق الاستدلال على كل اصل منها لما فيها من الاختلاف لا كما يتوقف فيه القاصرون وان يعرف شرائط البرهان لامتناع الاستدلال بدونه الا من فاز بقوة قدسية تغنيه عن ذلك وان يكون له ملكة مستقيمة وقوة ادراك يقتدر بها على اقتناص الفروع من الاصول ورد الجزئيات الى قواعدها والترجيح فى موضع التعارض اذا عرفت هذا فاعلم ان جمعا من الاصحاب وغيرهم عدوا فى الشرائط معرفة مايتوقف عليه العلم بالشارع من حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعث الانبياء مصدق اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل الاجمالى وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل على ما هو دأب المتجرين فى علم الكلام ونا قشهم فى ذلك بعض المحققين بان هذا من لوازم الاجتهاد وتوابعه لا من مقدماته وشرائطه وهو حسن معران ذلك لا يختص بالمجتهد اذ هو شرط الايمان واما معرفة فروع الفقه فلا يتوقف عليها اصل الاجتهاد لكنها قد صارت فى هذا الزمان طريقا تحصل بها الدربة فيه ويعين

معالم الاصول

الاقرب **المطلب التاسع** فی الاجتهاد والتقلید **اصل** الاجتهاد فی اللغة تحمل الجهد وهو المشقة فی ای طریق اجتهد فی حمل الثقیل ولا یقال ذلک فی الحقیر واما فی الاصطلاح فهو استفراغ الفقیه وسعه فی تحصیل الظن بحکم شرعی وقد اختلف الناس فی قبوله التجزیة بمعنی جریانه فی بعض المسائل دون بعض وذلک بان یحصل للعالم ماهو مناط الاجتهاد فی بعض المسائل فقط فله حینئذ ان یجتهد فیها او لا وذهب العلامة ره فی التهذیب والشهید فی الذکری والدروس ووالدی فی جملة من کتبه وجمع من العامة الی الاول وصار قوم الی الثانی حجة الاولین انه اذا اطلع علی دلیل مسئلة بالاستقصاء فقد تساوی المجتهد المطلق فی تلک المسئلة وعدم علمه بادلة غیرها لامدخل له فیها وحینئذ کما جاز لذلک الاجتهاد فیها فکذا هذا واحتج الاخرون بان کل مایقدر جعله یجوز تعلقه بالحکم المفروض فلا یحصل له ظن عدم المانع من مقتضی مایعلمه من الدلیل واجاب الاولون بان المفروض من حصول جمیع ماهو دلیل فی تلک المسئلة بحسب ظنه وحیث یحصل التجویز المذکور یخرج عن الفرض والتحقیق عندی فی هذا المقام ان فرض الاقتدار علی استنباط بعض المسائل دون بعض علی وجه یساوی استنباط المجتهد المطلق لها غیر ممتنع ولکن التمسک فی جواز الاعتماد علی هذا الاستنباط بالمساواة فیه للمجتهد المطلق قیاس لانقول به نعم لو علم ان العلة فی العمل بظن المجتهد المطلق هی قدرته علی استنباط المسئلة امکن الالحاق من باب منصوص العلة ولکن الشان فی العلم بالعلة لفقد النص علیها ومن الجائز ان یکون هی قدرته علی استنباط المسائل کلها بل هذا اقرب الی الاعتبار من حیث ان عموم القدرة انما هو لکمال القوة ولاشک ان القوة الکاملة ابعد عن احتمال الخطاء من الناقصة فکیف یستویان سلمنا ولکن التعویل فی اعتماد ظن المجتهد المطلق انما هو علی دلیل قطعی وهو اجماع الامة علیه وقضاء الضرورة به واقصی مایتصور فی موضع النزاع ان یحصل دلیل ظنی یدل علی مساواة التجزی للاجتهاد المطلق واعتماد التجزی علیه مفض الی الدور لانه تجزی فی مسئلة التجزی وتعلق بالظن فی العمل بالظن ورجوعه فی ذلک الی فتوی المجتهد المطلق وان کان ممکنا لکنه خلاف المراد اذا الفرض الحاقه ابتداء بالمجتهد وهذا الحاقه له بالمقلد

معالم الاصول

عملوا باستصحاب الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود في موضع الخلاف وذلك كمسئلة من تيقن الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل على تيقنه وكذلك العكس ومن تيقن طهارة ثوبه في حال يبني على ذلك حتى يعلم خلافها ومن شهد بشهادة بنى على بقائها حتى يعلم رافعها ومن غاب عينه منقطعة حكم ببقاء انكحته ولم يقسم امواله وعزل نصيبه في المواريث وما ذاك الا استصحاب حال حيوته وهذه العلة موجودة في مواضع الاستصحاب فيجب العمل به الرابع ان العلماء مطبقون على وجوب ابقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية على ما يقتضيه البراءة الاصلية ولا معنى للاستصحاب الا هذا اذا تقرر ذلك فاعلم ان المحقق رحمه ذكر في اول كلامه ان العمل بالاستصحاب حكي عن المفيد وقال انه المختار واحتج له بهذه الوجوه الاربعة ثم ذكر حجة المانعين والجواب عنهما وقال بعد ذلك والذي نختاره نحن ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقوله انت خلية او بريّة فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بها الوقال حل الوطي ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعدها كان استدلالا صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ونعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لاين المقتضي هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان يعني به امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه وهذا الكلام جيد لكنه عند التحقيق رجوع عما اختاره اولا ومصير الى القول الاخر كما يرشد اليه تمثيلهم بموضع النزاع بمسئلة المتيمم ويفصح عنه حجة المرتضى فكانه استشعر ما يرد على احتجاجه من المناقشة فاستدرك بهذا الكلام وقد اختار في المعتبر قول المرتضى وهو

معالم الاصول

الحوادث لا يمنع من ذلك كما لا يمنع حركة الفلك وما جرى مجراه من الحوادث فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع مانع ولجاب بانه لابد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى وكيفية اثباته وهل يثبت ذلك في حالة واحدة او على سبيل الاستمرار وهل تعلق بشرط مراعى او لم تتعلق قال وقد علمنا ان الحكم الثابت في الحالة الاولى انما يثبت بشرط فقد الماء والماء في الحالة الثانية موجود واتفقت الامة على ثبوته في الاصل واختلفت في الثانية فالحالتان مختلفتان وقد ثبت في المعقول ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه لا يحسن ان يعتقد استمرار كونه في الدار الا بدليل متجدد وصار كونه في الدار في الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة كون عمرو فيها مع فقد الرؤية فاما القضاء بان حركة الفلك وما جرى مجراها لا يمنع من استمرار الاحكام فذلك معلوم بالادلة وعلى من ادعى ان رؤية الماء لم يغير لحكم الدلالة ثم قال ومثل ذلك يجيب من قال فيجب ان لا يقطع بخبر من اخبرنا عن مكة وما جرى مجراها من البلدان على استمرار وجودها وذلك انه لابد للقطع على الاستمرار من دليل اما عادة او ما يقوم مقامها ولو كان البلد الذي اخبرنا عنه على ساحل البحر لجوز زواله لغلبة البحر الا ان يمنع من ذلك خبر متواتر فالدليل على ذلك كله لابد منه

حجة القول الاخر وجوه الاول ان المقتضى للحكم الاول ثابت والمعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما ان مقتضى الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان المعارض لا يصلح رافعا فلان المعارض انما هو احتمال ما يوجب تجدد زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل واحد منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع الثاني ان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا والا انقلب من الامكان الذاتي الى الاستحالة فيجب ان يكون في الزمان الثاني جائز الثبوت كما كان اولا فلا ينعدم الا لمؤثر لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه الى الاخر لا بمؤثر فاذا كان التقدير بتقديم عدم العلم بالمؤثر يكون بقائه ارجح من عدمه في اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح واجب الثالث ان الفقهاء

معالم الاصول

لما حكم به ولا معنى للقياس الا ذلك واجيب بان المعنى المناسب لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم لغة ولهذا يقول به كل من لا يقول بحجية القياس ولو كان قياسا لما قال به النافي له ورد بانه لا ينافي للقياس الجلي اعني ما يعرف الحكم فيه بطريق الاولى حتى يرد انه قائل بهذا المفهوم دون القياس ولا يجعل ذلك حجة على انه ليس بقياس حجة النافين القطع بافادة الصيغة في مثله للمعنى المذكور من غير توقف على استحضار القياس واجيب بان المتوقف على استحضاره لا هو القياس الشرعي الا الجلي فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد اذا عرفت ذلك فالحق ما ذكره بعض المحققين من ان النزاع هنا لفظي لا طائل تحته **اصل** اختلف الناس في استصحاب الحال ومحله ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت آخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب ام يفتقر الحكم به في الوقت الثاني الى دليل المرتضى وجماعة من العامة على الثاني ويحكى عن المفيد وصيرورة المصير الى الاول وهو اختيار الاكثر وقد مثلوا له بالمتيمم اذا دخل في الصلوة ثم راى الماء في اثنائها فالاتفاق واقع على وجوب المضي فيها قبل الرؤية فهل يستمر على فعلها بعد استصحاب الحال الاول ام يستانفها بالوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول ومن اطرحه قال بالثاني احتج المرتضى رحمه بان في استصحاب الحال جمعا بين الحالين في حكم من غير دلالة لان الحالين مختلفان من حيث كان غير واجد للماء في احديهما واجدا له في الاخرى فكيف سوى بين الحالين من غير دلالة قال واذا كنا قد اثبتنا الحكم في الحالة الاولى بدليل قالوا واجب ان ننظر فان كان الدليل يتناول الحالين سويا بينهما فيه وليس ظهر هنا استصحاب وان كان يتناول الدليل انما هو الحال الاولى فقط والثانية عارية من دليل فلا يجوز اثبات مثل الحكم لها من غير دليل وجرت هذه الحالة مع الخالية من الدليل مجرى الاولى لو خلت من دلالة فاذا خلت لم يجز اثبات الحكم الا بدليل فكذلك الثانية ثم اورد سؤالا حاصله ان ثبوت الحكم في الحالة الاولى يقتضي استمراره الا لمانع اذ لو لم يجب ذلك لم يعلم استمرار الاحكام في موضع وحدت

معالم الاصول

في احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشئ الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وعلى قدر منه دون قدر قال وهذا باب في الدواعي معروف وهذا جائز ان يعطى بوجه الاحسان فقير دون فقير ودرهم دون درهم وفي حال دون اخرى وان كان فيما لم تفعله الوجه الذي لاجله فعلنا بعينه ثم قال واذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي والقياس وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه وليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة التخطي كان عبثا وذلك انه يفيدنا ما لم نكن نعلمه لولاه وهو ماله كان هذا الفعل المعين بمصلحة هذا كلامه ودلالته على كون النزاع في المعنى ظاهرة فلا وجه لدعوى العلامة ره الاتفاق فيه نعم من جعل الحجة ما ذكره فهو موافق في المعنى فلا ينبغي ان يعد في المانعين اذا عرفت هذا فاعلم ان الاظهر عندي ما قاله المحقق ره ووجهه يظهر من تضاعيف الكلام في هذا المقام فلا نطيل بتقريره واما حجة المرتضى فجوابها ان المتبادر من العلة حيث يشهد الحال بايسا خر الخصوصية منها تعلق الحكم بها لابيان الداعي او وجه المصلحة

اصل ذهب العلامة في التهذيب وكثير من العامة الى ان تعدية الحكم باخراج التافيف الى انواع الاذى الزائد عنه من باب القياس وسموه بالقياس الجلي وانكر ذلك المحقق ره وجمع من الناس واختلفوا في وجه التعدية فقيل انه دلالة مفهومة ونحوا له عليه وسموه بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة لكون حكم غير المذكور فيه موافقا لحكم المذكور ويقابله مفهوم المخالفة وهو ما يكون غير المذكور فيه مخالفا للمذكور في الحكم كمفهوم الشرط والوصف ويسمى هذا دليل الخطاب ويقال للاول فحوى الخطاب ايضا ولحن الخطاب وقال قوم انه منقول عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى وهو صريح كلام المحقق ره حجة الذاهبين الى كون مثله قياسا انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك المقتضي من الحكم كالاكرام في حكم منع التافيف منه عن كونه اكد في الفرع

معالم الاصول

لايكون علة للحركية سلمنا امكان كون القيد معتبرا فى الجملة لكن العرف ليسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار فان قول الاب لابنه لاتاكل هذه الحشيشة لانها مسكر يقتضى منعه عن اكل كل حشيشة تكون مسكرا سلمنا عدم ظهور الغاء القيد لكن دليلكم انما يستقيم فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونه مسكرا اما لو قال علة حرمة الخمر هى الاسكار انتفى ذلك الاحتمال ثم اورد الاعتراض بان الحركة ان عنيتم بها امرا خرتاتى فيه ذلك الاحتمال فهذا المعنى يمتنع فرضه بدون المحركية وان عنيتم بها امرا اخر تاتى فيه ذلك الاحتمال فهذا نسلم انه لابد فى ابطاله من دليل منفصل قولكم العرف يقتضى الغاء هذا القيد قلنا ذلك عرف بالقرينة وهى شفقة الاب المانعة من تناول المضر فلم قلتم انه فى العلة المنصوصة كذلك قولكم لو صرح بان العلة هى الاسكار انتفى ذلك الاحتمال قلنا فى هذه الصورة يستلزم الاسكار الحرمة اين وجد لكنه ليس بقياس لان العلم بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضى الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا الحكم فى كل محالة ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال متاخرا عن العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض فرعا والاخر اصلا اولى من العكس فلا يكون هذا قياسا ثم قال بعد ذلك والتحقيق فى هذا الباب ان يقع النزاع ههنا لفظيا لان المانع انما منع من التعبد به لان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا محتمل لان يكون فى تقدير التعليل بالاسكار المختص بالخمر فلا يعم وان يكون فى تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيعم والمثبت يسلم ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير عام وان التعليل بالمطلق يعم فظهر انهم متفقون على ذلك ثم النزاع وقع فى ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا هل هو بمنزلة علة لتحريم الاسكار ام لا فيجب ان يجعل البحث فى هذا الا فى ان النص على العلة هل يقتضى ثبوت الحكم فى جميع موارد ها فان ذلك متفق عليه قال قول كان العلامة ثم يقف على احتجاج المرتضى فى هذا الباب فلذلك حسب النزاع فيه بين القوم لفظيا وانهم متفقون فى المعنى وكلام المرتضى مصرح بخلاف ما ظنه فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما ينبئ عن الداعى الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان فى صفة واحدة ويكون

معالم الاصول

فان حکمهما باقٍ من کونهما واجبتین غایة ما فی الباب ان وجوبهما کان منفردا فصار منضما والشیء لا ینسخ بانضیاف غیره الیه کما لا ینسخ وجوب فریضة واحدة اذا وجبت بعدها اخری واما کونهما لو انفرد ثانیا لما اجزأ تا بعد ان کانتا مجزیتین فان الاجزاء یعلم لا من منطوق الدلیل بل بالعقل فلم یکن نسخا ولو علم الاجزاء من نفس الدلیل لکان المنسوخ اجزاءهما منفردتین لا وجوبهما اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر هذا الخلاف یظهر فی جواز اثبات حکم بخبر الواحد بناء علی انه لا ینسخ به الدلیل المقطوع به فکل ما ثبت کونه ناسخا لا یجوز اثباته به وهذا عند التحقیق اثرهین کغیره من اثار اکثر مباحث هذا الباب المطلب

الثامن فی القیاس والاستصحاب **اصل** القیاس هو الحکم علی معلوم بمثل الحکم الثابت لمعلوم اخر لاشتراکهما فی علة الحکم فموضوع الحکم الثابت یسمی اصلا وموضوع الاخر یسمی فرعا والمشترک جامعا وعلة وهی اما مستنبطة او منصوصة وقد طبق اصحابنا علی منع العمل بالمستنبطة الا من شذ وحکی اجماعهم فیه غیر واحد منهم وتواتر الاخبار بانکاره عن اهل البیت علیهم السلام وبالجملة فمنعه یعد من ضروریات المذهب واما المنصوصة ففی العمل بها خلاف بینهم فظاهر المرتضی المنع ایضا منه وقال المحقق اذا نص الشرع علی العلة وکان هناک شاهد حال یدل علی سقوط اعتبار ما عدا تلک العلة فی ثبوت الحکم جاز تعدیة الحکم وکان ذلک برهانا وقال العلامة ره الاقوی عندی ان العلة اذا کانت منصوصة وعلم وجودها فی الفرع کان حجة واحتج فی النهایة لذلک بان الاحکام الشرعیة تابعة للمصالح الخفیة والشرع کاشف عنها فاذا نص علی العلة عرفنا انها الباعثة والموجبة لذلک الحکم فاین وجدت وجب وجود المعلول ثم حکی عن المانعین الاحتجاج بان قول الشارع حرمت الخمر لکونها مسکرة یحتمل ان یکون العلة هی الاسکار وان یکون اسکار الخمر بحیث یکون قید الاضافة الی الخمر معتبرا فی العلة واذا احتمل الامران لم یجز القیاس واجاب بالمنع من احتمال اعتبار القید فی العلة فان تجویز ذلک لیستلزم تجویز مثله فی العقلیات حتی یقال الحرکة انما انتفت المحرکیة لقیامها بمحل خاص وهو محلها فالحرکة القائمة بغیره

معالم الاصول

يجوز نسخ الحكم المعلوم من السنة والقرآن باقوال يدخل فى جملتها قول النبى صلى الله عليه وآله وهذا الكلام جيد غير انه لا يترتب عليه فائدة مهمة كما لا يخفى **اصل** معنى النسخ شرعا هو الاعلام بزوال مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعى بدليل شرعى متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم الاول ثابتا وعلى هذا فزيادة العبادة المستقلة على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه صلوة كانت تلك العبادة او غيرها وهو قول جمهور العلماء ويعزى الى قوم من العامة القول بان زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ لانها تخرج الوسطى عن كونها وسطى وهو ظاهر الفساد واما العبادة الغير المستقلة فقد اختلف الناس فى ان زيادتها هل هى نسخ او لا والمحققون على انها ان رفعت حكما شرعيا مستفادا من دليل شرعى كانت نسخا والا فلا وهو الظاهر لما علم من تفسيره وقال المرتضى رض ان كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه فى الشريعة حتى يصير لو وقع مستقلا من دون تلك الزيادة لكان عاريا من كل تلك الاحكام الشرعية التى كانت له او بعضها فهذه الزيادة يقتضى النسخ ومثاله زيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال قال وانما قلنا ان هذه الزيادة قد غيرت الاحكام الشرعية لانه لو فعل بعد الزيادة الركعتين على ما كان يفعلهما عليه اولا لم يكن لهما حكم وكانه ما فعلها ويجب عليه استينافها الا ان معرفة هذه الزيادة يتاخر ما يجب من تشهد وسلام ومعرفة هذه لا يكون كذلك وكل ما ذكرناه يقتضى تغير الاحكام الشرعية بهذه الزيادة وقد حكى المحقق عن الشيخ موافقة السيد على هذه المقالة واختاره وما حكيناه اولا محتجا بان شرط النسخ ان يكون رافعا لمثل الحكم الشرعى المستفاد بالدليل الشرعى فبتقدير ان يكون ذلك الحكم مستفادا من العقل لا يكون الرفع لمثله نسخا والا لكان كل خبر يرفع البراءة الاصلية نسخا وهو باطل ثم ذكر كلام السيد فى الزيادة على الركعتين بطريق السؤال واجاب بانا لا نم ان ذلك نسخ لوجوب الركعتين ولا للتشهد وان كان التغيير فيهما ثابتا بل بتقدير ان يكون الشرع دل على وجوب تعقيب التشهد للثانية يلزم ان يكون الامر بتاخيره نسخا للتعجيل لارتفاع الدليل الثانى شيئا غير ذلك واما الركعتان

معالم الاصول

وافقونا فیه وانکره شذوذ منهم وهو ضعیف جدا لا یلتفت الیه ولا ینسخ الکتاب والسنة
المتواترة بالاحاد عند اکثر العلماء لان خبر الواحد مظنون وهما معلومان ولا یجوز ترک
المعلوم بالمظنون وذهب شرذمة من العامة الی جوازه وربما نفی بعضهم الخلاف فی الجواز
مدعیا ان محله هو الوقوع واما اصل الجواز فموضع وفاق واری البحث فی ذلک قلیل الجدوی
فنترک الاشتغال بتحقیقه احری واما الاجماع ففی جواز نسخه والنسخ به خلاف مبنی علی
الخلاف فی ان الاجماع هل یمکن استقراره قبل انقطاع الوحی او لا قال المرتضی رضی الله عنه اعلم ان مصنفی
اصول الفقه ذهبوا کلهم الی ان الاجماع لا یکون ناسخا ولا منسوخا واعتلوا فی ذلک بانه دلیل
مستقر بعد انقطاع الوحی فلا یجوز نسخه ولا النسخ به وهذا القدر غیر کاف لان لقائل
ان یعترضه فیقول اما الاجماع عندنا فدلالته مستقرة فی کل حال قبل انقطاع الوحی و
بعده واذا ثبت ذلک سقطت هذه العلة علی ان مذهب مخالفینا فی کون الاجماع حجة
یقتضی انه فی الاحوال کلها مستقر لان الله تعالی امر باتباع المؤمنین وهذا حکم حاصل
قبل انقطاع الوحی وبعده والنبی علیه السلام اخبر علی مذاهبهم بان امته لا یجتمع علی
خطاء وهذا ثابت فی جمیع الاحوال واذا کان الاجماع دلیلا علی الاحکام کما یدل علیها الکتاب
والسنة والنسخ لا یتناول الادلة وانما یتناول الاحکام التی یثبت بها فالمانع من
ان یثبت حکم باجماع الامة قبل انقطاع الوحی ثم ینسخ بآیة تنزل او یثبت حکم بآیة
تنزل فینسخ باجماع الامة علی خلافه والاقرب ان یقال ان الامة بمجموعها علی ان ما ثبت
بالاجماع لا ینسخ ولا ینسخ به هذا کلام السید ره وحکی المحقق عن الشیخ بعد ان نقل
مضمون کلام السید انه قال الاجماع دلیل عقلی والنسخ لا یکون الا بدلیل شرعی فلا یتحقق
النسخ فیما یکون مستنده العقل ثم حکی من بعض المتاخرین انه قال الاجماع لا یکون
اتفاقا وانما یکون عن مستند قطعی فیکون الناسخ ذلک المستند لا نفس الاجماع قال
المحقق ره وفی هذه الوجوه اشکال والذی یجیء علی مذهبنا انه یجوز دخول النسخ فیه
بناء علی ان الاجماع انضمام اقوال الی قول المنفرد لکانت الحجة فیه تجامع حصول مثل هذا
فی زمن النبی صلی الله علیه وآله ثم ینسخ ذلک الحکم بدلالة شرعیة متراخیة وکذلک

معالم الاصول

اقساما اخر باعتبار شتى وكلها ترجع الى هذه الاربعة وليس هذا موضع تفصيلها
وانما تعرضنا لبيان الاربعة لكثرة دوران الفاظها على لسن الفقهاء **المطلب السابع**
فى النسخ **اصل** لاريب فى جواز النسخ ووقوعه وما يحكى فيهما من الخلاف
لا يستحق ان ينظر اليه وجمهور اصحابنا على اشتراطه بحضور وقت الفعل المنسوخ
سواء فعل او لم يفعل ووافقهم على ذلك جمع من العامة وحكى المحقق ره عن المفيد ره القول
بجوازه قبل حضور وقت الفعل وهو مذهب اكثر اهل الخلاف والحق الاول لنا انه
لو وقع ذلك لاقتضى تعلق النهى بنفس ما تعلق به الامر وهو محال لان الامر يدل على كونه
حسنا والنهى يقتضى قبحه فاجتماعهما يستلزم كونه حسنا قبيحا معا وهو ظاهر الاستحالة
ولان الفعل الواحد اما حسن او قبيح فبتقدير ان يكون حسنا يكون النهى عنه قبيحا
وبتقدير ان يكون قبيحا يكون الامر به قبيحا احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى
يمحو الله ما يشاء ويثبت فانه يتناول بعمومه موضع النزاع الثانى انه تعالى امر
ابراهيم بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل وقت الفعل الثالث ما روى ان النبى ص امر ليلة
المعراج بخمسين صلوة ثم راجع الى ان عادت الى خمس وذلك نسخ قبل وقت الفعل
الرابع ان المصلحة قد يتعلق بنفس الامر والنهى فجاز الاقتصار عليهما من دون ارادة
الفعل والجواب عن الاول ان المحو والاثبات متعلقان على المشية ولا نم انه يشاء
مثل هذا وعن الثانى ان ابراهيم لم يؤمر بالذبح الذى هو فرى الاوداج بل بالمقدمات
كما يدل عليه قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولو كان ما فعله بعض المامور به لكان
مصدقا لبعض الرؤيا وقد سبق بيان ذلك وعن الثالث المطالبة بصحة الرواية
مع ان فيها طعنا على الانبياء ع بالاقدام على المراجعة فى الاوامر المطلقة وعن الرابع ان
الامر والنهى يتبعان متعلقهما فان كان حسنا كانا كذلك والا فقبيحا على انه لو صح ذلك
لم يكن متعلق الامر مرادا فلا يكون ما مورا به **فرع** **اصل** يجوز نسخ
كل من الكتاب والسنة المتواترة والاحاد بمثله ولا ريب فيه ونسخ الكتاب
بالسنة المتواترة وهى به ولا يعرف فيه من الاصحاب مخالفا وجمهور اهل الخلاف

محل النزاع کما عرفت واما کلام الشیخ ره فیرد علی اوله ما ورد علی العلامة ره علی اخره ان عمل الطائفة یتوقف التمسک به عندنا علی بلوغه حد الاجماع ولا نعلمه حجة القائلین بالقبول بوجوه منها ان روایة العدل عن الاصل المسکوت عنه تعدیل له لانه لو روی عمن لیس بعدل ولم یبین حاله کان ملبسا غاشا وعدالته تنافی ذلک ومنها ان اسناد الحدیث الی الرسول ص یقتضی صدقه لان اسناد الکذب ینافی العدالة واذا ثبت صدقه تعین قبوله وذکر وا وجوها اخر ردیة کنا نقلها لظهور فسادها والجواب عن هذین الوجهین ظاهر کما حققناه فلا تطیل بتقریره **تتمة** ینقسم الخبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته فی الاتصاف بالایمان والعدالة والضبط وعدمها الی اربعة اقسام یختص کل قسم منها فی الاصطلاح باسم الاول الصحیح وهو ما اتصل سنده الی المعصوم بنقل العدل الضابط عن مثله فی جمیع الطبقات وربما یطلق هذا اللفظ مضافا الی راو معین علی جمیع السند للشرائط خلا الانتهاء الی المعصوم وان اعتراه بعد ذلک ارسال او غیره من وجوه الاختلال فیق صحیح فلان عن بعض اصحابنا عن الصادق ع مثلا وقد یطلق علی جملة من الاسناد جامعة للشرائط سوی الاتصال بالمعصوم محذوفة للاقتصار فیق مثلا روی الشیخ فی الصحیح عن فلان و یقصد بذلک بیان حال تلک الجملة المحذوفة واکثر ما یقع هذا الاستعمال حیث یکون المذکور من رجال السند اکثر من واحد الثانی الحسن هو متصل السند الی المعصوم بالامامی الممدوح من غیر معارضة ذم مقبول ولا ثبوت عدالة فی جمیع المراتب او بعضها مع کون الباقی بصفة رجال الصحاح وقد یستعمل علی قیاس ما ذکر فی الصحیح الثالث الموثق وهو ما دخل فی طریقه من لیس بامامی لکنه منصوص علی توثیقه بین الاصحاب ولم یشتمل باقی الطریق علی ضعف من جهة اخری ویتبعه المقبول ایضا وقد یستعمل اللفظ الاول فی المعنیین المذکورین فی ذینک القسمین الرابع الضعیف وهو ما لم یجتمع فیه شروط احد الثلثة بان یشتمل طریقه علی مجروح بغیر فساد المذهب او مجهول وتسمی هذه الاقسام الاربعة اصول الحدیث لان له

معالم الاصول

هو الوجه لما ستبينه وحكى فى النهاية القول بالقبول عن جماعة من العامة ثم قال وهو قول محمد بن خالد من قدماء الامامية وقال المحقق ره اذا ارسل الراوى الزم قال الشيخ ره ان كان ممن عرف انه لا يروى الا عن ثقة قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة واحتج لذلك بان الطائفة عملت بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد فمن اجاز احدهما اجاز الاخر هذه عبارة المحقق بلفظها وهى تدل على توقفه فى الحكم حيث اقتصر على نقل عن الشيخ بحجته عن غير اشعار بالقبول او الرد لكنا ان من شرط القبول معرفة عدالة الراوى كما تقدم بيانه وهى منتفية فى موضع النزاع اذ لم يوجد ما يصلح للدلالة عليها سوى رواية العدل عنه وهو غير مفيد لانا نعلم بالعيان ان العدل يروى عن مثله وغيره ومع فرض اقتصاره على الرواية عن العدل فهو انما يروى عمن يعتقد عدالته وهو غير كاف لجواز ان يكون له جارح لا يعلمه كما ذكرناه آنفا وبدون تعيينه لا يندفع هذا الاحتمال فلا يتوجه القبول ومن هذا يظهر ضعف ما ذهب اليه العلامة فى النهاية من قبول نحو مراسيل ابن ابى عمير مما عرف ان الراوى فيه لا يرسل الا عدلا الواسطة لان العلم بعدالة الواسطة ان كان مستندا الى اخبار الراوى بانه لا يرسل الا عن الثقة فهو عمل بشهادته على مجهول العين وقد علم حاله وان كان مستندا الى الاستقراء بمراسيله والاطلاع من خارج على ان المحذوف فيها لا يكون الا ثقة فهذا فى معنى الاسناد ولا نزاع فيه والعجب ان العلامة ره ذكر فى الاحتجاج على مختاره فى النهاية ما هذا نصه عدالة الاصل مجهولة لان عينه غير معلومة فصفته اولى بالجهالة ولم يوجد الا رواية الفرع عنه وليست تعديلا فان العدل قد يروى عمن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه ولو عدله لم يصر عدلا لجواز ان يخفى عنه حاله ولا يعرفه بفسق ولو عينه لعرفنا فسقه الذى لم يطلع عليه العدل وهذا الكلام كما ترى مما يدل على الموافقة فيما ذكرناه من عدم قبول تعديل مجهول العين بمجرده فتعين ان يكون المستند عنده فى ذلك الاستقراء وحصوله فى نهاية البعد وعلى تقدير ره يخرج عن

معالم الاصول

الاجازة على المعنى المراد دون دلالة القرأة والامر كذلك وقد عرفته فظهرت
مايوهمه ظاهر تلك العبارة غير مراد فليعلم اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة
الى العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا الاربعة
فانها متواترة اجمالا والعلم بصحة مضامينها منها تفصيلا يستفاد من قرائن الاحوال
ولا مدخل للاجازة فيه غالبا وانما فائدتها حينئذ بقاء اتصال سلسلة الاسناد بالنبي
والائمة وذلك امر مطلوب مرغوب اليه للتيمن كما لا يخفى على ان الوجه في الاستغناء عن
الاجازة ربما اتى في غيرها من باقي وجوه الرواية غير ان رعاية التصحيح والامن من
حدوث التصحيف وشبهه من انواع الخلل يزيد في وجه الحاجة الى السماع ونحوه وذلك ظاهر وبقي في هذا الباب وجوه اخر مذكورة في كتب الفن يعلم حكمها مما ذكرنا
فلذلك اثرنا طي ذكرها على غيره **اصل** يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط ان يكون
الناقل عارفا بمواقع الالفاظ وعدم قصور الترجمة عن الاصل في افادة المعنى و
مساواتها له في الجلاء والخفاء ولم نقف على مخالف في ذلك من الاصحاب نعم
لبعض اهل الخلاف فيه خلاف وليس له دليل يعتد به وحجتنا على الجواز وجوه
منها ما رواه الكليني ره في الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع اسمع
الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس ومنها ان الله
سبحانه قص القصة الواحدة بالفاظ مختلفة ومن المعلوم ان تلك القصة
وقعت اما بغير العربية او بعبارة واحدة منها وذلك دليل على جواز نسبة
المعنى الى القائل وان تغاير اللفظ **اصل** اذا ارسل العدل الحديث بان
رواه عن المعصوم ولم يلقه سواء ترك ذكر الواسطة رأسا او ذكرها مبهمة
للنسيان او غيره كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا ففي قبوله خلاف بين الخاصة
والعامة والاقوى عندي عدم القبول مطلقا وهو مختار والدي ره وقال العلامة
في النهاية الوجه المنع الا اذا عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كما سيل محمد
بن ابي عمير عن الامامية وكلامه في التهذيب خال عن هذه الاستثناء وهذا

معالم الاصول

التى تفيد ظاهرها وقوع الاخبار تفصيلا وقد عزى الى جمع من العامة القول به
وهو بالاعراض عنه حقيق هذا ويظهر من العلامة فى النهاية انه فهم من كلام السيد
المرتضى ره القول بعدم جواز الرواية بالاجازة مطلقا تفريعا على العمل بخبر الواحد
حيث قال واما الاجازة فلا حكم لها لان ما للمتحمل ان يرويه لغيره ذلك اجازة له او يجرى
مما ليس له ان يرويه يحرم عليه مع الاجازة وفقدها وعبارة السيد هذه وان
افهم ظاهرها القول بنفى الجواز على الاطلاق الا ان التدبر فى سابقها ولاحقها يطلع
على ان غرضه نفى جواز الرواية بها بلفظ حدثنى واخبرنى ونحوه فانه ذكر قبل ذلك
فى البحث عن القراءة على الراوى ان كل من صنف اصول الفقه اجاز ان يقول من قرأ
الحديث على غيره ممن قرأ عليه فاقر به حدثنى واخبرنى واجروه مجرى ان يسمعه
من لفظه ثم قال والصحيح انه اذا قرأ عليه واقر له به انه يجوز ان يعمل به اذا كان ممن
يذهب الى العمل بخبر الواحد ويعلم انه حديثه وانه سمعه لاقراره له بذلك و
لا يجوز ان يقول حدثنى واخبرنى لان معنى حدثنى واخبرنى انه نقل حديثا و
اخبر عن ذلك وهذا كذب لم يجزه وذكر بعد هذا ان المناولة وهى ان يشافه المحدث
غيره ويقول له فى كتاب اشار اليه هذا سماعى من فلان يجرى مجرى ان يقرأه عليه
ويعترف به له فى علمه بانه حديثه قال فان كان ممن يذهب الى العمل باخبار
الاحاد عمل به ولا يجوز ان يقول حدثنى ولا اخبرنى ثم ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة
وقال بعدها واكثر ما يمكن ان يدعى ان تعارف اصحاب الحديث اثر فى ان الاجازة
جارية مجرى ان يقول فى كتاب بعينه هذا حديثى وسماعى فيجوز العمل به عند
من عمل باخبار الاحاد فاما ان يروى فيقول اخبرنى او حدثنى فذلك كذب وسوق
هذا الكلام كله كما ترى يدل على ان نفى حكم الاجازة انما هو بالنسبة الى خصوص
الرواية بلفظ حدثنى ونحوه لا مطلقا وقد حكم بمثل ذلك فى القراءة على الراوى كما عرفت
فما عنده فى هذا الوجه سواء وتفاوت عبارته فى التأدية عن القبول فيهما حيث
صرح بجواز العمل فى صورة القراءة وعبر هنا بما يشعر بنوع شك نظرا منه الى ان دلالة

معالم الاصول

الخلاف من بعض اهل الخلاف فی کل منهما احدهما قبول الحدیث والعمل به ونقله من
المجاز له الی غیره بلفظ یدل علی الواقع کاخبرنی اجازة ونحوه والقول بنفیه فی غایة
السقوط لان الاجازة فی العرف اخبار اجمالی بامور مضبوطة معلومة مامون علیها
من الغلط والتصحیف ونحوهما وما هذا شانه لا وجه للتوقف فی قبوله والتعبیر عنه
بلفظ اخبرنی وما فی معناه مقیدا بقوله اجازة یجوز مع القرینة فلا مانع منه و
مثله اتی فی القرأة علی الراوی لان الاعتراف اخبار اجمالی ولم یلتفتوا الی الخلاف
فی قبوله وانما ذکر بعضهم ان قبوله موضع وفاق وان خالف فیه من لا یعتد به ثم
ان کثیرا من الناس اجازوا فی صورة الاعتراف ان یقول الراوی اخبرنی وحدثنی
ونحوهما من غیر تقیید بقوله قرأة علیه ونحوه والباقون علی جوازه مقیدا بما ذکر
الا المرتضی ره فانه منع من استعمال هذه الالفاظ ونحوها فیه وان کانت مقیدة
حیث قال فاما قول بعضهم یجب ان یقول حدثنی قرأة علیه حتی یزول الابهام
ویعلم ان لفظة حدثنی لیست علی ظاهرها فمناقضة لان قوله حدثنی یقتضی انه
سمعه من لفظه وادرک نطقه به وقوله قرأة علیه یقتضی نقیض ذلک فکانه نفی
ما اثبت اولا وهذا من السید ره فی غایة الغرابة فانه سد لباب المجاز اذ ما من
مجاز الا ومعه قرینة تعاند الحقیقة وتناقضها واذا کان معنی حدثنی ما ذکره
فقوله بعد ذلک قرأة علیه قرینة علی انه لیس المراد حقیقة اللفظ بل مجازه و
هو الاعتراف بما قرأه علیه لتشبیهه له بالحدیث لما بینهما من المناسبة فی المعنی
وقد نقل العلامة ره هذا الکلام عن السید فی النهایة ونظر فیه قائلا انا نمنع
اقتضاء حدثنی حال انضمامها الی لفظ القرأة انه سمعه من لفظه وادرک نطقه
به وهو جید وتفصیله ما ذکرناه واذ قد تبین ضعف ما ذهب الیه السید و
اتفاق من عداه من علمائنا علی صحة اطلاق المقیدین علی القراءة مع الاعتراف فای مانع من
اجراء مثله فی صورة الاجازة والاعتبار فیهما واحد المعنی الثانی لجواز الروایة
بالاجازة لتسویغ قول الراوی بها حدثنی واخبرنی وما اشبه ذلک من الالفاظ

معالم الاصول

القبس

قال السيد العلامة جمال الدين بن طاؤس ره انه ان كان مع احدهما حجان تحكم التساقط الصحيح باعتباره فالعمل على الراجح والا وجب التوقف وما قاله هو الوجه **فائدة** اذا قال العدل حدثني عدل لم يكف في العمل بروايته على تقدير الاكتفاء بتزكية الواحد وكذا لو قال العدلان ذلك بناء على اعتبارهما وهو اختيار والد ره وذهب المحقق على الاكتفاء به بل بما دونه حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعني الامامية تقبل وان لم يصفه بالعدالة اذ لم يصفه بالفسوق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسوق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعني بنسبته الى الرواية او اهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول هذا كلامه وهو عجيب منه بعد اشتراط العدالة في الراوي لان الاصحاب لا يختصرون في العدول سلمنا لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح له وانما يعلم الحال مع تعيين المعدل وتسميته لينظر هل له جارح او لا ومع الابهام لا يؤمن وجوده والتمسك في نفيه بالاصل غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف في شان كثير من الرواة وبالجملة فلا بد للمجتهد من البحث عن كل ما يحتمل ان يكون له معارض حتى يغلب على ظنه انتفاؤه كما سبق التنبيه عليه في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص اذا عرفت هذا فاعلم ان وصف جماعة من الاصحاب كثيرا من الروايات بالصحة من هذا القبيل لانه في الحقيقة شهادة بتعديل رواتها وهو بمجرده غير كاف في جواز العمل بالحديث بل لا بد من مراجعة التسند والنظر في حال الرواة ليؤمن من معارضة الجرح **اصل** لا بد للراوي من مستند يصح له من اجله رواية الحديث ويقبل منه بسببه وهو في الرواية عن المعصوم نفسه ظاهر معروف واما في الرواية عن الراوي فله وجوه اعلاها السماع من لفظه سواء كان بقرائته في كتابه او باملائه من حفظه دونه القراءة عليه مع اقراره به وتصريحه بالاعتراف بمضمونه ودون ذلك اجازته رواية كتاب ونحوه ويحكى عن بعض الناس انكار جواز الرواية بالاجازة ويعزى الى الاكثرين خلافه وهذا البحث غير منقح في كلام الاصحاب وتحقيق القول فيه ان لجواز الرواية بالاجازة معنيين ولم

معالم الاصول

فی معرفة العدالة بخبر الواحد یقتضی عدم توقف قبول الخبر علی العلم بانتفاء صفة
الفسق ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا یوجب العلم وقد قلنا ان مقتضاها توقف
قبول الخبر علی العلم بالانتفاء وهذا تناقض ظاهر فلابد من حملها علی ارادة
الاخبار بما سوی العدالة لایق ماذکروه وارد علی قبول شهادة العدلین اذ
لاعلم معه لانا نقول اللازم من قبول شهادة العدلین تخصیص الآیة بدلیل خارجی
ولاحذور فیه کیف وتخصیصها لازم وان وافقنا علی تناولها للاخبار بالعدالة
من حیث ان تزکیة الشاهد لایکتفی فیها بالواحد وهذا من اکبر الشواهد علی
ان النظر فی الوجه الاقل انما هو الی القیاس کما نبهنا علیه اذا عرفت هذا فاعلم ان
طریق معرفة الجرح کالتعدیل والخلاف فی الاکتفاء بالواحد او اشتراط التعدد
جار والمختار فی المقامین واحد **اصل** اختلف الناس فی قبول الجرح
والتعدیل مجردین عن ذکر السبب فقال قوم بالقبول فیهما وصار اخرون الی
خلافه فاوجبوا ذکر السبب فیهما وفصل ثالث فاوجبه فی الجرح دون التعدیل
ورابع فعکس واستند وا فی هذه الاقوال الی اعتبارات هینة ووجوه رکیکة
لاجدوی فی التعرض لذکرها ولا اعلم فی الاصحاب قائلا بشیء منها اذ المتعرض
منهم للبحث فی هذا الاصل قلیل علی ما وصل الینا والذی استوجهه العلامة
هنا هو ان المزکی والجارح ان کانا عارفین بالاسباب قُبل الاطلاق فیهما والا
وجب ذکر السبب فیهما وذهب والدی ره الی الاکتفاء بالاطلاق فیهما حیث
یعلم عدم المخالفة فیما یتحقق به العدالة والجرح ومع انتفاء ذلک یکون القبول
موقوفا علی ذکر السبب وهذا هو الاقوی ووجهه ظاهر لایحتاج الی البیان و
منه یعلم ضعف ما استوجهه العلامة ره **اصل** اذا تعارض الجرح و
التعدیل قال اکثر الناس یقدم الجرح لان فیه جمعا بینهما اذ غایة قول المعدل
انه لم یعلم فسقا والجارح یقول انا علمته فلو حکمنا بعدالته کان الجارح کاذبا واذا
حکمنا بفسقه کانا صادقین والجمع اولی ما امکن وهذه الحجة مدخولة ومن ثم

معالم الاصول

غير تصريح بالترجيح وقال المحقق لا يقبل فيهما الا ما يقبل فى تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين وهذا عندى هو الحق لنا انها شهادة ومن شانها اعتبار العدد فيها كما هو ظاهر وان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها او البينة تقوم مقامه شرعا فيغنى عنه وما سوى ذلك يتوقف الاكتفاء به على الدليل احتجوا بان التعديل شرط للرواية فلا يزيد على شروطه وقد اكتفى فى اصل الرواية بالواحد وانتصر لهم بعض افاضل المتاخرين فاحتج بعموم المفهوم فى اية ان جاءكم فاسق فتبينوا الى ان تزكية الواحد داخلة فيه فحيث يكون المزكى عدلا لا يجب التثبت عند خبره واللازم من ذلك الاكتفاء به والجواب عن الاول المطالبة بالدليل على نفى الزيادة على المشروط فلا نراه الا مجرد دعوى سلمنا ولكن الشرط فى قبول الرواية هو العدالة لا التعديل نعم هو احد الطرق الى المعرفة بالشرط سلمنا ولكن زيادة الشرط بهذا المعنى على شروطه بهذه الزيادة المخصوصة اظهر فى الاحكام الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد من ان يبين اذ اكثر شروطها يفتقر المعرفة بحصولها على بعض الوجوه الى شهادة الشاهدين والمشروط يكفى فيه الواحد والعجب من توجيه بعض الفضلاء المعاصرين لهذا الوجه من الحجة بانه ليس فى الاحكام الشرعية شرط يزيد على مشروطه هذا والذى يقتضيه الاعتبار ان التمسك فى هذا الحكم بنفى زيادة الشرط يناسب طريقة اهل القياس فكانه وقع فى كلامهم وتبعهم عليه من غير تامل من لا يعمل وينكر العمل بالقياس ومما يبتنى على ذلك ما وجد فى كلام بعض العامة حكاية عن بعض اخر منهم ان الاكتفاء بالواحد فى تزكية الراوى هو مقتضى القياس وعن الثانى ان مبنى اشتراط العدالة فى الراوى على ان المراد من الفاسق فى الاية من له هذه الصفة فى الواقع فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو موقوف على العدالة كما بيناه انفا وانما صرنا الى قبول الشاهدين لقيامهما مقام العلم شرعا وفرض العموم فى الاية على وجه يتناول الاخبار بالعدالة يودى الى حصول التناقض فى مدلولها وذلك لان الاكتفاء

معالم الاصول

اشکال اشرنا الیه بتقیید نفی الواسطة فی صدر الحجة بموضع الحاجة وتقریره ان انتفاء
الواسطة للتقریب الذی ذکرانما یتم فیمن بعد عهده عن اوائل زمان التکلیف کما هو الغالب
والواقع فی رواة الاخبار التی هی محل الحاجة الی هذا البحث فان العادة قاضیة بعدم انفکاکه
من هوکاک عن احد الوصفین واما حدیث العهد بالتکلیف فیمکن فی حقه تحقق الواسطة
بان لایقع منه معصیة توجب الفسق ولایکون له ملکة تصدق بها العدالة فان ذلک
غیر ممتنع وحینئذ تثبت الواسطة فلاتقوم الحجة باشتراط العدالة مطلقا وحله ان الواسطة
المذکورة وان کانت ممکنة بالنظر الی نفس الامر ولکن العلم بوجودها متعذر لان المعاصی
غیر منحصرة فی الافعال الظاهرة ولاریب ان العلم بانتفاء الباطنة ممتنع عادة بدون
الملکة سلمنا لکن التعلیل الواقع فی الایة لوجوب التثبت عند خبر الفاسق یقتضی ثبوت
الحکم عند خبر من لاملکة له لمشارکة الفاسق فی عدم الحجر عن الکذب فیقوم فی قبول
خبره احتمال الوقوع فی الندم بظهور عدم صدق الخبر علی حد قیامه فی خبر الفاسق
وسیاتی ان العلة المنصوصة یتعدی بها الحکم الی کل محل یوجد فیه الخامس الضبط
ولاخلاف فی اشتراطه فان من لاضبط له قد یسهو عن بعض الحدیث ویکون ممایتم به
فائدته ویختلف الحکم بعدمه او یسهو ویزید فی الحدیث مایضطرب به معناه
او یبدل لفظا باخر اویروی عن المعصوم ویسهو عن الواسطة مع وجودها الی
غیر ذلک من اسباب الاختلال فیجب ان یکون بحیث لایقع منه کذب علی سبیل
الخطا غالبا فلو عرض له السهو نادرا لم یقدح اذ لایکاد یسلم منه احد قال المحقق
لوکان زوال السهو اصلا شرطا فی القبول لما صح العمل الا عن معصوم من السهو
وهو باطل اجماعا من العاملین بالخبر **اصل** تعرف عدالة الراوی بالاختبار بالصحبة
المتاکدة والملازمة بحیث تظهر احواله ویحصل الاطلاع علی سریرته حیث یکون
ذلک ممکنا وهو واضح ومع عدمه باشتهارها بین العلماء واهل الحدیث وبشهادة
القرائن المتکثرة المتعاضدة وبالتزکیة من العالم بها وهل یکفی فیها الواحد ولابد
من التعدد قولان اختار اولهما العلامة فی التهذیب وعزاه فی النهایة الی الاکثرین

معالم الاصول

اخبار جماعة هذه صفتهم ثم قال المحقق ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التى عملت فيها باخبار خاصة ولم نجز التعدى فى العمل الى غيرها ودعوى التحرز من الكذب مع ظهور الفسق مستبعدة هذا الكلام جيد والقول باشتراط العدالة عندى هو الاقرب لنا انه لا واسطة بحسب الواقع بين وصفى العدالة والفسق فى موضع الحاجة من اعتبار هذا الشرط لان الملكة المذكورة ان كانت حاصلة فهو العدل والا فالفاسق وتوسط مجهول الحال انما هو بين من علم فسقه او عدالته ولا ريب ان تقدم العلم بالوصف لا يدخل فى حقيقته ووجوب التثبت فى الاية معلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك ارادة البحث والتفحص عن حصوله وعدمه الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا دلها يقتضى ارادة السئوال والتفحص عمن جمع هذين الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه

ويؤيد كون المراد من الاية هذا المعنى ان قوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين تعليل الامر بالتثبت اى كراهة ان تصيبوا ومن البين ان الوقوع فى الندم بظهور عدم صدق المخبر يحصل من قبول اخبار من له صفة الفسق فى الواقع حيث لا يجزم معها عن الكذب ولا مدخلية لسبق العلم بحصولها فى ذلك اذا عرفت هذا ظهر لك انه يصير مقتضى الاية حينئذ وجوب التثبت عند خبر من له هذه الصفة فى الواقع ونفس الامر فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضى بملاحظة نفى الواسطة اشتراط العدالة وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية المجهول لانه مبنى على توسط الجهالة بين الفسق والعدالة وقد تبين فساده واما قول الشيخ فلا تعلق له بحديث الواسطة وانما نظيره فيه الى قضية العمل الذى ادعاه ولو تمض دليلا لخصصنا به عموم ظاهر الاية لكنه مردود بما اشار اليه المحقق وحاصله منع اصل العمل اولا بمعنى نفى العلم بحصوله فيحتاج مدعيه الى اثباته وبتقدير التنزل للموافقة على الحصول يرد الاحتجاج ثانيا بان علمهم انما يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا ومن الجائز ان يكون العمل منوطا بانضمام القرائن اليها لا بمجرد الاخبار وبقى فى المقام

مسائل الاصول

الاقتداء به وهو بمکان من الضعف لمنع الحکم فی المقیس علیه اوّلا سلمنا لکن الفارق موجود کما یعلم من قاعدتهم فی القدوة ولمنع اصل القیاس ثانیا وَالتحقیق ان عدم قبول روایة الفاسق یقتضی عدم قبوله بطریق اولی لان للفاسق باعتبار التکلیف خشیة من الله تعالی منعته عن الکذب والصبی باعتبار عدمه بانتفاء التکلیف عنه فلا یحرم علیه الکذب ولا یستحق به العقاب لامانع له من الاقدام علیه هذا اذا سمع وروی قبل البلوغ واما الروایة بعد البلوغ لما سمعه قبله فمقبولة حیث یجتمع غیره من الشرائط لوجود المقتضی ح وهو اخبار العدل الضابط وعدم صلاحیة ما یقدر مانعا الی نفیة الثانی الاسلام ولا ریب عندنا فی اشتراطه لقوله تعالی ان جاءکم فاسق بنباء فتبیّنوا وهو شامل للکافر وغیره ولئن قیل باختصاصه فی العرف المتاخر بالمسلم لدل بمفهوم الموافقة علی عدم قبول خبر الکافر کما هو ظاهر الثالث الایمان واشتراطه هو المشهور بین الاصحاب وحجتهم قوله تعالی ان جاءکم فاسق وحکی المحقق عن الشیخ انه اجاز العمل بخبر الفطحیّة ومن ضارعهم بشرط ان لا یکون متهما بالکذب محتجا بان الطائفة عملت بخبر عبد الله بن بکیر وسماعة وعلی بن ابی حمزة وعثمن بن عیسی وبما رواه ابو فضال والظاطریون واجاب المحقق ره بانا لا نعلم الی الان ان الطائفة عملت باخبار هولاء والعلامة مع تصریحه بالاشتراط فی التهذیب اکثر فی الخلاصة من ترجیح قبول روایات فاسدی المذهب وحکی والدی ره فی فوائده علی الخلاصة عن فخر المحققین انه قال سئلت والدی عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندی عدم قبول روایته لقوله تعالی ان جاءکم فاسق الایة ولا فسق اعظم من عدم الایمان واشار بذلک الی ما رواه الکشی من ان ابان کان من الناووسیّة هذا والاعتماد عندی علی المشهور الرابع العدالة وهی ملکة فی النفس تمنعها عن فعل الکبائر والاصرار علی الصغائر ومنافیات المروة واعتبار هذا الشرط هو المشهور بین الاصحاب ایضا وظاهر جماعة من متاخریهم المیل الی العمل بخبر مجهول الحال کما ذهب الیه بعض العامّة ونقل المحقق عن الشیخ انه قال یکفی کون الراوی ثقة متحرزا عن الکذب فی الروایة وان کان فاسقا بجوارحه وادّعی عمل الطائفة علی

معالم الاصول

حيث اوردوا الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية ولم يظهر منهم ما يدل على موافقة المرتضى رحمه الانصاف انه لم يتضح من حالهم المخالفة له ايضا اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها ميسرة كما اشار اليه السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المفرد المجرد لتظهر مخالفتهم لرايه فيه وقد تفطن المحقق من كلام الشيخ بما قلناه بعد ان ذكر عنه في حكاية الخلاف هنا انه عمل بخبر الواحد اذا كان عدلا من الطائفة المحقة واورد احتجاج القوم من الجانبين فقال وذهب شيخنا ابو جعفر يعني الى العمل بخبر الواحد العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا عند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة ودونها الاصحاب لان كل خبر يرويه امامي يجب العمل به هذا الذي تبين لي في كلامه ويدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به ثم اخذ في نقل احتجاج الشيخ بما حكيناه سابقا من ان قديم الاصحاب وحديثهم الى اخر ما ذكره هناك وزاد في تقريبه ما لا حاجة لنا الى ذكره وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة اليه واما اهتمام القدماء بالبحث عن احوال الرجال فمن الجائز ان يكون طلبا لتكثير القرائن وتسهيلا لسبيل العلم بصدق الخبر لا لما مر في الوجه الثالث من حجة القول الاول وكذا اعتناؤهم بالرواية فانه محتمل لان يكون رجاء للتواتر وحرصا عليه وعلى هذا تحمل روايتهم لاخبار اصول الدين فان التعويل على الاحاد فيها غير معقول وقد طعن بذلك المرتضى رحمه على نقلتها حيث ظن منهم الاعتماد عليها ولا وجه له بعد ملاحظة ما ذكرناه وان اقتضى ضعف الوجه المذكور من الحجة لما صرنا اليه فان في بقية الوجوه لا سيما الاخير كفاية ان شاء الله تعالى

اصل والعمل بخبر الواحد شرائطه كلها يتعلق بالراوي الاول التكليف فلا يقبل رواية المجنون والصبي وان كان مميزا او الحكم في المجنون وغير المميز ونقل الاجماع عليه من الكل واما المميز فلا يعرف فيه من الاصحاب مخالف وجمهور اهل الخلاف على ذلك ايضا ويعزى الى بعض منهم القبول قياسا على جواز

معالم الاصول

شرائط العمل بخبر الواحد

عندنا ومعلوم ان تحصيل العلم القطعي بالحكم الشرعي في محل الحاجة الى العمل بخبر الواحد الان مستحيل عادة وامكانه في عصره وما قبله من ازمنة ظهور الائمة لا يجدي بالنسبة الى زمان عدم الامكان ولعل الوجه في معلومية مخالفة الامامية لغيرهم في هذا الاصل تمكنهم في تلك الاوقات من تحصيل العلم بالرجوع الى ائمتهم المعصومين صلوات الله عليهم فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل من العمل بخبر الواحد كما صنع مخالفوهم ولم يوثروه على العلم وقد اورد السيد رض على نفسه في بعض كلامه سؤالا هذا لفظه فان قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شئ تعولون في الفقه كلا وأجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب الائمة ع فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل يعول فيه على اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم ومحصوله انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق ذكرناها تعين العمل عليه والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين ولا ريب ان ما ادعاه من علم معظم الفقه بالضرورة وباجماع الامامية امر ممتنع في هذا الزمان وانما سهله فالتكليف فيما يحصل العلم غير جائز والاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم مما لا شك فيه ولا نزاع وقد ذكره في غير موضع من كلامه ايضا فيستوي حينئذ الاخبار وغيرها من الادلة المفيدة للظن في الصلاحية لاثبات الاحكام الشرعية في الجملة كما حققناه واما مع امكان تحصيل العلم فيتوقف العمل بما لا يفيده على قيام الدليل القطعي عليه ولا حاجة لنا الان الى تحمل مشقة البحث عن قيامه ح على العمل بخبر الواحد وعدمه مع ان السيد رض قد اعترف في جواب المسائل التبانيات بان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوعة على صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الاحاد وبقي الكلام في التدافع الواقع بين ما عزاه الى الاصحاب وبين ما حكيناه عن العلامة في النهاية فانه عجيب ويمكن ان يقع اعتماد المرتضى رض فيما ذكره على ما وجده من كلام اوائل المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقهم وقد مرت حكاية المحقق عن ابن قبة وهو من اجلتهم القول بمنع التعبد به عقلا وتعويل العلامة على ما ظهر له من حال الشيخ وامثاله من علمائنا المعتنين بالفقه فلعله

معالم الاصول

علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشرعية ولا تعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملأوا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقل ان يتعبد الله تعالى بالعمل باخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في ابطال اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال في المسئلة التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه بين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا توجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم وتكلم في الذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية قد قرر ذلك وتقول انما عمل باخبار الاحاد من الصحابة المتاخرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك والجواب عن الاحتجاج بالايات بان العام يخصص والمطلق يقيد بالدليل وقد وجد كما عرفت على ان ايات الذم ظاهرة بحسب السوق بالاختصاص باتباع الظن في اصول الدين لان الذم فيها للكفار على ما كانوا يعتقدونه وآية النهي محتملة لذلك ايضا وغيره مما بينا في عمومها او صلاحيتها للتمسك بها في موضع النزاع لا سيما بعد ملاحظة ما تقرر في خطاب المشافهة ووجه ثبوت حكمه علينا مما علم في الوجه الرابع من الحجة لما صرنا اليه وفي اجماع او ضرورة يقتضي لمشاركتنا لهم في التكليف بتحصيل العلم فيما لا ريب فيه في انسداد باب العلم به عنا وعنهم وهذا واضح لمن تدبر واما ما ذكره المرتضى فجوابه اولا ان العلم الضروري بان الامامية تنكر العمل بخبر الواحد ممنوع غير حاصل لنا الان قطعا واعتمادا في الحكم بذلك على نقله له نقض لغرضه اذ لم يصل الينا معه ما يخرجه عن كونه خبر واحد او ثانيا ان التكليف بالحد الذي يجاب

معالم الاصول

شهادة العدل الواحد او دعواه ظن اقوی من الحاصل بشهادة العدلین ان یحکم بالواحد او بالدعوی وهو خلاف الاجماع لانا نقول لیس الحکم فی الشهادة منوطا بالظن بل بشهادة العدلین فینتفی بانتفائهما ومثلها الفتوی والاقرار وهی کما اشار الیه المرتضی رض فی معنی الاسباب والشروط الشرعیة کزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الی الاحکام المتعلقة بها بخلاف محل النزاع فان المفروض فیه کون التکلیف منوطا به لایق الحکم المستفاد من ظ الکتاب معلوم لامظنون وذلک بواسطة ضمیمة مقدمة خارجیة وهی قبح خطاب الحکیم بماله ظاهر وهو یرید خلافه من غیر دلالة تصرف عن ذلک الظاهر سلمنا ولکن ذلک ظن مخصوص فهو من قبیل الشهادة لایعدل عنه الی غیره الابدلیل لانا نقول احکام الکتاب کلها من قبیل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودین فی زمن الخطاب وان ثبوت حکمه فی حق من تاخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراک التکلیف بین الکل وح فمن الجائز ان یکون قد اقترن ببعض تلک الظواهر مایدلهم علی ارادة خلافها وقد وقع ذلک فی مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فیختل الاعتماد فی تعریفنا بسائرها علی الامارات المفیدة للظن القوی وخبر الواحد من جملتها ومع وقوع قیام هذه الاحتمال ینتفی القطع بالحکم ویستوی ح الظن المستفاد من ظاهر الکتاب والحاصل من غیره بالظن الی اناطته التکلیف به لابتناء الفرق بینهما علی کون الخطاب متوجها الینا والظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالین علی المشارکة فی التکلیف المستفاد من ظاهر الکتاب بغیر صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الاتیة المفیدة للظن الراجح بان التکلیف بخلاف ذلک الظن الظاهر ومثله یق فی اصالة البرأة لمن التفت الیهما بنحو ماذکرا خیرا فی ظاهر الکتاب حجة القول الاخر عموم قوله تعالی ولاتقف مالیس لک به علم فانه نهی عن اتباع الظن وقوله تعالی ان یتبعون الا الظن وان الظن لایغنی من الحق شیئا ونحو ذلک من الایات الدالة علی ذم اتباع الظن والنهی والذم دلیل الحرمة وهی ینافی الوجوب ولاشک ان خبر الواحد لایفید الا الظن وماذکره السید المرتضی رض فی جواب المسائل التبانیات من ان اصحابنا لایعلون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلک علیهم دفع للضرورة قال لانا نعلم

لعله فوق ظن مخصوص
الظاهر ان ذلک اشارة
الی ظاهر الکتاب والا فیق
ان غیر موجود فی اکثر الاحکام
فطریق نیل الظن المخصوص
فیها هو العمل بالنسبة الی
اکثر الاحکام مع وقوع
التکلیف بها وبذلک
یستدل فتامل ۱۲ من
ایضا لایضر المستدل
نعم لو قیل مفاد هذه
البراءة الاصلیة لکان
موجبا فتامل ۱۲ سلطان

بينهم في كل عصر من تلك الاعصار وفي زمن امام بعد امام ولم ينقل عن احد منهم انكار
لذلك او المصير الى خلافه ولا روى عن الائمة حديث يضاده مع كثرة الروايات
عنهم في فنون الاحكام قال العلامة في النهاية امّا الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا
في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد المروية عن الائمة والاصوليون منهم
كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى و
اتباعه لشبهة قد حصلت لهم وقد حكى المحقق ره عن الشيخ سلوك هذا الطريق في
الاحتجاج للعمل بالاخبار المروية عن الائمة مقتصرا عليه فادّعى الاجماع على ذلك وذكر
ان قديم الاصحاب وحديثهم اذا طولبوا بالصحة ما افتى به المفتي منهم عولوا على المنقول
في اصولهم المعتمدة وكتبهم المدوّنة فيسلم له خصمه منهم الدّعوى في ذلك وهذه
سجيتهم من زمن النبيّ الى زمن الائمة فلولا ان العمل بهذه الاخبار جائز لانكروه و
تبرّؤا من العامل به ووافقونا من اهل الخلاف احتجوا بمثل هذه الطريقة ايضا
فقالوا ان الصحابة والتابعين اجمعوا على ذلك بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال
بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك
مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد والنقل وذلك يوجب
العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح الرابع ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية
التي لم تعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل البيت في نحو زماننا منسد
قطعا اذ الموجود من ادلتها لا يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق
الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البراءة
لا يفيد غير الظن وكون الكتاب ظنّي الدلالة واذا تحقق انسداد باب العلم في حكم
شرعي كان التكليف فيه بالظنّ قطعا والعقل قاضٍ بان الظن اذا كان له جهات
متعددة تتفاوت بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف
قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الاحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء من
سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها لا يقال لو تم هذا الدليل لوجب فيما اذا حصل للحاكم من

معالم الاصول

انه لا معنى لجواز اخذ او ندبه لانه ان حصل المقتضى له وجب والا لم يحسن فطلبه دليل على حسنه ولا يحسن الا عند وجود المقتضى وحيث يوجد يجب فالطلب له لا يقع الا على وجه الايجاب على ان ادعاء كون مطلق الطلب اقرب المجازات الا يجاب في موضع النظر فان قيل وجوب الحذر عند الانذار لا يصلح بمجرده دليلا على المدعى لكونه اخص منه فان الانذار هو التخويف وظاهر ان الخبر اعم منه قلت الانذار هو الابلاغ كذا ذكره الجوهري قال ولا يكون الا في التخويف وقريب من ذلك في الجمهرة والقاموس والعرف يوافقه ايضا ولا ريب ان عمدة الاحكام الشرعية الوجوب والتحريم وما يرجع بنوع من الاعتبار اليهما وهما لا ينفكان عن التخويف فان الواجب يستحق العقاب تاركه والحرام يستوجب لمواخذة فاعله فاذا نهضت الاية بالدلالة على قبول خبر الواحد فيهما فالخطاب فيما سواهما اسهل اذ القول بالفصل معلوم الانتفاء مع انه يمكن ادعاء الدلالة على القبول فيه ايضا بلحن الخطاب فان قيل ذكر التفقه في الاية يدل على ان المراد بالانذار الفتوى وقبول خبر الواحد فيها موضع توقف قلت هذا موقوف على ثبوت عرفية المعنى المعروف بين الفقهاء والاصوليين للتفقه في زمن الرسول صلى على الوجه المعتبر ليحمل الخطاب عليه وانى لكم باثباته ومعناه اللغوي مطلق التفهم فيجب الحمل عليه لاصالة بقائه حتى يعلم النقل عنه ولم يثبت حصوله في ذلك العصر الثاني قوله تعالى

إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التثبت على مجئ الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التثبت عند مجئ غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوء حالا من الفاسق وفساده بين ومما يدل من ان دلالة المفهوم ضعيفة مدفوع فان الاحتجاج به مبني على القول بحجيته فيكون حجة من جملة الظواهر التي يجب التمسك بها الثالث اطباق قدماء الاصحاب الذين عاصروا الائمة واخذوا عنهم وقاربوا عصرهم على رواية اخبار الاحاد وتدوينها والاعتناء بحالة الرواة والتحصن عن المقبول والمردود والبحث عن الثقة والضعيف واشتهار ذلك

معالم الاصول

الثاني انه لو افاد العلم لادى الى تناقض المعلومين اذا حصل الاخبار على ذلك الوجه بالامرين المتناقضين فان ذلك جائز واللازم بطلان المعلومين واقعان في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث انه لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطية من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب اما عن الاول فبالمنع من انتفاء اللازم والتزام الاطراد في مثله فانه لا يخرج عن العلم واما عن الثاني فبانه اذا حصل في قضيتا متنعا ان يحصل مثله في نقيضها عادة واما عن الثالث فبالتزام التخطية حر ولو وقع لم يجز مخالفته بالاجتهاد الا انه لم يقع في الشرعيات والاجماع المدعى على خلاف ذلك ظم الفساد **اصل** وما عرى من خبر الواحد عن القرائن المفيدة للعلم يجوز التعبد به عقلا ولا نعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا سوى ما حكاه المحقق رض عن ابن قبة ويعزى الى جماعة من اهل الخلاف وكيف كان فهو بالاعراض عنه حقيق وهل هو واقع او لا خلاف بين الاصحاب فذهب جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى وابي المكارم بن زهرة وابن البراج وابن ادريس الى الثاني وصار جمهور المتاخرين الى الاول وهو اقرب وله وجوه من الادلة الاول قوله تعالى فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ دلت هذه الاية على وجوب الحذر على القوم عند انذار الطوائف لهم وهو يتحقق بانذار كل واحد من الطوائف كل واحد من القوم حيث اسند الانذار الى ضمير الجمع العائد الى الطوائف وعلقه باسم الجمع اعني القوم ففي كليهما اريد المجموع ومن البين تحقق هذا المعنى مع التوزيع بحيث يختص بكل بعض من القوم بعض الطوائف قل او كثر ولو كان بلوغ التواتر شرطا لقيل ولينذروا كل واحد من قومهما ولينذر البعض الذي يحصل به التواتر كل واحد من القوم او ما يؤدي هذا المعنى فوجوب الحذر عليهم بالانذار الواقع على الوجه الذي ذكرناه دليل على وجوب العمل بخبر الواحد فان قيل من اين علم وجوب الحذر وليس في الاية ما يدل عليه فان امتناع حمل كلمة لعل على معناها الحقيقي باعتبار استحالته على الله تعالى توجب المصير الى اقرب المجازات اليه وهو مطلق الطلب لا الايجاب قلت قد بينا فيما سبق

معالم الاصول

الخبر هذا الشرط ذكره السيد المرتضى رض وهو جيد وقد حكاه عنه جماعة من
الجمهور ساكتين عنه قال السيد رض اذا كان هذا العلم يعني الحاصل من التواتر
مستندا الى العادة وليس بموجب عن سبب جاز في شرطه الزيادة والنقصان
بحسب ما يعلم الله تعالى من المصلحة وانما احتجنا الى هذا الشرط لئلا يلزمنا اي فرق
بين خبر البلدان والاخبار الواردة بمعجزات النبي ص سوى القرآن كحنين الجذع و
انشقاق القمر وتسبيح الحصى وما اشبه ذلك واي فرق ايضا بين خبر البلدان وخبر
النص الجلي على امير المؤمنين ع الذي تنفرد الامامية بنقله والاجود ان يكون العلم
بذلك كله ضروريا كما اجزموه باعيان البلدان وقد اشترط بعض الناس هنا
شرطا اخر ظاهرة الفساد فهي بالاضراب عنها احرى **فائدة** قد تكثر الاخبار
في الوقائع ويختلف لكن يشتمل كل واحد منها على معنى مشترك بينها بجهة التضمن
او الالتزام فيحصل العلم بذلك القدر المشترك ويسمى المتواتر من جهة المعنى و
ذلك كوقائع امير المؤمنين ع في حروبه من قتله في غزاة بدر كذا وفعله في احد
كذا الى غير ذلك بانه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر ذلك منه وان كان لا يبلغ
شيء من تلك الجزئيات درجة القطع **اصل** وخبر الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر
سواء كثرت رواته او قلت وليس شانه افادة العلم بنفسه نعم قد يفيده بانضمام القرائن
اليه وزعم قوم انه لا يفيد العلم وان انضمت اليه القرائن والاصح الاول لنا انه لو اخبر
ملك بموت ولده مشرف على الموت وانضم اليه القرائن من صراخ وجنازة وخروج
المخدرات على حال منكر غير معتاد من دون موت مثله وكذلك الملك واكابر مملكته
فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت ولده بحد ذلك من انفسنا وجدانا لضروريا
لا يتطرق اليه الشك وكذا حالنا في كل ما يوجد من الاخبار التي تحتف بمثل هذه القرائن
بل بما دونها فانا نجزم بصحة مضمونها بحيث لا يتخالجنا في ذلك ريب ولا يعتريها فيه
شك واحتج المخالف بوجوه الاول انه لو حصل العلم به لكان عاديا اذ لا علية ولا ترتب
الا باجراء الله عادته بخلق شيء عقيب اخر ولو كان عاديا لاطرد وانتفاء اللازم بين

في العمل الاصول

الخلق الكثير على اكل طعام واحد وانه ممتنع عادة ومنها ان حصول العلم به يؤدي
الى تناقض المعلومين اذا اخبر جمع كثير بالشئ وجمع كثير بنقيضه وذلك محال ومنها انه
لو افاد العلم الضروري لما فرقنا بين ما يحصل منه كما مثلتم به وبين العلم بالضروريات
واللازم باطل لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود الاسكندر مثلا وقولنا الواحد نصف
الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقوى بالضرورة ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق
فيه وهو منتف لمخالفتنا وكل هذه الوجوه مردودة اما اجمالا فلانها تشكيك في الضروري
فهي كشبهة السوفسطائية فلا تستحق الجواب واما تفصيلا فالجواب عن الاول انه
قد يخالف حكم الجملة حكم الاحاد فان الواحد جزء العشرة وهو بخلافها والعسكر
متالف من الاشخاص وهو يغلب ويفتح البلاد دون كل شخص على انفراده وعن
الثاني ان نقل اليهود والنصارى لم يحصل بشرائط التواتر فلذلك لم يحصل العلم
وعن الثالث انه قد علم وقوعه والفرق بينه وبين الاجتماع على الاكل وجود الداعي
بخلاف اكل الطعام الواحد وبالجملة فوجود العادة ههنا وعدمها هناك ظاهر
وعن الرابع ان تواتر النقيضين محال عادة وعن الخامس ان الفرق الذي نجده بين
العلمين انما هو باعتبار كون كل واحد منهما نوعا من الضروري وقد يختلف
النوعان بالسرعة وعدمها لكثرة استيناس العقل باحدهما دون الاخر وعن
السادس ان الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المباهتة والعناد من الشرذمة
القليلة اذا عرفت هذا فاعلم ان حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرائط
بعضها في المخبرين وبعضها في السامعين فالاول ثلثة الاول ان يبلغوا في الكثرة
حدا يمتنع معه في العادة تواطؤهم على الكذب الثاني ان يستند علمهم الى الحس
فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا الثالث استواء الطرفين والواسطة
اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في الاول والاخر والوسط بالغا ما بلغ عدة التواتر
والثاني امران الاول ان لا يكونوا عالمين بما اخبروا عنه اضطرارا لاستحالة تحصيل
الحاصل الثاني ان لا يكون السامع قد سبق ببثمة او تقليد الى اعتقاد نفي ضد

الثابتة له حتی حکم التعادل والترجیح علی ما یاتی بیانه فی موضعه وان سبق الی الکثیر من الاوهام خلاف ذلک فانه ناش عن قلة تامل وح فقد یقع التعارض بین اجماعین منقولین وبین اجماع وخبر فیحتاج الی النظر فی وجوه الترجیح بتقدیر ان یکون هنالک شیء منها والاحکم بالتعادل وربما یستبعد حصول التعارض بین الاجماع المنقول والخبر من حیث احتیاج الخبر الان الی تعدد الوسائط فی النقل وانتفاء مثله فی الاجماع وسیاتی ان قلة الوسائط من جملة وجوه الترجیح ویندفع بان هذا الوجه وان اقتضی ترجیح الاجماع علی الخبر الا انه معارض فی الغالب بقلة الضبط فی نقل الاجماع من المتصدین لنقله بالنسبة الی نقل الخبر والنظر فی باب الترجیح الی وجه من وجوهها منشروط بانتفاء ما یساویه او یزید علیه فی الجانب الاخر کما استعرفه الثانیة قد علمت ان بعض الاصحاب استعمل لفظ الاجماع فی المشهور من غیر قرینة فی کلامه علی تعیین المراد فمن هذا شانه لا یعتد بما یدعیه من الاجماع الا ان یبین ان المراد به المعنی المصطلح وما اظنه واقعا اللهم الا ان یذهب ذاهب الی مساواة الشهرة للاجماع فی الحجیة کما اتفق لذلک فلا حجر علیه ح فی الاعتداد به وذلک ظ

المطلب السادس فی الاخبار

اصل ینقسم الخبر الی متواتر واحاد فالمتواتر هو خبر جماعة یفید بنفسه العلم بصدقه ولا ریب فی امکانه ووقوعه ولا عبرة بما یحکی من خلاف بعض ذوی الملل الفاسدة فی ذلک فانه بهت ومکابرة لانا نجد العلم الضروری بالبلاد النائیة والامم الخالیة کما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بینهما فیما یعود الی الجزم وما ذلک الا بالاخبار قطعا وقد اورد علیه شکوکا منها انه یجوز الکذب علی کل واحد من المخبرین فیجوز علی الجملة اذ لا ینافی کذب واحد کذب الاخرین قطعا ولان المجموع مرکب من الاحاد بل هو نفسها فاذا فرض کذب کل واحد فقد کذب الجمیع ومع وجوده لا یحصل العلم ومنها انه یلزم تصدیق الیهود والنصاری فیما نقلوه عن موسی وعیسی انه قال لا نبی بعدی وهو ینا فی نبوة نبینا فیکون بطلانه ومنها انه کاجماع

احدهم کان الحق فی الطائفة الاخری وان لم یکن احدی الطائفتین معلومة النسب
فان کانت مع احدی الطائفتین دلالة قطعیة توجب العلم وجب العمل علی قولها لان
الامام معها قطعا وان لم یکن مع احدهما دلیل قاطع فالذی حکاه المحقق عن الشیخ
التخییر فی العمل بایهما شاء وعزی الی بعض الاصحاب القول باطراح القولین والتماس
دلیل من غیرهما ثم نقل عن الشیخ ره تضعیف هذا القول بانه یلزم منه اطراح قول
الامام قال وبمثل هذا یبطل ما ذکره ره لان الامامیة اذا اختلفت علی قولین وکل
طائفة توجب العمل بقولها وتمنع عن العمل بالقول الاخر فلو تخیرنا لاستجمنا ما حظره
المعصوم قلت کلام المحقق ره هنا جید فالذی یسهل الخطب علینا بعدم وقوع مثله
کما تقدمت الاشارة الیه **فائدة** قال المحقق ره اذا اختلف الامامیة علی قولین
فهل یجوز اتفاقهما بعد ذلک علی احد القولین قال الشیخ ره ان قلنا بالتخییر لم یصح اتفاقهم
بعد الخلاف لان ذلک یدل علی ان قول الاخر بطل وقد قلنا انهم مخیرون ولقائل
ان یقول لم لا یجوز ان یکون التخییر مشروطا بعدم الاتفاق فیما بعد وعلی هذا الاحتمال
یصح الاجماع بعد الاختلاف وکلام المحقق هذا کالسابق فی غایة الحسن والوضوح
اصل اختلف الناس فی ثبوت الاجماع بخبر الواحد بناء علی کونه حجة فصار
الیه قوم وانکره اخرون والاقرب الاول لنا ان دلیل حجیة خبر الواحد کما ستعرفه
یتناوله بعمومه فثبت به کما یثبت بغیره احتج الخصم بان الاجماع اصل من اصول
الدین فلا یثبت بخبر الواحد وجوابه منع کلیة الثانیة فان السنة اعنی کلام الرسول
اصل من اصول الدین ایضا وقد قبل فیه خبر الواحد **فائدتان** الاولی لابد
لحاکی الاجماع من ان یکون علمه باحدی الطرق المفیدة للعلم واقلها الخبر المحفوف
بالقرائن فلو انتفی العلم ولکن کان وصوله باخبار من یفید اخباره لیکون حجة
وجب البیان حذرا من التدلیس لان ظاهر الحکایة الاسناد الی العلم والفرض استنادها
الی الروایة فترک البیان تدلیس وبالجملة فحکم الاجماع حیث یدخل فی حیز
النقل حکم الخبر فیشترط فی قبوله ما یشترط هناک ویثبت له عند التحقیق الاحکام

معالم الاصول

فی کتابه المسمّی بالبهجة لثمرة المهجة اخبرنی جدّی الصّالح ورّام بن ابی فراس قدس الله روحه ان الحصی حدّثه انه لم یبن للامامیّة صُفْرٌ علی التحقیق بل کلّهم حائک وقال السید عقیب ذلک والآن فقد ظهر ان الّذی یفتی به ویجاب به علی سبیل ما حفظ من کلام العلماء المتقدّمین **اصل** اذا اختلف اهل العصر علی قولین لا یتجاوزونهما فهل یجوز احداث قول ثالث خلاف بین اهل الخلاف ومثلوا له بامثلة منها ان یطأ المشتری البکر ثم یجد فیها عیبا فقیل الوطی یمنع الرّد وقیل بل یردها معارش النقصان وهو تفاوت قیمتها بکرا وثیّبا فالقول بردّها مجّانا قول ثالث ومنها فسخ النکاح بالعیوب المخصوصة قیل یفسخ بها کلّها وقیل لا یفسخ بشیء منها فالفرق وهو القول بانه یفسخ فی البعض دون البعض قول ثالث ومحقّقوهم علی التفصیل بانه ان کان الثالث یرفع شیئا متّفقا علیه فهم والا فلا فالاوّل کمسئلة البکر للاتّفاق علی انها لا ترد مجّانا والثانی کمسئلة فسخ النکاح ببعض العیوب لانه وافق فی کلّ مسئلة مذهبا وهذا التفصیل جیّد علی اصولهم لانه فی صورة المنع اذا ارفع مجمعا علیه یکون قد خالف الاجماع فلم یجز وفی صورة الجواز لم یخالف اجماعا ولا مانع سواه فجاز والمتّجه علی اصولنا المنع مطلقا لان الامام فی احدی الطائفتین فرضا قطعا فالحقّ معه واحدة منهما والاخری علی خلافه واذا کانت الثانیة بهذه الصفة فالثالثة کذلک بطریق اولی وهکذا القول فیما زاد **اصل** اذا لم یفصّل الامّة بین المسئلتین فان نفیت علی المنع من الفصل فلا اشکال وان عدم النصّ فان کان بین المسئلتین علاقة بحیث یلزم من العمل باحداهما العمل بالاخری لم یجز الفصل کما فی زوج وابوین وامرأة وابوین فمن قال للام ثلث اصل التّرکة قال فی الموضعین ومن قال ثلث الباقی قال فی الموضعین الا ابن سیرین فانه فصّل وان لم یکن بینهما علاقة قال قوم بجواز الفصل بینهما والّذی یاتی علی مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احدی الطائفتین قطعا ولازم ذلک وجوب متابعته فی الجمیع وهذا کلام واضح **اصل** اذا اختلف الامامیّة علی قولین فان کانت احدی الطائفتین معلومة النسب ولم یکن الامام

معالم الاصول

قررناه خبير بوجه اندفاع هذا الاعتراض عن ذلك القائل لان ظاهر كلامه ان الوقوف على الاجماع والعلم به ابتداء من غير جهة النقل غير ممكن عادة لا مطلقا وكلام العلامة انما يدل على حصول العلم به بطريق النقل كما يصرح به قوله ونعلم علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار **الثانية** قال الشهيد ره في الذكرى اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف فليس اجماعا قطعا وخصوصا مع علم العين للجزم بعدم دخول الامام ع ومع عدم علم العين لا يعلم ان الباقي موافقون ولا يكفي عدم علم خلافهم فان الاجماع هو الوفاق لا عدم علم الخلاف وهل هو حجة مع عدم مستنده ظاهر من حجة نقلية او عقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم دليل ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما يؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء بمامون على الظنون **الثالثة** حكى فيها ايضا عن بعض الاصحاب الحاق المشهور بالمجمع عليه واستقربه انكان مراد قائله اللحوق في الحجية لا في كونه اجماعا واحتج له بمثل ما قاله في الفتوى التي لا يعلم لها مخالف وبقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارها في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى ويضعف بنحو ما ذكرناه في الفتوى وبان الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ ره لا الواقعة بعده وكثير ما يوجد مشتهرا في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ ره كما نبه عليه والدي ره في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشاؤا بعد الشيخ ره كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتاخرون وجدوا الحكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ره ومتابعوه فحسبوها اشهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ ره وان الشهرة انما حصلت بمتابعته قال الوالد قدس الله تعالى سره وممن اطلع على هذا الذي تبينته وتحققته من غير تقليد الشيخ ره الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصي والسيد رضي الدين بن طاوس ره وجماعة وقال السيد ره

معالم الاصول

به للمسائل الفقهية كما حكاه ره حتى جعلوه عبارة عن مجرد اتفاق الجماعة من الاصحاب
نعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح من غير قرينة جلية ولا دليل على الحجية
معتدا به وما اعتذر به عنهم الشهيد ره في الذكرى من تسميتهم المشهور اجماعا او بعدم
الظفر بين دعوى الاجماع بالمخالف او بتاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى
الاجماع وان بعد او ارادتهم الاجماع على روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا الى الائمة
عليهم السلام لا يخفى عليك ما فيه فان تسمية الشهرة اجماعا لا تدفع المناقشة التي ذكرناها
وهي العدول عن المعنى المصطلح المقرر في علم الاصول من غير اقامة قرينة على ذلك
هذا مع ما فيه من الضعف لانتفاء الدليل على حجية مثله كما سنذكره واما عدم الظفر
بالمخالف عند دعوى الاجماع فاوضح حالا في الفساد من ان يبين وقريب منه تاويل
الخلاف فانا نراه في مواضع لا تكاد تنالها يد التاويل وبالجملة فالاعتراف بالخطاء في
كثير من المواضع اخف من ارتكاب الاعتذار ولعل هذا منها والله اعلم اذا عرفت هذا
فلنهنا **فوائد الاولى** الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زماننا
هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو
موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين
اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر
الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او احاد حيث يعتبر او مع
القرائن المفيدة للعلم فلا بد من ان يراد به ما ذكره الشهيد من الشهرة واما الزمان
السابق على ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور الائمة عليهم السلام وامكان العلم باقوالهم
فيمكن فيه حصول الاجماع والعلم به بطريق التتبع وعلى مثل هذا نظر بعض علماء
اهل الخلاف حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في
زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل و
اعترضه العلامة ره بانا نجزم بالمسايل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة
عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه وانت بعد الاحاطة بما

معالم الاصول

فزعم قوم منهم انه محال والحال الخرون العلم به مع تجويزهم وقوعه ونفى الثالث حجيته معترفا بامكان الوقوع والعلم والكل بطل والذاهب اليه شاذ وحجته ركيكة واهية فهى بالاعراض عنها اجدر والاضراب عن حكايتها والجواب عنها اليق وقد وقع الاختلاف بيننا وبين من وافقنا على الحجية من اهل الخلاف فى مدركها فانهم لفقوا لذلك وجوها من العقل والنقل لاتجدى طائلا ومن شاء ان يقف عليها فليطلبها من مظانها اذ ليس فى التعرض لنقلها كثير فائدة ونحن لما ثبت عندنا بالادلة العقلية والنقلية كما حقق مستقصى فى كتب اصحابنا الكلامية ان زمان التكليف لايخلو عن امام معصوم حافظ للشرع يجب الرجوع الى قوله فيه فمتى اجتمعت الامة على قول كان داخلا فى جملتها لانه سيدها والخطاء مامون على قوله فيكون ذلك الاجماع حجة فحجية الاجماع فى الحقيقة عندنا انما هى باعتبار كشفه عن الحجة التى هى قول المعصوم والى هذا المعنى اشار المحقق ره حيث قال بعد بيان وجه الحجية على طريقتنا وعلى هذا فالاجماع كاشف عن قول الامام لان الاجماع حجة فى نفسه من حيث هو اجماع انتهى ولايخفى عليك ان فائدة الاجماع تعدم عندنا اذا علم الامام بعينه نعم يتصور وجودها حيث لايعلم بعينه ولكن يعلم كونه فى جملة المجتمعين ولابد فى ذلك من وجود من لايعلم اصله ونسبه فى جملتهم اذ مع علم اصل الكل ونسبهم يقطع بخروجه عنهم ومن ههنا يتجه ان يقال ان المدار فى الحجية على العلم بدخول المعصوم فى جملة القائلين من غير حاجة الى شرط اتفاق جميع المجتهدين او اكثرهم لاسيما مع عدم الاصل والنسب قال المحقق فى المعتبر واما الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم فلو خلا المائة من فقهائنا عن قوله لما كان حجة ولو حصل فى الاثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله فلا تغتر اذن بمن يتحكم فيدعى الاجماع باتفاق الخمسة والعشرة من الاصحاب مع جهالة قول الباقين الا مع العلم القطعى بدخول الامام فى الجملة هذا كلامه وهو فى غاية الجودة والعجب من غفلة جمع من الاصحاب عن هذا الاصل وتساهلهم فى دعوى الاجماع عند احتجاجهم

معالم الاصول

بمجرد اعدمها مع انضمام القرینة والا لانتفی المجاز راسا اذ من المعلوم ان اللفظ لا دلالة له بمجرده علی المعنی المجازی قوله حضور زمان الحاجة لیس بموثر فی دلالة اللفظ اه قلنا ما المانع من تاثیره بمعنی انه ینقطع به احتمال عروض التجوز فیحمل اللفظ علی حقیقته ان لم یکن قد وجدت القرینة والا فعلی المجاز واذ بعد فی هذا التاثیر وانتم تقولون بمثله فی زمان الخطاب لانکم تجوزون التجوز مادام المتکلم مشتغلا بکلامه الواحد فما لم ینقطع لا یتجه للسامع الحکم بارادة شیء من اللفظ وعند انتهائه یتبین الحال اما بنصب القرینة فالمجاز واما بعدمها فالحقیقة فعلم ان الدلالة عندنا وعندکم انما یستقر بعد مضی زمان واختلافه بالطول والقصر لا یجوز انکار اصل التاثیر وبهذا یتضح فساد قوله وذلک قائم قبل وقت الحاجة لظهور منع قیامه بعد ما علمت من جواز التجوز قبله وعدمه بعده کما هو بقوله فی وقت الخطاب فیجیء الاحتمال المنافی لقیام الدلالة من قبل وینتفی فیحصل الدلالة من بعد فوله علی ان وقت الحاجة انما یعتبر فی القول الذی یتضمن تکلیفا اه قلنا ونحن لا نجیز التاخیر الا فیما یتضمن التکلیف اعنی الانشاء لانه الذی یعقل فیه وقت الحاجة واما ما عداه من الاخبار فلا بد من اقتران بیان المجاز فیها کما بیناه واما جواب الثالث فواضح لا یکاد یحتاج الی البیان لان فرض الفائدة فی الخطاب بالمجمل یقتضی مثله فی العام اذ غایته ان یصیر مجملا فی المعنیین وهو غیر ضائر ولا فیه خروج عن القول بکونه موضوعا للعموم وما ذکره من الرجوع الی القول بالوقف لا وجه له فان التوقف فیما قبل وقت الحاجة بمنزلة التوقف الی کمال الخطاب ومن المعلوم ان ذلک لا یعد وقفا والتفرقة فیما بعد الحاجة جلیة لان الخصوص عندنا یحتاج الی القرینة فبدونها یکون للعموم واهل الوقف یقولون بان المحتاج الی القرینة هو العموم فان الخصوص متیقن الارادة علی کل حال

المطلب الخامس فی الاجماع

اصل الاجماع یطلق لغة علی معنیین احدهما العزم وبه فسر قوله تعالی فاجمعوا امرکم ای فاعزموا وثانیهما الاتفاق وقد نقل فی الاصطلاح الی اتفاق خاص وهو اتفاق من یعتبر قوله من الامة فی الفتاوی الشرعیة علی امر من الامور الدینیة والحق امکان وقوعه والعلم به وحجیته والناس خلاف فی المواضع الثلثة

معه الاصول

هذا وبين ما قلناه من جواز تاخير البيان فان قلت الفرق بينهما وجود القرينة وتمكنه من الرجوع اليها هناك وانتفاء الامرين فى موضع النزاع قلنا القرينة وان كانت موجودة لكن العلم بها موقوف على زمان يرجع فيه اليها ففى ذلك الزمان هو مخاطب بلفظ له حقيقة لم يرد بها المخاطب به من غير دلالة على انه متجوز وهو الذى نفيت الاشكال عن قبحه فان قلت هذا الزمان مستثنى من البين وانما يستقبح الخلو عن الدلالة فيما بعده قلنا فاقبل مثل ذلك فى موضع النزاع ويبقى الكلام على ما ادعاه من دلالة العرف على قبح تاخير القرينة عن حال الخطاب مط مستشهدا بما ذكره من الوجوه الثلثة فانه يتوقف عليه لانم دلالة العرف على القبح فى الكل نعم هى فى غير محل النزاع موجودة ومجرد الاشتراك فى مفهوم التجوز لا يقتضى التسوية فى جميع الاحكام واما الوجوه التى استشهد بها فلا دلالة فيها لان وقت الحاجة فى الوجه الاول وهو الاخبار عن الفعل المهدد عليه مقارن للخطاب فلا بد من اقتران البيان به وايضا فحقيقة التهديد بدونها انما يحصل مع مقارنة قرينة اللفظ فالقبح الناشى من تاخير القرينة انما هو باعتبار عدم تحقق مسمى التهديد المط حصوله لا بمجرد كونه تاخيرا والوجه الثانى ان فرض وقت الحاجة فيه متاخرا منعنا قبح التاخير فيه وان فرضه مقارنا للخطاب سلمناه ولا يجديه والوجه الثالث ليس من محل النزاع فى شئ لانه من قبيل الاخبار وليس لها وقت حاجة يتصور التاخير اليه فيجب اقتران القرينة بها بالخطاب فى قضاء العرف بذلك فيها ظا ايضا مع ان تجريدها عن القرينة المبينة للمراد منها حال العدول عن موضوعها يصيرها كذبا على ما هو التحقيق فى تفسيره من عدم المطابقة للخارج وقبحه معلوم ومن هذا التحقيق يظهر الجواب عن الثانى فانا لا نم انه بالتاخير يكون قد دل على الشئ بخلاف ما هو به قوله لان لفظ العموم مع تجرده اه قلنا مسلم ولكن لا بد من بيان محل التجرد فان جعلتموه وقت الخطاب فم لانه هو المدعى وان كان ما بينه وبين وقت الحاجة فسلم ولا ينفعكم قوله فاذا خاطب به مط لا يخ من ان يكون دل به على الخصوص اه قلنا هو لم يدل به فقط على الخصوص بل مع القرينة التى ينصبها على ذلك بحيث لا يستقل واحد منهما بالدلالة عليه ولا يلزم من عدم صلاحيته للدلالة

معالم الاصول

التجوز وبعد فرض وجودها لابد ان يعثر عليها فيحكم بمقتضاها قلنا فى موضع النزاع انه لايجوز الحمل على شئ حتى يحضر وقت الحاجة وعند ذلك توجد القرينة فيطلع المكلف عليها ويعمل بما يقتضيه قال العجب من السيد ره انه تكلم على المانعين من تاخير بيان المجمل بمثل هذا ولم يتنبه بورود نظيره عليه حيث قال ومن قوى مايلزمونه ان يق لهم اذا جوزتم ان يخاطب بالمجمل ويكون بيانه فى الاصول ويكلف المخاطب بالرجوع الى الاصول ليعرف المراد فما الذى يجب ان يعتقده هذا المخاطب الى ان يعرف من الاصول المراد فان قالوا يتوقف عن اعتقاد التفصيل ويعتقد فى الجملة انه يمتثل بما يبين له قلنا اى فرق بين هذا القول وبين قول من جوز تاخير البيان فاذا قالوا الفرق بينهما انه اذا خوطب وفى الاصول بيان فهو متمكن من الرجوع اليها ومعرفة المراد ولاكذلك اذا اخر البيان فانه لايكون متمكنا قلنا اذا كان البيان فى الاصول فلابد من زمان يرجع فيه اليها ليعلم المراد وهو فى هذا الزمان قصيرا اوطويلا مكلف بالفعل ومامور باعتقاد وجوبه والعزم على ادائه على طريق الجملة من غير تمكن من معرفة المراد وانما يصح ان يعرف المراد بعد هذا الزمان فقد عاد الامر الى انه مخاطب بما لايتمكن فى الحال من معرفة المراد به وهذا هو قول من جوز تاخير البيان ولافرق فى هذا الحكم بين طويل الزمان وقصيره فان قالوا هذا الزمان الذى اشرتم اليه لايمكن فيه معرفة المراد فيجرى مجرى زمان مهلة النظر الذى لايمكن وقوع المعرفة فيه قلنا ليس الامر كذلك لان زمان مهلة النظر لابد منه ولايمكن ان تقع المعرفة الكسبية فى اقصر منه وليس كذلك اذا كان البيان فى الرجوع الى الاصول لانه تعالى قادر على ان يقرن البيان الى الخطاب فلا يحتاج الى زمان الرجوع الى تامل الاصول هذا كلامه وليت شعرى كيف غفل عن ورود مثل ذلك عليه فيقال له اذا جوزت اسماع العام المخصوص من دون اسماع مخصصه لكنه يكون موجودا فى الاصول والمخاطب به مكلفا بالرجوع اليها فما الذى يجب ان يفهمه المكلف من العام قبل ان يعثر على المخصص فى الاصول فان قلت يتوقف عن اعتقاد احد الامرين بعينه ويعتقد انه يمتثل العموم ان لم يظهر له المخصص قلنا ما الفرق بين

معالم الاصول

للمراد وقد اجزتم تاخير بيانها وقلتم بنظير قول من يجوز تاخير بيان المجمل لانه يذهب الى انه
يستفيد بالخطاب المجمل بعض فوائده دون بعض وقد اجزتم مثله فالرجوع الى اناحة العلة
نقض منكم لهذا الاعتبار كله هذه عبارته بعينها واغا نقلناها بطولها لتضمنها تحقيق المقام
له وعليه فنحن نعيد عليه كلامه هٰهنا وننقض استدلاله بعين ما نقض به دليل خصمه
غير محتاجين الى تثنية التقرير فان مواضع الامتياز على نزارتها لا تكاد تخفى على المتامل طريق
تغييرها وسوقها بحيث تنتظم مع محل النزاع وامّا ثانيا فبالحل وتحقيقه انه لا ريب في اتفاق
استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له الى القرينة وان ذلك هو المائز بين الحقيقة و
المجاز وفي منع تاخير القرينة عن وقت الحاجة واما تاخيرها عن وقت التكلم الى وقت
الحاجة فلم ينقل على المنع منه مطلقا من جهة الوضع دليل وما يتخيل من استلزامه الاغراء
بالجهل فيكون قبيحا عقلا مدفوع بان الاغراء انما يحصل حيث ينتفي احتمال التجوز و
التفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير مطلقا وقد فرضنا عدمه
وقولهم الاصل في الكلام الحقيقة معناه ان اللفظ مع فوات وقت القرينة وتجرده عنها
يحمل على الحقيقة لا مطلقا يدلك على هذا انه لا نزاع في جواز تاخير القرينة عن وقت التلفظ
بالمجاز بحيث لا يخرج الكلام عن كونه واحدا عرفا ومنه تعقيب الجمل المتعددة المتعاطفة
بالاستثناء ونحوه اذا قام المتكلم القرينة على ارادة العود الى الكل كما مر تحقيقه ولو كان
مجرد النطق باللفظ يقتضي صرفه الى الحقيقة لم يجز ذلك لاستلزامه المحذور الذي
يظن في موضع النزاع عنى الاغراء بالجهل انا مّا على انهم قد حكموا بجواز اسماع العام
المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه ولم ينقلوا
في ذلك خلافا عن احد وجوّز اكثر المحققين كالسيد والمحقق والعلامة وغيرهم
من محققي العامة اسماع العام المخصوص بالدليل السمعي من دون اسماع المخصص
مع ان ما ذكر من التوجيه للمنع هنا لو تم لاقتضى المنع هناك ايضا لان السامع للعام
مجردا من القرينة يحمله على الحقيقة كما ظن وليست مرادة فيكون اغراء بالجهل فان
اجابوا بانه لا يجوز الحمل على الحقيقة الا بعد التفحص عن المخصص الذي هو قرينة

معالم الاصول

به ان لایکون موقتا بغایة تقتضی ارتفاعه حتی انه عُدّ من الموقت ما یعلم فیه الغایة علی سبیل الاجمال ویحتاج فی تفصیلها الی دلیل سمعی نحو قوله دوموا علی هذا الفعل الی ان ننسخه عنکم وح فلابد من کون لفظ المنسوخ ظاهرا فی الدوام والاستمرار وبعد فرض نسخه یعلم ان المراد خلاف ذلک الظاهر فقد استعمل اللفظ الذی له حقیقة فی غیر تلک الحقیقة من غیر دلالة فی حال الخطاب علی المراد ومن هنا التجأ بعض اصحاب هذا القول الی طرد المنع فی النسخ ایضا کما حکیناه عن العلامة فاوجب اقتران بیانه الاجمالی بالمنسوخ فرارا من هذا المحذور ولکن السید رض ادعی الاجماع علی خلاف هذه المقالة کما مرت الیه الاشارة وجعله وجها للرد علی من منع من تاخیر بیان المجمل فقال قد اجمعنا علی انه تعالی یحسن منه تاخیر بیان مدة الفعل المامور به والوقت الذی ینسخ فیه عن وقت الخطاب وانکان مرادا بالخطاب لانه اذا قال صلوا واراد بذلک غایة معینة فالانتهاء الیها من غیر تجاوز مامراد فی حال الخطاب وهو من فوائده ومراد المخاطب به وهذا هو نص مذهب القائلین بجواز تاخیر بیان المجمل ولم یجر ذلک عند احد مجری خطاب عربی بالزنجیة فان قالوا لیس یجب ان یبین فی حال الخطاب کل مراد بالخطاب لنا اصبتم فاقبلوا فی الخطاب بالمجمل مثل ذلک فان قالوا لاحاجة الی بیان مدة نسخ وغایة العبادة لان ذلک بیان لما لایجب ان یفعله وانما یحتاج فی هذه الحال الی بیان صفة مایجب ان یفعله قلنا هذا هدم لکل ما تعتمدون علیه فی تقبیحکم تاخیر البیان لانکم توجبون البیان بشیء یرجع الی الخطاب لا لامر یرجع الی ازاحة علة المکلف فی الفعل فان کنتم انما تمنعون من تاخیر البیان لامر یرجع الی العلة والتمکین من الفعل فانتم تجیزون ان یکون المکلف فی حال الخطاب غیر قادر ولا متمکن بالآلات وذلک ابلغ فی رفع التمکن من فقد العلم بصفة الفعل وانکان امتناعکم لامر یرجع الی وجوب حسن الخطاب ولان المخاطب لابد ان یکون له طریق الی العلم بجمیع فوائده فهذا ینتقض بمدة الفعل وغایته لانها من جملة

معالم الاصول

بالمجمل لا يريد به الا ما هو حقيقة فيه ولم يعدل به عما هو وضع له الا ترى ان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة اراد به قدرا مخصوصا فلم يرد الا ما اللفظ بحقيقته موضوع له وكذلك اذا قال له عندي شيء فانما استعمل اللفظ الموضوع في اللغة للاجمال فيما وضعوه له وليس كذلك مستعمل لفظ العموم وهو يريد الخصوص لانه اراد باللفظ ما لم يوضع له ولم يدل عليه دليل الثاني ان جواز التاخير يقتضي ان يكون المخاطب قد دل على شيء بخلاف ما هو به لان لفظ العموم مع تجرده يقتضي الاستغراق فاذا خاطب به مطلقا لم يخل من ان يكون دل به على الخصوص وذلك يقتضي كونه دالا بما لا دلالة فيه او يكون قد دل به على العموم فقد دل على خلاف مراده لان مراده الخصوص فكيف يدل عليه بلفظ العموم فان قيل انما يستقر كونه دالا عند الحاجة الى الفعل قلنا حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر في دلالة اللفظ فان دل اللفظ على العموم فيه فانما يدل بشيء يرجع اليه وذلك قائم قبل وقت الحاجة على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا فاما ما لا يتعلق بالتكليف من الاخبار وضروب الكلام فيجب ان يجوز تاخير بيان المجاز فيه عن وقت الخطاب الى غيره من مستقبل الاوقات وهذا يؤدي الى سقوط الاستفادة من الكلام الثالث ان الخطاب وضع للافادة ومن سمع لفظ العموم مع تجويزه ان يكون مخصوصا ويبين له في المستقبل لا يستفيد في هذه الحالة شيئا ويكون وجوده كعدمه فان قيل يعتقد عمومه بشرط ان لا يخص قلنا ما الفرق بين قولك وبين قول من يقول يجب ان يعتقد خصوصه الى ان يدل في المستقبل على ذلك لان اعتقاده للعموم مشروط وكذلك اعتقاده للخصوص وليس بعد هذا الا ان يق يعتقد انه على احد الامرين اما بالعموم او الخصوص وينتظر وقت الحاجة فاما ان يترك على حاله فيعتقد العموم او يدل على الخصوص فيعمل عليه وهذا هو نص قول اصحاب الوقف في العموم قد صار اليه من يذهب الى ان لفظ العموم مستغرق بظاهره على اقبح الوجوه هذا اجملة ما احتج به على هذه الدعوى مبالغا في تقريره نقلناه بعين الفاظه غالبا حفظا للمرام من زيادة التقرير والجواب اما عن الاول فبالنقض بالنسخ اولا وتقريره ان من شرط المنسوخ كما اعترف

معالم الاصول

توطين نفسه على الفعل الى وقت الحاجة فان العزم وما يلحقه طاعة يترتب الثواب عليها و
فيه مع ذلك تسهيل للفعل المامور به حجة المانعين على عدم جواز تاخير بيان المجمل انه لو جاز
لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير ان يبين له في الحال او الجامع كون السامع انه لا يعرف المراد
فيهما والجواب منع الملازمة وابداء الفرق بان العربي لا يفهم من الزنجية شيئا بخلاف المخاطب
باللفظ المجمل فانه يعلم ان المراد احد مدلولاته فيطيع ويعصي بالعزم على الفعل والترك اذا تبين
له واما احتجاجهم على منع تاخير بيان غير المجمل ايضا فيعلم من حجة المفصل وكذا الجواب
احتج المرتضى ره على جواز تاخير بيان المجمل بنحو ما ذكرناه وهو انه لا يمتنع ان يفرض فيه مصلحة
دينية يحسن لاجلها قال وليس لهم ان يقولوا اهم هنا وجه قبيح وهو الخطاب بما لا يفهم المخاطب
معناه فان هذه الدعوى منهم غير صحيحة لانا نعلم ضرورة انه يحسن من الملك ان يدعو
بعض عماله فيقول قد وليتك البلد الفلاني وعولت على كفايتك فاخرج اليه في غد او في
وقت بعينه وانا اكتب لك تذكرة بتفصيل ما تعمله وتاتيه وتذره اسلمها اليك عند توديعك
وانفذها اليك عند استقرارك في عملك وايضا فتاخير العلم بتفصيل صفات الفعل ليس
باكثر من تاخير اقدار المكلف على الفعل ولا خلاف في انه لا يجب ان يكون في حال الخطاب
قادرا ولا على سائر وجوه التمكن فكذلك العلم بصفة الفعل هذا ملخص كلامه في الاحتجاج
للشق الاول من مذهبه وهو جيد واضح لا نزاع فيه واحتج على الثاني اعني منع تاخير
بيان العام المخصوص بوجوه ثلثة الاول ان العام لفظ موضوع لحقيقة ولا يجوز ان يخاطب
الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من غير ان يدل في حال خطابه انه متجوز باللفظ
ولا ريب في قبح ذلك والعلة في قبحه انه خطاب اريد به غير ما وضع له من غير دلالة
قال والذي يدل على ذلك انه لا يحسن ان يقول الحكيم منا لغيره افعل كذا وهو يريد
التهديد والوعيد ويقول اقتل زيدا وهو يريد اضربه الضرب الشديد الذي جرت
العادة ان يسمى قتلا مجازا ولا ان يقول رأيت حمارا وهو يريد رجلا بليدا من غير
دلالة تدل على ذلك وبهذا المعنى باتت الحقيقة من غيرها لان الحقيقة تستعمل بالدليل
والمجاز لا بد له من دليل وليس تاخير بيان المجمل جاريا هذا المجرى لان المخاطب

لفظ العام حقيقة في الاستغراق ومجاز في غيره حقيقة في الخصوص ومجاز في غيره عند الاكثر

معالم الاصول

ولم يصدر عنه غيره فانه يعلم ان ذلك الفعل هو البيان والا لزم تاخيره عن وقت الحاجة
اذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف بين اهل العدل في عدم جواز تاخير البيان عن وقت
الحاجة اما تاخيره عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فاجازه قوم مطلقا ومنعه اخرون
مطلقا وفصل المرتضى ره فقال الذي نذهب اليه ان المجمل من الخطاب يجوز تاخير بيانه
الى وقت الحاجة والعموم ولو كان باقيا على اصل اللغة في ان الظاهر محتمل يجاز ايضا تاخير بيانه
لانه في حكم المجمل واذا انتقل بعرف الشرع الى وجوب الاستغراق بظاهره فلا يجوز تاخير بيانه
وحكى العلامة ره في النهاية عن بعض العامة بعد نقله الاقوال التي ذكرناها وغيرها قولا اخر وهو
جواز تاخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل واما ما له ظاهر وقد استعمل في غيره كالعام والمطلق و
المنسوخ فيجوز تاخير بيانه التفصيلي لا الاجمالي بان يقول وقت الخطاب هذا العام مخصوص
وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ وقال انه الحق ولا يكاد يظهر بينه وبين قول السيد
بعد امعان النظر فرق الا في جهة النسخ فان السيد لم يتعرض له في اصل المبحث وانما ذكر في
اثناء الاحتجاج ان الاجماع من الكل واقع على انه تعالى يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل
المامور به والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب والعجب بعد
هذا من رغبة العلامة ره عن قول السيد وموافقته لذلك القائل على وجوب اقتران بيان
المنسوخ به مع ما فيه من البعد والمخالفة لما هو المعروف بينهم من اشتراط تاخير الناسخ
حتى انه في مباحث النسخ عده شرطا من غير توقف ولا اشكال وجعله كغيره وجها للفرق
بين التخصيص والنسخ واما ما يوهمه ظاهر عبارة السيد من تخصيص المنع من جواز التاخير
بالعام وعدم تعرضه للمراد من البيان اهو التفصيلي او غيره بحيث يعذر ان وجهين في المخالفة
لذلك القول اذ عمم فيه المنع لكل ما له ظاهر اريد منه خلافه واكتفى بالبيان الاجمالي فمدفوع
بان كلام السيد في الاحتجاج يعرب عن الموافقة في كلا الوجهين وستراه كان العلامة ره
لم يعط ابحاثه حق النظر والا لتبين له الحال هذا والذي يقوى في نفسي هو القول الاول لنا
ان لا يتصور مانعا من التاخير سوى ما يتخيله الخصم من قبح الخطاب معه على ما ستسمعه
و[illegible] ولا يمتنع عند العقل فرض مصلحة فيه يحسن لاجلها كعزم المكلف و

معالم الاصول

الشواء ممنوع بل نفی الصحة راجح لما ذکرناه من اقربیته الی نفی الذات حجة المفصل ان انتفاء
الفعل الشرعی ممکن بفوات شرطه او جزئه فیجری النفی فیه علی ظاهره ولا یکون هناک اجمال
فکذا مع اتحاد حکم اللغوی فانه یجب صرف النفی الیه وهو ظاهر واما اذا کان له حکمان
الفضیلة والاجزاء فلیس احدهما اولی من الاخر فیحصل الاجمال والجواب ظاهر مما قدمناه
فلا نعیده الثالثة اکثر الناس علی انه لا اجمال فی التحریم المضاف الی الاعیان نحو قوله تعالی
حُرِّمت علیکم امهاتکم وخالف فیه البعض والحق الاول لنا ان من استقرأ کلام العرب
علم ان مرادهم فی مثله حیث یطلقونه انما هو تحریم الفعل المقصد من ذلک کالاکل فی المأکول
والشرب فی المشروب واللبس فی الملبوس والوطی فی الموطوء فاذا قیل حُرِّم علیکم لحم
الخنزیر او الخمر او الحریر او الامهات فهم ذلک سابقا الی الفهم عرفا فهو مقتضی الدلالة
فلا اجمال احتج المخالف بان تحریم العین غیر معقول فلا بد من اضمار فعل یصح متعلقا به
والافعال کثیرة ولا یمکن اضمار الجمیع لان ما یقدر للضرورة یقدر بقدرها فتعین اضمار
البعض ولا دلیل علی خصوصیة شیء منها فدلالته علی البعض المراد غیر واضحة وهو
معنی الاجمال والجواب المنع من عدم وضوح الدلالة علی ذلک البعض لما عرفت من
دلالة العرف علی ارادة المقصد من مثله **اصل** المبین نقیض المجمل فهو مقتضی الدلالة سواء
کان بنفسه نحو والله بکل شیء علیم او بواسطة الغیر ویسمی ذلک الغیر مبینا وینقسم
کالمجمل الی ما یکون قولا مفردا او مرکبا والی ما یکون فعلا علی الاصح ولبعض الناس خلاف
فی الفعل ضعیف لا یعبأ به فالقول من الله سبحانه ومن الرسول وهو کثیر کقوله تعالی
صفراء فاقع لونها تسر الناظرین الی اخر الایة فانه بیان لقوله سبحانه ان الله یامرکم
ان تذبحوا بقرة فی اظهر الوجهین وکقوله فیما سقطت السماء العشر فانه بیان المقدار الزکوة
المامور بایتائها والفعل من الرسول کصلوته فانها بیان لقوله تعالی واقیموا الصلوة
وکحجه فانه بیان لقوله تعالی ولله علی الناس حج البیت ویعلم کون الفعل بیانا تارة
بالضرورة من قصده واخری بنصه کقوله صلوا کما رایتمونی اصلی وخذوا عنی مناسککم
وحینا بالدلیل العقلی کما لو ذکر مجملا وقت الحاجة الی العمل به ثم فعل فعلا یصلح بیانا له

قطع يده فحصل الاجمال والجواب عن الاول ان الاستعمال يوجد مع الحقيقة والمجاز و
لفظ اليد وان كان مستعملا في الكل والبعض الا ان فهم ما عدا الجملة موقوف على ضميمة
القرينة وذلك اية كونه مجازا فيه والفرق الذي ادعاه بين لفظ اليد ولفظ الانسان
غير مقبول بل هما مشتركان في تبادر الجملة عند الاطلاق وتوقف ما سواها على القرينة
وان كان استعمال اليد في الابعاض متعارفا دون الانسان فان ذلك بمجرده لا يقتضي الاجمال
بل لابد من كونه غير ظاهر في الكل بحيث لا يسبق احدهما بخصوصه الى الفهم والواقع خلافه
وعن الاخير بمثله فانا قد بينا ان القطع ظني في الاية الثانية عند جماعة في المجمل نحو قول
رسول الله لا صلوة الا بطهور لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا صيام لا لمن يبيت الصيام من الليل
لا نكاح الا بولي مما ينفي فيه الفعل ظاهرا مطلقا وقيل ان كان الفعل المنفي شرعيا كما في الامثلة
المذكورة او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا له اكثر من حكم فهو مجمل والحق
انه لا اجمال مطلقا للاكثر لنا انه ان ثبت كونه حقيقة شرعية في الصحيح من هذه
الافعال كان معناها لا صلوة صحيحة ولا صيام صحيحا ونفي المسمى حرعكن باعتبار فوات الشرط او الجزء
وقد اخبر الشارع به فتعين للارادة فلا اجمال وان لم يثبت له حقيقة شرعية كما هو
الظاهر وقد مر فان ثبت له حقيقة عرفية وهو ان مثله يقصد منه نفي الفائدة والجدوى
نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا لله كان متعينا ايضا ولا اجمال ولو فرض
انتفاؤها ايضا قالوا انه يحمل على نفي الصحة دون الكمال لان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى
بخلاف ما لا يكمل فكان اقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة وكان ظاهرا فيه فلا اجمال لا يقال
هذا اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل لانا نقول ليس هو منه وانما هو ترجيح احد المجازات
بكثرة التعارف ولذلك يفهم كالعدم اذا كان بلا منفعة احتج الاولون بان العرف في مثله
مختلف فيفهم منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال اخرى فكان مترددا بينهما ولزم الاجمال
فالجواب ان اختلاف العرف والفهم ان كان فانما هو باعتبار اختلافهم في انه ظاهر في
الصحة او في الكمال فكل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر فيه عنده لا انه متردد بينهما
فهو ظاهر عندهما لا مجمل الا انه ظاهر عند كل في شيء ولو تنزلنا الى تسليم تردده بينهما فكونه على

معالم الاصول

الظهار لا تعتق المکاتب ولا تعتق المکاتب الکافر حیث لا یقصد الاستغراق کما فی اشتر اللحم فلا یجزی اعتاق المکاتب اصلا الثالث ان یختلف موجبهما کاطلاق الرقبة فی کفارة الظهار وتقییدها فی کفارة القتل وعندنا انه لا یحمل علی المقید لعدم المقتضی له وذهب کثیر من مخالفینا الی انه یحمل علیه قیاسا مع وجود شرائطه وربما نقل عن بعضهم الحمل علیه مطلقا وکلاهما باطل لاسیما الاخیر **اصل** المجمل هو ما لا یتضح دلالته ویکون فعلا ولفظا مفردا او مرکبا اما الفعل فحیث لا یقترن به ما یدل علی وجه وقوعه واما اللفظ المفرد فکالمشترک لتردده بین معانیه اما بالاصالة کالعین والقرء واما بالاعلال کالمختار المتردد بین الفاعل والمفعول اذ لولا الاعلال لکان مختیرا بکسر الیاء للفاعل وبالفتح للمفعول فینتفی الاجمال واما اللفظ المرکب فکقوله تعالی او یعفوا الذی بیده عقدة النکاح لتردده بین الزوج والولی وکما فی مرجع الضمیر حیث یتقدمه امران ویصلح لکل واحد منهما نحو ضرب زید عمرا فضربته لتردده بین زید وعمرو وکالمخصوص بمجهول نحو قوله تعالی واحل لکم ما وراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم محصنین فان تقیید الحل بالاحصان مع الجهل به اوجب الاجمال فیما احل وقوله تعالی احلت لکم بهیمة الانعام الا ما یتلی علیکم اذا عرفت هذا فهنا فوائد الاولی ذهب السید المرتضی رض وجماعة من العامة الی ان ایة السرقة وهی قوله تعالی السارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما مجملة باعتبار الید وقیل وباعتبار القطع ایضا والاکثرون علی خلاف ذلک وهو الاظهر لنا ان المتبادر من لفظ الید عند الاطلاق هو جملة العضو الی المنکب فیکون حقیقة فیه وظاهرا منه حال الاستعمال فلا اجمال ویتبادر ایضا من لفظ القطع ابانة الشیء عما کان متصلا به وهو ظاهر فیه فاین الاجمال احتج السید بان الید تقع علی العضو بکماله وعلی ابعاضه وان کان لها اسما تخصها فیقولون غوصت یدی فی الماء الی الاشاجع والی الزند والی المرفق والی المنکب واعطیته کذا بیدی وانما اعطی بانامله وکذا کتبت بیدی وانما کتب باصابعه قال ولیس یجری قولنا ید مجری قولنا انسان کما ظنه قوم لان الانسان یقع علی جملة یختص کل بعض منها باسم من غیر ان یقع انسان علی ابعاضها کما یقع اسم ید علی کل بعض من هذا العضو واحتج معتبرا القطع ایضا مع ذلک بان القطع یطلق علی الابانة وعلی الجرح یقال لمن جرح یده بالسکین

لا فعلا ای لا یکون فعلا ولفظا ای لا یکون لفظا و لا فعلا ای لا یکون مفردا و لا مرکبا فلا یکون اللفظ المفرد والفعل المجمل فلا یکون مرکبا والفعل المجمل فلا یکون مفردا او حالا اذ فعل الرسول او هو الائمة علیهم السلام فعل یجب علینا متابعته او الاستحباب وفیه فلک مثل الصیام من الرفعة ان نیة لاحتمال السهو والشرعیة ۱۲ غفر له

بيانا للمطلق لا نسخا له تقدم عليه او تاخر عنه وقيل نسخ له ان تاخر المقيد فهنا
مقامان حمل المطلق على المقيد وكونه بيانا لا نسخا له اما انه يحمل المطلق على المقيد
فلانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق
لا يلزم منه العمل بالمقيد لصدقه على غير ذلك المقيد بهذا استدل القوم وهو
جيد حيث ينتفي احتمال التجوز في المقيد بارادة الندب اعني كونه افضل الافراد
او بارادة الوجوب التخييري وكذا لو لم يكن احتمال التجوز بما ذكرناه منتفيا ولكنه
كان مرجوحا بالنسبة الى التجوز في لفظ المطلق بارادة المقيد منه اما مع تساوي
الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احد المجازين بل يحصل التعارض المقتضي للتساقط
او التوقف ويبقى المطلق سليما من المعارض وقد اشار الى بعض هذا الاشكال في
النهاية واجاب عنه بما يرجع الى ان حمله ح على المقيد يقتضي تيقن البراءة والخروج
عن العهدة بخلاف ابقائه على اطلاقه فانه لا يحصل معه ذلك اليقين وقد اخذه
بعضهم دليلا على الحكم مبتدأ مع الدليل الآخر من غير تعرض للاشكال وهو كما
ترى واما انه بيان لا نسخ فلانه نوع من التخصيص في المعنى فان المراد من المطلق
كرقبة مثلا اي فرد كان من افراد الماهية فيصير عاما الا انه على البدل ويصير تخصيصه
بنحو المومنة تخصيصا واخراجا لبعض المسميات من ان يصلح بدلا فالتقييد
يرجع الى نوع من التخصيص يسمى تقييدا اصطلاحا فحكمه حكم التخصيص فكما ان
الخاص المتاخر بيان للعام المتقدم وليس ناسخا له فكذا المقيد المتاخر احتج
الذاهب الى كونه ناسخا مع التاخر بانه لو كان بيانا للمطلق ح لكان المراد بالمطلق
هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه وهو فرع الدلالة وانها منتفية اذ المطلق
لا دلالة له على مقيد خاص والجواب ان المعنى المجازي انما يفهم من اللفظ بواسطة
القرينة وهي ههنا المقيد فيجب حصول الدلالة والفهم بعده لا قبله وما ذكروه
انما يتم لو وجب حصولها قبل وليس الامر كذلك وسياتي لهذا مزيد تحقيق
عن قريب الثاني ان يتحد موجبهما منفيين فيحمل بهما معا اتفاقا مثل ان يقول في كفارة

معالم الاصول

تقديرا في اخبار الاحاد لانها هي التي ربما عرض فيها هذا ومن لا يذهب الى العمل باخبار الاحاد فقد سقطت عنه كلفة هذه المسئلة فان تكلم فيها فعلى طريق الفرض والتقدير والذي يقوى في نفوسنا اذا فرضنا ذلك التوقف عن البناء والرجوع الى ما يدل عليه الدليل من العمل باحدهما انتهى كلامه وما ذهب اليه من التوقف ههنا هو مذهب من قال بالنسخ في القسم السابق ووجهه بعد ملاحظة البناء على مذهبهم هناك ظاهر وان الخاص حر بين ان يكون مخصصا او منسوخا او لا ترجيح لاحدهما فيتوقف **المطلب الرابع** في المطلق والمقيد والمجمل والمبين

اصل المطلق هو ما دل على شائع في جنسه بمعنى كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك والمقيد خلافه فهو ما لا يدل على شائع في جنسه وقد يطلق المقيد على معنى آخر وهو ما اخرج من شياع مثل رقبة مومنة فانها وان كانت شائعة بين الرقبات المومنات لكنها اخرجت عن الشياع بوجه ما من حيث كانت شائعة بين المومنة وغير المومنة فازيل ذلك الشياع عنه وقيد بالمومنة فهو مطلق من وجه ومقيد من وجه آخر والاصطلاح الشايع في المقيد هو الاطلاق الثاني اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما نحو اكرم هاشميا جالس هاشميا عالما فلا يحمل احدهما على الآخر بوجه من الوجوه اتفاقا سواء كان الخطابان المتضمنان بهما من جنس واحد بان كانا امرين او نهيين ام لا كان يكون احدهما امرا والآخر نهيا وسواء اتحد موجبهما او اختلف الا في مثل ان تقول ان ظاهرت فاعتق رقبة وتقول لا تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفي الكفر وان كان الظهار والملك حكمين مختلفين لتوقف الاعتاق على الملك واما ان لا يختلف نحو اكرم هاشميا اكرم هاشميا عالما فواضح فاما ان يتحد موجبهما او يختلف وان اتحد فاما ان يكونا مثبتين او منفيين فهذه اقسام ثلثة الاول ان يتحد موجبهما مثبتين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة ان ظاهرت فاعتق رقبة مومنة فيحمل المطلق على المقيد اجماعا نقله في النهاية ويكون المقيد

معالم الاصول

واما على الثاني فلا يجوز بل يكون مردودا فقد تردد الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصصا وبين ان يكون ناسخا مقبولا وبين ان يكون ناسخا مردودا فكيف يقدم والحال هذه على العام فجوابه ان احتمال النسخ معلق على ورود الخاص بعد حضور وقت العمل و احتمال التخصيص مطلق مع جهل الحال لا يعلم حصول الشرط والاصل يقتضي عدمه الى ان يدل على وجوده دليل والمشروط عدم عند عدم شرطه فلا يصلح احتمال النسخ ح لمعارضة احتمال التخصيص لا يقال هذا معارض بمثله فنقول ان احتمال التخصيص مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وذلك غير معلوم حيث يجهل الحال فيتمسك في نفيه بالاصل ويلزم منه نفي المشروط الذي هو التخصيص لانا نقول قد علم مما قدمناه رجحان التخصيص على النسخ وانه اذا تردد الامر بينهما يكون التخصيص هو المقدم ولا يصار الى النسخ الا حيث يمتنع التخصيص كما في صورة تاخر الخاص عن وقت العمل فان التخصيص يمتنع ح لاستلزامه تاخيرا لبيان عن وقت الحاجة و هو غير جائز وهذا يقتضي المصير الى التخصيص حيث لا يدل على خلافه دليل فالاشتراط انما هو في العدول عنه الا اليه ومن البين انه مع جهل الحال لا يعلم حصول المانع فيجب الحكم بالتخصيص ولئن سلمنا تساوي الاحتمالين فالاشكال مختص بما اذا كان العام قطعيا والخاص ظنيا فليختص التوقف به اذ ما عداه من الصور خالص من هذا الشوب وح فلا وجه لتخيل التوقف في تقديم الخاص بقول مطلق لتردده بين ما ذكر من الامور بل يستثنى هذه الصورة من البين ويبقى الحكم بالتقديم على حاله في الباقي ولعل هذا المعنى هو مقصود القائل وان قصرت العبارة عن تاديته الا ان سوق كلامه يابا ه هذا وينبغي ان يعلم ان هذا الاشكال على تقدير ثبوته عند اصحابنا سهل اذ الظاهر ان جهل التاريخ لا يكون الا في الاخبار واحتمال النسخ انما يتصور في الخبر النبوي منها وهو قليل عندهم كما لا يخفى قال المرتضى رحمه الله عند ذكر احتمال جهل التاريخ وارتفاع العلم بتقديم احدهما او تاخيره وهذا لا يليق بعموم الكتاب فان تاريخ نزول آيات القرآن مضبوط محصور لا خلاف فيه وانما يصح

معالم الاصول

وجهان احدهما ان القائل اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتلوا المشركين فهو بمثابة
ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا الى ان يأتي على الافراد واحد بعد واحد وهذا
اختصار لذلك للطول واجمال لذلك المفصل ولا شك انه لو قال لا تقتل زيدا
لكان نسخا لقوله اقتل زيدا فكذا ما هو بمثابته والثاني ان المخصص للعام ببيان
له فكيف يكون مقدما عليه والجواب عن الاول المنع من التساوي فان تعديد
الجزئيات وذكرها بالنصوصية يمنع من تخصيص بعضها لما فيه من المناقضة
بخلاف ما اذا كانت مذكورة باللفظ العام فان التخصيص ح ممكن فلا يصار الى النسخ
لما بيناه من اولوية التخصيص بالنسبة اليه ولان النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه
وانما هو دفع والدفع اهون من الرفع وعن الثاني بانه استبعاد محض اذ لا يمتنع
ان يراد الكلام ليكون بيانا للمراد بكلام اخر يرد بعده وتحقيقه انه يتقدم ذاته ويتأخر
وصف كونه بيانا ولا ضير فيه واذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق عند نقله للقول
بالنسخ عن الشيخ علله بانه لا يجيز تاخير البيان وكانه يريد به عدم جواز اخلاء
العام عند ارادة التخصيص من دليل عليه مقارن له وان كان قد تقدم عليه
ما يصلح للبيان والا فلا معنى لجعل صورة التقديم من تاخير البيان والجواب
عن هذا التعليل اولا انا لا نم عدم جواز تاخير البيان وثانيا انه على تقدير سبق
الخاص لا يكون البيان متاخرا ولم يتعرض السيد ان هنا للاحتجاج على ما صار
اليه ولعله مثل احتجاج الشيخ فانهما يشترطان الاقتران في التخصيص القسم الرابع
ان يجهل التاريخ وعندنا انه يعمل ح بالخاص ايضا لانه لا يخرج في الواقع عن احد
الاقسام السابقة وقد بينا ان الحكم في الجميع العمل بالخاص وما قيل من ان الخاص
المتاخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا وان ورد بعده كان
ناسخا ح فان كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا وجب
ترجيح الخاص على العام لتردده بين ان يكون مخصصا او ناسخا وان كان العام قطعيا
والخاص ظنيا فاما ان يكون الخاص مخصصا او ناسخا وعلى الاول يعمل بالخاص ايضا

معالم الاصول

وان كان ظاهرا في الباقي فان رفع مانع القطع والجواب بمثل ما تقدم فان التخصيص يقع في الدلالة وهي ظنية فلا ينافيه قطعية المتن فاجيج المتوقف بان كلا منهما قطعي من وجه وظني من اخر كما ذكرنا فوقع التعارض فوجب التوقف والجواب بترجيح الخبر بان في اعتباره جمعا بين الدليلين واعتبارا للكتاب ابطال للخبر بالكلية والجمع اولى من الابطال هذا وقد ما قاله المحقق هنا يعلم مما نذكره في محله من بحث الاخبار ان شاء الله تعالى

خاتمة في بناء العام على الخاص اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما او لا والاول اما مقترنان او لا والثاني اما ان يتقدم العام او الخاص فهذه اقسام اربعة الاول ان يعلم الاقتران ويجب حينئذ بناء العام على الخاص بلا خلاف يوثبه به الثاني ان يتقدم العام فان كان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كان نسخا له بلا خلاف وان كان قبله بني على جواز تاخير بيان العام فمن جوزه جعله تخصيصا وبيانا له كالاول وهو الحق وغير المجوزين بين قائل بانه يكون ناسخا وهو من لا يشترط في جواز النسخ حضور وقت العمل وبين راد له وهم المانعون من النسخ قبل حضور الوقت وسياتي تحقيق ذلك الثالث ان يتقدم الخاص والاقوى ان العام يبنى عليه ايضا وفاقا للمحقق والعلامة واكثر الجمهور وقال قوم انه يكون ناسخا للخاص حكاه المحقق الى الشيخ وهو يفهم من كلام علم الهدى وصريح ابي المكارم بن زهرة لنا انهما دليلان تعارضا والعمل بالعام بعد يقتضي الغاء الخاص اذا كان وروده قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان كان بعده ولا كذلك العمل بالخاص فانه انما يقتضي دفع دلالة العام على بعض جزئياته وجعله مجازا فيما عداه وهو هين عند ذينك المحذورين فكان اولى بالترجيح ومما يؤيد من ان العمل بالعام على تقدير التاخر عن وقت العمل بالخاص يقتضي نسخه والنسخ تخصيص في الازمان فليس التخصيص في اعيان العام باولى من التخصيص في ازمان الخاص فضعفه ظاهر لان مرجوحية النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف له لامساغ لانكارها ومجرد الاشتراك في مسمى التخصيص نظرا الى المعنى لا يقتضي المساواة كيف وقد بلغ التخصيص في الشيوع والكثرة الى حد قيل معه ما من عام الا وقد خص كما مر وحجة القول بالنسخ

لعله يوجد ولم يبن بالباء كما ترى

معالم الاصول

وجمع من العامة وحكى المحقق ره عن الشيخ وجماعة منهم انكاره مطلقا وهو مذهب السيد ره فانه قال في اثناء كلامه على انا لو سلمنا ان العمل به قد ورد الشرع به لم يكن في ذلك دلالة على جواز التخصيص به ومن الناس من فصل فاجاز ه ان كان العام قد خص من قبل بدليل قطعي متصلا كان او منفصلا وقيل ان كان العام قد خص بدليل منفصل سواء كان قطعيا او ظنيا وتوقف بعض واليه يميل المحقق لكنه بناه على منع كون خبر الواحد دليلا على الاطلاق لان الدلالة على العمل به الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة فاذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به لنا انهما دليلان تعارضا فاعملهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام لبطل الخاص ولغي بالمرة احتجوا للمنع بوجهين احدهما ان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته له فيلغى والثاني انه لو جاز التخصيص به لجاز النسخ ايضا والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص في الازمان والتخصيص المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكانت العلة اولوية تخصيص العام على الغاء الخاص وهو قائم في النسخ والجواب عن الاول ان التخصيص وقع في الدلالة لانه دفع للدلالة في بعض الموارد وهي ظنية وان كان المتن قطعيا فلم يلزم ترك القطعي بالظني بل هو ترك الظني بالظني وبتقرير اخر وهو ان عام الكتاب وان كان قطعي النقل لكنه ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني النقل لكنه قطعي الدلالة فصار لكل قوة من وجه وضعف من وجه فتساويا وتعارضا فوجب الجمع بينهما وعن الثاني ان الاجماع الذي ادعوه هو الفارق بين النسخ والتخصيص على ان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من تاثير الشي في الضعيف تاثيره في القوي فليتامل حجة المفصلين ان الخاص ظني والعام قطعي فلا تعارض الا ان يضعف العام وذلك عند الفرقة الاولى بان يدل دليل قطعي على تخصيصه فيصير مجازا وعند الفرقة الثانية بان يخصص بمنفصل لان المخصص بمنفصل مجاز عندهما دون المتصل والقطعي يترك بالظني اذا ضعف بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا لان نسبته الى جميع مراتب التجوز بالجواز سواء

هو الاضمار لان التقدير في الآية حرمت بعولة بعضهن وكذا في نظائرها واما مع التخصيص فهو اللازم وقد تقرر ان التخصيص خير من الاضمار فضعفه ظاهر بعد ما قررناه انه لا حاجة الى اضمار البعض بل يجوز رجوع الضمير عنه فالتعارض انما هو بين التخصيص والمجاز والظاهر تساويهما وان ذهب بعضهم الى رجحان التخصيص احتج الاولون بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له يقتضي مخالفة الضمير للمرجع وانه باطل وجوابه منع بطلان المخالفة مطلقا كيف وباب المجاز واسع وحكم الاستخدام شائع حجة الشيخ ومتابعيه ان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل على تخصيصه دليل ومجرد اختصاص الضمير العائد في الظاهر اليه لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل برأسه فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره وصيرورته مجازا خروج الآخر وصيرورته كذلك والجواب المنع من عدم الصلاحية فان اجراء الضمير على حقيقته التي هي الاصل اعني المطابقة للمرجع يستلزم تخصيص المرجع لكن لما كان ذلك مقتضيا للتجوز في لفظ العام فلا يجدي الفرار من مجاز الضمير بتقديره اختصاص التخصيص به وبقاء المرجع على حاله في العموم ولما لم يكن ثمة وجه ترجيح لاحد المجازين على الآخر لا جرم وجب التوقف **اصل** لا ريب في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة وفي جوازه بما هو حجة من مفهوم المخالفة خلاف والاكثرون على جوازه وهو الاقوى لنا انه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب احتج المخالف بان الخاص انما يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على خصوص ذلك الخاص وارجحية الاقوى ظاهرة وليس الامر هنا كذلك فان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم وان كان المفهوم خاصا فيصير لمعارضته ح فلا يجب حمله عليه قلنا الجواب منع كون دلالة العام بالنسبة الى خصوصيات الخاص اقوى من دلالة مفهوم المخالفة مطلقا بل التحقيق ان اغلب صور المفهوم التي هي حجة او كلها لا تقصر في القوة عن دلالة العام على خصوصيات الافراد سيما بعد شيوع تخصيص العمومات **اصل** لا خلاف في جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر ووجهه ظاهر ايضا واما تخصيصه بالخبر الواحد على تقدير العمل به فالاقرب جوازه مطلقا به قال العلامة

معالم الاصول

الاخيرة حكم لعود الشرط الى الجميع لخيال فاسد والامر فيه هين وانت اذا امعنت النظر في الحجج السابقة لم يستبهم عليك طريق سوقها الى هنا وعيّنا المختار منها عن المزيف **اصل** ذهب جمع من الناس الى ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله كان ذلك مخصصا له واختاره العلامة ره في النهاية وحكى المحقق عن الشيخ انكار ذلك وهو قول جماعة من العلمة واختار هو التوقف ووافقه العلامة في التهذيب وهو مذهب المرتضى ره

ايضا وله امثلة منها قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثم قال وبعولتهن احق بردهن والضمير في ردهن للرجعيات فعلى الاول يختص الحكم بالمتربص بهن وعلى الثاني لا يختص بل يبقى على عمومه للرجعيات والبائنات وعلى الثالث يتوقف وهذا هو الاقوى عندي لنا ان في كل من احتمالي التخصيص وعدمه ارتكابا بالمجاز اما الاول فلان اللفظ العام حقيقة في العموم فاستعماله في الخصوص مجاز كما عرفت وهو ظاهر واما الثاني فلان تخصيص الضمير مع بقاء المرجع على عمومه يجعله مجازا اذ وضعه على المطابقة للمرجع فاذا خالفه لم يكن جاريا على مقتضى الوضع وكان مسلوكا به سبيل الاستخدام فان من انواعه ان يراد بلفظ معناه الحقيقي وبضميره المعنى المجازي وما نحن فيه منه اذ قد فرض ارادة العموم من المطلقات وهو المعنى الحقيقي له واريد من ضميره المعنى المجازي اعني الرجعيات واذا ظهر هذا فلا بد في الحكم بترجيح احد المجازين على الاخر من مرجح والظاهر انتفاؤه فيجب الوقف فان قلت تخصيص العام اعني المظهر وصيرورته مجازا يستلزم تخصيص المضمر وصيرورته مثله ولا كذلك العكس فان تخصيص المضمر لا يتعدى الى العام ولا يقتضي مجازيته فبان ان المجاز اللازم من عدم التخصيص ارجح مما يستلزم التخصيص لكون الاول واحدا والثاني متعددا قلت ان هذا مبني على ان وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة له لا لما يراد بالمرجع وان كان معنى مجازيا له فانه حينئذ يتحقق المجاز في المضمر ايضا على تقدير تخصيص العام لكونه مرادا به خلاف ظاهر المرجع وحقيقته وذلك خلاف التحقيق والاظهر ان وضعه لما يراد بالمرجع فاذا اريد بالعام الخصوص لم يكن الضمير عاما ليلزم تخصيصه وصيرورته مجازا فليس هناك الا مجاز واحد على التقديرين وما قيل من ان اللازم لعدم التخصيص

معالم الاصول

غير متنازع وافقه على ذلك بعض محققي المتأخرين مستدلا عليه باصالة الجواز وانتفاء المانع سوى توهم تواردِ المؤثرين على اثر واحد وهو مدفوع بان العامل عندهم كالعلامة ويجوز تعدد العلامات قال ويدل على جوازه من حيث اللغة انهم يخبرون عن الشئ الواحد بامرين متضادين نحو هذا حلو حامض ولا يجوز خلوهما عن الضمير اتفاقا وهو اما في كل واحد منهما بخصوصه او في احدهما بعينه دون الآخر او فيهما ضمير واحد بالاشتراك والاول باطل لانه يقتضي كون كل واحد منهما محكوما به على المبتداء وهو جمع بين الضدين والثاني يستلزم انتفاء الخبرية عن الخالي من الضمير واستقلال ما فيه الضمير بها وهو خلاف المفروض والثالث هو المطلوب ثم ايده بتجويز سيبويه قام زيد وذهب عمرو الظريفان والعامل في الصفة هو العامل في الموصوف ولا يذهب عليك ان هذا الحكم المنقول عن سيبويه هنا يخالف ما نقل عنه ثمة من النص على عدم الجواز وقد نقل هذا الحكم ايضا بعض الائمة عن الخليل وسيبويه ونقل عن سيبويه القول بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف وارتضاه والجواب عن الخامس ان الاستثناء من الاستثناء انما وجب رجوعه الى ما يليه دون ما تقدمه لان تعلقه بالامرين يقتضي الغائه وانتفاء فائدته فان القائل اذا قال لك عندي عشرة دراهم الا درهمين كان المفهوم من اللفظ الاقرار بالثمانية فاذا قال عقيب ذلك الا درهما رجع الاقرار الى التسعة لكونه مخرجا من الدرهمين الذين وقع استثناؤهما من العشرة فلو عاد الدرهم المستثنى مع ذلك الى العشرة لكان وجوده كعدمه لاخراجه منها مثل ما ادخل ولم يفدنا غير ما استفدناه بقوله على عشرة الا درهمين وهو الاقرار بالثمانية من غير زيادة عليها او نقصان بخلاف ما لو جعلناه راجعا الى ما يليه فقط فانه يرد الاقرار الى التسعة فيفيد وذلك ظاهر عن السادس بالمنع من انه لم ينتقل عن الاولى الا بعد استيفاء غرضه منها وهل هو الا عين المتنازع فيه ومنه يعلم فساد القول بحيلولة الجملة الثانية بين الاستثناء وبين الاولى فانه مصادرة اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان حكم غير الاستثناء من المخصصات المتعقبة المتعددة بحيث يصلح كل واحد منه لحكم الاستثناء خلافا فقد جعل حجة وجوابا غير ان بعض من قال بعود الاستثناء الى

معالم الاصول

عن الثاني ان حصول الاستقلال بتعلقه بالاخيرة انما يقتضي عدم القطع بالتعلق بغيرها ونحن نقول به اذ العود الى الجميع عندنا وعند السيد ره محتمل لا واجب واما قوله لو جاز مع افادته واستقلاله اه فظاهر البطلان لان ما يستقل بنفسه ولا تعلق له بغيره وجوبا ولا جوازا لا يجوز ان يتعلق بغيره قطعا بخلاف ما نحن فيه فانه من الجائز مع حصول الاستقلال بالتعلق بالاخيرة ان يتعلق بالجميع وان لم يكن لانما قال علم الهدى ره مشيرا الى هذه الحجة في جملة جوابه عنها وهذه الطريقة توجب على المستدل بها ان لا يقطع بالظهور من غير دليل على ان الاستثناء مما تعلق بما تقدم ويقتضي ان توقف في ذلك كما نذهب نحن اليه لانه مبني دليله على ان الاستقلال يقتضي ان لا يجب تعليقه بغيره وهذا صحيح غير انه وان لم يجب فهو جائز فمن اين قطع على ان هذا الذي ليس بواجب لم يرده المتكلم وليس فيما اقتصر عليه دلالة على ذلك وعن الثالث بنحو الجواب عن الثاني فان غاية ما يدل عليه انه لا يجوز القطع على تخصيص غير الاخيرة بمجرد اللفظة ونحن نقول به لكنه مع ذلك محتمل ولا سبيل الى منعه وعن الرابع انا نختار عدم الاضمار قوله يلزم ان يكون العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك ان لو كان العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه وهو في موضع المنع ايضا لضعف دليله ومذهب جماعة من النحاة ان العامل في المستثنى هو الا لقيامها مقام معنى الاستثناء بها والعامل ما به يقوم المعنى المقتضي ولكونها نائبة عن استثنى كما ان حرف النداء نائب عن انادي وهو المتجه سلمنا لكن نمنع عدم جواز اجتماع العاملين على المعمول الواحد فانهم لم ينقلوا له حجة يعتد بها وانما ذكر نجم الائمة (الشيخ رضي) انهم حملوها على المؤثرات الحقيقية وضعفه ظاهر وقد جوزوا في العلل الشرعية الاجتماع لكونها معرفات والعلل الاعرابية كذلك فانها علامات وما نقل عن سيبويه من النص عليه لا حجة فيه مع انه قد عورض بنص الكسائي على الجواز وقول الفراء في باب التنازع مشهور وقد حكم فيه بالتشريك بين العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا كاعطاني واكرمني الامير واعظمت واكرمت الامير فالفعلان في المثالين مشتركان في رفع الفاعل ونصب المفعول من

معالم الاصول

منه فما لم يقع الفراغ منه لم يتجه السامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال نعم لما كان الغرض قد يتعلق بتخصيص الاخيرة فقط كما يتعلق بتخصيص الجميع بطريق الاختصار واللفظ صالح بحسب وضعه لكل من الامرين لم يحصل الجزم بالعود الى كل الا بالقرينة وكان تعلقه بالاخيرة متحققا اللزوم له على كلا التقديرين وصح التمسك فى انتفاء التعلق بالباقى بالاصل الى ان يعلم الناقل عنه وليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة فى شئ وان قد يعرض اشتباه فيه عليك فاستوضحه بالتدبر فى صيغة الامر فانها على القول باشتراكها بين الوجوب والندب اذا وردت مجردة عن القرائن تدل على الندب وذلك لان اقتضائها كون الفعل راجحا امر متيقن وما زاد عليه مشكوك فيه فيتمسك فى نفيه بالاصل لكونه زيادة فى التكليف غير انه اذا قامت القرينة على ارادته كان استعمال اللفظ فيه واقعا فى محله غير منتقل به عنه الى غيره كما يقوله من ذهب الى كونه حقيقة فى الندب فقط وهذا مما يفرق به بين القولين حيث ان الاحتياج الى القرينة بحسب الحقيقة على القول بالاشتراك انما هو فى الحمل على الوجوب وهكذا الحال عند من يقول بانها حقيقة فى الندب وعد بعض الاصوليين القول بالاشتراك فى فرق الوقف انما هو بالنظر الى نفس اللفظ حيث لا يقطعون على ارادة الندب بخصوصه منه وذلك لا ينافى الدلالة عليه بالاعتبار الذى ذكرناه وحالنا فيما نحن فيه هكذا فانا لا نعلم قصد المتكلم الكل او الاخيرة وحدها لكنا نعلم ان الاخيرة مقصودة على كل حال فالشك فى قصد غيرها ولو فرض ان المتكلم نصب قرينة على ارادة الكل لم يكن خارجا عندنا عن موضوع اللفظ ولا عادلا عن الحقيقة بل كان مستعملا له فيما هو موضوع له عموما ويلزم من قال باختصاص الاخيرة ان يكون المتكلم اراد تها مع الباقى مجازا او متعديا عن موضوع اللفظ الى غيره وهذا بعيد جدا بعد ما علمت من عموم الوضع فى المفردات وانتفاء الدليل فى كلامه وفى الواقع على كون الهيئة التركيبية موضوعة للتعلق بالاخيرة فقط على انه لو ثبت ذلك لا شكل جواز التجوز بها فى الاخراج من الجميع لتوقفه على وجود العلاقة وفى تحققها نظر وقد مر من غير مرة ان علاقة الكل والجزء بالنسبة الى استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل ليست على اطلاقها بل لها شرائط وهى هنا مفقودة والجواب

معالم الاصول

الثانية الابعد استيفاء غرضه منها كما لو سكت فانه يكون دليلا على استكمال الغرض من الكلام فكما ان السكوت يحول بين الكلام وبين لواحقه فيمنع من تعلقها به فكذلك الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء وبين الاولى فتكون مانعة من تعلقه بها والجواب عن الاول انه لئن كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه موجب للتجوز في لفظ العام والاصل الحقيقة فله جهة صحة لكن تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم بحال اما على القول بان الاستثناء اخراج من اللفظ بعد ارادة تمام معناه وقبل الحكم والاسناد كما هو راى محققي المتاخرين فظ وكذا على القول بان المجموع من المستثنى منه والمستثنى مع الاداة عبارة عن الباقي فله اسمان مفرد ومركب واما على القول بان المراد بالمستثنى منه ما بقي بعد الاستثناء مجاز او الاستثناء قرينة وهو مختار اكثر المتقدمين فلان الحكم لم يتعلق بالاصالة الا بالباقي فلا مخالفة بحسب الحقيقة وقوله ان ترك العمل بالدليل يعني الاصل في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية هذر فان الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز عند قيام القرينة مما لا يدانيه شوب الريب ولا يعتريه شبهة الشك وتعلق الاستثناء بالاخيرة في الجملة مقطوع به فتعليل ترك العمل بالاصل حينئذ بدفع محذور الهذرية فضول بل غفلة وذهول لان دفع الهذرية لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل لقبل الاستثناء وان انفصل في النطق عرفا وانقطع عن المستثنى منه حسابل وغيره من اللواحق ايضا والبداهة تنادي بفساده وان كان المراد ان الظن من المتكلم باللفظ العام ارادة العموم والاستثناء مخالف لهذا الاصل يعني القاعدة او استصحاب هذه الارادة فتوجه المنع اليه ظاهر لان الاتفاق واقع على ان المتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق وهذا يقتضي وجوب توقف السامع عن الحكم بارادة المتكلم ظاهر اللفظ حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال ارادة غيره ولو كان صدور اللفظ بمجرده مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا له ووجب رده ويمتنع ذلك الى الاخيرة ايضا ولا يجدي معه دفع محذور الهذرية لما عرفت فعلم ان المقتضي لصحة اللواحق وقبولها مع الاتصال انما هو نقل الواضع على ان لم يرد العدول عن الظن ان يأتي بدليله في حال تشاغله بالكلام حيث شاء

لعله قوله يعني الخ عاد ضمير انه للاستثناء والاصل ان يقال بسبب ان الاستثناء الخ والاصل الخ اعم من ان يكون بالاصالة او بالتبعية وحينئذ فالمراد بالاصل الخ ما يشمل الاصل الحقيقي والاصل الاضافي كما لا يخفى على المتامل ثم ان قوله ان ترك العمل الخ اشار به الى ان في الفظ الاستثناء ح تعقل بالنسبة الى كل واحد من الاصلين اما الاخير فظ للقاعدة فبان يكون دليلا على عدم ارادة العموم حين التكلم واما الاول فظ لانه لا يستقيم فبان يكون دليلا على ازالة تلك الارادة ١٢ ص

يظاهر فيه ولا في شئ مما يصلح له من عموم الجمع الا ترى ان القائل اذا قال رأيت رجالا
كان كلامه صالحا لارادة البيض والسود والطوال والقصار ولا يظهر منه مع ذلك انه
قد اراد كل من صلح هذا اللفظ له وعن الخامس انهم كما يريدون الاستثناء من كل جملة
فيختصرون بذكر ما يدل على مرادهم في اواخر الجمل هربا من التطويل بذكره عقيب
كل جملة كذلك يريدون الاستثناء من الجملة الاخيرة فقط فلا بد من القرينة في الحكم بالاختصاص
وعدمه وعن السادس ان اعتبار الاتصال في الكلام وعدم الفراغ منه بالنسبة الى
اللواحق كالشرط والاستثناء والمشيئة انما هو لصحة اللحوق والتاثير فيه ليتميز حكم ما يصح
لحوقه بالكلام مما لا يصح لا لصيرورته ظاهرة في التعلق بجميعه وان كان بعضه منفصلا
وبعيدا عن محل المؤثر واجيب من خصه بالاخيرة بوجوه الاول ان الاستثناء
خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدم تركنا العمل به في الجملة الاولى
للدفع محذور الهذرية فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة
لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة الثاني ان المقتضي لرجوع الاستثناء
الى ما تقدمه عدم استقلاله بنفسه ولو استقل لما علق بغيره ومتى تعلقناه بما يليه استقل
وافاد فلا معنى لتعليقه بما بعد عنه اذ لو جاز مع افادته واستقلاله ان يعلق بغيره لوجب
فيه لو كان مستقلا بنفسه ان يعلق بغيره الثالث ان من حق العموم المطلق ان يحمل على عمومه
وظاهره الا لضرورة يقتضي خلاف ذلك ولما خصصنا الجملة التي يليها الاستثناء بالضرورة
لم يجز تخصيص غيرها اذ لا ضرورة الرابع انه لو رجع الاستثناء الى الجميع فان اضمر مع كل جملة
استثناء لزم مخالفة الاصل وان لم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد و
لا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد لنص سيبويه عليه وقوله
حجة ولان لا يجتمع المؤثران المستقلان على الاثر الواحد الخامس انه لا خلاف في ان
الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه فاذا قال القائل ضربت غلماني
الا ثلثة الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التي تليه دون ما تقدمها فكذا في غيره
دفعا للاشتراك السادس ان الظاهر من حال المتكلم انه لم ينتقل من الجملة الاولى الى

معالم الاصول

بالاولوية البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها
البعض اولى من اخر تناولت الجميع وخامسها ان طريقة العرب الاختصار و
حذف فضول الكلام ما استطاعوا فلا بد لهم حيث يتعلق ارادة الاستثناء
بالجمل المتعددة من ذكره بعدها مريدين به الجميع حتى كانهم ذكروه عقيب
كل واحدة اذ لو كرر بعد كل جملة لاستهجن وكان مخالفا لما ذكر من طريقتهم الا
ترى انه لو قيل في اية القذف مثلا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين تابوا واولئك
هم الفاسقون الا الذين تابوا لكان تطويلا مستهجنا فاقيم فيها مقام ذلك ذكر التوبة
مرة واحدة عقيب الجملتين وسادسها ان لواحق الكلام وتوابعه من شرط او استثناء
يجب ان تلحقه ما دام الفراغ منه لم يقع فما دام متصلا لم ينقطع فاللواحق لاحقة
به ومؤثرة فيه فالاستثناء المتعقب للجمل المتصلة المعطوف بعضها على بعض يجب
ان يؤثر في جميعها والجواب عن الاول المنع من ثبوت الحكم في الاصل بل هو محتمل
كما قلنا في الاستثناء ولو سلم فهو قياس في اللغة وعن الثاني انه قياس كالاول و
عن الثالث بان ذكر المشية عقيب الجمل ليس باستثناء ولا بشرط لانه لو كان
استثناء لكان فيه بعض حروفه ولو كان شرطا على الحقيقة لما صح دخوله على الماضي
وقد يذكر المشية في الماضي فيقول القائل جئت وذرت ان شاء الله نعم وانما
ادخلت المشية في كل هذه المواضع ليقف الكلام عن التفوذ والمضي لا لغير
ذلك فان قيل كيف اقتضى تعقيب المشية اكثر من جملة ووقوف حكم الجميع ولم يحتمل
التعلق بالاخيرة فقط قلنا لو لا تفاهم الاجماع على ذلك لكان القول باحتماله ممكنا
لكنهم نقلوا اجماع الامة على ان حكم الجميع يقف وعن الرابع ان صلاحيته للجميع
لا يوجب ظهوره فيه وانما يقتضي التجويز لذلك والشك فيه فرق بين ما يصح
عوده اليه وبين ما لا يصح وتناول الفاظ العموم للجميع ليس باعتبار صلاحيتها
لذلك بل لانها موضوعة للشمول والاستغراق وجوبا فلا وجه للتشبيه بها
في هذا المقام وانما يحسن ان يشبه بالجمع المنكر فانه صالح للجميع ومع ذلك ليس

معالم الاصول

قال وليس لاحد ان يرتكب ان الواجب فيما ذكرناه القطع على ان العامل فيه
جميع الافعال المتقدمة الا ان يدل دليل على خلاف ذلك لان هذا من مرتكبه
مكابرة ودفع للمتعارف ولا فرق بين من حمل نفسه عليه وبين من قال بل
الواجب القطع على ان الفعل الذي تعقبه الحال او الظرف هو العامل
دون ما تقدمه وانما يعلم في بعض المواضع ان الكل عامل بدليل والجواب
اما عن الاول فبالمنع من اختصاص حسن الاستفهام بالاشتراك بل المقتضي
لحسنه هو الاحتمال سواء كان بواسطة الاشتراك او لكونه موضوعا بالوضع
العام او لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه كما يقوله اهل الوقف او لغير ذلك
من الاسباب المقتضية له واما عن الثاني فبانه على تقدير تسليمه انما
يدل على كون اللفظ حقيقة في الامرين لا على الاشتراك لجواز كونه بوضع
واحد كما قلناه ولا بد في الاشتراك من وضعين واما عن الثالث فبان
عدم الدليل المعتبر على تحتم عوده الى الجميع او اختصاصه بالاخيرة لا يقتضي المصير
الى الاشتراك لقبل يتردد الامر بينه وبين ما قلناه وبين الوقف واما عن الرابع فبانه
قياس في اللغة مع انه لا يدل على الاشتراك بل على الاعم منه ومما قلناه حجة
القول بالرجوع الى الجميع امور ستة احدها ان الشرط المتعقب للجمل يعود الى
الجميع فكذا الاستثناء بجامع عدم استقلال كل منهما بنفسه والحاد معنييهما
فان قوله تعالى في اية القذف الا من تاب جار مجرى قوله ان لم يتوبوا وثانيهما
ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة في حكم الواحدة اذ لا فرق بين قولنا رأيت
زيدا وعمرا وبكرا وبين قولنا رأيت الزيدين واذا كان
الاستثناء الواقع عقيب الجملة الواحدة راجعا اليهما لا محالة فكذا ما هو
بحكمها وثالثهما ان الاستثناء بمشيئة الله اذا تعقب جملا يعود الى جميعها بلا خلاف
فكذا الاستثناء بغيره والجامع بينهما ان كلا منهما استثناء وغير مستقل
ورابعها ان الاستثناء صالح للرجوع الى كل واحدة من الجمل والحكم

معالم الاصول

الا واحد ليجوز ان يستفهم المخاطب هل اراد استثناء الواحد من الجملتين او من جملة
واحدة والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال اللفظ واشتراكه الثاني ان الظن
من استعمال اللفظة في معنيين مختلفين من غير ان يقوم دلالة على انهما
متجوز بها في احدهما انها حقيقة فيهما ولا خلاف في انه وجد في القرآن واستعمال
اهل اللغة استثناء تعقب الجملتين عاد اليهما تارة وعاد الى احدهما اخرى
وانما يدعي من خصه باحدهما انه اذا عاد اليهما فلدلالة دلت ومن ارجعه
اليهما انه اذا اختص بالجملة التي تليه فلدلالة وهذا من الجماعة اعتراف
بانه مستعمل في الامرين واذا كان الامر على هذا فيجب ان يكون تعقب الاستثناء
الجملتين محتملا لرجوعه الى الاقرب كما انه محتمل لعمومه الامرين وحقيقة في كل واحد
منهما فلا يجوز القطع على احد الامرين الا بدلالة منفصلة الثالث انه لا بد في الاستثناء
المتعقب بجملتين من ان يكون اما راجعا اليهما معا او الى واحدة منهما لانه
من المحال ان لا يكون راجعا الى شيء منهما وقد نظرنا في كل شيء يعتمده من قطع على
رجوعه اليهما فلم نجد فيه دلالة على وجوب ما ادعاه ونظرنا ايضا فيما يتعلق
به من قطع على عوده الى الاقرب اليه من الجملتين من غير تجاوزها فلم نجد فيه
ما يوجب القطع على اختصاصه بالجملة التي تليه دون ما تقدمها فوجب
من هذا عدم القطع على كل واحد من الامرين ان نقف فيهما ولا نقطع على شيء منهما الا
بدلالة الرابع ان القائل اذا قال ضربت غلماني واكرمت جيراني واخرجت
زكوتي قائما او قال صباحا او مساء او في مكان كذا احتمل ما عقيب بذكره من
الحال او ظرف الزمان او ظرف المكان ان يكون العامل فيه والمتعلق به جميع
ما تقدم من الافعال كما يحتمل ان يكون المتعلق به ما هو اقرب اليه وليس لسامع
ذلك ان يقطع على ان العامل فيما عقيب بذكره الكل او البعض الا بدليل غير الظن
كذلك يجب في الاستثناء والجامع بين الامرين ان كل واحد من الاستثناء والحال
والظروف الزمانية والمكانية فضلة في الكلام تاتي بعد تمامه واستقلاله

معين بخصوصه كذلك لفظة ضرب مثلا موضوعة وضعا عاما لكل نسبة للحدث
الذي دلت عليه الى فاعل بخصوصها واما الخاص فبالنسبة الى الحدث وهو واضح
اذا تمهد هذا قلنا ان ادوات الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات
الاخراج اما الحرف منها فظاهر واما الفعل فلان الاخراج به انما هو باعتبار النسبة
وقد علمت ان الوضع بالاضافة اليها عام واما الاسم فلانه من قبيل المشتق
والوضع فيه عام كما عرفت ثم ان فرض امكان عود الاستثناء الى كل واحد يقتضي
صلاحية المستثنى لذلك وهي تحصل بامور منها كونه موضوعا وضع الادات
اعني بالوضع العام وهو الاغلب كان يكون مشتقا او اسما مبهما او نحوهما مما هو موضوع
كذلك وعلى هذا فاي الامرين اريد من الاستثناء كان استعماله فيه حقيقة واحتيج
في فهم المراد منه الى القرينة كما في نظائره فان افادة المعنى المراد من الموضوع بالوضع
العام انما هي بالقرينة وليس لذلك من الاشتراك في شيء لاتحاد الوضع فيه وتعدده في
المشترك لكنه في حكمه باعتبار الاحتياج الى القرينة على ان بينهما فرقا من هذا الوجه
ايضا فان احتياج اللفظ المشترك الى القرينة انما هو لتعيين المراد لكونه موضوعا
لمسميات متناهية فحيث يطلق يدل على تلك المسميات اذ اكان العلم بالوضع
حاصلا ويحتاج تعيين المراد منها الى القرينة بخلاف الموضوع بالوضع العام فان
مسمياته غير متناهية فلا يمكن حصول جميعها في الذهن ولا البعض دون البعض
لاستواء نسبة الوضع اليهما فاحتياجه الى القرينة انما هو لاصل الافادة لا للتعيين
ومنها كونه من الالفاظ المشتركة بحيث يكون صلاحيته للعود الى الاخيرة باعتبار
معنى والى الجميع باعتبار اخر وحكمه حكم المشترك وقد اتضح بهذا بطلان
القول بالاشتراك مطلقا فانه لا تعدد في وضع المفردات غالبا كما عرفت ولا دليل على كون
الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل من الامرين كما ظهر فساد القولين
بالعود الى الجميع مطلقا والى الاخيرة مطلقا مع كون الوضع في الاصل للاعم وعدم ثبوت خلافه
احتج المرتضى رحمه الله بوجوه الاول ان القائل اذا قال لغيره اضرب غلماني والق اصدقائي

سلمنا فيه تنزلنا ان الوضع
كما فرضتم شاملا لجميع
كل منهما لكن تجريدات
فالوضع والموضوع له
فيه عامان ١٢ سلطان
قوله كلها اي سواء
كانت حرفا ام لا او فعلا
لانها حرف تبرق في الاستثناء
او فعلا مثل عدا او
خلا لانها فعلان
قوله الاصول
بان الاستثناء
وتعليل قوله
اسمها مثل غير وسوى
هي

في عموم الوضع وخصوصه

الحجاب عن المرام ويزداد بتذكرها بصيرة في تحقيق المقام وهي ان الواضع لابد له
وجه من تصور المعنى في الوضع فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا
او الفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا او اجمالا كان الوضع خاصا لخصوص التصور
للعبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع له خاصا ايضا وهو ظاهر لا لبس فيه وان تصور
معنى عاما يندرج تحته جزئيات اضافية او حقيقة فله ان يعين لفظا معلوما او
الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم
التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما وله ان يعين اللفظ او الالفاظ بازاء خصوصيات
الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام
نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع
له خاصا فمن القسم الاول من هذين المشتقات فان الواضع وضع صيغة فاعل مثلا
من كل مصدر لمن قام به مدلوله وصيغة مفعول منه لمن وقع عليه وعموم الوضع
والموضوع له في ذلك بين ومن القسم الثاني المبهمات كاسم الاشارة فلفظ هذا
مثلا موضوع لخصوص كل فرد مما يشار به اليه لكن باعتبار تصور الواضع للمفهوم
العام وهو كل مشار اليه مفرد مذكر ولم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي بل لخصوصيات
تلك الجزئيات المندرجة تحته وانما حكموا بذلك لان لفظة هذا لا يطلق الا على
الخصوصيات فلا يليق هذا ويراد به واحد مما يشار اليه بل لابد في اطلاقه من القصد
الى خصوصية معينة فلو كان موضوعا للمعنى العام كرجل لجاز فيه ذلك وهكذا
الكلام في الباقي ومن هذا القبيل ايضا وضع الحروف فانها موضوعة باعتبار معنى عام
وهو نوع من النسبة لكل واحدة من خصوصياته فمن والى وعلى مثلا موضوعات
باعتبار الابتداء والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء معينين
بخصوصه وفي معناها الافعال الناقصة واما التامة فلها جهتان وضعها
من احداهما عام ومن الاخرى خاص فالعام بالقياس الى ما اعتبر فيها من النسب
الجزئية فانها في حكم المعاني الحرفية فكما ان لفظة من موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء

١٢ باب المبهمات

معالم الاصول

ثم يشيرون فى باقى انواع المخصصات الى ان الحال فيها كما فى الاستثناء ونحن نجرى على منهجهم حذرا من فوات بعض الخصوصيات بالخروج عنه لاحتياجه الى تغيير او ضياع الاحتجاجات فنقول ذهب قوم الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر فى رجوعه الى الجميع وفسره بعضهم بكل واحدة ويحكى هذا القول عن الشيخ ره وقال آخرون انه ظاهر فى العود الى الاخيرة وقيل بالوقف بمعنى لا يدرى انه حقيقة فى اى الامرين وقال السيد المرتضى رض انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة وهذان القولان موافقان للقول الثانى فى الحكم لان الاخيرة مخصوصة على كل حال نعم يظهر ثمرة الخلاف فى استعمال الاستثناء فى الاخراج من الجميع فانه مجاز على ذلك القول محتمل عند اول هذين حقيقة عند ثانيهما وفصل بعضهم تفصيلا طويلا يرجع حاصله الى اعتماد القرينة على الامرين واختاره العلامة ره فى التهذيب وليس بجيد لان فرض وجود القرينة يخرجه عن محل النزاع اذ هو فيما عرى عنها والذى يقوى فى نفسى ان اللفظ محتمل لكل من الامرين لا يتعين لاحدهما الا بالقرينة وليس ذلك لعدم العلم بما هو حقيقة فيه كما ذهب اليه الوقف ولا لكونه مشتركا بينهما مطلقا كما قاله المرتضى ره وان كنا فى المعنى موافقين له ولو لا تصريحه ره بلفظ الاشتراك فى اثناء الاحتجاج لم يأب كلامه عن الحمل على ما اخترناه فانه قال والذى اذهب اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملا وصح رجوعه الى كل واحدة منها لو انفردت فالواجب تجويز رجوعه الى جميع الجمل كما قال الشافعى وتجويز رجوعه الى ما يليه على ما قاله ابو حنيفة ولا نقطع على ذلك الا بدليل منفصل او عادة او امارة وفى الجملة لا يجوز القطع على ذلك بشئ يرجع الى اللفظ هذا والحال فيما صرنا اليه نظير ما عرفت فى مذهبى الوقف والاشتراك من الموافقة بحسب الحكم للقول بتخصيص الاخيرة لكونها متيقنة التخصيص على كل تقدير غاية ما هناك انه لا يعلم كونها مرادة بخصوصها او فى جملة الجميع وهذا لا اثر له فى الحكم المطلوب كما هو ظاهر فالمحتاج الى القرينة فى الحقيقة انما هو تخصيص ما سواها والتقدم على توجيه الوجه المختار مقدمة نيسهل بتدبرها كشف

معالم الاصول

فصار احتمال بقوته مساويا لاحتمال عدمه وتوقف ترجيح احد الامرين على البحث والتفتيش وانما اكتفينا بحصول الظن ولم نشترط القطع لانه مما لا سبيل اليه غالبا اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود فلو اشترط الادى الى ابطال العمل باكثر العمومات آحتج مجوز التمسك به قبل البحث بانه لو وجب طلب المخصص فى التمسك بالعام لوجب طلب المجاز فى التمسك بالحقيقة ببيان الملازمة ان ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطاء وهذا المعنى بعينه موجود فى المجاز لكن اللازم اعنى طلب المجاز منتف فانه ليس بواجب اتفاقا والعرف قاض ايضا بحمل الالفاظ على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته وبهذا احتج العلامة رح على مختاره فى التهذيب وهو كالصريح فى موافقته هذا القائل فتامل والجواب الفرق بين العام والحقيقة فان العمومات اكثرها مخصوصة كما عرفت وصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا فى الظن قبل البحث عن المخصص ولا كذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمول على الحقائق واحتج مشترط القطع بانه ان كانت المسئلة مما كثر فيه البحث ولم يطلع على التخصيص فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه اذ لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعا وان لم يكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد فيها يوجب القطع بانتفائه ايضا لانه لو اريد بالعام الخاص لنصب لذلك دليل يطلع عليه واذا بحث المجتهد ولم يعثر على الدليل التخصيص قطع بعدمه واجيب بمنع المقدمتين اعنى العلم عادة عند كثرة البحث والعلم بالدليل عند بحث المجتهد فانه كثيرا ما يكون المسئلة مما تكرر فيه البحث او يبحث فيها المجتهد فيحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه وهو ظاهر

الفصل الثالث فيما يتعلق بالمخصص

اصل اذا تعقب المخصص متعددا سواء كان جملا او غيرها وصح عوده الى كل واحد كان الاخير مخصوصا قطعا وهل يختص معه الباقى او يختص هو به اقوال وقد جرت عادتهم بفرض الخلاف والاحتجاج فى تعقب الاستثناء

بحث الاستثناء

سلمنا ان ما ذكرت فيما عرفت عليه من العبارات صريح فى العموم لكن لا يجدى فى الاصول الغرض ان يعمل بالعموم الا بعد البحث عن المخصص وهو المفقود فى فرض المسئلة فتامل منه عفى عنه

الحجة غير وافية بدفع القول بحجيته في قل الجمع ان لم يكن المحتج بها ممن يرى جواز التجاوز في التخصيص الى الواحد لكون اقل الجمع حينئذ مقطوعا به على كل تقدير وعلى الثاني بالمنع من عدم الظهور في الباقي وان لم يكن حقيقة وسند هذا المنع يظهر من دليلنا السابق وانتفاء الظهور بالنسبة الى العموم لا يضرنا واحتج الذاهب الى انه حجة في اقل الجمع بان اقل الجمع هو المتحقق والباقي مشكوك فيه فلا يصار اليه والجواب لا تم ان الباقي مشكوك فيه لما ذكرنا من الدليل على وجوب العمل على ما بقي **اصل** ذهب العلامة ره في التهذيب الى جواز الاستدلال بالعام قبل استقصاء البحث في طلب التخصيص واستقرب في النهاية عدم الجواز ما لم يستقص في الطلب وحكي فيها كلام من القولين عن بعض من العامة وقد اختلف كلامهم في بيان موضع النزاع فقال بعضهم ان النزاع في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وهو الذي يلوح من كلام العلامة في التهذيب وصرح به في النهاية وانكر ذلك جمع من المحققين القائلين بان العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع اجماعا وانما الخلاف في مبلغ البحث فقال الاكثر يكفي بحيث يغلب معه الظن بعدم المخصص وقال بعض انه لا يكفي ذلك بل لا بد من القطع بانتفائه والظاهر ان الخلاف موجود في المقامين لنقل جماعة القول بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص عن بعض المتقدمين وتصريح آخرين باختياره لكنه ضعيف وربما قيل ان مراد قائله انه قبل وقت العمل وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه جزما ثم ان لم يتبين الخصوص فذلك والا تغير الاعتقاد وينقل من بعض العلماء انه قال بعد ذكره لهذا الكلام عن ذلك القائل وهذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء وانما هو قول صدر عن غباوة واستمر في عناد اذا عرفت هذا فالاقوى عندي انه لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص بل يجب التفحص عنه حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه كما يجب ذلك في كل دليل يحتمل ان يكون له معارض احتمالا راجحا فانه في الحقيقة جزئي من جزئيات ان المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص كيفية من الدلالة وقد شاع ايضا حتى قيل ما من عام الا وقد خص

معالم الاصول

ظهورا لامنیا زبین لفظ العام وبین المخصص وکون کل منهما کلمة برأسها ولان المفروض
ارادة الباقی من لفظ العام لاتمام المدلول مقدما علی الاسناد وح فکیف یلزم من کونه
مجازا کون هذه مجازات **اصل** الاقرب عندی ان تخصیص العام لایخرجه عن الحجیة
فی غیر محل التخصیص ان لم یکن المخصص مجملا مطلقا ولا اعرف فی ذلک من الاصحاب
مخالفا نعم یوجد فی کلام بعض المتاخرین ما یشعر بالرغبة عنه ومن الناس من انکر
حجیته مطلقا ومنهم من فصل واختلفوا فی التفصیل علی اقوال شتی منها الفرق بین المتصل
والمنفصل فالاول حجة لا الثانی ولا حاجة لنا الی التعرض لباقیها فانه تطویل بلاطائل
اذهی فی غایة الضعف والسقوط وذهب بعض الی انه یبقی حجة فی اقل الجمع من اثنین او
ثلثة علی الرأیین لنا القطع بان السید اذا قال لعبده کل من دخل داری فاکرمه ثم قال بعد
لاتکرم فلانا او قال فی الحال الا فلانا فترک اکرام غیر من وقع النقض علی اخراجه عُدّ فی العرف
عاصیا وذمّه العقلاء علی المخالفة وذلک دلیل ظهوره فی ارادة الباقی وهو المطلوب احتج
منکرو الحجیة مطلقا بوجهین الاول ان حقیقة اللفظ هی العموم ولم یُرَد وسائر ما تحته
من المراتب مجازاته واذا لم ترد الحقیقة وتعددت المجازات کان اللفظ مجملا فیهما
فلا یحمل علی شیء منهما وتمام الباقی احد المجازات فلا یحمل علیه بل یبقی متردد ابین
جمیع مراتب الخصوص فلا یکون حجة فی شیء منها ومن هذا یظهر حجة المفصل فان
المجازیة عنده انما یتحقق فی المنفصل للبناء علی الخلاف فی الاصل السابق الثانی انه
بالتخصیص خرج عن کونه ظاهرا وما لایکون ظاهرا لایکون حجة والجواب عن الاول
ان ما ذکرتموه صحیح اذا کانت المجازات متساویة ولا دلیل علی تعیین احدها اما اذا
کان بعضها اقرب الی الحقیقة ووجد الدلیل علی تعیینه کما فی موضع النزاع فان الباقی
اقرب الی الاستغراق وما ذکرناه من الدلیل یعینه ایضا لافادته کون التخصیص قرینة ظاهرة
فی ارادته للبعض مضافا الی منافاة عدم ارادته للحکمة حیث یقع فی کلام الحکیم بتقریب
ما مرّ فی بیان افادة المفرد المعرّف للعموم اذ المفروض انتفاء الدلالة علی المراد ههنا
من غیر جهة التخصیص فیجب الحمل علی ذلک البعض ولسقوط ما ذکرتموه ایضا ان

معالم الاصول

واعترض بان ارادة الباقى معلومة بدون القرينة وانما المحتاج الى القرينة عدم ارادة المخرج وضعفه ظاهر لان العلم بارادة الباقى قبل القرينة انما هو باعتبار دخوله تحت المراد وكونه بعضا منه والمقتضى لكون اللفظ حقيقة فيه هو العلم بارادته على انه نفس المراد وهذا لم يحصل الا بمؤونة القرينة وهو معنى المجاز نجة من قال بانه حقيقة ان بقى غير منحصر لان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر فى عدد وان كان الباقى غير منحصر كان عاما والجواب منع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع اولا او قد صار لغيره فكان مجازا ولا يذهب عليك ان منشاء الغلط فى هذه الحجة اشتباه كون النزاع فى لفظ العام او فى الصيغ وقد وقع مثله لكثير من الاصوليين فى مواضع متعددة كلكون الامر للوجوب والجمع للاثنين والاستثناء مجازا فى المنقطع وهو من باب اشتباه العارض بالمعروض حجة القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل انه لو كان التقييد بما لا يستقل يوجب تجوزا فى نحو الرجال المسلمون من المقيد بالصفة واكرم بنى تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط واعتزل الناس الا العلماء من المقيد بالاستثناء لكان نحو مسلمون للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا ولكان نحو الف سنة الا خمسين عاما مجازا واللوازم الثلثة باطلة اما الاولان فاجماعا واما الاخير فلكونه موضوعا وفاق من الخصم بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات مقيد يقيد هو كالجزء له وقد صار بواسطته لمعنى غير ما وضع له اولا وهى بدونه لما انتقلت عنه ومعه لما انتقلت اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والجواب ان وجه الفرق ظاهر فان الواو فى مسلمون كالف ضارب وواو مضروب جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد والالف واللام فى نحو المسلم وان كانت كلمة الا ان المجموع يعد فى العرف كلمة واحدة ويفهم منه معنى واحد من غير تجوز ونقل من معنى الى اخر فلا يقال ان مسلم للجنس والالف واللام للعهد والحكم بكون نحو الف سنة الا خمسين عاما حقيقة على تقدير تسليمه مبنى على ان المراد به تمام المدلول وان الاخراج منه وقع قبل الاسناد والحكم عليه وقد عرفت بيانه لان ما ذكرناه فى هذه الصور الثلث يتحقق فى العام المخصوص

موانع الاصول

اقل مرتبة یخصص الیه العام لانی اقل مرتبة یطلق علیها الجمع فان الجمع من حیث هو لیس بعام ولم یقم دلیل علی تلازم حکمهما فلا تعلق لاحدهما بالاخر فلا یکون المثبت لاحدهما مثبتا للاخر **اصل** واذا خص العام واريد به الباقی فهو مجاز مطلقا علی الاقوی وفاقا للشیخ والمحقق والعلامة فی احد قولیه وکثیر من اهل الخلاف وقال قوم انه حقیقة مطلقا وقیل هو حقیقة ان کان الباقی غیر منحصر بمعنی ان له کثرة یعسر العلم بعددها والا فمجاز وذهب اخرون الی کونه حقیقة ان خص بمخصص لا یستقل بنفسه من شرط او صفة او استثناء او غایة وان خص بمستقل من سمع او عقل فمجاز وهو القول الثانی للعلامة اختاره فی التهذیب وینقل ههنا مذاهب کثیرة للناس سوی هذه لکنها شدیدة الوهن فلا جدوی فی التعرض لنقلها لنا انه لو کان حقیقة فی الباقی کما فی الکل لکان مشترکا بینهما واللازم منتف بیان الملازمة انه ثبت کونه حقیقة للعموم ولا ریب ان البعض مخالف له بحسب المفهوم وقد فرض کونه حقیقة فیه ایضا فیکون حقیقة فی معنیین مختلفین وهو معنی المشترک وبیان انتفاء اللازم ان الفرض وقع فی مثله اذ الکلام فی الفاظ العموم التی قد ثبت اختصاصه بها فی اصل الوضع حجة القائل بانه حقیقة مطلقا امران الاول ان اللفظ کان متناولا له حقیقة بالاتفاق والتناول باق علی ما کان لم یتغیر وانما طرأ عدم تناول الغیر والثانی انه یسبق الی الفهم اذ مع القرینة (ای الباقی) لا یحتمل غیره وذلک دلیل الحقیقة والجواب عن الاول ان تناول اللفظ له قبل التخصیص (ای اللفظ او ای الباقی) انما کان مع غیره وبعده یتناوله وحده وهما متغائران فقد استعمل فی غیرما وضع له واعترض بان عدم تناوله للغیر او تناوله له لا یغیر صفة تناوله لما بتناوله وجوابه ان کون اللفظ حقیقة قبل التخصیص لیس باعتبار تناوله للباقی حتی یکون بقاء التناول مستلزما لبقاء کونه حقیقة بل من حیث انه مستعمل فی المعنی الذی ذلک الباقی بعض منه وبعد التخصیص یستعمل فی نفس الباقی فلا یبقی حقیقة والقول بانه کان متناولا له حقیقة مجرد عبارة اذ الکلام فی الحقیقة المقابلة للمجاز وهی صفة اللفظ وعن الثانی بالمنع من السبق الی الفهم وانما یتبادر مع القرینة وبدونها یسبق العموم وهو دلیل المجاز

معالم الاصول

باستعماله في الاكثر لانتفاء العلاقة في غيره فان قلت كل واحد من الافراد بعض مدلول العام فهو جزء له وعلاقة الكل والجزء حيث يكون استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء غير مشترط بشيء كما نص عليه المحققون وانما اشترط في عكسه اعني استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل على ما مر تحقيقه وحرر فما وجه تخصيص وجود العلاقة بالاكثر قلت لا ريب في ان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله لكنها ليست اجزاء لهم كيف وقد عرفت ان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد وانما يتصور في مدلوله تحقق الكل والجزء لو كان بالمعنى الثاني وليس كذلك فظهر انه ليس المصحح للتجوز علاقة الكل والجزء كما توهم وانما هو علاقة المشابهة اعني الاشتراك في صفة وهي ههنا الكثرة فلا بد في استعمال لفظ العام في الخصوص من تحقق كثرة تقرب من مدلول العام لتحقق المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال وذلك هو المعنى بقولهم لا بد من بقاء جمع يقرب الخ وعن الثاني بالمنع من كون الامتناع للتخصيص مطلقا بل لتخصيص خاص وهو ما يعد في اللغة لغوا وينكر عرفا وعن الثالث انه غير محل النزاع فانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص في شيء وذلك لما جرت العادة به من ان العظماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك استعارة عن العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظا فيه اصلا وعن الرابع انه على تقدير ثبوته كالثالث في خروجه عن محل النزاع لان البحث في تخصيص العام والناس على هذا التقدير ليس بعام بل للمعهود والمعهود غير عام وقد يتوقف في هذا لعدم ثبوت صحة اطلاق الناس للمعهود على واحد والامر عندنا سهل وعن الخامس انه غير محل النزاع ايضا فان كلا واحد من الماء والخبز في المثالين ليس بعام هو للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني اعني الخبز والماء المقر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم وحاصل الامر انه اطلق المعرف بلام العهد الذهني الذي هو قسم من تعريف الجنس على وجود معين يحتمله وغيره اللفظ واريد بخصوصه من بين تلك المحتملات بالقرينة وهذا مثل اطلاق المعرف بلام العهد الخارجي على موجود معين من بين معهودات خارجية كقولك لخاطبك ادخل السوق مريدا به واحدا من اسواق معهودة بينك وبينه عهدا خارجيا معينا له من بينها بالقرينة ولو بالعادة فكما ان ذلك ليس من تخصيص العموم في شيء فكذا هذا حجة مجوزة الى الثلثة والاثنين ما قيل في الجمع من ان اقله ثلثة او اثنان كما تقدم جعلوه فرعا لكون الجمع حقيقة في الثلثة او في الاثنين والجواب ان الكلام في

معالم الاصول

لتناول الخطاب بصیغته لهم بل یجوز ان یکون ذلک لعلمهم بان حکمه ثابت علیهم بدلیل
اٰخر وهذا مما لا نزاع فیه اذ کوننا مکلفین بما کلفوا به معلوم بالضرورة من الدین **الفصل**
الثانی فی جملة من مباحث التخصیص **اصل** اختلف القوم فی منتهی التخصیص الی کم هو
فذهب بعضهم الی جوازه حتی یبقی واحد وهو اختیار المرتضی والشیخ وابی المکارم
بن زهرة وقیل حتی یبقی ثلثة وقیل اثنان وذهب الاکثر ومنهم المحقق الی انه لابد من بقاء
جمع یقرب من مدلول العام الان یستعمل فی حق الواحد علی سبیل التعظیم وهو الاقرب
لنا القطع بقبح قول القائل اکلت کل رمانة فی البستان وفیه الاف وقد اکل واحدة او ثلثة
وقوله اخذت کل ما فی الصندوق من الذهب وفیه الف وقد اخذ دینارا الی ثلثة
وکذا قوله کل من دخل داری فهو حر وکل من جائک فاکرمه وفیه واحد او ثلثة حر لوجه الله
فقال اردت زیدا او هو مع عمرو وبکر ولا لک لو اریده من اللفظ فی جمیعها کثرة قریبة من
مدلوله احتج المجوزون الی الواحد بوجوه الاول ان استعمال العام فی غیر الاستغراق یکون
بطریق المجاز علی ما هو التحقیق ولیس بعض الافراد اولی من بعض فوجب جواز استعماله فی
جمیع الاقسام الی ان ینتهی الی الواحد الثانی انه لو امتنع ذلک لکان لتخصیصه واخراج
اللفظ عن موضوعه الی غیره وهذا یقتضی امتناع کل تخصیص الثالث قوله تعالی وان کل
لحافظون والمراد هو الله تعالی وحده الرابع قوله تعالی الذین قال لهم الناس الایة والمراد نعیم
بن مسعود باتفاق المفسرین ولم یعده اهل اللسان مستهجنا لوجود القرینة فوجب
جواز التخصیص الی الواحد منها وجدت القرینة وهو المدعی الخامس انه علم بالضرورة
من اللغة صحة قولنا اکلت الخبز وشربت الماء ویراد به اقل القلیل مما یتناوله الماء و
الخبز والجواب عن الاول المنع من عدم الاولویة فان الاکثر اقرب الی الجمیع من الاقل
هکذا اجاب العلامة ره فی النهایة وفیه نظر لان اقربیة الاکثر الی الجمیع یقتضی ارجحیة
ارادته علی ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل کما هو المدعی فالتحقیق فی الجواب ان یق
لما کان مبنی الدلیل علی ان استعمال العام فی الخصوص مجاز کما هو الحق وستسمعه
فلابد فی جوازه مثله من وجود العلاقة الصحیحة للتجوز ولما لم یکن الحکم مختصا

معالم الاصول

عند اطلاق هذه الصيغة بلا قرينة الزائد على الاثنين وذلك دليل على انه حقيقة فى الزائد دونه لما هو معلوم من ان علامة المجاز تبادر غيره واجيب المخالف بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة فالمراد به ما يتناول الاخوين اتفاقا والاصل فى الاطلاق الحقيقة الثانى قوله تعالى انا معكم مستمعون خطابا لموسى وهرون فاطلق ضمير الجمع المخاطبين على الاثنين الثالث قول النبى ﷺ الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب عن الاول ان الاتفاق انما وقع على ثبوت الحجب مع الاخوين لا على استفادته من الاية فلا دلالة فيه وعن الثانى بالمنع من ارادتهما فقط بل فرعون مراد معهما سلمنا لكن الاستعمال انما يدل على الحقيقة حيث لا يعارضه دليل المجاز وقد دللنا على كونه مجازا فيما دون الثلثة وعن الثالث انه ليس من محل النزاع فى شئ اذ الخلاف فى صيغة الجموع لا فى

جمع **اصل** ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا لا يعم بصيغته من تاخر عن زمن الخطاب وانما يثبت حكمه لهم بدليل اخر وهو قول اصحابنا واكثر اهل الخلاف وذهب قوم منهم الى تناوله بصيغته لمن بعدهم لنا انه لا يليق للمعدومين يا ايها الناس ونحوه وانكاره مكابرة وايضا فان الصبى والمجنون اقرب الى الخطاب من المعدوم لوجودهما واتصافهما بالانسانية مع ان خطابهما بنحو ذلك ممتنع قطعا فالمعدوم اجدر ان يمتنع احتجوا بوجهين احدهما انه لو لم يكن الرسول مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا اليه واللازم منتف بيان الملازمة انه لا معنى لارساله الا ان يقال له بلغ احكامى ولا تبليغ الا بهذه العمومات وقد فرض انتفاء عمومها بالنسبة اليه واما انتفاء اللازم فبالاجماع والثانى ان العلماء لم يزالوا يحتجون على اهل الاعصار ممن بعد الصحابة فى المسائل الشرعية بالايات والاخبار المنقولة عن النبى ﷺ وذلك اجماع منهم على العموم لهم والجواب اما عن الوجه الاول فبالمنع من انه لا تبليغ الا بهذه العمومات التى هى خطاب المشافهة اذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة بل يكفى حصوله للبعض شفاها وللباقين بنصب الدلائل والامارات على ان حكم حكم الذين شافههم واما عن الثانى فبانه لا يتعين ان يكون احتجاجهم

معالم الاصول

فى الكتاب والسنة فنعين فى هذا كله ارادة الجميع وهو معنى العموم ولم أر احدا تنبه لذلك من متقدمى الاصحاب سوى المحقق قدس الله نفسه فانه قال فى آخر هذا البحث ولو قيل اذا لم يكن ثم معهود وصدر من الحكيم فان ذلك قرينة حالية تدل على الاستغراق لم ينكر ذلك بالنظر الى الحكمة **اصل** اكثر العلماء على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم بل يحمل على اقل مراتبه وذهب بعضهم الى افادته ذلك وحكاه المحقق عن الشيخ بالنظر الى الحكمة والاصح الاول لنا انقطعنا بان رجالا مثلا بين الجموع فى صلوح لكل عدد بدلا كرجل بين الاحاد فى صلوحه لكل واحد فكما ان رجلا ليس للعموم فيما يتناوله من مراتب الاحاد كذلك رجال ليس للعموم فيما يتناوله من مراتب العدد تعم اقل المراتب واجبة الدخول قطعا فحاصله كونها مرادة وبقى ما سواها على حكم الشك حجة الشيخ ان هذه اللفظة اذا دلت على القلة والكثرة وصدرت من حكيم فلو اراد القلة لبينها وحيث لا قرينة وجب حمله على الكل وزاد من وافقه من العامة انه ثبت اطلاق اللفظ على كل مرتبة من مراتب الجموع فاذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقائقه فكان اولى والجواب عن احتجاج الشيخ اما اولا فبالمعارضة بانه لو اراد الكل لبينه ايضا واما ثانيا فلانا لا نم عدم القرينة اذ يكفى فيها كون اقل المراتب مرادا قطعا وفيه نظر والتحقيق ان اللفظ لما كان موضوعا للجمع المشترك بين العموم والخصوص كان عند الاطلاق متحملا لامرين كسائر الالفاظ الموضوعة للمعانى المشتركة الا ان اقل مراتب الخصوص باعتبار القطع بارادته يصير متيقنا ويبقى ما عداه مشكوكا فيه فما لم يدل دليل على ارادته ولا نجد فى هذا منافاة للحكمة بوجه وبهذا يظهر الجواب عن الكلام الاخير فانا نمنع كون اللفظ حقيقة فى كل مرتبة وانما هو للقدر المشترك بينها فلا دلالة على خصوص احدها ولئن سلمنا كونه حقيقة فى كل منها لكان الواجب التوقف على ما هو التحقيق من ان المشترك لا يحمل على شئ من معانيه الا بالقرينة وان استعماله فى جميعها لا يكون الا مجازا فيحتاج الحمل عليه الى دليل **فائدة** اقل مراتب صيغة الجمع الثلثة على الاصح وقيل اقلها اثنان كما انه ينسبق الى الفهم

معالم الاصول

هذا مع ما في التمسك بمثل هذا الثمرة من الوهن **اصل** الجمع المعرف بالاداة يفيد العموم حيث لا عهد ولا نعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب ومحققو مخالفينا على هذا ايضا وربما خالف في ذلك بعض من لا يعتد به منهم وهو شاذ ضعيف لا التفات اليه واما المفرد المعرف فذهب جمع من الناس الى انه يفيد العموم وعزاه المحقق الى الشيخ وقال قوم بعدم افادته واختاره المحقق والعلامة وهو الاقرب لنا عدم تبادر العموم منه الى الفهم وانه لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا وهو منتف قطعا احتجوا بوجهين احدهما جواز وصفه بالجمع فيما حكاه البعض من قولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر الثاني صحة الاستثناء منه كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا واجيب عن الاول بالمنع من دلالته على العموم وذلك لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وبينهما بون بعيد وعن الثاني بانه مجاز لعدم الاطراد وفي الجواب عن كلا الوجهين نظر اما الاول فلانه مبني على ان عموم الجمع ليس كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق كما قرر في موضعه واما الثاني فلان الظاهر انه لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف العموم في بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازا على حد صيغ العموم لتتم هذا شانها ومن البين ان هذه الحجة لا تنهض باثبات ذلك بل انما تثبت المعنى الاول الذي لا نزاع فيه **فائدة مهمة** حيث علمت ان الغرض من نفي دلالة المفرد المعرف على العموم كونه ليس على حد الصيغ الموضوعة لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم منه حيث لا عهد خارجي كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وقوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونظائره ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجري في الكليات باعتبار وجودها كما علم انفا وحرفا ان يراد الوجود الحاصل لجميع الافراد او لبعض غير معين لكن ارادة البعض هنا في الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربوا وعدم تنجيس مقدار الكر من بعض الماء الى غير ذلك من موارد استعماله

معالم الاصول

بين العموم والخصوص لكان قول القائل رأيت الناس كلهم اجمعين مؤكدا للاشتباه
وذلك بط ببيان الملازمة ان كلا واجمعين مشتركة عند القائل باشتراك الصيغ واللفظ
الدال على شيء يتاكد بتكريره فيلزم ان يكون الالتباس متاكدا عند التكرير واما بطلان
اللازم فلانا نعلم ضرورة ان مقاصد اهل اللغة في ذلك تكثير الايضاح وازالة الاشتباه
احتج القائلون بالاشتراك بوجهين الاول ان الالفاظ التي يدعى وضعها للعموم تستعمل فيه
تارة وفي الخصوص اخرى بل استعمالها في الخصوص اكثر وظاهر استعمال اللفظ في شيئين انه
حقيقة فيهما وقد سبق مثله الثاني انها لو كانت للعموم لعلم ذلك اما بالعقل وهو ممتنع
لان مجال العقل مجرد ه في الوضع واما بالنقل والاحاد منه لا تفيد اليقين ولو كان متواترا
لاستوى الكل فيه والجواب عن الاول ان مطلق الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز
والعموم هو المتبادر عند الاطلاق وذلك اية الحقيقة فتكون في الخصوص مجازا
اذ هو خير من الاشتراك حيث لا دليل عليه وعن الثاني منع الحصر فيما ذكر من الوجهين
فان تبادر المعنى من اللفظ عند اطلاقه دليل على كونه موضوعا له وقد بينا ان المتبادر
هو العموم حجة من ذهب الى ان جميع الصيغ حقيقة في الخصوص ان الخصوص متيقن
لانها لو كانت له فراد وان كانت للعموم فداخل في المراد وعلى التقديرين يلزم ثبوته بخلاف
العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما تكون للخصوص فلا يكون العموم مرادا ولا فيه داخلا
فجعله حقيقة في الخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك فيه وايضا استعمل
في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة
والحاق القليل بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا
للمجاز والجواب اما من الوجه الاول فبانه اثبات اللغة بالترجيح وهو غير جائز على انه
معارض بان العموم احوط اذ من المحتمل ان يكون هو مقصد المتكلم فلو حمل اللفظ على
الخصوص لضاع غيره مما يدخل في العموم وهذا لا يخفى عن نظر واما عن الاخير فبان احتمال
خروج البعض عنهما الى التخصيص يخصص ظاهر في انهما للعموم على ان ظهور كونها حقيقة
في الاغلب انما يكون عند عدم الدليل على انها حقيقة في الاقل وقد بينا قيام الدليل عليه

معالم الاصول

وجوب اختلاف احكام المتقابلات لجواز اشتراكها في لازم واحد فضلا عن تناقض احكامها سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة انه لا يقتضي الصحة ولا يلزم منه ان يقتضي الفساد فلم قلت بين يلزم في النهان يقتضي الفساد نعم يلزم ان لا يقتضي الصحة ونحن نقول به حجة التنافي بين الدلالة معا لغة وشرعا انه لو دل لكان مناقضا للتصريح بصحة المنهي عنه واللازم منتف لانه يصح ان تقول نهيتك عن البيع الفلاني بعينه مثلا ولو فعلت لعاقبتك عليه لكنه يحصل به الملك واجيب بمنع الملازمة بان قيام الدليل الظني على معنى لا يمنع التصريح بخلافه وان الظني غير مراد ويكون التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها وفيه نظر فان التصريح بالنقيض يدفع ذلك الظن وينافيه قطعا وليس بين قوله في المثال ولو فعلت لعاقبتك الخ وبين قوله نهيتك عنه مناقضة ولا منافاة يشهد بذلك الذوق السليم فالحق ان الكلام متجه في غير العبادات وهو الذي مثل به واما فيها فالحكم بانتفاء اللازم غلط بين اذ المناقضة بين قوله لا تصل في المكان المغصوب ولو فعلت لكانت صحيحة مقبولة في غاية الظهور لا ينكرها الا مكابر

المطلب الثالث في العموم والخصوص

وفيه فصول

الفصل الاول في الكلام على الفاظ العموم

اصل الحق ان للعموم في لغة العرب صيغة تخصه وهو اختيار الشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين وقال السيد وجماعة انه ليس له لفظ موضوع اذا استعمل في غيره كان مجازا بل كل ما يدعى من ذلك مشترك بين الخصوص والعموم ونفى السيد على ان تلك الصيغ نقلت في عرف الشرع الى العموم كقوله بنقل صيغة الامر في عرف الشرع الى الوجوب وذهب قوم الا ان جميع الصيغ التي يدعى وضعها للعموم حقيقة في الخصوص وانما تستعمل في العموم مجازا لنا ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم من اللفظ العموم عرفا صحة لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دليل الحقيقة فيكون كذلك لغة لاصالة عدم النقل كما مر مرارا فالنكرة في سياق النفي للعموم لا غير حقيقة وهو المطلوب ايضا لو كان نحو كل واجمع من الالفاظ المدعى عمومها مشتركا

له المراد ان تلك الصيغة يطلق على كل واحد من افرادها بالوضع الشخصي لا الكلي المجموع من حيث هو وفيه نظر لان الفائدة فيما اذا حلف لا يضرب احدا فضرب الجميع الا واحدا

معالم الاصول

لا يجزي العمل بالعام قبل البحث عن المخصص لحصول الظن بعدمه

عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت
للزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب الفساد
كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل لفوات
قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شئ من مصلحة الصحة
(من ان النهي مرجح ١٢)
واما انتفاء الدلالة لغة فلان فساد الشئ عبارة عن سلب احكامه وليس في لفظ النهي
ما يدل عليه لغة قطعا والجواب عن الاول انه لا حجة في قول العلماء بمجرده ما لم يبلغ
حد الاجماع ومعلوم انتفاؤه في محل النزاع اذ الخلاف والتشاجر فيه ظاهر جلي
وعن الثاني بالمنع من دلالة الصحة بمعنى ترتب الاثر على وجود الحكمة في الثبوت اذ
من الجائز عقلا انتفاء الحكمة في ايقاع عقد البيع وقت النداء مثلا مع ترتب اثره اعني
انتقال الملك عليه نعم هذا في العبادات معقول فان الصحة فيها باعتبار كونها عبارة
عن حصول الامتثال تدل على وجود الحكمة المطلوبة والا لم يحصل وبما قدمناه
في الاحتجاج على دلالة النهي على الفساد في العبادات يظهر جواب الاستدلال على
انتفاء الدلالة لغة فانه على عمومه ممنوع نعم هو في غير العبادات متوجه واجتهد مشبوها
كذلك لغة ايضا بوجهين احدهما ما استدل به على دلالته شرعا من انه لم يزل العلماء
يستدلون بالنهي على الفساد واجاب عنه اولئك كانه انما يقتضي دلالته على الفساد
(الظاهر ان هذه الدلالة مطلقة فتجب الشرع او اللغة ١٢)
واما ان تلك الدلالة بحسب اللغة فلان الظاهر ان استدلالهم به على الفساد
انما هو لفهمهم دلالته عليه شرعا لما ذكر من الدليل على عدم دلالته لغة ولحق
ما قدمناه من عدم الحجية في ذلك وهم وان اصابوا في القول بدلالته في
العبادات لغة لكنهم مخطئون في هذا الدليل والتحقيق ما استدللنا به سابقا
الوجه الثاني فهو ان الامر يقتضي الصحة لما هو الحق من دلالته على الاجزاء بكلا
تفسيريه والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فيكون النهي مقتضيا
لنقيض الصحة وهو الفساد واجاب الاولون بان الامر يقتضي الصحة شرعا لا لغة و
نقول بمثله في النهي وانتم تدعون دلالته لغة ومثله معنى الامر والحق ان يقال انهم

معالم الاصول

الوجود فی وجود الکلی الطبیعی وکما ان الصلوٰة الکلیة یتضمن کونا کلیا فکذلک الصلوٰة الجزئیة یتضمن کونا جزئیا فاذا اختار المکلف ایجاد کلی الصلوٰة بالجزئی المعین منها فقد اختار ایجاد کلی الکون بالجزئی المعین منه الحاصل فی ضمن الصلوٰة المعینة وذلک یقتضی تعلق الامر به فیجتمع فیه الامر والنهی وهو شیٔ واحد قطعا فقوله وذلک لا یخرجهما عن حقیقتهما الی آخره ان اراد به خروجهما عن الوصف بالصلوٰة والغصب فمسلم ولا یجدیه نفعا اذ لا نزاع فی اجتماع الجهتین وتحقق الاعتبارین وان اراد انهما باقیان علی المغائرة والتعدد بحسب الواقع والحقیقة فهو غلط ظاهر ومکابرة محضة لا یناسب فیها ذمة ومسکة وبالجملة فالحکم هنا واضح لا یکاد یلتبس علی من راجع وجدانه ولم یطلق فی میدان الجدال والعصبیة عنانه **اصل** اختلفوا فی دلالة النهی علی فساد المنهی عنه علی اقوال ثالثها یدل فی العبادات لا فی المعاملات وهو مختار جماعة منهم المحقق والعلامة واختلف القائلون بالدلالة فقال جمع منهم المرتضی ان ذلک بالشرع لا باللغة وقال آخرون بدلالة اللغة علیه ایضا والاقوی عندی انه یدل فی العبادات بحسب اللغة والشرع دون غیرها مطلقا فهنا دعویان لنا علی الاولی ان النهی یقتضی کون ما تعلق به مفسدة غیر مراد للمکلف والامر یقتضی کونه مصلحة مراد وهما متضادان فالاتی بالمنهی عنه لا یکون آتیا بالمامور به (صیغة اسم الفاعل) ولازم ذلک عدم حصول الامتثال والخروج عن العهدة ولا نعنی بالفساد الا هذا وکنا علی الثانیة انه لو دل لکانت احدی الثلث وکلها منتفیة اما الاول والثانیة فظاهر واما الالتزام فلانها مشروطة باللزوم (العقل) او العرفی کما هو معلوم وکلاهما مفقود یدل علی ذلک (انه یجوز) عند العقل وفی العرف ان یصرح بالنهی عنها وانها لا تفسد بالمخالفة من دون حصول تناف بین الکلامین وذلک دلیل بین علی عدم اللزوم حجة القائلین بالدلالة مطلقا بحسب الشرع لا اللغة ان علماء الامصار فی جمیع الاعصار لم یزالوا یستدلون علی الفساد بالنهی فی ابوابه کالانکحة والبیوع وغیرها وایضا لو لم یفد لزم من نفیه حکمة یدل علیها النهی ومن ثبوته حکمة تدل علیها الصحة واللازم باطل لان الحکمتین ان کانتا متساویتین تعارضتا وتساقطتا وکان الفعل وعدمه متساویین فیمتنع النهی

قوله علی قول الخ اولها انه یدل علی الفساد فی المعاملة وثانیها انه لا یدل علیه وثالثها انه یدل فی العبادات دون المعاملات فهی اصحاب المذهب الاول فقوله دلالته علی الفساد من جهة الشرع او من جهة اللغة او منهما معا الاول هو المحصل الاخیر واختلف اصحاب المذهب الثانی فی انه هل یدل علی الصحة او لا فصار المذهب ثلثة اقوال فقوله فی غیرها مطلقا اشارة الی المذهب الثالث

قوله لا نعنی بالفساد الا هذا اقول بقی هنا شیٔ وهو ان الفساد بمعنی عدم ترتب الاثار المطلوبة علی العبادة لا یستلزم الحرمة کما فی الصلوٰة فی الحمام فانها فاسدة مع انها لیست بحرام

ثمن اجازة صحتها لنا ان الامر طلب لایجاد الفعل والنهی طلب لعدمه فالجمع بینهما فی امر واحد
ممتنع وتعدد الجهة غیر مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما نشأ من لزوم اجتماع المتنافیین
فی شیء واحد وذلک لا یندفع بالتعدد المتعلق بحیث یعد فی الواقع امرین هذا مامور به و
ذلک منهی عنه ومن البین ان التعدد بالجهة لا یقتضی ذلک بل الوحدة باقیة معه قطعا
فالصلوة فی الدار المغصوبة وان تعددت فیها جهة الامر والنهی لکن المتعلق الذی هو
الکون متحد فلو صحت لکان مامورا به من حیث انه احد الاجزاء المامور بها للصلوة و
منهیا عنه باعتبار انه بعینه الکون فی الدار المغصوبة فیجتمع فیه الامر والنهی وهو محال
وقد بینا امتناعه فتعین بطلانها احتج المخالف بوجهین الاول ان السید اذا امر عبده
بخیاطة ثوب ونهاه عن الکون فی مکان مخصوص ثم خاطه فی ذلک المکان فانا نقطع
بانه مطیع عاص بجهة الامر بالخیاطة والنهی عن الکون الثانی انه لو امتنع الجمع لکان
باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهی اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم باطل اذ لا اتحاد فی المتعلقین
فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهی الغصب وکل منهما یتعقل انفکاکه عن الاخر وقد اختار
المکلف جمعهما مع امکان عدمه وذلک لا یخرجهما عن حقیقتهما اللتین هما متعلقا الامر والنهی
حتی لا یبقیا حقیقتین مختلفتین فیتحد المتعلق والجواب عن الاول ان الظاهر فی المثال
المذکور ارادة تحصیل خیاطة الثوب بای وجه اتفق سلمنا لکن المتعلق فیه مختلف
فان الکون لیس جزءا من مفهوم الخیاطة بخلاف الصلوة سلمنا لکن نمنع کونه مطیعا فی
الحال هذه ودعوی حصول القطع بذلک فی حیز المنع حیث لا یعلم ارادة الخیاطة کیف
ما اتفقت وعن الثانی ان مفهوم الغصب وان کان مغایرا لحقیقة الصلوة الا ان الکون
الذی هو جزء لها بعض جزئیاته اذ هو ما یتحقق به فاذا وجد المکلف الغصب بهذا
الکون صار هو متعلقا للنهی ضرورة ان الاحکام انما تتعلق بالکلیات باعتبار وجودها
فالفرد الذی یتحقق به الکلی هو الذی یتعلق به الحکم حقیقة وهکذا یقال فی جهة الصلوة
فان الکون المامور به فیها وان کان کلیا لکنه انما یراد باعتبار الوجود فتعلق الامر فی الحقیقة
انما هو بالفرد الذی یوجد منه ولو باعتبار الحصة التی فی ضمنه من الحقیقة الکلیة علی ابعد

لا تأكل اللحم والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة فى القدر المشترك وبانه يصح تقييده بالدوام ونقيضه من غير تكرار ولا نقض فيكون المشترك قالجواب عن الاول ان كلامنا فى النهى المطلق وذلك مختص بوقت الحيض لانه مقيد به فلا يتناول غيره الا ترى انه عام لجميع اوقات الحيض وعن الثانى ان عدم الدوام فى مثل قول الطبيب انما هو للقرينة كالمرض فى المثال المذكور ولولا ذلك لكان المتبادر هو الدوام على انك قد عرفت فى نظيره سابقا ان ما فروا منه بجعل الوضع للقدر المشترك اعنى لزوم المجاز او الاشتراك لازم عليهم من حيث ان الاستعمال فى خصوص المعنيين يصير مجازا فلا يتم لهم الاستدلال به وعن الثالث ان التجوز جائز والتاكيد واقع فى الكلام مستعمل فحيث يقيد بخلاف الدوام يكون ذلك قرينة المجاز وحيث يؤتى بما يوافقه يكون تاكيدا **فائدة** لما اثبتنا كون النهى للدوام والتكرار وجب القول بانه للفور لان الدوام يستلزمه ومن نفى كونه للتكرار نفى الفور ايضا والوجه فى ذلك واضح **اصل** الحق امتناع توجه الامر والنهى الى شئ واحد ولا نعلم فى ذلك مخالفا من اصحابنا ووافقنا عليه كثير ممن خالفنا واجازه قوم وينبغى تحرير محل النزاع اولا فنقول الوحدة تكون بالجنس وبالشخص فالاول يجوز ذلك فيه بان يؤمر بفرد وينهى عن فرد كالسجود لله تعالى وللشمس والقمر وربما منعه مانع ولكنه شديد الضعف شاذ والثانى اما ان يتحد فيه الجهة او يتعدد فان اتحدت بان يكون الشئ الواحد من الجهة الواحدة مامورا به ومنهيا عنه فذلك مستحيل قطعا وقد يجيزه بعض من جوز تكليف المحال قبحهم الله ومنعه بعض المجيزين لذلك نظرا الى ان هذا ليس تكليفا بالمحال هو محال فى نفسه لان معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز والعجب من افكارهم الواهية الفاسدة كيف وصلوا بها الى فهم هذا وان تعددت الجهة بان كان للفعل جهتان يتوجه اليه الامر من احديهما والنهى من الاخرى فهو محل البحث وذلك كالصلوة فى الدار المغصوبة يؤمر بها من جهة كونها صلوة وينهى عنها من جهة كونها غصبا فمن اجاز اجتماعهما ابطلها

العقلاء على انه لم يفعل من دون نظر الى تحقق الكف عنه بل لا يكاد يخطر الكف ببال اكثرهم
وذلك دليل على ان متعلق التكليف ليس هو الكف والا لم يصدق الامتثال ولا يحسن
المدح على مجرد الترك احتجوا بان النهي تكليف ولا تكليف الا بما هو مقدور للمكلف ونفي الفعل يمتنع
ان يكون مقدورا له لكونه عدما اصليا والعدم الاصلي 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 مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا
اذ تاثير صفة القدرة في الوجود فقط وجوب لا قدرة فان قيل لا بد للقدرة من اثر عقلا و
العدم لا يصلح اثرا لانه نفي محض وايضا فالاثر لا بد ان يستند الى المؤثر ويتجدد به والعدم
سابق مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة المتاخرة قلنا العدم انما يجعل اثرا للقدرة باعتبار استمراره
وعدم الصلاحية بهذا الاعتبار في حيز المنع وذلك لان القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر
وان يفعل فلا يستمر فاثر القدرة انما هو الاستمرار المقارن لها وهو مستند اليها و
متجدد بها **فصل** قال السيد المرتضى رض وجماعة منهم العلامة في احد قوليه ان
النهي كالامر في عدم الدلالة على التكرار بل هو محتمل له وللمرة وقال قوم بافادته الدوام
والتكرار وهو القول الثاني للعلامة ره اختاره في النهاية قالا له عن الاكثر واليه
اذهب لنا ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل وحقيقته في الوجود
وهو انما يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد من افرادها فيه اذ مع ادخال فرد منها
يصدق ادخال تلك الماهية في الوجود لصدقها به ولهذا اذا نهى السيد عبده عن
فعل فانتهى مدة كان يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل عد في العرف عاصيا مخالفا للسيد
وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء مذموما بحيث لو اعتذر بذهاب المدة
التي يمكنه الفعل فيها وهو تارك وليس نهي السيد بمتناول غيرها لم يقبل ذلك منه
وبقي الذم بحاله وهذا مما يشهد به الوجدان احتجوا بانه لو كان للدوام لما انفك
عنه وقد انفك فان الحائض نهيت عن الصلوة والصوم ولا دوام وبانه ورد
للتكرار كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا وبخلافه كقول الطبيب لا تشرب اللبن و

فانضمام القید مشکوک فیه فلا یتحقق معه وجود المقتضی ولو تشبث الخصم فی ترجیح الاحتمال
الاول باصالة عدم تعلق النهی بالجمیع لکان معارضا باصالة عدم وجود القید
فیتساقطان وبهذا یظهر فساد قولهم فی اخر الحجة ان الظن یقتضی البقاء لتحقق مقتضیه
والاصل استمراره فان انضمام القید مما یتوقف علیه وجود المقتضی ولم یثبت اذ تقرر
ذلک فاعلم ان دلیل الخصم لو تم لکان دالا علی بقاء الاستحباب لا الجواز فقط کما هو المشهور
علی السنتهم یریدون به الاباحة والاعم منه ومن الاستحباب کما یوجد فی کلام جماعة
والامر اعم من المکروه کما ذهب الیه بعضهم حتی انهم لم یقلوا القول ببقاء الاستحباب بخصوصه
الا عن شاذ بل بمارة ذلک بعضهم نافیا للقائل به مع ان دلیلهم علی البقاء کما رایت ینادی
بان الباقی هو الاستحباب وتوضیحه ان الوجوب لما کان مرکبا من الاذن فی الفعل وکونه
راجحا ممنوعا من ترکه وکان رفع المنع من الترک کافیا فی رفع حقیقة الوجوب لا جرم
کان الباقی من مفهومه هو الاذن فی الفعل مع رجحانه فاذا انضم الیه الاذن فی الترک
علی ما اقتضاه الناسخ تکملت قیود الندب وکان هو الباقی **البحث الثانی فی**
النواهی اصل اختلف الناس فی مدلول صیغة النهی حقیقة علی نحو اختلافهم فی
الامر والحق انها حقیقة فی التحریم مجاز فی غیره لانه المتبادر منها فی العرف العام عند
الاطلاق ولهذا یذم العبد علی فعل ما نهاه المولی عنه بقوله لا تفعله والاصل
عدم النقل ولقوله تعالی وما نهاکم عنه فانتهوا اوجب سبحانه الانتهاء عما نهی الرسول
عنه لما ثبت من ان الامر حقیقة فی الوجوب وما وجب الانتهاء عنه فقد حرم فعله ولا
مایق من ان هذا مختص بما نهی الرسول ویدل وموضع النزاع هو الاعم فیمکن الجواب عنه
بان تحریم ما نهی عنه الرسول یدل بالفحوی علی تحریم ما نهی الله عنه مع ما فی احتمال الفصل
من البعد هذا واستعمال النهی فی الکراهة شائع **اصل** واختلفوا فی ان المطلوب
بالنهی ما هو فذهب الاکثرون الی انه هو الکف عن الفعل المنهی عنه ومنهم العلامة
فی تهذیبه وقال فی النهایة المطلوب بالنهی نفس ان لا تفعل وحکی انه قول جماعة کثیرة
وهذا هو الاقوی لنا ان ترک المنهی عنه کالزنا مثلا یعد فی العرف ممتثلا ویمدح

صلی الله علیه وآله وسلم

من فی اخبارنا المرویة عن الائمة علیهم السلام کما قلنا فی کلامهم

الجواز لان الفصل علة لوجود الحصة التي معه من الجنس كما نص عليه جمع من المحققين فالجواز
الذي هو جنس للواجب وغيره لا بد لوجوده في الواجب من علة هي الفصل له وذلك هو المنع
من الترك فزواله مقتض لزوال الجواز لان المعلول يزول بزوال علته فيثبت مانعية النسخ لبقاء
الجواز قلنا هذا مردود من وجهين احدهما ان الخلاف واقع في كون الفصل علة للجنس فقد
انكره بعضهم وقال انهما معلولان لعلة واحدة وتحقيق ذلك يطلب من مواضعه وثانيهما
اناوان سلمنا كونه علة له فلانسلم ان ارتفاعه مطلقا يقتضي ارتفاع الجنس بل انما يرتفع بارتفاعه
اذا لم يخلفه فصل اخر وذلك لان الجنس انما يفتقر الى فصل ما ومن البين ان ارتفاع المنع
من الترك مقتض لثبوت الاذن فيه وهو فصل اخر للجنس الذي هو الجواز والحاصل ان للجواز
قيدين احدهما المنع من الترك والاخر الاذن فيه فاذا زال الاول خلفه الثاني ومن هنا ظهر
انه ليس المدعى ثبوت الجواز بمجرد الامر بل به وبالنسخ فجنسه بالاول وفصله بالثاني
ولا ينافي هذا اطلاق القول بانه اذا نسخ الوجوب بقي الجواز حيث ان ظاهره استقلال الامر
به فان ذلك توسع في العبارة واكثرهم مصرحون بما قلناه فان قيل لما كان رفع المركب
يحصل تارة برفع جميع اجزائه وتارة برفع بعضها لم يعلم بقاء الجواز بعد رفع الوجوب
لتساوي احتمالي رفع البعض الذي يتحقق معه البقاء ورفع الجميع الذي معه يزول قلنا
الظاهر يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه اولا والاصل استمراره فلا يدفع بالاحتمال وتوضيح ذلك
ان النسخ انما توجه الى الوجوب والمقتضي للجواز هو الامر فيستصحب الى ان يثبت ما ينافيه
وحيث ان رفع الوجوب يتحقق برفع احد جزئيه ولم يبق لنا سبيل الى القطع بثبوت المنافي فيستمر
الجواز ظاهرا وهذا معنى ظهور بقائه والجواب المنع من وجود المقتضي فان الجواز الذي
هو جزء من ماهية الوجوب وقد رمشترك بينهما وبين الاحكام الثلثة الاخر لا يتحقق له
بدون انضمام احد قيودها اليه قطعا وان لم يثبت عليه الفصل للجنس لان انحصار
الاحكام في الخمسة يعد من الضروريات وح فالشك في وجود القيد يوجب الشك في
وجود المقتضي وقد علمت ان لنسخ الوجوب كما يحتمل التعلق بالقيد فقط اعني المنع من الترك
فيقتضي ثبوت نقيضه الذي هو قيد اخر كذلك يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد

الذي هو فوق الاوداج بل كلف بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية وما يجري مجرى ذلك
والدليل على هذا قوله تعم وناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا واما جزعه فلاشفاقه
من ان يؤمر بعد مقدمات الذبح به نفسه بجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن
انه سيؤمر به من الذبح او عن مقدمات الذبح زيادة على ما فعله ولم يكن قد امر بها اذ لا يجب
في الفدية ان يكون من جنس المفدى وعن الرابع انه لو سلم لم يكن الطلب هناك للفعل لما قد
علم من امتناعه بل للعزم على الفعل والانقياد اليه والامتثال وليس النزاع فيه بل في نفس الفعل
واما ما ذكر من المثال فانما يحسن لمكان التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل وذلك
ممتنع في حقه تعالى **اصل** الاقرب عندي ان نسخ مدلول الامر هو الوجوب لا يبقي معه
الدلالة على الجواز بل يرجع الى الحكم الذي كان قبل الامر وبه قال العلامة في النهاية وبعض
المحققين من العامة وقال اكثرهم بالبقاء وهو مختاره في التهذيب لنا ان الامر انما يدل
على الجواز بالمعنى الاعم اعني الاذن في الفعل فقط وهو قدر مشترك بين الوجوب والندب
والاباحة والكراهة فلا يتقوم الا بما فيها من القيود ولا يدخل بدون ضم شيء منها اليه
في الوجود فادعاء بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول والقول بانضمام الاذن في
الترك اليه باعتبار لزومه لرفع المنع الذي اقتضاه النسخ موقوف على كون النسخ متعلقا
بالمنع من الترك الذي هو جزء مفهوم الوجوب دون المجموع وذلك غير معلوم اذ النزاع في
النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه وهو كما يحتمل التعلق بالجزء الذي هو المنع من الترك
لكون رفعه كافيا في رفع مفهوم الكل كذلك يحتمل التعلق بالمجموع او بالجزء الاخر الذي هو رفع
الحرج عن الفعل كما ذكره البعض وان كان قليل الجدوى لكونه راجعا في الحقيقة الى التعلق
بالمجموع احتجوا بان المقتضي للجواز موجود والمانع منه مفقود فوجب القول بتحققه اما الاول
فلان الجواز جزء من الوجوب والمقتضي للمركب مقتض لاجزائه واما الثاني فلان الموانع كلها
منتفية بحكم الاصل والفرض سوى نسخ الوجوب وهو لا يصلح للمانعية لان الوجوب ماهية مركبة
والمركب يكفي في رفعه رفع احد اجزائه فيكفي في رفع الوجوب رفع المنع من الترك الذي هو
جزؤه وهو فلا يدل نسخه على ارتفاع الجواز فان قيل لانم عدم ما نعية نسخ الوجوب لثبوت

له قوله على الجواز بالمعنى الاعم اي الجواز بالمعنى الاعم من الوجوب بمعنى الاذن في الفعل اعم من ان يكون مع المنع من الترك او لا

اي الاباحة الاصلية

اي الاحكام الاربعة

الاحتمال الاخير

تفرض الوقت المتسع زمنا زمنا ونرد في كل جزء فانه مع الفعل فيه وبعده ينقطع التكليف
وقبل الفعل يجوز ان لا يبقى بصفة التكليف في الجزء الاخر فلا يعلم حصول الشرط الذي هو بقاؤه
بالصفة فيه فلا يعلم التكليف واما بطلان اللازم فبالضرورة الثالث لو لم يصح لم يعلم ابراهيم عليه السلام
وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علمه والام يقدم على ذبح
ولده ولم يحتج الى فداء الرابع كما ان الامر يحسن لمصالح تنشأ من المامور به كذلك يحسن لصالح
تنشأ من نفس الامر وموضع النزاع من هذا القبيل فان المكلف من حيث عدم علمه بامتناع
فعل المامور به ربما يوطن نفسه على الامتثال فيحصل له بذلك لطف في الاخرة وفي الدنيا الانزجار
عن القبيح الا ترى ان السيد قد يستصلح بعض عبيده بامر قد يخبرها عليه مع عزمه على نسخها امتحانا
له والانسان قد يقول لغيره وكلتك في بيع عبدي مثلا مع علمه بانه سيعزله اذا كان غرضه استمالة
الوكيل او امتحانه في امر العبد والجواب عن الاول ظاهر اما حق السيد اذ ليس نزاعنا في مطلق
شرط الوقوع وانما هو في الشرط الذي يتوقف عليه تمكن المكلف شيوعا وقدرته على امتثال الامر
وليست الارادة منه قطعا والملازمة انما يتم بتقدير كونهما منه وعن الثاني المنع من بطلان اللازم واداعاء الضرورة فيه مكابرة وبهتان وقد ذكر السيد المرتضى
في قمة تنقيح المقام ما يتضح به سند هذا المنع فقال وهذا انما ذهب الى انه لا يعلم بانه مامور بالفعل
الا بعد قضي الوقت وخروجه فيعلم انه كان مامورا به وليس يجب اذا لم يعلم قطعا انه مامور
ان يسقط عنه وجوب الحذر لانه اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم وهذه امارة يغلب
معها الظن ببقائه فوجب ان يحترز من ترك الفعل والتقصير فيه ولا يجوز من ذلك الا بالشروع
في الفعل والابتداء به ولذلك مثال في العقل وهو ان المشاهد للسبع من بعد مع تجويز ان يخترم
السبع قبل ان يصل اليه يلزم الحذر منه كما ذكرناه ولا يجب اذا لزمه الحذر ان يكون عالما ببقاء السبع
وتمكنه من الاضرار به وهذا الكلام جيد مما 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 اذ يكفي في وجوب نية الفرض غلبة الظن بالبقاء والتمكن بحيث
لا سبيل الى القطع فلا دلالة له على حصول العلم وعن الثالث بالمنع من تكليف ابراهيم بالذبح

له فورا ان اخر فان مضيقا للفور
اخر فان مات واخر مستمر الفورية
فالسبع فرع على الامر فتامل
في مسئلة فورية الامر المطلق
بحث المراد بالفور المنوط
به الامر المشروط لا الفور
المتحقق به ميرزا محمد

الی مطابقة دلیل الخصم لما عنون به الدعوی حیث جعله علی الوجه الذی حکیناه و
لقد اجاد علم الهدی ره حیث تنحی عن هذا المسلک و احسن التادیة عن اصل المطلب
فقال و فی الفقهاء و المتکلمین من یجوز ان یامر الله تعالی بشرط ان لا یمنع المکلف من الفعل او
بشرط ان یقدره و یزعمون انه یکون مامورا بذلک مع المنع و هذا غلط لان الشرط انما یحسن
فیمن لا یعلم العواقب و لا طریق له الی علمها فامّا العالم بالعواقب و باحوال المکلف فلا یجوز
ان یامره بشرط قال و الذی یبیّن ذلک ان الرسول لو اعلمنا ان زیدا لا یتمکن من الفعل
فی وقت مخصوص قبح منّا ان نامره بذلک لا محالة و انما حسن دخول الشرط فیمن نامره
فقد علمنا بصفته فی المستقبل الاتی انه لا یجوز الشرط فیما یصح فیه العلم و لنا
الیه طریق بخوحسن الفعل لانه مما یصح ان تعلمه و کون المامور متمکنا لا یصح ان نعلم
قطعا فاذا انفقد الخبر فلا بد من الشرط و لا بد من ان یکون احدنا فی امره یحصل فی حکم
الظان لتمکن من یامره بالفعل مستقبلا و یکون الظن فی ذلک قائما مقام العلم و قد
ثبت ان الظن یقوم مقام العلم اذا تعذر العلم فامّا مع حصوله فلا یقوم مقامه
و اذا کان القدیم تعالی عالما بتمکن من یتمکن وجب ان یوجّه الامر نحوه دون من یعلم
انه لا یتمکن فالرسول حاله کحالنا اذا اعلمنا الله تع حال من تامره فعند ذلک نامره
بلا شرط قلت هذا الجملة التی افادها السید قدس سره کافیة فی تحریر المقام وافیة
فی اثبات المذهب المختار فلا عزو ان نقلناها بطولها و اکتفینا بها عن اعادة الاحتجاج
علی ما صرنا الیه احتج المجوّزون بوجوه الاول لو لم یصح التکلیف بما علم عدم شرطه
لم یعص احد من المکلفین و اللازم باطل بالضرورة من الدین و بیان الملازمة
ان کل ما لم یقع فقد انتفی شرط من شروطه و اقلها ارادة المکلف له فلا تکلیف به
فلا معصیة الثانی لو لم یصح لم یعلم احد انه مکلف و اللازم باطل اما الملازمة
فلانه مع الفعل و بعده ینقطع التکلیف و قبله لا یعلم لجواز ان لا یوجد شرط من
شروطه فلا یکون مکلفا الا یق قد یحصل له العلم قبل الفعل اذا کان الوقت متسعا
و اجتمعت الشرائط عند دخول الوقت و ذلک کان فی تحقق التکلیف لانا نقول نحن

لعله قوله فقد تقدم فی ع ان فاعل حسن یعنی حسن فقد علمنا الصفة المامور به فی المستقبل و دخول الشرط فیها و فی بعض نسخ الکتاب علی ما فی بعض الکوفیة

تمثيلهم في الحجة بالابيض والاسود فلا تم ان المقتضى لاستبعاده هو عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف وانما هو كونه بيانا للواضحات **اصل** والاصح ان التقييد بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها وفاقا لاكثر المحققين وخالف في ذلك السيد المرتضى رض فقال تعليق الحكم بغاية انما هو يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفائه او اثباته بدليل اخر ووافقه على هذا بعض العامة لنا ان قول القائل صوموا الى الليل معناه اخر وجوب الصوم مجئ الليل فلو فرض ثبوت الوجوب بعد مجيئه لم يكن الليل اخرا وهو خلاف المنطوق احتج السيد رح بنحو ما سبق في الاحتجاج على نفي دلالة التخصيص بالوصف حتى انه قال من فرق بين تعليق الحكم بصفة وتعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض لفرقه بين الامرين لا فرق بينهما فان قال فاي معنى لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه الصوم قلنا واي معنى لقوله ع في سائمة الغنم الزكوة مع ان في المعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع ان يكون المصلحة في ان يعلم ثبوت الزكوة في السائمة بهذا النص ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل اخر قلنا لا يمتنع فيما علق بغاية حرفا لجر وا لجواب المنع من مساواته للتعليق بالصفة فان اللزوم هنا ظاهر اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد بكون اخره الليل مثلا من عدمه في الليل بخلافه هناك كما علمت ومبالغة السيد في التسوية بينهما لا وجه لها بل التحقيق ما ذكره بعض الافاضل من انه اقوى دلالة من التعليق بالشرط ولهذا قال بدلالته كل من قال بدلالة الشرط وبعض من لم يقل بها **اصل** قال اكثر مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط جائز وان علم الامر انتفاء شرطه وربما تعدى بعض متاخريهم فاجازه وان علم الامر ايضا مع نقل كثير منهم الاتفاق على منعه وشرط اصحابنا في جوازه مع انتفاء الشرط كون الامر جاهلا بالانتفاء كان يامر السيد عبده بالفعل في غد مثلا ويتفق موته قبله فان الامر هنا جائز باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط ويكون مشروطا ببقاء العبد الى الوقت المعين واما مع علم الامر كامر الله تعالى زيدا الصوم غدا وهو يعلم موته فيه فليس بجائز وهو الحق لكن لا يعجبني الترجمة عن البحث بما ترى وان تكثر ايرادها في كتب القوم وسيظهر لك سر ما قلته وانما لم اعدل عنها ابتداء قصدا

معالم الاصول

ان الظاهر یدفع بالقاطع **اصل** واختلفوا فی اقتضاء التعلیق علی الصفة نفی الحکم عند انتفائها فاثبته قوم وهو الظاهر من کلام الشیخ ره واجنح الیه الشهید فی الذکری ونفاه السید والمحقق والعلامة وکثیر من الناس وهو الاقرب لنا انه لو دل لکان احد الثلث وهی باسرها منتفیة اما الملازمة فبینة واما انتفاء اللازم فظاهر بالنسبة الی المطابقة والتضمن اذ نفی الحکم عن غیر محل الوصف لیس عین اثباته فیه ولا جزئه ولانه لو کان کذلک لکان الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم معترف بفساده واما بالنسبة الی الالتزام فلانه لا ملازمة فی الذهن ولا فی العرف بین ثبوت الحکم عند صفة کوجوب الزکوة فی السائمة مثلا وانتفائه عند اخری کعدم وجوبها فی المعلوفة احتجوا بانه لو ثبت الحکم مع انتفاء الصفة لجری تعلیقه علیها عن الفائدة وجری مجری قولک الانسان الابیض لا یعلم الغیوب والاسود اذا نام لا یبصر والجواب المنع من الملازمة فان الفائدة غیر منحصرة فیما ذکروه بل هی کثیرة منها شدة الاهتمام ببیان حکم محل الوصف اما لاحتیاج السامع الی بیانه کان یکون مالکا للسائمة مثلا دون غیرها او لدفع توهم عدم تناول الحکم له کما فی قوله تعالی ولا تقتلوا اولادکم خشیة املاق فانه لولا التصریح بالخشیة لامکن ان یتوهم جواز القتل معها فدل بذکرها علی ثبوت التحریم عندها ایضا ومنها ان تکون المصلحة مقتضیة لاعلام حکم الصفة بالنص وما عداها بالبحث والفحص ومنها وقوع السؤال عن محل الوصف دون غیره فیجاب علی طبقه او تقدم بیان حکم الغیر نحو هذا من قبل واعترض بان الخصم انما یقول باقتضاء التخصیص بالوصف نفی الحکم عن غیر محله اذا لم یظهر التخصیص فائدة سواه فحیث یتحقق ما ذکروه من الفوائد لا یبقی محل النزاع فی شیء وجوابه ان المدعی عدم وجدان صورة لا تحتمل فائدة من تلک الفوائد وذلک کاف فی الاستغناء عن اقتضاء النفی الذی صرتم الیه صونا لکلام البلغاء عن التخصیص لا لفائدة اذ مع احتمال فائدة منها یحصل الصون ویتادی ما لا بد فی الحکمة منه فیحتاج اثبات ما سواه الی دلیل واما

معالم الاصول

انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام قطعا بحيث لا يكاد ينكر عند مراجعة الوجدان فيكون الاول ايضا
هكذا واذا ثبت الدلالة على هذا المعنى عرفا ضممنا الى ذلك مقدمة اخرى سبق التنبيه عليها
وهي اصالة عدم النقل فيكون كذلك لغة احتج السيد بان تاثير الشرط هو تعليق الحكم به و
ليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر يجري مجراه ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى ان
قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه
اخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم يعلم ان ضم امرأتين الى الشاهد الاول
يقوم مقام الثاني ثم يعلم بدليل ان ضم اليمين الى الواحد يقوم مقامه ايضا فنيابة بعض
الشروط عن بعض اكثر من ان تحصر واحتج موافقوه مع ذلك بانه لو كان انتفاء الشرط مقتضيا
لانتفاء ما علق عليه لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا دالا على
عدم تحريم الاكراه حيث لا يردن التحصن وليس كذلك بل هو حرام مطلقا والجواب عن
الاول انه اذا علم وجود ما يقوم مقامه كما في المثال الذي ذكره لم يكن ذلك الشرط وحده
شرطا بل الشرط حينئذ احدهما فيتوقف انتفاء المشروط على انتفائهما معا لان مفهوم احدهما
لا يعدم الا بعدمهما وان لم يعلم له بدل كما هو مفروض البحث كان الحكم مختصا به ولزم
من عدمه عدم المشروط الدليل الذي ذكرناه وعن الثاني بوجوه احدها ان ظاهر الاية
يقتضي عدم تحريم الاكراه اذا لم يردن التحصن لكن لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحة
اذ انتفاء الحرمة قد يكون بطريان الحل وقد يكون لامتناع وجود متعلقها عقلا لان السالبة
تصدق بانتفاء المحمول تارة وبعدم الموضوع اخرى والموضوع ههنا منتف لانهن اذا لم يردن
التحصن فقد اردن البغاء ومع ارادتهن البغاء يمتنع اكراههن عليه فان الاكراه هو حمل الغير
على ما يكرهه بحيث لا يكون كارها يمتنع تحقق الاكراه فلا يتعلق به الحرمة وثانيهما ان التعليق
بالشرط انما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى ويجوز ان يكون
فائدته في الاية المبالغة في النهي عن الاكراه يعني انهن اذا اردن العفة فالمولى احق بارادتها
او ان الاية نزلت فيمن يردن التحصن ويكرههن المولى على الزنا وثالثهما انا سلمنا ان الاية
تدل على انتفاء حرمة الاكراه بحسب الظاهر نظرا الى الشرط لكن الاجماع القاطع عارضه ولان

له المراد بالموضوع الاكراه وهو منتف عند عدم ارادة التخصيص ١٢

وهو کما تری حجة من خصّ الوجوب باوّل الوقت انّ الفضلة فی الوقت ممتنعة لادائها الی
جواز ترک الواجب فیخرج عن کونه واجبا وح فاللازم مصرف الامر الی جزء معین من الوقت فامّا
الاوّل او الاخیر لانتفاء القول بالواسطة ولو کان هو الاخیر لما خرج عن العهدة باداءه فی
الاوّل وهو باطل اجماعا فتعین ان یکون هو الاوّل والجواب امّا عن امتناع الفضلة فی
الوقت فقد انضمّ ما حققناه انفا فلا تطیل باعادته واما عن تخصیص الوجوب بالاوّل
فبانه لو تمّ لما جاز تاخیره عنه وهو باطل ایضا کما تقدمت الاشارة الیه واحتجّ من علّق
الوجوب باخیر الوقت بانه لو کان واجبا فی الاوّل لعصی بتاخیره لانه ترک للواجب وهو الفعل
فی الاوّل لکن التالی باطل بالاجماع فکذا المقدّم وجوابه منع الملازمة والسند ظاهر ممّا تقدّم
فانّ اللزوم المدّعی انّما یتمّ لو کان الفعل فی الاوّل واجبا علی التعیین ولیس کذلک بل وجوبه
علی سبیل التخییر وذلک انّ الله تعالی اوجب علیه ایقاع الفعل فی ذلک الوقت ومنعه من اخلائه
عنه وسوّغ له الاتیان به فی ای جزء شاء منه فان اختار المکلف ایقاعه فی اوّله او وسطه
او اخره فقد فعل الواجب وکما ان جمیع الخصال فی الواجب المخیّر یتصف بالوجوب علی معنی انه
لا یجوز الاخلال بالجمیع ولا یجب الاتیان بالجمیع بل للمکلف اختیار ما شاء منها فکذا هنا لانه
علیه ایقاع الفعل فی الجمیع ولا یجوز له اخلاء الجمیع عنه والتعیین مفوّض الیه مادام الوقت
متسعا فاذا تضیق تعیّن علیه الفعل وینبغی ان یعلم ان بین التخییر فی الموضعین فرقا من حیث
ان متعلقه فی الخصال الجزئیات المتخالفة الحقائق وفیما نحن فیه الجزئیات المتفقة
الحقیقة فان الصلوة المؤدّاة مثلا فی جزء من اجزاء الوقت مثل المؤدّاة فی کل جزء
من الاجزاء الباقیة والمکلف مخیّر بین هذه الاشخاص المتخالفة بتشخصاتها المتماثلة بالحقیقة
وقیل بل الفرق انّ التخییر هناک بین جزئیات الفعل وههنا فی اجزاء الوقت والامر سهل

اصل الحق ان تعلیق الامر بل مطلق الحکم علی شرط یدلّ علی انتفائه عند انتفاء الشرط
وهو مختار اکثر المحقّقین منهم الفاضلان وذهب السیّد المرتضی الی انه لا یدلّ الا بدلیل
منفصل وتبعه ابن زهرة وهو قول جماعة من العامّة لنا ان قول القائل اعط زیدا درهما
ان اکرمک یجری فی العرف مجری قولنا الشرط فی اعطائه اکرامک والمتبادر من هذا

العلامة ابنه ۱۲

معالم الاصول

الامر ورد مطلقا بالفعل وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم بل ظاهره ينفی التخيير ضرورة
كونه دالا علی وجوب الفعل بعينه ولم يقم علی وجوب العزم دليل غيره فيكون القول به ايضا
تحكما كتخصيص الوجوب بجزء معين منه احتجوا للوجوب علی العزم بانه لو جاز ترك الفعل فی اول الوقت
او وسطه من غير بدل لم ينفصل عن المندوب فلا بد من ايجاب البدل ليحصل التمييز
بينهما وحيث يجب فليس هو غير العزم للاجماع علی عدم بدلية غيره وبانه ثبت فی الفعل والعزم
حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتی باحدهما اجزاه ولو اخل بهما عصی وذلك معنی وجوب
احدهما فثبت والجواب عن الاول ان الانفصال عن المندوب ظاهر مما مر فان اجزاء الوقت
(ای المطلوب ۱۲)
فی الواجب الموسع باعتبار تعلق الامر بكل واحد منها علی سبيل التخيير تجری مجری الواجب المخير
ففی ای جزء اتفق ايقاع الفعل فهو قائم مقام ايقاعه فی الاجزاء البواقی فكما ان حصول الامتثال
فی المخير بفعل واحدة من الخصال لا يخرج ما عداها عن وصف الوجوب التخييری كذلك ايقاع
الفعل فی الجزء الاوسط والاخير من الوقت فی الموسع لا يخرج ايقاعه فی الاول منه مثلا عن وصف
الوجوب الموسع وذلك ظاهر بخلاف المندوب فانه لا يقوم مقامه حيث يترك شئ وهذا
كاف فی الانفصال وعن الثانی انا نقطع بان الفاعل للصلوة مثلا ممتثل باعتبار كونها صلوة
بخصوصها لا لكونها احد الامرين الواجبين تخييرا اعنی الفعل والعزم فلو كان ثم تخيير بينهما لكان
الامتثال بهما من حيث انها احدهما علی ما هو مقرر فی الواجب التخييری وايضا فالاثم الحاصل
من الاخلال بالعزم علی تقدير تسليمه ليس لكون المكلف مخيرا بينه وبين الصلوة حتی يكون
كخصال الكفارة بل لان العزم علی فعل كل واجب اجمالا حيث يكون الالتفات اليه بطريق
الاجمال وتفصيلا عند كونه متذكرا له بخصوصه حكم من احكام الايمان يثبت مع ثبوت
الايمان سواء دخل وقت الواجب او لم يدخل فهو واجب مستمر عند الالتفات الی الواجبات
اجمالا او تفصيلا فليس وجوبه علی سبيل التخيير بينه وبين الصلوة واعلم ان بعض الاصحاب
توقف فی وجوب العزم علی الوجه الذی ذكروه وجه وان كان الحكم به متكررا فی كلامهم
وربما استدل له بتحريم العزم علی ترك الواجب لكونه عزما علی الحرام فيجب العزم علی الفعل
لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين حيث لا يكون غافلا ومع الغفلة لا يكون مكلفا

معالم الاصول

باول الوقت وهو الظاهر من کلام المفید ره علی ما ذکره العلامة وثانیهما انه مختص باخر الوقت ولکن لو فعل فی اوله کان جاریا مجری تقدیم الزکوة فیکون نفلا لیسقط به الفرض وثالثهما انه مختص بالاخر واذا فعل فی الاول وقع مراعی فان بقی المکلف علی صفات التکلیف تبیّن ان ما اتی به کان واجبا وان خرج عن صفات المکلفین کان نفلا وهذان القولان لم یذهب الیهما احد من طائفتنا انما هما لبعض العامة والحق تساوی جمیع اجزاء الوقت فی الوجوب بمعنی ان للمکلف الاتیان به فی اول الوقت ووسطه واخره وفی ای جزء اتفق ایقاعه کان واجبا بالاصالة من غیر فرق بین بقائه علی صفة التکلیف وعدمه ففی الحقیقة یکون راجعا الی الواجب المخیر وهل یجب البدل وهو العزم علی اداء الفعل فی ثانی الحال اذا اخره عن اول الوقت ووسطه قال السید المرتضی نعم واختاره الشیخ ره علی ما حکاه المحقق عنه وتبعهما السید ابو المکارم ابن زهرة والقاضی سعد الدین ابن البراج وجماعة من المعتزلة والاکثرون علی عدم الوجوب منهم المحقق والعلامة رحمهما الله نعم وهو الاقرب فیحصل مما اخترناه فی هذا المقام دعویان لنا علی الاولی منهما ان الوجوب مستفاد من الامر وهو مفید بجمیع الوقت لان الکلام فیما هو کذلک ولیس المراد تطبیق اجزاء الفعل علی اجزاء الوقت بان یکون الجزء الاول من الفعل منطبقا علی الجزء الاول من الوقت والاخیر علی الاخیر فان ذلک بط اجماعا ولا تکرار فی اجزائه بان یاتی بالفعل فی کل جزء یسعه من اجزاء الوقت ولیس فی الامر تعرض لتخصیصه باول الوقت او اخره ولا بجزء من اجزائه المعینة قطعا بل ظاهره ینفی التخصیص ضرورة دلالته علی تساوی نسبة الفعل الی اجزاء الوقت فیکون القول بالتخصیص بالاول والاخر تحکما باطلا ویتعین القول بوجوبه علی التخییر فی اجزاء الوقت ففی ای جزء ادّاه فقد ادّاه فی وقته وایضا لو کان الوجوب مختصا بجزء معیّن فانکان اخر الوقت کان المصلی للظهر مثلا فی غیره مقدما لصلوته علی الوقت فلا یصح کما لو صلّی قبل الزوال وان کان اوله کان المصلی فی غیره قاضیا فیکون بتاخیره له عن وقته عاصیا کما لو اخّر الی وقت العصر وهما خلاف الاجماع ودلنا علی الثانیة ان

له قوله دعویان احدهما دعوی تساوی جمیع اجزاء الوقت فی الوجوب والاخری عدم وجوب العزم علی ادراء الفعل فی الاخیر مع الاصول

للنهي عن ضد الخاص وان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب الا به اذ كون وجوبه للتوصل يقتضي
اختصاصه بحالة امكانه ولا ريب انه مع وجود الصارف عن الفعل الواجب وعدم
الداعي لا يمكن التوصل فلا معنى لوجوب المقدمة حينئذ وقد علمت ان وجود الصارف و
عدم الداعي مستمران مع اضداد الخاصة وايضا فمجمة القول بوجوب المقدمة على تقدير
تسليمها انما تمض دليلا على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى
على من اعطاها حق النظر وحينئذ فاللازم عدم وجوب ترك الضد الخاص في حال عدم ارادة
الفعل المتوقف عليه من حيث كونه مقدمة له فلا يتم الاستناد في الحكم بالاقتضاء اليه
وعليك بامعان النظر في هذه المباحث فاني لا اعلم احدا حام حولها **اصل** المشهور
بين اصحابنا ان الامر بالشيئين او الاشياء على وجه التخيير يقتضي ايجاب الجميع لكن تخييرا
بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايتها فعل كان واجبا بالاصالة وهو
اختيار جمهور المعتزلة وقالت الاشاعرة الواجب واحد لا بعينه ويتعين بفعل المكلف
قال العلامة ره ونعم ما قال الظاهر انه لا خلاف بين القولين في المعنى لان المراد بوجوب
الكل على البدل انه لا يجوز للمكلف الاخلال بها اجمع ولا يلزم الجمع بينها وله التخيار في
تعيين ايتها شاء والقائلون بوجوب واحد لا بعينه عنوا به هذا فلا خلاف معنوي
بينهم نعم هنا مذهب تبرء كل واحد من المعتزلة والاشاعرة منه ونسبه كل منهم الى صاحبه واتفقا على
فساده وهو جواز الواجب واحد معين عند الله تعم غير معين عندنا الا ان الله تعم يعلم ان ما يختاره
المكلف هو ذلك المعين عنده تعم ثم انه اطال الكلام في البحث عن هذا القول وحيث كان بهذه المثابة فلا فائدة
لنا مهمة في اطالة القول في توجيهه وردّه ولقد احسن المحقق رحمه الله حيث قال بعد نقل الخلاف
في هذه المسئلة وليست المسئلة كثيرة الفائدة **اصل** الامر بالفعل
في وقت يفضل عنه جائز عقلا واقع على الاصح ويعبّر عنه بالواجب الموسع كصلوة
الظهر مثلا وبه قال اكثر الاصحاب كالمرتضى والشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين
من العامة وانكر ذلك قوم لظنهم انه يؤدّي الى جواز ترك الواجب ثم انهم افترقوا
على ثلثة مذاهب احدها ان الوجوب فيما ورد من الاوامر التي ظاهرها ذلك مختص

معالم الاصول

معلولها لا بالضد المصاحب للمعلول وحيث رجع حاصل البحث ههنا الى البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به وعدمه فلو رام الخصم التعلق بما نبهناه عليه بعد تقريبه بنوع من التوجيه كان يقول لو لم يكن الضد منهيا عنه لصح فعله وانكان واجبا موسعا لكنه لا يصح فى الواجب الموسع لان فعل الضد يتوقف على وجود الصارف عن الفعل المامور به وهو محرم قطعا فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف واجبا باعتبار كونه مما لا يتم الواجب الا به فيلزم به اجتماع الوجوب والتحريم فى امر واحد شخصى ولا ريب فى بطلانه لدفعناه بان صحة البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به يقتضى تمامية الوجه الاول من الحجة فلا يحتاج الى هذا الوجه الطويل على ان الوجه الذى يقتضيه التدبر فى وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا على القول به انه ليس على حد غيره من الواجبات والا لكان اللازم فى نحو ما اذا وجب الحج على الناى فقطع المسافة او بعضها على وجه منهى عنه ان لا يحصل الامتثال حينئذ فيجب عليه اعادة السعى بوجه سائغ لعدم صلاحية الفعل المنهى عنه للامتثال كما سيأتى فى بيانه وهم لا يقولون لوجوب الاعادة قطعا فعلم ان الوجوب فيها انما هو للتوصل بها الى الواجب ولا ريب انه بعد الاتيان بالفعل المنهى عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب لانتفاء غايته اذا عرفت ذلك فنقول الواجب الموسع كالصلوة مثلا يتوقف حصوله بحيث يتحقق به الامتثال على ارادته وكراهة ضده فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت تلك الارادة وهاتيك الكراهة واجبتين فلا يجوز تعلق الكراهة بالضد الواجب لان كراهته محرمة فيجتمع حينئذ الوجوب والتحريم فى شئ واحد شخصى وهو باطل كما سيجئ لكن قد عرفت ان الوجوب فى مثله انما هو التوصل الى ما لا يتم الواجب الا به فاذا فرض ان المكلف عصى وكره ضده واجبا حصل له التوصل الى المطلوب فيسقط ذلك الوجوب لفوات الغرض منه كما علم من مثال الحج ومن هنا يتجه ان يقال بعدم اقتضاء الامر

معالم الاصول

فى ضمن فعل من الافعال ولا ريب فى وجوب ذلك الترك فلا يجوز ان يكون الفعل المتحقق فى ضمنه سببا حالانه لازم للترك ويمتنع اختلاف المتلازمين فى الحكم وبشاعة هذا القول غير خفية ولهم فى رده وجوه فى بعضها تكلف حيث ضايقهم القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا لظنهم ان الترك الواجب لا يتم الا بفعل من الافعال فتكون واجبة تخييرا والتحقيق فى رده انه مع وجود الصارف عن الحرام لا يحتاج الترك الى شئ من الافعال وانما هى لوازم الوجود حيث نقول بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقى الى المؤثر وان قلنا بالبقاء والاستغناء جاز خلو المكلف من كل فعل فلا يكون هناك الا الترك واما مع انتفاء الصارف وتوقف الامتثال على فعل منهما للعلم بانه لا يتحقق الترك ولا يحصل الا مع فعله فمن يقول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا يلتزم بالوجوب فى هذا الفرض ولا ضير فيه كما اشار اليه بعضهم ومن لا يقول به فهو فى سعة من هذا وغيره اذا تمهد هذا فاعلم انه ان كان المراد باستلزام الضد الخاص لترك المامور به انه لا ينفك عنه وليس بينهما علية ولا مشاركة فى علة فقد عرفت ان القول بتحريم الملزوم لتحريم اللازم لا وجه له وان كان المراد انه علة فيه ومقتض له فهو ممنوع لما بين من ان العلة فى الترك المذكور انما هى وجود الصارف عن فعل المامور به وعدم التاعى اليه وذلك مستمر مع فعل الاضداد الخاصة فلا يتصور صدورها من جمع شرايط التكليف مع انتفاء الصارف الا على سبيل الالجاء والتكليف معه ساقط وهكذا القول بتقدير ان يراد بالاستلزام اشتراكهما فى العلة فانه مع ايضا لظهور ان الصارف الذى هو العلة فى الترك ليس علة لفعل الضد نعم هو مع ارادة الضد من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد فاذا كان واجبا كان مما لا يتم الواجب الا به واذ قد اثبتنا سابقا عدم وجوب غير السبب من مقدمة الواجب فلا حكم فيهما بواسطة ما هما مقدمة له لكن الصارف باعتبار اقتضائه ذلك المامور به يكون منهيا عنه كما عرفت فاذا اتى به المكلف عوقب عليه من تلك الجهة وذلك لا ينافى التوصل به الى الواجب فيحصل ويصح الاتيان بالواجب الذى هو احد الاضداد الخاصة ويكون النهى متعلقا بتلك المقدمة و

لك قول الاكوان المراد بالاكوان ان الاكوان وجوده والاجتماع والافتراق ١٢

معالم الاصول

بانه لازم عقلی له بمعنی انه لابد عند الامر من تعقله وتصوره بل المراد باللزوم العقلی مقابل الشرعی
بمعنی ان العقل یحکم بذلک اللزوم لا الشرع قال والحاصل انه اذا امر الآمر بفعل فیصدر ذلک
الامر منه یلزم ان یحرم ضدّه والقاضی بذلک هو العقل فالنهی عن الضد لازم له بهذا المعنی
وهذا النهی لیس خطابا اصلیا حتی یلزم تعقله بل انما هو خطاب تبعی کالامر بمقدمة الواجب
اللازم من الامر بالواجب اذ لا یلزم ان یتصوره الآمر هذا کلامه وانت اذا تاملت کلام القوم
رأیت ان هذا التوجیه انما یتمشی فی قلیل من العبارات التی اطلق فیها الاستلزام واما الاکثرون
فکلامهم صریح فی ارادة اللزوم باعتبار الدلالة اللفظیة تحکیما علی الکل بارادة المعنی الذی
ذکره تعسف بحت بل فریة بیّنة واحتجّ المفصلون علی انتفاء الاقتضاء لفظا بمثل ما ذکرنا
فی برهان ما اخترناه وعلی ثبوته معنی بوجهین احدهما ان فعل الواجب الذی هو المامور
به لا یتم الا بترک ضده وما لا یتم الواجب الا به فهو واجب وح فیجب ترک فعل الضد
الخاص وهو معنی النهی عنه وجوابه یعلم مما سبق انفا فانا نمنع وجوب ما لا یتم الواجب
الا به مطلقا بل یختص ذلک بالسبب وقد تقدم والثانی ان فعل الضد الخاص مستلزم
لترک المامور به وهو محرم قطعا فیحرم الضد ایضا لان مستلزم المحرم محرم قالجواب
ان اردتم بالاستلزام الاقتضاء والعلیّة منعنا المقدمة الاولی وان اردتم به مجرد عدم
الانفکاک فی الوجود الخارجی علی سبیل التجوز منعنا الاخیرة وتنقیح المبحث ان الملزوم
اذا کان علة للازم لم یبعد کون تحریم اللازم مقتضیا لتحریم الملزوم بنحو ما ذکر فی توجیه اقتضاء
ایجاب المسبب ایجاب السبب فان العقل یستبعد تحریم المعلول من دون تحریم العلة وکذا
اذا کان معلولین لعلة واحدة فان انتفاء التحریم فی احد المعلولین یستدعی انتفائه فی العلة
فیختص المعلول الاخر الذی هو المحرم بالتحریم من دون علته واما اذا انتفت العلیة بینهما والاضافة
فی العلة فلا وجه لاقتضاء تحریم اللازم تحریم الملزوم اذ لا ینکر العقل تحریم احد الامرین المتلازمین
اتفاقا مع عدم تحریم الاخر وقصاری ما یتخیل ان تضاد الاحکام باسرها یمنع من اجتماع
حکمین منها فی امرین متلازمین ویدفعه ان المستحیل انما هو اجتماع الضدین فی موضوع واحد
علی ان ذلک لو اثر لثبت قول الکعبی بانتفاء المباح لما هو مقرر من ان ترک الحرام لا بد ان یتحقق

معالم الاصول

ضد ضدّه الذى هو نفس الفعل المامور به فالنزاع لفظى لرجوعه الى تسمية فعل المامور به تركا لضدّه وتسمية طلبه نهيا وطريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت ولو ثبت فمحصله ان الامر بالشئ له عبارة اخرى كالايجيه نحو انته عن اخت خالتك ومثله لا ينبغى ان يدون فى الكتب العلمية وان كان المراد به انه طلب للكف عن ضدّه منعنا ما زعموا انه لازم للخلافيين وهو اجتماع كل مع ضد الآخر لان الخلافيين قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك اذ اجتماع احد المتلازمين مع الشئ يوجب اجتماع الآخر معه فيلزم اجتماع كلّ مع ضدّه وهو محال وقد يكونان ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد الآخر يستلزم اجتماع الضدين بحجة القائلين بالاستلزام وبهان الاقل ان حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب فاللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن واعتذر بعضهم عن اخذ المدعى الاستلزام واقتضاء الدليل التضمن بان الكل يستلزم الجزء وهو كما ترى واجيب بانهم ان ارادوا بالنقيض الذى هو جزء من ماهية الوجوب الترك فليس من محل النزاع فى شئ اذ لا خلاف فى ان الدال على الوجوب دال على المنع من الترك والآخر يخرج الواجب عن كونه واجبا وان ارادوا احد الاضداد الوجودية فليس بصحيح اذ مفهوم الوجوب ليس بزائد على بحسان الفعل مع المنع من الترك واين هو من ذلك وانت اذا احطت خبرا بما حكيناه فى بيان محل النزاع علمت ان هذا الجواب لا يخرج عن نظر الجواز كون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء على سبيل الاستلزام فى مقابلة من ادّعى انه عين النهى لا على اصل الاقتضاء وما ذكر فى الجواب انما يتم على التقدير الثانى والتحقيق ان يرد فى الجواب بين الاحتمالين فيتلقى بالقبول على الاول مع حمل الاستلزام على التضمن ويُرَدّ بما ذُكر فى هذا الجواب على الثانى الوجه الثانى ان امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وما هو ههنا الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما ضد للفعل والذم بايهما كان يستلزم النهى عنه اذ لا ذمّ بما لا ينهى عنه لانه معناه والجواب المنع من انه لا يذم الا على فعل بل يذم على انه لم يفعل سلمنا لكنا نمنع تعلق الذم بفعل الضد بل نقول هو متعلق بالكف ولا نزاع لنا فى النهى عنه واعلم ان بعض اهل العصر حاول جعل القول بالاستلزام منحصرا فى المعنوى فقال التحقيق ان من قال بان الامر بالشئ يستلزم النهى عن ضده لا يقول

لم قوله كالايجيه بغير الهمزة ويكون الحاء المهملة وكسر الجيم بعدها ياء مثناة من تحت واخره هاء ضمير عائد الى الاخ اى لا يليق ان يدون فى الكتب العلمية وان اخت خالتك بان عبارتان عن ذات واحدة المخاطب بالشرطان لما يكون لاخ وللخالة اختان ١٢ ص

على ما سبق لتحقيقه وحقيقة الوجوب ليست الا رجحان الفعل مع المنع من الترك
وليس هذا معنى النهى عن الضد الخاص ضرورة واما التضمن فلان جزءه هو المنع
من الترك ولا ريب فى مغايرته للاضداد الوجودية المعبر عنها بالخاص واما الالتزام
فلان شرطها اللزوم العقلى او العرفى ونحن نقطع بان تصور معنى صيغة الامر لا يحصل
منه الانتقال الى تصور الضد الخاص فضلا عن النهى عنه ولنا على انتفائه معنى
ما سبق بيانه من ضعف متمسك مثبتيه وعدم قيام دليل صالح سواه عليه ولنا على
الاقتضاء فى العام بمعنى الترك ما علم من ان ماهية الوجوب مركبة من امرين احدهما
المنع من الترك فصيغة الامر الدالة على الوجوب دالة على النهى عن الترك بالتضمن و
ذلك واضح واحتج الذاهب الى انه عين النهى عن الضد بانه لو لم يكن نفسه لكان
اما مثله او ضده او خلافه و اللازم باقسامه باطل ببيان الملازمة ان كل متغايرين
اما ان يكونا متساويين فى الصفات النفسية او لا والمراد بالصفة النفسية ما
لا يفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل امر زائد كالانسانية للانسان ويقابلها
المعنوية المفتقرة الى تعقل امر زائد كالحدوث والتحيز له فان تساويا فيهما فمثلان
كسوادين وبياضين والا فاما ان يتنافيا بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما فى محل واحد
بالنظر الى ذاتيهما او لا فان تنافيا كذلك فضدان كالسواد والبياض والا فخلافان
كالسواد والحلاوة ووجه انتفاء اللازم باقسامه انهما لو كانا ضدين او مثلين
لم يجتمعا فى محل واحد وهما يجتمعان ضرورة انه يتحقق فى الحركة الامر بها والنهى
عن السكون الذى هو ضدها ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل واحد منهما مع
ضد الاخر لان ذلك حكم الخلافين كاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة
فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشئ مع ضد النهى عن ضده وهو الامر بضده لكن ذلك
محال اما لانهما نقيضان اذ يعد فعل هذا او فعل ضده امرا متناقضا كما يعد فعله
وفعل ضده خبرا متناقضا واما لانه تكليف بغير الممكن وانه محال والجواب ان كان
المراد بقولهم الامر بالشئ طلب الترك ضده على ما هو حاصل المعنى انه طلب لفعل

على ما سبق بيانه من الاشكال الاول
فى المعنى المطلوب من الامر والنهى على تقدير
وضع الامر للوجوب
على ما سبق بيانه من الاشكال الثانى
او وضعه للندب فقط فلا
والنهى كذلك ١٣١

وايضا فان العقلاء لا يرتابون في ذم تارك المقدمة مطلقا وهو دليل الوجوب والجواب
عن الاول بعد القطع ببقاء الوجوب ان المقدور كيف يكون ممتنعا والبحث انما هو في
المقدور وتاثير الايجاب في القدرة غير معقول والحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي
لان الخطاب به عبث فلا يقع من الحكيم واطلاق القول فيه يوهم ارادة الشرعي فينكر
وجوازه تحقق الحكم العقلي عند عدم الشرعي يظهر بالتامل وعن الثاني بمنع كون الذم
على ترك المقدمة وانما هو على ترك الفعل المامور به حيث لا ينفك عن تركها

الاصل الخامس

الحق ان الامر بالشئ على وجه الايجاب لا يقتضي النهي عن ضده الخاص
لفظا ولا معنا واما العام فقد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه و
هو راجع الى الخاص بل هو عينه في الحقيقة فلا يقتضي النهي عنه ايضا وقد يطلق و
يراد به الترك وعلى هذا يدل الامر على النهي عنه بالتضمن وقد كثر الخلاف في هذا الاصل
واضطرب كلامهم في بيان محله من المعاني المذكورة للضد فمنهم من جعل النزاع في
الضد العام بمعناه المشهور اعني الترك وسكت عن الخاص ومنهم من اطلق لفظ
الضد ولم يبين المراد منه ومنهم من قال ان النزاع انما هو في الضد الخاص واما
العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الامر بالشئ على النهي عنه لخرج الواجب
عن كونه واجبا وعندي في هذا نظر لان النزاع ليس بمنحصر في اثبات الاقتضاء و
نفيه ليرتفع في الضد العام باعتبار استلزام نفي الاقتضاء فيه خروج الواجب
عن كونه واجبا بل الخلاف واقع على القول بالاقتضاء في انه هل هو عينه او هو
يستلزمه كما ستسمعه وهذا النزاع ليس ببعيد عن الضد العام بل هو اليه اقرب
ثم ان محصل الخلاف هنا انه ذهب قوم الى ان الامر بالشئ عين النهي عن ضده
في المعنى واخرون الى انه يستلزمه وهم بين مطلق الاستلزام ومصرح بثبوته لفظا
وفصل بعضهم فنفى الدلالة لفظا واثبت اللزوم معنى مع تخصيصه لمحل النزاع
بالضد الخاص لنا على عدم الاقتضاء في الخاص لفظا انه لو دل لكانت واحدة
من الثلث وكلها منتفية اما المطابقة فلان مفاد الامر لغة وعرفا هو الوجوب

بشرط وجود الفعل بخلاف مقدمات الافعال فانه یجوز ان یکلفنا الصلوٰة بشرط ان یکون قد تکلفنا الطهارة کما فی الزکوٰة والحج وبنی علی هذا فی الشافی نقض استدلال المعتزلة لوجوب نصب الامام علی الرعیة بان اقامة الحدود واجبة ولا یتم الا به وهذا کما تراه ینادی بالغائرة للمعنی المعروف فی کتب الاصول المشهورة لهذا الاصل وما اختاره السید فیه محل تامل ولیس لنا التعرض لتحقیق حاله ههنا بتمامه فلنعد الی البحث فی المعنی المعروف والحجة لحکم السبب فیه انه لیس محل خلاف یعرف بل ادعی بعضهم فیه الاجماع وان القدرة غیر حاصلة مع المسببات وحدها فیبعد تعلق التکلیف بها وحدها بل قد قیل ان الوجوب فی الحقیقة لا یتعلق بالمسببات لعدم تعلق القدرة بها ابدا دون الاسباب فلامتناعها واما معها فلکونها حاصلة لا یمکن ترکها فحیث ما یراد امره متعلق ظاهرا بمسبب فهو بحسب الحقیقة متعلق بالسبب فالواجب حقیقة هو وان کان فی الظاهر وسیلة له وهذا الکلام عندی منظور فیه لان المسببات وان کانت القدرة لا تتعلق بها ابتداء لکنها تتعلق بها بتوسط الاسباب وهذا القدر کاف فی جواز التکلیف بها ثم ان انضمام الاسباب الیها فی التکلیف یرفع ذلک الاستبعاد المدعی فی حال الانفراد ومن ثم حکی بعض الاصولیین القول بعدم الوجوب فیه ایضا عن بعض ولکنه غیر معروف علی کل حال فالذی اداه ان البحث فی السبب قلیل الجدوی لان تعلیق الامر بالمسبب نادر واثر الشک فی وجوبه هین واما غیر السبب فالاقرب عندی فیه قول المفصل لنا انه لیس لصیغة الامر دلالة علی ایجابه بواحدة من الثلاث وهو ظاهر ولا یمنع عند العقل تصریح الامر بانه غیر واجب فی الاعتبار الصحیح بذلک شاهد ولو کان الامر مقتضیا لوجوبه لامتنع التصریح بنفیه احتجوا بانه لو لم یقتض الوجوب فی غیر السبب ایضا للزم اما تکلیف ما لا یطاق او خروج الواجب عن کونه واجبا والتالی بقسمیه باطل وبیان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب کما هو المفروض یجوز ترکه وحینئذ یبقی ذلک الواجب واجبا الزم تکلیف ما لا یطاق لان حصوله حال عدم ما یتوقف علیه ممتنع وان لم یبق واجبا خرج الواجب المطلق عن کونه واجبا مطلقا وبطلان کل من قسمی اللازم ظ

لعل وجه احتمال ان الظاهر من الامر بالشیء کونه مطلوبا حقیقیا ایعم من کونه شرطا لوجوب بقیة الظاهر من المقدمات کونها من الغیر لان المطلوب فی کلامهم تعلقا عرفت ۱۲ منه ان القول بعدم الوجوب غیر معروف بل کاد ان یکون اجماعا فلا وجه لجعله احتمالا ۱۲ منه

مفادها على تقدير تسليمها محتدا بل منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها تقتضيه وهو اكثرها ومنها ما لا يدل على ذلك وانما يدل على وجوب المبادرة الى امتثال الامر وهو الآيات المامور فيها بالمسارعة والاستباق فمن اعتمد في استدلاله على الاولى ليس له عن القول بسقوط الوجوب حيث يمضي اول اوقات الامكان مفر لان ارادة الوقت الاول على ذلك التقدير بعض مدلول صيغة الامر فكان بمنزلة ان يقول اوجبت عليك الامر الفلاني في اول اوقات الامكان ويصير من قبل الوقت ولا ريب في فواته بفوات وقته ومن اعتمد على الاخيرة فله ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل في الثاني لان الامر يقتضي باطلاقه وجوب الاتيان بالمامور به في اي وقت كان و ايجاب المسارعة والاستباق لم يصيره موقتا وانما اقتضى وجوب المبادرة فحيث يعصي المكلف بمخالفته يبقى مفاد الامر الاول لحاله هذا والذي يظهر من سياق كلامهم ارادة المعنى الاول فينبغي حينئذ القول بسقوط الوجوب.

الاصل الرابع الاكثرون على ان الامر بالشيء مطلقا يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به شرطا كان او سببا او غيرهما مع كونه مقدورا وفصل بعضهم فوافق في السبب وخالف في غيره فقال بعدم وجوبه واشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى رضي الله عنه وكلامه في الذريعة والشافي غير مطابق للحكاية لكنه يوهم ذلك في بادي الرأي حيث حكى فيهما عن بعض العامة اطلاق القول بان الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به وقال ان الصحيح في ذلك التفصيل بانه ان كان الذي لا يتم الشيء الا به سببا فالامر بالمسبب يجب ان يكون امرا به وان كان غير سبب وانما هو مقدمة للفعل وشرطه فيجب ان يعقل من مجرد الامر بانه امر به ثم اخذ في الاحتجاج لما صار اليه وقال في جملته ان الامر ورد في الشريعة على ضربين احدهما يقتضي ايجاب الفعل دون مقدماته كالزكوة والحج فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال ونحصل النصاب او نتمكن من الزاد والراحلة والضرب الاخر يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب هو في نفسه وهو الصلوة وما يجري مجراها بالنسبة الى الوضوء فاذا انقسم الامر في الشرع الى قسمين فكيف نجعلهما قسما واحدا وفرق في ذلك بين السبب وغيره بانه محال ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود السبب اذ مع وجود السبب لا بد من وجود المسبب الا ان يمنع مانع ومحال ان يكلفنا بالفعل

له قوله لم يصيره موقتا
لنظير ذلك وجوب الايمان
فانه لو قال اوجبت عليك الايمان
والصوم فخصصه بالفور
وادار بعض المكلفين بترك
كل سبب يقتضي الايمان
له قوله يقتضي ايجاب
ما لا يتم الا به يجب تحصيله و
يلزم على تركه وانما لم يقل
امر بما لا يتم الا به لئلا يتوهم
ان الامر بالشيء نفس الامر
بمقدماته في الحقيقة ووجه
لزوم ذلك فناي
في السبب الا طلقا كما سيتم في
١٢ منه

نهي عن ضده وهو يقتضي الفور بنحو ما مر في التكرار انفا وجوابه يعلم من الجواب السابق فلا يحتاج الى تقريره واحتج السيد بان الامر قد يرد في القران واستعمال اهل اللغة ويراد به الفور وقد يرد ويراد التراخي وظاهر استعمال اللفظة في شئين يقتضي انها حقيقة فيهما ومشتركة بينهما وايضا فانه يحسن بلا شبهة ان يستفهم المامور مع فقد العادات والامارات هل اريد منه التعجيل او التاخير والاستفهام لا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ والجواب ان الذي يتبادر من اطلاق الامر ليس الا طلب الفعل واما الفور والتراخي فانما يفهمان من لفظه بالقرينة ويكفي في حسن الاستفهام كونه موضوعا للمعنى الاعم فقد يستفهم عن افراد المتواطي ليتميز به عن احدها فيقصد بالاستفهام رفع الاحتمال وهذا ايضا لا يحسن فيما نحن فيه ان يجاب بالتخيير بين الامرين حيث يراد المفهوم من حيث هو هو دون ان يكون فيه خروج عن مدلول اللفظ ولو كان موضوعا لكل واحد منهما بخصوصه لكان في ارادة التخيير بينهما منه خروج عن ظاهر اللفظ وارتكاب التجوز ومن المعلوم خلافه **فائدة** اذا قلنا بان الامر للفور ولم يات المكلف بالمامور به في اول اوقات الامكان فهل يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا ذهب الى كل فريق احتجوا للاول بان الامر يقتضي كون المامور فاعلا على الاطلاق وذلك يوجب استمرار الامر وللثاني بان قولنا افعل يجري مجرى قولنا افعل في الان الثاني من الامر ولو صرح بذلك لما وجب الاتيان به فيما بعد هكذا نقل المحقق والعلامة الاحتجاج ولم يرجحا شيئا وبنى العلامة الخلاف على ان قول القائل افعل هل معناه افعل في الوقت الثاني فان عصيت ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمن الثاني من غير بيان حال الزمن الثالث وما بعده فان قلنا بالاول اقتضى الامر الفعل في جميع الازمان وان قلنا بالثاني لم يقتضه فالمسئلة لغوية وقد سبقه الى مثل هذا الكلام بعض العامة وهو وان كان صحيحا الا انه قليل الجدوى اذ الاشكال انما هو في مدرك الوجهين الذين يبنى عليهما الحكم لا فيما فكان الواجب ان يبحث عنه والتحقيق في ذلك ان الادلة التي استدلوا بها على ان الامر للفور ليس

الثاني في ان المكلف اذا لم يات بالمامور به في اول اوقات الامكان هل يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا

لوجب ان يكون الى وقت معين واللازم منتف اما الملازمة فانه لو كان لكان الى اخر ازمنة الامكان اتفاقا ولا يستقيم لانه غير معلوم والجهل به يستلزم تكليف المحال اذ يجب على المكلف حينئذ ان لا يؤخر الفعل عن وقته مع انه لا يعلم ذلك الوقت الذي كلف بالمنع عن التاخير عنه واما انتفاء اللازم فلانه ليس في الامر اشعار بتعيين الوقت ولا عليه دليل خارج والجواب من وجهين احدهما النقض بما لو صرح بجواز التاخير اذ لا نزاع في امكانه وثانيهما انه انما يلزم تكليف المحال لو كان التاخير معينا اذ يجب حينئذ تعريف الوقت الذي يؤخر اليه واما اذا كان جائزا فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال الرابع قوله تعالى وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فان المراد بالمغفرة سببها وهو فعل المامور به لا حقيقتها مسارعة لانها فعل الله سبحانه وتعالى فيستحيل مسارعة العبد اليها ولو فيجعل المسارعة الى فعل المامور به وقوله تعالى فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ فان فعل المامور به من الخيرات فيجب الاستباق اليه وانما يتحقق المسارعة والاستباق بان يفعل بالفور واجيب بان ذلك محمول على افضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبهما والا لوجب الفور فلا يتحقق المسارعة والاستباق لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق الا ترى انه لا يقبح لمن قيل له صم غدا فصام انه سارع اليه واستبق والحاصل ان العرف قاض بان الاتيان بالمامور به في الوقت الذي لا يجوز تاخيره عنه لا يسمى مسارعة واستباقا فلا بد من حمل الامر في الايتين على الندب والا لكان مفاد الصيغة فيهما منافيا لما يقتضيه المادة وذلك ليس بجائز فتامل الخامس ان كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو عالم وكل منشئ كالقائل هي طالق وانت حر انما يقصد الزمان الحاضر فكذلك الامر الحاكي قاله بالاعم الاغلب وجوابه اما اولا فبانه قياس في اللغة لانك قست الامر في افادته الفور على غيره من الخبر والانشاء وبطلانه لخصوصه ثم واما ثانيا فبالفرق بينهما بان الامر لا يمكن توجيهه الى الحال اذ الحاصل لا يطلب بل الى الاستقبال اما مطلقا واما الاقرب الى الحال الذي هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل فلا يصار الى الحمل على الثاني الا بدليل السادس ان النهي يفيد الفور فيفيده الامر لانه طلب مثله وايضا الامر بالشئ

معالم الاصول الخاص

ادخل الدار فدخلها مرة عُدّ ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما عُدّ ممتثلا فالجواب انه انما صار ممتثلا لان المامور به وهو الحقيقة حصل بالمرة الاولى لان الامر ظرف في المرة بخصوصها اذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال فيما بعدها ولا ريب في شهادة العرف بانه لو اتى بالفعل مرة ثانية وثالثة لعُدّ ممتثلا واتيا بالمامور به وما ذاك الا لكونه موضوعا للقدر المشترك بين الوحدة والتكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة وذلك يحصل بايهما وقعوا حتج المتوقفون بمثل قام من انه لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والآحاد لا تفيد العلم والتواتر يمنع الخلاف والجواب (في الاصل المتقدم) على سنن ما سبق بمنع حصر الدليل فيما ذكر فان سبق المعنى الى الفهم من اللفظ امارة وضعه له وعدمه دليل على عدمه وقد بينا انه لا يتبادر من الامر الا طلب ايجاد الفعل وذلك كاف في اثبات مثله

اصل ثالث ذهب الشيرازي وجماعة الى ان الامر المطلق يقتضي الفور والتعجيل فلو اخر المكلف عصى وقال السيد رضي الله عنه هو مشترك بين الفور والتراخي ويتوقف في تعيين المراد عنه على دلالة تدل على ذلك وذهب جماعة منهم المحقق ابو القاسم بن سعيد والعلامة رحمهم الله تعالى الى انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل على مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزيا وهذا هو الاقوى لنا نظيرها تقدم في التكرار من ان مدلول الامر طلب حقيقة الفعل ولان الفور والتراخي خارجان عنها وان الفور والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة لاحدهما حجة القائلين بالفور امور ستة الاول ان السيد اذا قال لعبده اسقني فاخر العبد السقي من غير عذر عُدّ عاصيا وذلك معلوم من العرف فلولا افادته الفور لم يُعد في العُصاة واجيب عنه بان ذلك انما يفهم من القرينة لان العادة قاضية بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا ومحل النزاع ما تكون الصيغة فيه مجردة الثاني انه تعالى ذم ابليس لعنه الله على ترك السجود لآدم بقوله سبحانه ما منعك الا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه الذم ولكان له ان يقول انك لم تامرني بالبدار وسوف اسجد واجيب ان الذم باعتبار كون الامر مقيدا بوقت معين ولم يات بالفعل فيه والدليل على التقييد قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين الثالث انه لو شرع التاسي

له قيل في نظر الان الفعل في المرة الثانية كما يوجد للطبيعة من حيث هي كذلك كان فردا للطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة والمرة قد تبادر كان طلب الطبيعة كان ممتثلا بالمرة واذا كان المرة لم يكن كذلك محل بحث واجيب بان ملزوم العلم بالمرة لزوم الاقتصار عليها من غير زيادة وذلك

اشار اليه المصنف في فصل المناسب فعل الفعل في المرة الثانية

الى آخره

عن بعض بنى على ان الامر للتكرار فانه

فهو ممتثل لفظا

عن حقيقته كالزمان والمكان ونحوهما كالآلة فكما ان قول القائل اضرب غير متناول
المكان ولا الزمان ولا الآلة يقع بها الضرب كذلك غير متناول للعدد في كثرة ولا قلة نعم لما كان
اقل ما يمتثل به الامر هو المرة لم يكن بد من كونها مرادة ويحصل بها الامتثال لصدق الحقيقة
التي هي المطلوبة بالامر بها او بتقرير آخر وهو انا نقطع بان المرة والتكرار من صفات الفعل اعني
المصدر كالقليل والكثير لانك تقول اضرب ضربا قليلا او كثيرا او مكررا او غير مكرر فتقيده
بصفاته المختلفة ومن المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية
شئ منها ثم انه لا خفاء في انه ليس المفهوم من الامر الا طلب ايجاد الفعل اعني المعنى المصدري
فيكون معنى اضرب مثلا طلب ضرب ما فلا يدل على صفة الضرب من تكرار او مرة او نحو ذلك
ومما يدل ان هذا انما يدل على عدم افادة الامر الوحدة او التكرار بالمادة فلم لا يدل عليهما
الصيغة فجوابه انا قد بينا انحصار مدلول الصيغة بمقتضى حكم التبادر في طلب ايجاد الفعل
وان هذا اعني الدلالة على الوحدة او التكرار احتج الاولون بوجوه احدها انه لو لم تكن للتكرار
لما تكرر الصوم والصلوة وقد تكرر اقطعا والثاني ان النهي يقتضي التكرار فكذلك الامر قياسا
عليه بجامع اشتراكهما في الدلالة على الطلب الثالث ان الامر بالشئ نهي عن ضده والنهي يمنع
عن المنهي عنه دائما فيلزم التكرار في المامور به والجواب عن الاول المنع عن الملازمة اذ لعل
التكرار انما فهم من دليل آخر سلمنا لكنه معارض بالحج فانه قد امر به ولا تكرار وعن الثاني
من وجهين احدهما انه قياس في اللغة وهو باطل وان قلنا بجوازه في الاحكام وثانيهما
بيان الفارق فان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو انما يكون بانتفائها في جميع الاوقات و
الامر يقتضي اثباتها وهو يحصل بمرة وايضا التكرار في الامر مانع من فعل غير المامور به بخلاف
في النهي اذ الترك يجتمع ويجامع كل فعل وعن الثالث بعد تسليم كون الامر بالشئ نهيا عن ضده
او تخصيصه بالضد العام وارادة الترك منه منع كون النهي الذي في ضمن الامر مانعا
عن المنهي عنه دائما بل يتفرع على الامر الذي هو في ضمنه فان كان ذلك دائما فدائما وان كان
في وقت ففي وقت مثلا الامر بالحركة دائما يقتضي المنع عن السكون دائما والامر بالحركة
لا دائما يقتضي المنع عن السكون فيها لا دائما واحتج من قال بالمرة بانه اذا قال السيد لعبده

له المراد بالقياس هنا
ما ليس في نفس الحكم
من حمل الفرع على الاصل
بجامع هو العلة

ثبوت الثقافون واما احتجاجه على انه في العرف الشرعي للوجوب فيحقق ما ادعيناه اذا
العرف
الظم ان حملهم له على الوجوب انما هو لكونه له لغة ولان تخصيص ذلك بعرفهم يستدعي
تغيير اللفظ عن موضوعه اللغوي وهو مخالف للاصل هذا ولا يذهب عليك ان ادعاء
في اول الحجة استعمال الصيغة للوجوب والندب في القران والسنة مناف لما ذكره
من حمل الصحابة كل امر ورد في القران والسنة على الوجوب فتامل احتج الذاهبون
الى التوقف بانه لو ثبت كونه موضوعا لشئ من المعاني لثبت بدليل واللازم منتف
لان الدليل اما العقل ولا مدخل له واما النقل وهو اما الاحاد ولا يفيد العلم او
التواتر والعادة تقضي بامتناع عدم الاطلاع على التواتر من يبحث ويجتهد في الطلب
فكان الواجب ان لا يختلف فيه والجواب منع الحصر فان ههنا قسما اخر وهو ثبوته
بالادلة التي قدمناها ومرجعها الى تتبع مظان استعمال اللفظ والامارات الدالة
على المقصد به عند الاطلاق حجة من قال بالاشتراك بين ثلثة اشياء استعماله
فيها على حد وما سبق في احتجاج السيد على الاشتراك بين شيئين والجواب الجواب
وحجة القائل بانه للقدر المشترك بين الثلثة وهو الاذن كحجة من قال بانه
لمطلق الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وجوابها كجوابها
واحتج من زعم انها مشتركة بين الامور الاربعة بنحو ما تقدم في احتجاج من قال
بالاشتراك وجوابه مثل جوابه **فائدة** يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية
عن الائمة عليهم السلام ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شائعا في عرفهم بحيث صار من
المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء
المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر مجرد ورود الامر به منهم
اصل الحق ان صيغة الامر مجردها لا اشعار فيها بوحدة ولا تكرار وانما تدل
على طلب الماهية وخالف في ذلك قوم فقالوا بافادتها التكرار ونزلوها منزلة ان
افعل ابدا او اخرون يجعلوها للمرة من غير زيادة عليها وتوقف جماعة فلم يدروا
لايهما هي لنا ان المتبادر من الامر طلب ايجاد حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجان

في القدر المشترك على الاول مجاز فيكون مقابلا لاستعماله في المعنى الآخر على الثاني فليس كذلك وليس كما توهم لان الاستعمال في القدر المشترك ان وقع فعلى غاية الندرة والشذوذ وامين هو من اشتهار الاستعمال في كل من المعنيين وانتشاره واذا ثبت ان التجوز للازم على التقدير الاول اقل كان بالترجيح لو لم يقم عليه الدليل احق اجتج السيد رضي الله عنه على انها مشتركة لغة بانه لا شبهة في استعمال صيغة الامر في الايجاب والندب معا في اللغة والتعارف والقرآن والسنة وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل قال وما استعمال اللفظ الواحد في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها في الشئ الواحد في الدلالة على الحقيقة وحجة على كونها حقيقة في الوجوب بالنسبة الى العرف الشرعي بجمل الصحابة كل امر ورد في القرآن والسنة على الوجوب وكان يناظر بعضهم بعضا في مسائل مختلفة ومتى ورد احدهم على صاحبه امرا من الله سبحانه او من رسول الله لم يقل صاحبه هذا امر والامر يقتضي الندب او التوقف بين الوجوب والندب بل اكتفوا في اللزوم والوجوب بالظن وهذا معلوم بالضرورة من عاداتهم ومعلوم ايضا ان ذلك من شان التابعين لهم وتابعي التابعين فطال ما اختلفوا وتناظروا فلم يخرجوا عن القانون الذي ذكرناه وهذا يدل على قيام الحجة عليهم بذلك حتى جرت عادتهم وخرجوا عما يقتضيه مجرد وضع اللغة في هذا الباب قال رحمه الله واما اصحابنا معشر الامامية فلا يختلفون في هذا الحكم الذي ذكرناه وان اختلفوا في احكام هذه الالفاظ في موضوع اللغة ولم يحملوا قط ظواهر هذه الالفاظ الا على ما بيناه ولم يتوقفوا على الادلة وقد بينا في مواضع من كتبنا ان اجماع اصحابنا حجة والجواب عن احتجاجه الاول انا قد بينا ان الوجوب هو المتبادر من اطلاق الامر عرفا ثم ان مجرد استعمالها في الندب لا يقتضي كونه حقيقة ايضا بل يكون مجازا للوجود امارته وكونه خيرا من الاشتراك وقوله ان استعمال الالفاظ الواحدة في الشيئين او الاشياء كاستعمالها في الشئ الواحد في الدلالة على الحقيقة انما يصح اذا تساوت نسبة اللفظ الى الشيئين او الاشياء في الاستعمال واما هم التفاوت بالتبادر وعدمه او بما اشبه ذلك من علامات الحقيقة والمجاز فلا وقد بينا

بواسطة التكذيب فان الكفار عندنا معاقبون على الفروع كعقابهم على الاصول وانكانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافيا لذم قوم بتركهم ما امروا به وعن الثاني بانه تعم رتب الذم على مجرد مخالفة الامر فدل على ان الاعتبار به لا بالقرينة احتج القائلون بانه للندب بوجهين احدهما قوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وجه الدلالة انه رد الاتيان بالمامور به الى مشيتنا وهو معنى الندب واجيب بالمنع من رده الى مشيتنا وانما رده الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب وثانيهما ان اهل اللغة قالوا لا فارق بين السؤال و الامر الا بالرتبة فان رتبة الامر اعلى من رتبة السائل و السؤال انما يدل على الندب فكذلك الامر اذ لو دل الامر على الايجاب لكان بينهما فرق اخر وهو خلاف ما نقلوه واجيب بان القائل يكون الامر للايجاب يقول ان السؤال يدل عليه ايضا لان صيغة افعل عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك وقد استعملها السائل فيه لكنه لا يلزم منه الوجوب اذ الوجوب انما يثبت بالشرع فلذلك لا يلزم المسئول القبول وفيه نظر والتحقيق ان النقل المذكور عن اهل اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم صحته حجة القائلين بانه للقدر المشترك ان الصيغة استعملت تارة في الوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلوة واخرى في الندب كقوله فكاتبوهم فان كانت موضوعة لكل منهما لزم الاشتراك او لاحدهما فقط لزم المجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل دفعا للاشتراك و المجاز والجواب ان المجاز وان كان مخالفا للاصل لكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه وقد بينا بالادلة السابقة انه حقيقة في الوجوب بخصوصه فلا بد من كونه مجازا فيما عداه والا لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز اذا تعارضا على ان المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك ايضا لان استعماله في كل واحد من المعنيين بخصوصه مجاز حيث لم يوضع له اللفظ بقيد الخصوصية فيكون استعماله فيه معهما استعمالا في غير ما وضع له فالمجاز لازم في غير صورة الاشتراك سواء جعل حقيقة ومجازا او للقدر المشترك و مع ذلك لا يجوز اللازم بتقدير الحقيقة والمجاز اقل منه بتقدير القدر المشترك لانه في الاول مختص باحد المعنيين وفي الثاني حاصل فيهما وتوهم بعضهم استاويهما باعتبار ان استعمال

في الكفار معاقبون بالفروع

له قال عليه السلام قال ان الله فرض عليكم فحجوا فقال رجل اكل عام فسكت حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم رواه مسلم والنسائي

غير معروف كما قيل

ما حاصله كما وجه النظر

معه الاصول ان المسئول يقبل الوجوب

لغة فقول المجيبان الوجوب انما يثبت بالشرع

الفرق بين الوجوب والايجاب

بالحمل الاول ان تغايرا مفهوما

في الكل وان تغايرا مفهوما

الاعتبار به للاصل

فتنة او يصيبهم عذاب اليم حيث هدد سبحانه مخالف الامر الذي يدل الوجوب
فان قيل الاية انما دلت على ان مخالف الامر مامور بالحذر ولا دلالة في ذلك على وجوبه
الا بتقدير كون الامر للوجوب وهو عين المتنازع فيه قلنا هذا الامر للايجاب والالزام
قطعا اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب او الاباحة ومع التنزل فلا اقل من دلالته
على حسن الحذر ولا ريب انه انما يحسن عند قيام المقتضي للعذاب اذ لو لم يوجد
المقتضي لكان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك محال على الله سبحانه واذا ثبت وجود المقتضي
ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضي للعذاب هو مخالفة الواجب لا المندوب
فان قيل هذا الاستدلال مبني على ان المراد بمخالفة الامر ترك المامور به وليس
كذلك بل المراد بها حمله على ما يخالفه بان يكون للوجوب او الندب فيحمل على غايره
قلنا المتبادر الى الفهم من المخالفة هو ترك الامتثال والاتيان بالمامور به واما المعنى
الذي ذكرتموه فبعيد عن الفهم غير متبادر عند اطلاق اللفظ فلا يصار اليه الا
بدليل وكانها في الاية اعتبرت متضمنة لمعنى الاعراض فعديت بعن فان قيل قوله
تعالى في الاية عن امره مطلق فلا يعم والمدعى افادته الوجوب في جميع الاوامر قلنا
اضافة المصدر عند عدم العهد للعموم مثل ضرب زيد واكل عمرو واية ذلك جواز
الاستثناء منه فانه يصح ان يقال في الاية فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر
الفلاني على ان الاطلاق كاف في المطلوب اذ لو كان حقيقة في غير الوجوب ايضا
لم يحسن الذم والوعيد والتهديد على مخالفة مطلق الامر **الرابع** قوله تعالى وَإِذَا
قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ فانه سبحانه ذمهم على مخالفتهم للامر ولولا انه للوجوب
لم يتوجه الذم وقد اعترض اولا بمنع كون الذم على ترك المامور به بل على تكذيب
الرسل في التبليغ بدليل قوله تعالى وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ وثانيا بان الصيغة تفيد
الوجوب عند انضمام القرينة اليها اجماعا فلعل الامر بالركوع كان مقرونا بما يقتضي
كونه للوجوب واجيب عن الاول بان المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا
عقيب امرهم به او غيرهم فان كان الاول جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع والويل

ان الاية تدل على ان مخالف الامر مامور بالحذر
فلا دلالة فيها على ان الامر للوجوب
لجواز ان يكون للندب او الاباحة
الجواب ان الحذر انما يحسن عند قيام المقتضي للعذاب
وهو مخالفة الواجب لا المندوب
الاعتراض على الاستدلال بالاية
فلا يتم المطلوب
الجواب ان المراد بالمخالفة الترك
الاعتراض على الاستدلال بالاية
فلا يتم المطلوب
الجواب ان الاطلاق كاف في المطلوب
الاعتراض على الاستدلال بالاية
فلا يتم المطلوب
الجواب ان الذم على ترك المامور به
الاعتراض على الاستدلال بالاية
فلا يتم المطلوب
الجواب ان الصيغة تفيد الوجوب عند القرينة
الاعتراض على الاستدلال بالاية
فلا يتم المطلوب

بعد تعریته عن الوحدة مجازا فی اللفظ فالقرینة اللازمة للمجاز لا تعاند، وحیث کان العبرة فی استعمال المشترک هو هذا المعنی فالظاهر اعتبارها هنا ایضا ولعل المانع فی الموضعین بنی علی الاعتبار الآخر وکلامه محتمله لکن قد عرفت ان النزاع یعود معه لفظیا ومن هنا یظهر ضعف القول بکونه حقیقة ومجازا فان المعنی الحقیقی لم یرد بحاله وانما اراد منه البعض فیکون اللفظ فیه مجازا ایضا **المطلب الثانی** فی الاوامر والنواهی وفیه بحثان **البحث الاول** فی الاوامر **اصل** صیغة افعل وما فی معناها حقیقة فی الوجوب فقط بحسب اللغة علی الاقوی وفاقا لجمهور الاصولیین وقال قوم انها حقیقة فی الندب فقط وقیل فی الطلب وهو القدر المشترک بین الوجوب والندب وقال علم الهدی رضی الله عنه انها مشترکة بین الوجوب والندب اشتراکا لفظیا فی اللغة واما فی العرف الشرعی فهی حقیقة فی الوجوب فقط وتوقف فی ذلک قوم فلم یدروا الوجوب هی ام للندب وقیل هی مشترکة بین ثلثة اشیاء الوجوب والندب والاباحة وقیل للقدر المشترک بین هذه الثلثة وهو الاذن وزعم قوم انها مشترکة بین اربعة امور وهی ثلثة السابقة والتهدید وقیل فیها اشیاء اخر لکنها شدیدة الشذوذ وذ بیتة الوهن فلا جدوی فی التعرض لنقلها **لنا** وجوه **الاول** انا نقطع بان السید اذا قال لعبده افعل کذا فلم یفعل عد عاصیا وذمه العقلاء معللین حسن ذمه بمجرد ترک الامتثال وهو معنی الوجوب لایق القرائن علی ارادة الوجوب فی مثله موجودة غالبا فلعله انما یفهم منها من مجرد الامر لانا نقول المفروض فیما ذکرناه انتفاء القرائن فلیقدر کذلک ولو کانت فی الواقع موجودة فالوجدان یشهد ببقاء الذم عرفا وبضمیمة اصالة عدم النقل الی ذلک یتم المطلوب **الثانی** قوله تعالی مخاطبا لابلیس ما منعک الا تسجد اذ امرتک والمراد بالامر اسجدوا فی قوله تعالی واذ قلنا للملئکة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابلیس فان هذا الاستفهام لیس علی حقیقته لعلمه سبحانه بالمانع وانما هو فی معرض الانکار والاعتراض ولولا ان صیغة اسجدوا للوجوب لما کان متوجها **الثالث** قوله تعالی فلیحذر الذین یخالفون عن امره ان تصیبهم

معالم الاصول

مجازا وربما قیل بکونه حقیقة ومجازا بالاعتبارین حجة المانعین انه لو جاز استعمال اللفظ فی المعنیین للزم الجمع بین المتنافیین اما الملازمة فلان من شرط المجاز نصب القرینة المانعة من ارادة الحقیقة ولهذا قال اهل البیان ان المجاز ملزوم قرینة معاندة لارادة الحقیقة وملزوم معاند الشیء معاند لذلك الشیء والا لزم صدق الملزوم بدون صدق اللازم وهو محال وجعلوا هذا وجه الفرق بین المجاز والکنایة وح فاذا استعمل المتکلم اللفظ فیما کان مریدا لاستعماله فیما وضع له باعتبار ارادة المعنی الحقیقی غیر مرید له باعتبار المعنی المجازی وهو ما ذکر من اللازم واما بطلانه فواضح وحجة المجوزین انه لیس بین ارادة الحقیقة وبین ارادة المجاز معا منافاة واذا لم یکن ثم منافاة لم یمتنع اجتماع الارادتین عند التکلم واحتجوا لکونه مجازا بان استعماله لهما استعمال فی غیر ما وضع له اولا اذ لم یکن المعنی المجازی داخلا فی الموضوع له وهو الآن داخل فکان مجازا واحتج القائل بکونه حقیقة ومجازا بان اللفظ مستعمل فی کل واحد من المعنیین والمفروض انه حقیقة فی احدهما ومجاز فی الاخر فلکل واحد من الاستعمالین حکمه وجواب المانعین عن حجة الجواز ظهر بعد ما قرروه فی وجه التنافی واما الحجتان الاخیرتان فهما ساقطتان بعد ابطال الاولی وتزییف الحجة علی مجازیته بان فیما خروجا عن محل النزاع اذ موضع البحث هو استعمال اللفظ فی المعنیین علی ان یکون کل منهما مناطا للحکم ومتعلقا للاثبات والنفی کما مر انفا فی المشترك وما ذکر فی الحجة یدل علی ان اللفظ مستعمل فی معنی مجازی شامل للمعنی الحقیقی والمجازی الاول فهو معنی ثالث لهما وهذا لا نزاع فیه فان النافی للصحة یجوز ارادة المعنی المجازی الشامل ویسمی ذلك بعموم المجاز مثل ان تزید بوضع القدم فی قولك لا اضع قدمی فی دار فلان الدخول فیتناول دخولها حافیا وهو الحقیقة وناعلا وراکبا وهما مجازان والتحقیق عندی فی هذا المقام انهم ان ارادوا بالمعنی الحقیقی الذی یستعمل فیه اللفظ ح تمام الموضوع له حتی الوحدة الملحوظة فی اللفظ المفرد کما علم فی المشترك کان القول بالمنع متوجها لان ارادة المجاز تعاند من جهتین منافاتها للوحدة الملحوظة ولزوم القرینة المانعة وان ارادوا به المدلول الحقیقی مع دون اعتبار کونه منفردا کما قرر فی جواب حجة المانع فی المشترك اتجه القول بالجواز لان المعنی الحقیقی بهذا

معالم الاصول

ان النفي انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات فاذا لم يكن متعددا من اين يجيء التعدد في النفي
حجة مجوزيه حقيقة ان ما وضع له اللفظ واستعمل فيه هو كل من المعنيين لا بشرط كونه
وحده ولا بشرط كونه مع غيره على ما هو شان المهية لا بشرط شيء وهو متحقق في
حال الانفراد عن الاخر والاجتماع معه فيكون حقيقة في كل منهما والجواب ان
الوحدة تتبادر من المفرد عند اطلاقه وذلك اية الحقيقة وح فالمعنى الموضوع له
فيه ليس هو المهية لا بشرط شيء بل هي بشرط شيء واما فيما اراه فالمدعى حق كما اسلفناه
وحجة من زعم انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من
في السموات ومن الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير
من الناس فان السجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم امر مخالف
لذلك قطعا وقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله
المغفرة ومن الملائكة الاستغفار وهما مختلفان والجواب من وجوه احدها ان
معنى السجود في الكل واحد وهو غاية الخضوع وكذا في الصلوة وهو الاعتناء باظهار
الشرف ولو مجازا وثانيهما ان الاية الاولى بتقدير فعل كانه قيل ويسجد له كثير من الناس
والثانية بتقدير خبر كانه قيل ان الله يصلي وانما جاز هذا التقدير لان قوله يسجد له
من في السموات وقوله وملائكته يصلون مقارن له وهو مثل المحذوف فكان
دالا عليه مثل قوله ما نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأي مختلف اي نحن
بما عندنا راضون وعلى هذا فيكون قد ذكر اللفظ مراد به في كل مرة معنى لان المقدر
في حكم الملفوظ وذلك جائز بالاتفاق وثالثها انه وان ثبت الاستعمال فلا يتعين
كونه حقيقة بل نقول هو مجاز لما قدمناه من الدليل وان كان المجاز على خلاف
الاصل ولو سلم كونه حقيقة فالقرينة على ارادة الجميع فيه ظاهرة فاين وجه
الدلالة على ظهوره في ذلك مع فقد القرينة كما هو المدعى

الاصل الثالث

واختلفوا في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي كاختلافهم في استعمال
المشترك في معانيه فمنعه قوم وجوزه اخرون ثم اختلف المجوزون فاكثرهم على انه

معالم الاصول

كما ذكرنا واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له اعني ما سوى الوحدة فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزء وهو غير مشترط بشئ مما اشترط في عكسه فلا اشكال ولنا على كونه حقيقة في التثنية والجمع انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات الا ترى انه يقال زيدان وزيدون وما اشبه هذا مع كون المعنى في الاحاد مختلفا وتاويل بعضهم له بالمسمى تعسف بعيد وح فكما انه يجوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ المفردة المتحدة المتعاطفة على ان يكون كل واحد منها مستعملا في معنى بطريق الحقيقة فكذا ما هو في قوته احتج المانع مطلقا بانه لو جاز استعماله فيهما معا لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المفروض انه موضوع لكل من المعنيين وان الاستعمال في كل منهما بطريق الحقيقة واذا كان بطريق الحقيقة يلزم كونه مريدا لاحدهما خاصة غير مريد له خاصة وهو محال بيان الملازمة ان له ح ثلث معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وقد فرض استعماله في جميع معانيه فيكون مريدا لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معا وكونه مريدا لهما معا معناه انه لا يريد هذا وحده وهذا وحده فيلزم من ارادته لهما على سبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما مرادين على الانفراد ومن ارادة المجموع معا عدم الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين على الاجتماع وهو ما ذكرنا من اللازم والجواب انه مناقشة لفظية اذ المراد نفس المدلولين معا لا بقاؤه لكل واحد منفردا وغاية ما يمكن ح ان يقال ان مفهومي المشترك هما منفردان فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا في مفهوميه فيرجع البحث الى تسمية ذلك استعمالا له في مفهوميه لا الى ابطال اصل الاستعمال وذلك قليل الجدوى واحتج من خص المنع بالمفرد بان التثنية والجمع متعددان في التقدير فجاز تعدد مدلولهما بخلاف المفرد واجيب عنه بان التثنية والجمع انما يفيدان تعدد المعنى المستفاد من المفرد فان افاد المفرد التعدد افاداه والا فلا وفيه نظر يعلم مما قلناه في حجة ما اخترناه والحق ان يقال ان هذا الدليل انما يقتضي نفي كون الاستعمال المذكور بالنسبة الى المفرد حقيقة واما نفي صحته مجازا حيث توجد العلاقة المجوزة له فلا واحتج من خص الجواز بالنفي بان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات وجوابه

مشترك

معالم الاصول

الحجتین والتحقیق ان یق لاریب فی وضع هذه الالفاظ للمعانی اللغویة وکونها حقائق فیها لغة ولم یُعلم من حال الشارع الا انه استعملها فی المعانی المذکورة واما کون ذلک الاستعمال بطریق النقل او انه غلب فی زمانه واشتهر حتی افاد بغیر قرینة فلیس بمعلوم لجواز الاستناد فی فهم المراد منها الی القرائن الحالیة او المقالیة فلا یبقی لنا وثوق بالافادة مطلقا وبدون ذلک لا یثبت المطلوب فالترجیح لمذهب النافین وان کان المنقول من دلیلیهم مشارکا فی الضعف لدلیل المثبتین **اصل** الحق عندنا ان الاشتراک واقع فی لغة العرب وقد احاله شرذمة وهو شاذ ضعیف لا یلتفت الیه ثم ان القائلین بالوقوع اختلفوا فی استعماله فی اکثر من معنی واحد اذا کان الجمع بین ما یستعمل فیه من المعانی ممکنا فجوّزه قوم مطلقا ومنعه اخرون مطلقا وفصّل ثالث فمنعه فی المفرد وجوّزه فی التثنیة والجمع ورابع فنفاه فی الاثبات واثبته فی النفی ثم اختلف المجوّزون فقال قوم منهم انه بطریق الحقیقة وزاد بعض هؤلاء انه ظاهر فی الجمیع عند التجرد عن القرائن فیجب حمله علیه ح وقال الباقون انه بطریق المجاز والاقوی عندی جوازه مطلقا لکنه فی المفرد مجاز وفی غیره حقیقة لنا علی الجواز انتفاء الغاء المانع لما ستبینه من بطلان ما تمسّک به المانعون وعلی کونه مجازا فی المفرد تبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ فیفتقر فی ارادة الجمع منه الی الغاء ذلک القید الوحدة فیصیر اللفظ مستعملا فی خلاف موضوعه لکن وجود العلاقة المصحّحة للتجوز اعنی علاقة الکل والجزء تجوّزه فیکون مجازا فان قلت محل النزاع فی المفرد هو استعمال اللفظ فی کل من المعنیین بان یراد به فی اطلاق واحد هذا او ذاک علی ان یکون کل منهما مناطا للحکم ومتعلقا للاثبات والنفی لا فی المجموع المرکب الذی احد المعنیین جزء منه سلمنا لکن لیس کل جزء یصح اطلاقه علی الکل بل اذا کان للکل ترکیب حقیقی وکان الجزء مما اذا انتفی انتفی الکل بحسب العرف ایضا کالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلک قلت لما اُرید بوجود علاقة الکل والجزء ان اللفظ موضوع لاحد المعنیین ویستعمل ح فی مجموعهما فیکون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء وارادة الکل کما توهمه بعضهم لیرد ما ذکرت بل المراد ان اللفظ لما کان حقیقة فی کل من المعنیین لکن مع قید الوحدة کان استعماله فی الجمیع مقتضیا الالغاء اعتبار قید الوحد

له قوله اذا کان الجمع بین ما یستعمل فیه المعانی ممکنا اسکن جمعها فی الارادة عند اطلاق واحد وان کانا متضادین کالقرء للطهر والحیض والجون للابیض والسواد وقوله کالقرء من متعلقات المتن اراد بکون من عوارض الجمع خلاف صیغة افعل للوجوب والندب فانها لا یکون اراد جمعها عند الاطلاق واحد منهما

لهم فی التکلیف ولو نقل فاما بالتواتر او بالاحاد والاول لم یوجد قطعا والا لما وقع الخلاف فیه والثانی لا یفید العلم علی ان العادة تقضی فی مثله بالتواتر الوجه الثانی انها لو کانت حقائق شرعیة لکانت غیر عربیة واللازم باطل فالملزوم مثله بیان الملازمة ان اختصاص الالفاظ باللغات انما هو بحسب الانتهاء بالوضع فیها والعرب لم یضعوها لانه المفروض فلا تکون عربیة واما بطلان اللازم فلانه یلزم ان لا یکون القرآن عربیا لاشتماله علیها وما بعضه خاصة عربی لا یکون عربیا کله وقد قال الله سبحانه انا انزلناه قرآنا عربیا واجیب عن الاول بان فهمها لهم ولنا باعتبار الترديد بالقرائن کالاطفال یتعلمون اللغات من غیر ان یصرح لهم بوضع اللفظ للمعنی اذ هو ممتنع بالنسبة الی من لا یعلم شیئا من الالفاظ وهذا طریق قطعی لا ینکر فان عنیتم بالتفهیم وبالنقل ما یتناول هذا منعنا بطلان اللازم وان عنیتم به التصریح بوضع اللفظ للمعنی منعنا الملازمة وعن الثانی بالمنع من کونها غیر عربیة کیف وقد جعلها الشارع حقائق شرعیة فی تلک المعانی مجازات لغویة فی المعنی اللغوی فان المجازات الحادثة عربیة وان لم یصرح العرب باحادها لدلالة الاستقراء علی تجویزهم نوعها ومع التنزل نمنع کون القرآن کله عربیا والضمیر فی انا انزلناه للسورة لا للقرآن وقد یطلق القرآن علی السورة وعلی الآیة فان قیل یصدق علی کل سورة وآیة انها بعض القرآن وبعض الشیء لا یصدق علیه انه نفس ذلک الشیء قلنا هذا انما یکون فیما لم یشارک البعض الکل فی مفهوم الاسم کالعشرة فانها اسم لمجموع الآحاد المخصوصة فلا یصدق علی البعض بخلاف نحو الماء فانه اسم للجسم البسیط البارد الرطب بالطبع فیصدق علی الکل وعلی ای بعض فرض منه فیقال هذا البحر ماء ویراد بالماء مفهومه الکلی ویقال انه بعض الماء ویراد به مجموع المیاه الذی هو احد جزئیات ذلک المفهوم الکلی والقرآن من هذا القبیل فیصدق علی السورة انها قرآن وبعض من القرآن بالاعتبار علی انا نقول ان القرآن قد وضع بحسب الاشتراک للمجموع الشخصی وضعا آخر فیصح بهذا الاعتبار ان یقال للسورة بعض القرآن اذا عرفت هذا فقد ظهر لک ضعف

یزال علیه ظهر الورقة الکاتب
المذکورة فیها بالاجوبة
عن ادلة اللغویة وغایته
بالیمین الاصولیة
فتصحیح المراد لونه
مجازا لغویا فی المعنی
الشرعی باعتبار المعنی
اللغوی وضع لیعرف
او موضوع فی اللغة
لمعناه اللغوی یکون
مجازا فی المعنی الشرعی
بالنظر الی اللغوی
حتی فوته التوجیه
رحمه الله

وقعت مجردة عن القرائن فى كلام الشارع فانها تحمل على المعانى المذكورة بناء على الاول وعلى اللغوية بناء على الثانى واما اذا استعملت فى كلام اهل الشرع فانها تحمل على الشرعى بغير خلاف الا من شذ من المثبتون بانا نقطع بان الصلوة اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الافعال والهيئات وان الزكوة لاداء مال مخصوص والصيام لامساك مخصوص والحج لقصد مخصوص ونقطع ايضا بسبق هذه المعانى منها الى الفهم عند اطلاقها وذلك علامة الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقله لها اليها وهذا هو معنى الحقيقة الشرعية واورد عليه انه لا يلزم من استعمالها فى غير معانيها ان تكون حقائق شرعية بل يجوز كونها مجازات ورد بوجهين احدهما انه ان اريد بمجازيتها ان الشارع استعملها فى معانيها المناسبة للمعنى اللغوى ولم يكن ذلك معهودا من اهل اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة فذلك المعنى حقيقة شرعية وقد ثبت المدعى وان اريد بالمجازية انه اهل اللغة استعملوها فى هذه المعانى والشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر لانها معان حدثت ولم يكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال اللفظ فى المعنى فرع معرفته وثانيهما ان هذه المعانى تفهم من هذه الالفاظ عند الاطلاق بغير قرينة ولو كانت مجازات لغوية لما فهمت الا بالقرينة وفى كلا هذين الوجهين مع اصل الحجة بحث اما فى الحجة فلان دعوى كونها اسما لمعانيها الشرعية لسبقها منها الى الفهم عند اطلاقها ان كانت بالنسبة الى اطلاق الشارع فهى ممنوعة وان كانت بالنظر الى اطلاق اهل الشرع فالذى يلزم ح هو كونها حقائق عرفية لهم لا حقائق شرعية واما فى الوجه الاول فلان قوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية ثم اذ الاشتهار والافادة بغير قرينة انما هو فى عرف اهل الشرع لا فى اطلاق الشارع فهى ح حقيقة عرفية لهم لا شرعية واما فى الوجه الثانى فلما اوردناه على الحجة من ان السبق الى الفهم بغير قرينة انما هو بالنسبة الى المتشرعة لا الى الشارع ومجمل الوجهين الوجه الاول انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها اللغوية لفهمها المخاطبين بها من حيث انهم مكلفون بما يتضمنه ولا ريب ان الفهم شرط التكليف ولو فهمهم اياها لنقل ذلك الينا لمشاركتنا

الاقوال فى الحقيقة الشرعية

الاول ان الالفاظ فى الشرع مستعملة فى غير المعانى اللغوية واليها اشار بقوله بانا نقطع الثانية بيان انها حقائق فى ذلك لفهم اليها اشار بقوله ونقطع ايضا

الثالثة بيان انها حقيقة عرفية واليها اشار بقوله شرعا ان ثبت الاول بالنظر وهو الاحتمال المتجوز بالاول مع الثانية الاحتمالان يكون حقيقة عرفية او شرعية

وعن الصحة و البطلان من حیث کونها عوارض لافعال المکلفین فلا جرم کان موضوعه هو افعال المکلفین من حیث الاقتضاء والتخییر و مبادیه ما یتوقف علیه من المقدمات کالکتاب و السنة والاجماع و من التصورات کمعرفة الموضوع و اجزائه و جزئیاته و مسائله هی المطالب الجزئیة المستدل علیها فیه **المقصد الثانی** فی تحقیق مهمات المباحث الاصولیة التی هی الاساس لبناء الاحکام الشرعیة و فیه مطالب **المطلب الاول** فی نبذ من مباحث الالفاظ **تقسیم** اللفظ و المعنی ان اتحدا فاما ان یمنع نفس تصور المعنی من وقوع الشرکة فیه و هو الجزئی او لا یمنع و هو الکلی ثم الکلی اما ان یتساوی معناه فی جمیع موارده و هو المتواطی او یتفاوت و هو المشکک و ان تکثرا فالالفاظ متباینة سواء کانت المعانی متصلة کالذات و الصفة او منفصلة کالضدین و ان تکثرت الالفاظ و اتحد المعنی فهی مترادفة و ان تکثرت المعانی و اتحد اللفظ من وضع واحد فهو المشترک و ان اختص الوضع باحدها ثم استعمل فی الباقی من غیر ان یغلب فیه فهو الحقیقة و المجاز و ان غلب و کان الاستعمال للمناسبة فهو المنقول اللغوی او الشرعی او العرفی و ان کان بدون المناسبة فهو المرتجل **فصل** لا ریب فی وجود الحقیقة اللغویة و العرفیة و اما الشرعیة فقد اختلفوا فی اثباتها و نفیها فذهب الی کل فریق و قبل الخوض فی الاستدلال لا بد من تحریر محل النزاع فنقول لا نزاع فی ان الالفاظ المتداولة علی لسان اهل الشرع المستعملة فی خلاف معانیها اللغویة قد صارت حقائق فی تلک المعانی کاستعمال الصلوٰة فی الافعال المخصوصة بعد وضعها فی اللغة للدعاء و استعمال الزکوٰة فی القدر المخرج من المال بعد وضعها فی اللغة للنمو و استعمال الحج فی اداء المناسک المخصوصة بعد وضعه فی اللغة لمطلق القصد و انما النزاع فی ان صیرورتها کذلک هل هی بوضع الشارع و تعیینه ایاها بازاء تلک المعانی بحیث تدل علیها بغیر قرینة لتکون حقائق شرعیة فیها او بواسطة غلبة هذه الالفاظ فی المعانی المذکورة فی لسان اهل الشرع و انما استعملها الشارع فیها بطریق المجاز بمعونة القرائن فتکون حقائق عرفیة خاصة لا شرعیة و یظهر ثمرة الخلاف فیما اذا

معالم الاصول

العلم على مثل هذا التهيؤ شائع فى العرف فانه يقال لفلان علم النحو مثلا ولا يراد ان مسائله حاضرة عنده على التفصيل وح فعدم العلم بالحكم فى الحال الحاضر لاينافيه **واما** عن سوال الظن فيحمل العلم على معناه الاعم اعنى ترجح احد الطرفين وان لم يمنع من النقيض وح فيتناول الظن وهذا المعنى شائع فى الاستعمال سيما فى الاحكام الشرعية ومايق فى الجواب ايضا من ان الظن فى طريق الحكم لانفسه فظنية الطريق لاينافى قطعية الحكم فضعفه ظاهر عندنا **واما** عند المصوبة القائلين بان كل مجتهد مصيب كما سياتى الكلام فيه ان شاء الله تعالى فى بحث الاجتهاد فله وجه فكانهم وتبعهم فيه من لا يوافقهم على هذا الاصل غفلة عن حقيقة الحال **فصل** واعلم ان لبعض العلوم تقدما على بعض اما لتقدم موضوعه او لتقدم غايته او لاشتماله على مبادى العلوم المتاخرة او لغير ذلك من الامور التى ليس هذا موضع ذكرها و مرتبة هذا العلم متاخرة عن غيره بالاعتبار الثالث لافتقاره الى سائر العلوم واستغنائها عنه واما تاخره عن علم الكلام فلانه يبحث فى هذا العلم عن كيفية التكليف وذلك مسبوق بالبحث عن معرفة نفس التكليف والمكلف واما تاخره عن علم اصول الفقه فظاهر لان هذا العلم ليس ضروريا بل هو محتاج الى الاستدلال وعلم اصول الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال ومن هذا يظهر وجه تاخره عن علم المنطق ايضا لكونه متكفلا لبيان صحة الطريق وفساده واما تاخره عن علم اللغة والنحو والتصريف فلان من مبادى هذا العلم الكتاب و السنة واحتياج العلم بهما الى العلوم الثلثة ظاهر فهذه هى العلوم التى يجب تقديم معرفتها عليه فى الجملة و لبيان مقدار الحاجة منها محل اخر **فصل** ولا بد لكل علم ان يكون باحثا من امور لاحقة لغيرها ويسمى تلك الامور مسائله وذلك الغير موضوعه ولا بد له من مقدمات يتوقف الاستدلال عليها ومن تصورات الموضوع واجزائه وجزئياته ويسمى مجموع ذلك بالمبادى ولما كان البحث فى علم الفقه عن الاحكام الخمسة اعنى الوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة

فصل الفقه فی اللغة الفهم و فی الاصطلاح هو العلم بالاحکام الشرعیة الفرعیة عن ادلتها التفصیلیة فخرج بالتقیید بالاحکام العلم بالذات کزید مثلا و بالصفات ککرمه و شجاعته و بالافعال ککتابته و خیاطته و خرج بالشرعیة غیرها کالعقلیة المحضة و اللغویة و خرج بالفرعیة الاصولیة و بقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه و علم الملائکة و الانبیاء و خرج بالتفصیلیة علم المقلد فی المسائل الفقهیة فانه ماخوذ من دلیل اجمالی مطرد فی جمیع المسائل و ذلک لانه اذا علم ان هذا الحکم المعین قد افتی به المفتی و علم ان کل ما افتی به المفتی فهو حکم الله تعالی فی حقه یعلم بالضرورة ان ذلک الحکم المعین هو حکم الله تعالی فی حقه و هکذا یفعل فی کل حکم یرد علیه **و قال** اورد علی هذا الحد انه ان کان المراد بالاحکام البعض لم یطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحکام کذلک لانا لا نرید به العامی بل من لم یبلغ رتبة الاجتهاد و قد یکون عالما متمکنا من تحصیل ذلک لعلو رتبته فی العلم مع انه لیس بفقیه فی الاصطلاح و ان کان المراد بها الکل لم ینعکس لخروج اکثر الفقهاء عنه ان لم یکن کلهم لانهم لا یعلمون جمیع الاحکام بل بعضها او اکثرها ثم ان الفقه اکثره من باب الظن لابتنائه غالبا علی ما هو ظنی الدلالة او السند فکیف اطلق علیه العلم **الجواب** اما عن سؤال الاحکام فبانا نختار الاول و قولکم لا یطرد لدخول المقلد فیه قلنا ممنوع **اما** علی القول بعدم تجزی الاجتهاد فظاهر اذ لا یتصور علی هذا التقدیر انفکاک العلم ببعض الاحکام کذلک عن الاجتهاد فلا یحصل للمقلد و ان بلغ من العلم ما بلغ **و اما** علی القول بالتجزی فالعلم المذکور داخل فی الفقه و لا ضیر فیه لصدقه علیه حقیقة و کون العالم بذلک فقیها بالنسبة الی ذلک المعلوم اصطلاحا و ان صدق علیه عنوان التقلید بالاضافة الی ما عداه ثم نختار ثانیا ان المراد بها الکل کما هو الظاهر لکونها جمعا محلی باللام و لا ریب انه حقیقة فی العموم و قولکم لا ینعکس لخروج اکثر الفقهاء عنه قلنا ممنوع اذ المراد بالعلم بالجمیع التهیؤ له و هو ان یکون عنده ما یکفیه فی استعلامه من الماخذ و الشرائط بان یرجع الیه فیحکم و اطلاق

معالم الاصول

عائد الی العبد وحیث کانت المنافع الدنیویة فی الحقیقة لیست بمنافع وانما هی دفع
الآلام فلا یکاد یطلق اسم النفع الاعلی ما ندر منها لم یعقل ان یکون هو الغرض من ایجاد
هذا المخلوق الشریف سیما مع کونه منقطعا مشوبا بالآلام المتضاعفة فلا بد ان یکون
الغرض شیأ اخر مما یتعلق بالمنافع الاخرویة ولما کان ذلک النفع من اعظم المطالب
وانفس المواهب لم یکن مبذولا لکل طالب بل انما یحصل بالاستحقاق وهو
لا یکون الا بالعمل فی هذه الدار المسبوق بمعرفة کیفیة العمل المشتمل علیها هذا العلم
فکانت الحاجة ماسة الیه جدا ولیحصل هذا النفع العظیم وقد رویانا بالاسناد السابق
وغیره عن محمد بن یعقوب عن محمد بن اسمعیل عن الفضل بن شاذان عن ابی عمیر
عن جمیل بن دراج عن ابان بن تغلب عن ابی عبد الله علیه السلام قال لو ددت
ان اصحابی ضربت رؤسهم بالسیاط حتی یتفقهوا وعنه عن علی بن محمد بن عبد
الله عن احمد بن محمد بن خالد عن عثمان بن عیسی عن علی بن ابی حمزة قال سمعت
ابا عبد الله علیه السلام یقول تفقهوا فی الدین فانه من لم یتفقه منکم فی الدین فهو
اعرابی ان الله یقول فی کتابه فلولا نفر من کل فرقة طائفة منهم لیتفقهوا فی الدین ولینذروا
قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون وعنه عن الحسین بن محمد عن جعفر بن
محمد عن القاسم بن بریع عن المفضل بن عمر قال سمعت ابا عبد الله علیه السلام یقول
علیکم بالتفقه فی دین الله ولا تکونوا اعرابا فانه من لم یتفقه فی دین الله لم ینظر الله
الیه یوم القیامة ولم یزک له عملا وبالاسناد السالف عن المفید عن الحسن بن حمزة
العلوی الطبری قال حدثنا احمد بن عبد الله بن ثابت البرقی قال حدثنا جدی احمد
بن محمد بن خالد البرقی عن ابیه عن ابن ابی عمیر عن العلاء القلاء عن محمد بن مسلم
قال قال ابو عبد الله علیه السلام لو اتیت بشاب من شباب الشیعة لا یتفقه لادبته قال و
کان ابو جعفر علیه السلام یقول تفقهوا والا فانتم اعراب وبالاسناد عن احمد بن محمد
بن خالد عن بعض اصحابنا عن علی بن اسباط عن اسحق بن عمار قال سمعت ابا عبد الله
علیه السلام یقول لیت السیاط علی رؤس اصحابی حتی یتفقهوا فی الحلال والحرام

فی الدین

معالم الاصول

فصل

عن حماد بن عیسی عن ربعی بن عبد الله عن رجل عن ابی جعفر علیه السلام قال قال الکمال کل الکمال التفقه فی الدین والصبر علی النائبة وتقدیر المعیشة غزنه عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن ابی محبوب عن ابی ایوب الخزاز عن سلیمان بن خالد عن ابی عبد الله علیه السلام قال ما من احد یموت من المومنین احب الی ابلیس من موت فقیه وعنه عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی عمیر عن بعض اصحابه عن ابی عبد الله علیه السلام قال اذا مات المومن الفقیه ثلمة فی الاسلام ثلمة لا یسدها شیء وعنه عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن علی بن ابی حمزة قال سمعت ابا الحسن موسی بن جعفر علیهما السلام یقول اذا مات المومن الفقیه بکت علیه الملائکة وبقاع الارض التی کان یعبد الله علیها وابواب السماء التی کان یصعد فیها اعماله وثلم فی الاسلام ثلمة لا یسدها شیء لان المومنین الفقهاء حصون الاسلام کحصن سور المدینة لها وبالاسناد السالف عن الشیخ المفید محمد بن النعمان عن احمد بن محمد بن سلیمان الزراری عن علی بن الحسین السعدابادی عن احمد بن ابی عبد الله البرقی عن محمد بن عبد الحمید العطار عن عمه عبد السلام بن سالم عن رجل عن ابی عبد الله علیه السلام قال حدیث فی حلال الله وحرامه تاخذه من صادق خیر من الدنیا وما فیها من ذهب وفضة وبالاسناد عن احمد بن ابی عبد الله عن محمد بن عبد الحمید عن یونس بن یعقوب عن ابیه قال قلت لابی عبد الله علیه السلام ان لی ابنا قد احب ان یسالک عن حلال وحرام ولا یسئلک عما لا یعنیه قال فقال لی وهل یسأل الناس عن شیء افضل من الحلال والحرام **فصل** الحق عندنا ان الله تعالی انما فعل الاشیاء المحکمة المتقنة لغرض وغایة ولا ریب ان نوع الانسان اشرف ما فی العالم السفلی من الاجسام فیلزم تعلق الغرض بخلقه ولا یمکن ان یکون ذلک الغرض حصول ضرر له اذ هذا انما یقع من الجاهل والمحتاج تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا فتعین ان یکون هو النفع ولا یجوز ان یعود الیه سبحانه لاستغنائه وکماله فلا بد ان یکون

لان الانسان اشرف ما فی العالم السفلی

فیلزم تعلق الغرض بخلقه

فلا بد ان یکون باعماله

فی ان افضال الشرع معللة بالاغراض

یلزم کونه جاهلا او محتاجا

او مستکملا بغیره وهو باطل

الملازمة ظاهرة

بیان الغرض اما ان یکون ضررا او نفعا فعلی الاول اما ان یکون عالما بکونه ضررا فیلزم الاول او لا فیلزم الثانی وعلی الثانی یلزم الثالث وما یقع

من کلام المصنف قدس سره

علی الرفع ۱۲

يقول يا طالب العلم ان العلم ذو فضائل كثيرة فراسه التواضع وعينه البراءة من الحسد واذنه الفهم ولسانه الصدق وحفظه الفحص وقلبه حسن النية وعقله معرفة الاشياء والامور 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 الادب وذخيرته اجتناب الذنوب وزاده المعروف وماواه الموادعة ودليله الهدى ورفيقه محبة الاخيار وعنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد عن سليمان بن داود المنقري عن حفص بن عثمان غياث قال قال لى ابو عبد الله عليه السلام من تعلم العلم وعمل به وعلم لله دعى فى ملكوت السموات عظيما فقيل تعلم لله وعمل لله وعلم لله اصل ولما ثبت ان كمال العلم انما هو بالعمل تبين انه ليس فى العلوم بعد المعرفة اشرف من علم الفقه لان مدخليته فى العمل اقوى مما سواه اذ به يعرف اوامر الله تعالى فتمتثل ونواهيه فتجتنب ولان معلومه اعنى احكام الله اشرف المعلومات بعد ما ذكر ومع ذلك فهو الناظم لامور المعاش وبه يتم كمال نوع الانسان وقد روينا بطرقنا عن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلى بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان عن دريست الواسطى عن ابراهيم بن عبد الحميد عن ابى الحسن موسى عليه السلام قال دخل رسول الله صلى الله عليه واله المسجد فاذا جماعة قد اطافوا برجل فقال ما هذا فقيل علامة فقال وما العلامة فقالوا له اعلم الناس بانساب العرب ووقائعها وايام الجاهلية والاشعار والعربية قال فقال النبى صلى الله عليه واله ذاك علم لا يضر من جهله ولا ينفع من علمه ثم قال النبى صلى الله عليه واله انما العلم ثلثة اية محكمة او فريضة عادلة او سنة قايمة وما خلاهن فهو فضل عنه عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن على الوشا عن حماد بن عثمان عن ابى عبد الله عليه السلام قال اذا اراد الله بعبد خيرا فقهه فى الدين وعنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان

له قال فى مجمع البحرين وماواه الموادعة لعل المراد من الموادعة المباحثة والمذاكرة فى المسائل الاصولية

عز وجل

بن میمون القداح عن ابی عبد الله علیه السلام عن ابائه علیهم السلام قال جاء رجل الی رسول الله صلی الله علیه و آله فقال یا رسول الله ما العلم قال الانصات قال ثم ماذا یا رسول الله قال الاستماع قال ثم ماذا یا رسول الله صلی الله علیه و آله قال الحفظ قال ثم ماذا یا رسول الله قال العمل به قال ثم ماذا یا رسول الله قال نشره و رویناه بالاسناد عن محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی العطار عن احمد بن محمد بن عیسی عن الحسن بن محبوب عن معاویة بن وهب قال سمعت ابا عبد الله علیه السلام یقول اطلبوا العلم و تزینوا معه بالحلم و تواضعوا لمن تعلمونه العلم و تواضعوا لمن طلبتم منه العلم و لا تکونوا علماء جبارین فیذهب باطلکم بحقکم عنه عن علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسی عن یونس عن حماد بن عثمان عن الحرث بن المغیرة النضری عن ابی عبد الله علیه السلام فی قول الله عز و جل انما یخشی الله من عباده العلماء قال یعنی بالعلماء من صدق فعله قوله و من لم یصدق فعله قوله فلیس بعالم و عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقی عن اسمعیل بن مهران عن ابی سعید القماط عن الحلبی عن ابی عبد الله علیه السلام قال قال امیر المؤمنین علیه السلام الا اخبرکم بالفقیه حق الفقیه من لم یقنط الناس من رحمة الله و لم یومنهم من عذاب الله و لم یرخص لهم فی معاصی الله و لم یترک القرآن رغبة عنه الی غیره الا لا خیر فی علم لیس فیه تفهم الا لا خیر فی قراءة لیس فیها تدبر الا لا خیر فی عبادة لا فقه فیها الا لا خیر فی نسک لا ورع فیه عنه عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن علی بن معبد عمن ذکره عن معاویة بن وهب عن ابی عبد الله علیه السلام قال کان امیر المومنین علیه السلام یقول یا طالب العلم ان للعالم ثلث علامات العلم و الحلم و الصمت و للمتکلف ثلث علامات ینازع من فوقه بالمعصیة و یظلم من دونه بالغلبة و یظاهر الظلمة عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن نوح بن شعیب النیسابوری عن عبید الله بن عبد الله الدهقان عن درست بن ابی منصور عن عروة بن اخی شعیب العقرقوفی عن شعیب عن ابی بصیر قال سمعت ابا عبد الله علیه السلام یقول کان امیر المومنین علیه السلام

معالم الاصول

العلماء رجلان رجل عالم اخذ بعلمه فهذا ناج وعالم تارك لعلمه فهذا هالك وان
اهل النار ليتاذون من ريح العالم التارك لعلمه وان اشد اهل النار ندامة وحسرة
رجل دعى عبدا الى الله فاستجاب له وقبل منه فاطاع الله فادخل الجنة وادخل الداعى
النار بتركه علمه واتباعه الهوى وطول الامل اما اتباع الهوى فيصد عن الحق وطول
الامل ينسى الاخرة وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن محمد بن
سنان عن اسمعيل بن جابر عن ابى عبد الله عليه السلام قال العلم مقرون الى
العمل فمن علم عمل ومن عمل علم والعلم يهتف بالعمل فان اجابه والا ارتحل عنه وعنه
عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن على بن محمد القاسانى عمن ذكره عن
عبد الله بن القسم الجعفرى عن ابى عبد الله عليه السلام قال ان العالم اذا لم يعمل
بعلمه زلت موعظته عن القلوب كما يزل المطر عن الصفا وعنه عن على بن ابراهيم عن
ابيه عن القاسم بن محمد عن المنقرى عن على بن هاشم بن البريد عن ابيه قال جاء رجل
الى على بن الحسين عليهما السلام فسأله عن مسائل فاجاب ثم عاد ليسأل عن مثلها
فقال على بن الحسين عليهما السلام مكتوب فى الانجيل لا تطلبوا علم ما لا تعلمون و
لما تعملوا بما علمتم فان العلم اذا لم يعمل به لم يزدد صاحبه الا كفرا ولم يزدد من الله الا بعدا
وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه رفعه قال قال امير
المومنين على عليه السلام فى كلام له خطب به على المنبر ايها الناس اذا علمتم فاعملوا بما
علمتم لعلكم تهتدون ان العالم العامل بغير كالجاهل الحائر الذى لا يستفيق
عن جهله بل قد رايت ان الحجة عليه اعظم والحسرة ادوم على هذا العالم المنسلخ
عن علمه منها على هذا الجاهل المتحير فى جهله وكلاهما حائر بائر لا ترتابوا فتشكوا
ولا تشكوا فتكفروا ولا ترخصوا لانفسكم فتدهنوا ولا تدهنوا فى الحق فتخسروا وان
من الحق ان تفقهوا ومن الفقه ان لا تغتروا وان انصحكم لنفسه اطوعكم لربه وغشكم
لنفسه اعصاكم لربه ومن يطع الله يامن ويستبشر ومن يعص الله يخب ويندم و
عنه عن على بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعرى عن عبد الله

بن

ولا تجيب احدا يسئله عن شئ حتى يكون هو الذي يجيب ولا تحدث في مجلسه احدا ولا تغتاب عنده احدا وان تدفع عنه اذا ذكر في عندك بسوء وان تستر عيوبه وتظهر مناقبه ولا تجالس له عدوا ولا تعادي له وليا فاذا فعلت ذلك شهدت لك ملئكة الله بانك قصدته وتعلمت علمه لله جل اسمه لا للناس وحق رعيتك بالعلم ان تعلم ان الله عز وجل انما جعلك قيما لهم فيما اتاك من العلم وفتح لك من خزانته فان احسنت في تعليم الناس ولم تخرق بهم ولم تضجر عليهم زادك الله من فضله وان منعت الناس علمك او خرقت بهم عند طلبهم منك كان حقا على الله عز وجل ان يسلبك العلم وبهاءه ويسقط من القلوب محلك وبالاسناد عن المفيد عن احمد بن سليمان الزراري قال حدثنا مؤدبي علي بن الحسين السعدابادي ابو الحسن القمي قال حدثنا احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابيه عن سليمان بن جعفر الجعفري عن رجل عن ابي عبد الله قال كان علي عليه السلام يقول ان من حق العالم ان لا تكثر عليه السؤال ولا تاخذ بثوبه واذا دخلت عليه وعنده قوم فسلم عليهم جميعا وخصه بالتحية دونهم واجلس بين يديه ولا تجلس خلفه ولا تغمز بعينك ولا تشر بيدك ولا تكثر من القول قال فلان قال فلان خلافا لقوله ولا تضجر بطول صحبته فانما مثل العالم مثل النخلة تنتظرها حتى يسقط عليك منها شئ والعالم اعظم اجرا من الصائم القائم الغازي في سبيل الله واذا مات العالم ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شئ الى يوم القيامة

فصل ويجب على العالم العمل كما يجب على غيره لكنه في حق العالم اكد ومن ثم جعل الله تعالى ثواب المطيعات من نساء النبي صلى الله عليه وآله وعقاب العاصيات منهن ضعف ما لغيرهن ويجعل له حظا وافرا من الطاعات والقربات فانها تفيد النفس ملكة صالحة واستعدادا تاما لقبول الكمالات وقد روينا بالاسناد السالف وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن قيس الهلالي قال سمعت امير المومنين عليه السلام يحدث عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال في كلام له

يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى وعن علي بن ابراهيم عن ابيه جميعا عن حماد بن عيسى عن عمر
بن اذينة عن ابان بن ابى عياش عن سليم بن قيس قال سمعت امير المومنين عليه السلام
يقول قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ما ذئبان جائعان طالب الدنيا وطالب
العلم فمن اقتصر من الدنيا على ما احل الله له سلم ومن تناولها من غير حلها هلك الا
ان يتوب او يراجع ومن اخذ العلم من اهله وعمل بعامه نجى ومن اراد به الدنيا فهى
حظه غنه عن الحسين بن محمد بن عامر عن معلى بن محمد عن الحسن بن على الوشاء
عن احمد بن عائذ عن ابى خديجة عن ابى عبد الله عليه السلام قال من اراد الحديث
لمنفعة الدنيا لم يكن له فى الاخرة نصيب ومن اراد به خير الاخرة اعطاه الله خير الدنيا
والاخرة غنه عن على بن ابراهيم عن ابيه عن القسم بن محمد الاصفهانى عن المنقرى
عن حفص بن غياث عن ابى عبد الله عليه السلام قال اذا رايتم العالم محبا لدنياه
فاتهموه على دينكم فان كل محب لشئ يحوط ما احب وقال اوحى الله الى داود عليه
السلام لا تجعل بينى وبينك عالما مفتونا بالدنيا فيصدك عن طريق محبتى فان اولئك
قطاع طريق عبادى المريدين ان ادنى ما انا صانع بهم ان انزع حلاوة مناجاتى
من قلوبهم غنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن
ربعى بن عبد الله عمن حدثه عن ابى جعفر عليه السلام قال من طلب العلم ليباهى
به العلماء او يمارى به السفهاء او يصرف به وجوه الناس اليه فليتبوء مقعده من
النار ان الرياسة لا تصلح الا لاهلها **فصل** فى المتعلم ورويناه بالاسناد السابق
عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق محمد بن على بن بابويه القمى رحمه
الله عن على بن احمد بن موسى الدقاق رضى الله عنه قال حدثنا محمد بن جعفر
الكوفى الاسدى قال حدثنى محمد بن اسمعيل البرمكى قال حدثنا عبد الله بن احمد
قال حدثنا محمد بن اسمعيل بن الفضل عن ثابت بن دينار الثمالى عن سيد العابدين
على بن الحسين بن على بن ابيطالب عليهم السلام قال حق سائسك بالعلم التعظيم
له والتوقير لمجلسه وحسن الاستماع اليه والاقبال عليه وان لا ترفع عليه صوتك

معالم الاصول

اللهم ان الله تبارك وتعالى اوحى الى دانيال ان امقت عبدى الى الجاهل المستخف بحق اهل العلم التارك للاقتداء بهم وان احب عبدى الى السامع العى الفقير الطالب للثواب الجزيل اللازم للعلماء التابع للحكماء القائل عن الحكماء وعنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه وعن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد جميعا عن ابن ابي عمير عن سيف بن عميرة عن ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلام قال عالم ينتفع بعلمه افضل من سبعين الف عابد وعنه عن الحسين بن محمد عن احمد بن اسحق عن بعض اصحابنا عن بن مسلم عن معاوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلم رجل رواية لحديثكم يبث ذلك في الناس ويشد[ده] به في قلوبهم وقلوب شيعتكم واعلم عابدا من شيعتكم ليست له هذه الرواية ايهما افضل قال الرواية لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد **فصل** ومن اهم ما يجب على العلماء مراعاته تصحيح القصد واخلاص النية وتطهير القلب من دنس الاغراض الدنيوية وتكميل النفس في قواها العلمية وتزكيتها باجتناب الرذائل واقتناء الفضائل الخلقية وقهر القوتين الشهوية والغضبية وقد رويناه بالطريق السابق وغيره عن محمد بن يعقوب رضي الله عنه عن علي بن ابراهيم رفعه الى ابي عبد الله عليه السلم وعن محمد بن يعقوب قال حدثني محمد بن يحيى ابو عبد الله القزويني عن عدة من اصحابنا منهم جعفر بن احمد الصيقل بقزوين عن احمد بن احمد بن عيسى العلوي عن عباد بن صهيب البصري عن ابي عبد الله عليه السلم قال طلبة العلم ثلثة فاعرفهم باعيانهم وصفاتهم صنف يطلبه للجهل والمراء وصنف يطلبه للاستطالة والختل وصنف يطلبه للفقه والعقل فصاحب الجهل والمراء موذ ممار متعرض للمقال في اندية الرجال يتأكر العلم وصفة الحلم وقد تسربل بالخشوع وتخلى من الورع فدق الله من هذا خيشومه وقطع منه حيزومه وصاحب الاستطالة والختل ذو خب وملق يستطيل على مثله من اشباهه ويتواضع للاغنياء من دونه فهو لحلوائهم هاضم ولدينهم حاطم فاعمى الله على هذا خبره وقطع من آثار العلماء اثره وصاحب الفقه والعقل ذو كآبة وحزن وسهر قد تحنك في برنسه وقام الليل في حندسه يعمل ويخشى وجلا داعيا مشفقا مقبلا على شانه عارفا باهل زمانه مستوحشا من اوثق اخوانه فشد الله من هذا اركانه واعطاه يوم القيمة امانه عن محمد بن

ف ١ الصحيح البيت بالضم عن المنتقى وشرح المعالم ٢ عن المنتقى والمعالم ٣ في المنتقى والمعالم ٤ قوله ويشده في بعض النسخ ويقويه ٥ قوله ذكر العلم الخ في بعض النسخ الاصول ما يجب على العالم اي العبالة الكبيرة عقيدة ٦ قوله ص ١٣ س ٣ الى آخر الفصل بالضم فتنوقوا عليه كان الناس يلبسونها في صدر الاسلام ١٢

بابويه القمي رحمه الله عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني عن
يونس بن عبد الرحمن عن الحسن بن زياد الطحان عن سعد بن طريف عن الاصبغ بن نباتة قال قال
امير المؤمنين علي ابن ابي طالب عليه السلام تعلموا العلم فان تعلمه حسنة ومدارسته تسبيح والبحث
عنه جهاد وتعليمه من لا يعلمه صدقة وهو عند الله لاهله قربة لانه معلم الحلال والحرام وسالك
بطالبه سبيل الجنة وهو انيس في الوحشة وصاحب في الوحدة وسلاح على الاعداء وزين للاخلاء
يرفع الله به اقواما فيجعلهم في الخير ائمة يقتدى بهم ترمق اعمالهم وتقتبس اثارهم وترغب الملائكة في
خلتهم بيمنى ايديهم باجنحتهم في صلوتهم لان العلم حيوة القلوب ونور الابصار عن العمى وقوة الابدان
عن الضعف ينزل الله حامله منازل الابرار وينيله مجالسة الاخيار في الدنيا والاخرة بالعلم يطاع
الله ويعبد وبالعلم يعرف الله ويوحد وبالعلم توصل الارحام وبه يعرف الحلال والحرام والعلم امام
العقل والعقل تابعه يلهمه السعداء ويحرمه الاشقياء **فصل** وروينا بالاسناد عن محمد
بن يعقوب عن علي بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن الحسن بن ابي الحسين الفارسي عن
عبد الرحمن بن زيد عن ابيه عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه
وآله طلب العلم فريضة على كل مسلم الا ان الله يحب بغاة العلم وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن
عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن هشام بن سالم عن ابي حمزة الثمالي عن ابي اسحق السبيعي
عمن حدثه قال سمعت امير المومنين عليه السلام يقول ايها الناس علموا ان كمال الدين طلب
العلم والعمل به الا وان طلب العلم اوجب عليكم من طلب المال ان المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه
عادل بينكم وضمنه وسيفي لكم والعلم مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه
وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد عن ابي الحسن البختري عن ابي عبد الله
عليه السلام قال ان العلماء ورثة الانبياء وذلك ان الانبياء لم يورثوا درهما ولا دينارا وانما
اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ شيئا منها فقد اخذ حظا وافرا فانظروا علمكم هذا عمن تاخذه
فان فينا اهل البيت في كل خلف عدولا ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل
الجاهلين وعنه عن الحسين بن محمد عن علي بن محمد بن سعد رفعه عن ابي حمزة عن علي بن
الحسين عليهما السلام قال لو يعلم الناس ما في طلب العلم لطلبوه ولو بسفك المهج وخوض

مسئلة البغاة الطلبة
من بغا اذا علا ١٢
شرح السيد ... الحسين ... لم
... سعد ... رفعه
... سبيعي ... ١٢

الدين ابو العلم الثاني عشر قوله تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون فصل
واما السنة فهي وفيرة كثيرة لا تكاد تحصى فمنها ما اخبرني باجازة عدة من اصحابنا منهم السيد
الجليل شيخنا نور الدين علي بن الحسين بن علي بن ابي الحسن الحسيني الموسوي ادام الله تائيده
والشيخ الفاضل عز الدين الحسين بن عبد الصمد الحارثي قدس الله روحه السيد العابد نور الدين علي بن
السيد فخر الدين الهاشمي بحق روايتهم لاجازة عن والدي السعيد الرشيد الشهيد زين
الملة والدين رفع الله درجته كما شرف خاتمته عن شيخه الاجل نور الدين
علي بن عبد العالي الميسي العاملي عن الشيخ شمس الدين محمد بن المؤذن الجزيني
عن الشيخ ضياء الدين علي بن شيخنا الشهيد عن والده قدس الله سره عن الشيخ فخر الدين
ابي طالب محمد بن الشيخ الامام العلامة جمال الملة والدين الحسن بن يوسف بن المطهر عن والده
رضي الله عنه عن شيخه المحقق السعيد نجم الملة والدين ابي القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى بن
سعيد قدس الله نفسه عن السيد الجليل فخر الدين فخار بن معد الموسوي عن الشيخ الامام
ابي الفضل بن شاذان بن جبرئيل القمي عن الشيخ الفقيه العماد بن ابي جعفر بن ابي القسم الطبري عن الشيخ
علي ابي علي الحسن ابن علي بن الشيخ السعيد الفقيه ابي جعفر محمد بن حسن الطوسي عن
والده رضي الله عنه عن الشيخ الامام المفيد محمد بن نعمان عن الشيخ ابي القسم جعفر بن محمد
بن قولويه عن الشيخ الجليل الكبير ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن حماد بن
عيسى عن عبد الله بن ميمون القداح ح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي ابن محمد عن سهل بن
زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح ح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن
يحيى عن احمد بن محمد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابي
عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك
الله به طريقا الى الجنة وان الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضا به وانه ليستغفر لطالب العلم من
في السموات ومن في الارض حتى الحوت في البحر وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم
ليلة البدر وان العلماء ورثة الانبياء ان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم
فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر الاسناد عن الشيخ المفيد محمد بن نعمان عن الشيخ الصدوق ابي جعفر بن علي بن الحسين بن

لم اجز بن [illegible]
[illegible] والزاد المتقدمة
[illegible]
[illegible]
[illegible]

فى سلك الضرورة مؤنة الاهتمام ببيانه غير انا نذكر على سبيل التنبيه اشياء فى هذا المعنى من جهة العقل والنقل كتابا وسنة مقتصرين على ما يتادى به الغرض فان الاستيفاء فى ذلك يقتضى تجاوز الحد ويفضى الى الخروج عما هو المقصد فاما الجهة العقلية فهى ان المعقولات تنقسم الى موجودة ومعدومة وظاهر ان الشرف للموجود ثم الموجود ينقسم الى جماد ونام ولا ريب ان النامى اشرف ثم النامى ينقسم الى حساس وغيره ولا شك ان الحساس اشرف ثم الحساس ينقسم الى عاقل وغيره ولا ريب ان العاقل اشرف ثم العاقل ينقسم الى عالم وجاهل ولا شك ان العالم اشرف فالعالم حينئذ اشرف المعقولات **فصل** واما الكتاب الكريم فقد اشير الى ذلك فى مواضع منه قوله تعم فى سورة القلم وهى اول ما نزل على نبينا صلوات الله عليه واله فى قول اكثر المفسرين اقرأ باسم ربك الذى خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذى علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم حيث افتتح كلامه المجيد بذكر نعمة الايجاد واتبعه بذكر نعمة العلم فلو كان بعد نعمة الايجاد نعمة اعلى من نعمة العلم لكانت احق بالذكر وقد قيل فى وجه التناسب بين الايتين المذكورة فى صدر هذه السورة المشتمل بعضها على خلق الانسان من علق وبعضها على تعليمه ما لم يعلم انه تعم ذكر اول حال الانسان اعنى كونه علقة وهى بمكان من الخساسة واخر حاله وهو ضد وريته عالما وذلك كمال الرفعة والجلالة فكانه سبحانه قال كنت فى اول امرك فى تلك المنزلة الدنية الخسيسة ثم صرت فى آخره الى هذه الدرجة الشريفة النفيسة الثانى قوله تعم الله الذى خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا الاية فانه سبحانه جعل العلم علة لخلق العالم العلوى والسفلى طرا وكفى بذلك جلالة وفخرا الثالث قوله سبحانه ومن يوتى الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا فسرت الحكمة بما يرجع الى العلم الرابع قوله تعم هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب الخامس قوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء السادس قوله تعم شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم السابع قوله تعم وما يعلم تاويله الا الله والراسخون فى العلم الاية الثامن قوله تعالى قل كفى بالله شهيدا بينى وبينكم ومن عنده علم الكتاب التاسع قوله تعم يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات العاشر قوله تعالى مخاطبا لنبيه صلى الله عليه واله وسلم وامر اله مع ما اتاه من العلم والحكمة قل رب زدنى علما الحادى عشر قوله تعم بل هو ايات بينات فى صدور

الاول

معالم الاصول

اولی ما انفقت فی تحصیلہ کنوز الاعمار واطالت التردد بین العین والاثر فی معالمہ الافکار ھو العلم بالاحکام الشرعیۃ والمسائل الفقھیۃ فلعمری انہ المطلب الذی یظفر بالنجاح طالبہ والمغنم الذی یبشر بالارباح کاسبہ والعلم الذی یعرج بحاملہ الی الذروۃ العلیا وینال بہ السعادۃ فی الدار الاخری ولقد بذل علماءنا السابقون وسلفنا الصالحون رضوان اللہ علیہم اجمعین فی تحقیق مباحثہ جھدھم واکثروا فی تنقیح مسائلہ کدھم فکم فتحوا فیہ مغلقا ببنان افکارھم وکم شرحوا منہ مجملا ببیان اثارھم وکم صنفوا فیہ من کتاب یھدی فی ظلم الجھالۃ الی سنن الصواب فمن مختصر کاف فی تبلیغ الغایۃ ومبسوط شاف یتجاوز النھایۃ وایضاح یحل من قواعدہ المشکل وبیان یکشف من سرائرہ المعضل وتھذیب یوصل من لا یحضرہ الفقیہ بمصباح الاستبصار الی مدینۃ العلم ویجلو بانارۃ مسالکہ عن الشرائع ظلمات الشک والوھم وذکری دروس مقنعۃ فی تلخیص الخلاف والوفاق وتحریر تذکرۃ ھی منتھی المطلب فی الآفاق ومھذب جمل یسعف فی مختلف الاحکام بکامل الانتصار ومعتبر بھدارک یحسم مواد النزاع فی صحیح الآثار ولمعۃ روض یریاح لتمھید اصولہ الجنان وروضۃ بحث تدھش بارشاد فروعھا الاذھان فشکر اللہ تعالی سعیھم واجزل من حوزہ مثوبتھم وبرھم وحیث کان من فضل اللہ علینا ان اھلنا لاقتفاء اثارھم واحیینا الاسوۃ بھم فی افعالھم شرعنا

بتوفیق اللہ تعالی فی تالیف ھذا الکتاب الموسوم بمعالم الدین وملاذ المجتھدین وجددنا بہ معاھد المسائل الشرعیۃ واحیینا بہ مدارس المباحث الفقھیۃ وشفعناہ فی تحریر الفروع بتھذیب الاصول وجمعنا بین تحقیق الدلیل والمدلول بعبارۃ قریبۃ الی الطباع وتقریرات مقبولۃ عند الاسماع من غیر ایجاز موجب للاخلال ولا اطناب معقب للملال وانا ابتھل الی اللہ سبحانہ وتعالی ان یجعلہ خالصا لوجھہ الکریم وانضرع الیہ ان یھدینی حین یضل الافھام الی المنھج القویم ویثبتنی حین تزل الاقدام علی الصراط المستقیم وقد رتبناہ کتابا بنیناہ علی مقدمۃ واقسام اربعۃ والغرض من المقدمۃ منحصرۃ فی مقصدین المقصد الاول فی بیان فضیلۃ العلم وذکر بعض ما یجب علی العلماء مراعاتہ وبیان زیادۃ شرف علم الفقہ علی غیرہ ووجہ الحاجۃ الیہ وذکر حدہ ومرتبتہ وبیان موضوعہ ومبادیہ ومسائلہ اعلم ان فضیلۃ العلم وارتفاع درجتہ وعلو مرتبتہ امر کفی انتظامہ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالى فى عز جلاله عن مطارح الافهام فلا يحيط بكنهه العارفون المتقدس بكمال ذاته عن مشابهة الانام فلا يبلغ وصفه الواصفون ٭ المتفضل بسوابغ الانعام فلا يحصى نعمه العادون ٭ المتطول بالمنن الجسام فلا يقوم بواجب شكره الحامدون ٭ القديم الابدى ولا ازلى سواه ٭ الدائم السرمدى فكل شئ مضمحل عداه ٭ احمده سبحانه حمدا يقربنى الى رضاه ٭ واشكره شكرا استوجب به المزيد من مواهبه وعطاياه ٭ واستقيله من خطاياى استقالة عبد معترف بماجناه ٭ نادم على ما فرط فى جنب مولاه ٭ واسئله العصمة من الخطأ والخطل والسداد فى القول والعمل واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له الكريم الذى لا يخيب لديه الامال المقدر فهو لما يشاء فعال واشهد ان محمدا عبده ورسوله المبعوث لتمهيد قواعد الدين وتهذيب مسالك اليقين الناسخ لشريعته المطهرة شرائع الاولين والمرسل بالارشاد والهداية رحمة للعالمين صلى الله عليه وآله الهداة المهديين وعترته الكرام الطيبين صلوة ترضيهم وتزيد على منتهى رضاهم وتبلغهم غاية مرادهم ونهاية مناهم وتكون لنا عدة وذخيرة يوم نلقى الله سبحانه ونلقاهم وسلم تسليما وبعد فان

---

١ القوة فى الاصل القوة والشدة والغلبة تقول قوى يقوى قوة اذا صار قويا وقوى يقوى قوى اذا اشتد بها

٢ الخطل الكلام المضطرب

٣ الخطل الرأى الفاسد

٤ غلب الرجل بالكسر خبث وفجر

قال علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا

هذا الكتاب المستطاب الذي عليه مدار العلماء الفحول وملاذ الباحثين عن علم الاصول

اعني

معالم الاصول

قد اتطبع

بتصحيح العبد الضعيف الفقير الى الله الغني القوي محمد علي الموسوي

في المطبع العالي المنسوب الى المنشي نولكشور الواقع ببلدة لكنو

۱۲۳	اصل ۹ فی جواز نقل الحدیث بالمعنی	۱۳۱	اصل ۲ فی المفهوم الموافق والمخالف
		۱۳۲	اصل ۳ فی استصحاب الحال
۱۰			
۱۲۴	اصل فی الحدیث المرسل	۱۳۵	المطلب التاسع فی الاجتهاد والتقلید وفیه سبعة اصول
۱۲۵	تتمة فی تقسیم الخبر الی الاصول الاربعة اعنی الصحیح والحسن والقوی والضعیف	۱۳۶	اصل ۱ فی حقیقة الاجتهاد وعدم قبوله التجزیة
۱۲۶	المطلب السابع فی النسخ وفیه ثلثة اصول	۱۳۶	اصل ۲ فی شرائط الاجتهاد
		۱۳۷	اصل ۳ فی المصیب
۱۲۷	اصل ۱ فی جواز النسخ ووقوعه	۱۳۸	اصل ۴ فی التقلید
۱۲۸	اصل ۲ فی الناسخ والمنسوخ من الکتاب والسنة		اصل ۵ فی عدم جواز التقلید فی اصول الدین
	اصل ۳ فی معنی النسخ		اصل ۶ فی شرائط المفتی والمقلد
۱۲۹	المطلب الثامن فی القیاس والاستصحاب وفیه ثلثة اصول	۱۴۰	اصل ۷ فی عدم اشتراط مشافهة المفتی
	اصل ۱ فی تحقیق القیاس وحجیة منصوص العلة منه	۱۴۱	خاتمة فی التعادل والترجیح

٢٨	اصل ٤ فى عدم جواز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص
٦٩	الفصل الثالث فى المخصص و فيه اربعة اصول وخاتمة
//	اصل ١ فى مباحث الاستثناء اذا تعقب جملا وصح عوده الى الجميع
٧١	اصل ٢ فى توقف كون الضمير مخصصا للعام اذا تعقبه وكان راجعا الى بعض ما يتناوله العام
٧٢	اصل ٣ فى جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة والمخالفة
//	اصل ٤ فى جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد
٧٤	خاتمة فى بناء العام على الخاص
٧٧	المطلب الرابع فى المطلق والمقيد والمجمل والمبين وفيه ثلثة اصول
٧٧	اصل ١ فى المطلق والمقيد
٨٩	اصل ٢ فى المجمل
٩١	اصل ٣ فى المبين
٩٩	المطلب الخامس فى الاجماع وفيه خمسة اصول
//	اصل ١ فى معنى الاجماع وامكان وقوعه والعلم به وحجيته
١٠٣	اصل ٢ فى عدم جواز احداث قول ثالث
//	اصل ٣ فى عدم جواز الفصل
//	اصل ٤ فى انه يجوز التخيير اذا اختلفت الامامية على قولين ولم تكن واحدة منهما معلومة النسب
١١٤	اصل ٥ فى ثبوت الاجماع بخبر الواحد
١٥	المطلب السادس فى الاخبار وفيه عشرة اصول وتتمة
//	اصل ١ فى تقسيم الخبر الى المتواتر والاحاد
١٠٧	اصل ٢ فى خبر الواحد
١٠٩	اصل ٣ فى جواز التعبد بخبر الواحد
١١٢	اصل ٤ فى شرائط العمل بخبر الواحد
١١٧	اصل ٥ فى كيفية معرفة عدالة الراوى
١١٩	اصل ٦ فى اختلاف قبول الجرح والتعديل مجردين عن ذكر السبب
//	اصل ٧ فى تعارض الجرح و التعديل
١٢٠	اصل ٨ فى طرق الرواية

٤١	اصل في الواجب المخير	٥٤	اصل في امتناع توجه الامر والنهي الى شئ واحد
"	اصل في الواجب الموسع	٥٦	اصل في دلالة النهي على فساد المنهي عنه
٤٤	اصل في ان تعليق الحكم على شرط يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط	٥٨	المطلب الثالث في العموم والخصوص وفيه ثلث فصول وخاتمة
٤٦	اصل في ان تعليق الحكم على صفة لايقتضي انتفائه عند انتفائه		الفصل الاول في الفاظ العموم وفيه اربع اصول
٤٧	اصل في ان التقييد بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها	"	اصل في ان العموم في لغة العرب صيغ مختصة
"	اصل في عدم جواز الامر بالشرط اذا علم الامر انتفاء الشرط	٦٠	اصل في ان الجمع المعرف لايفيد العموم
٥٠	اصل في ان نسخ مدلول الامر لايبقي معه الدلالة على الجواز بالمعنى الاعم	٦١	اصل في ان الجمع المنكر لايفيد العموم
		"	فائدة في اقل مراتب الجمع
٥٢	البحث الثاني في النواهي وفيه خمس اصول	٦٢	اصل في ان ما وضع لخطاب المشافهة لايعم بصيغته من تاخر عن زمن الخطاب
"	اصل في ان صيغة النهي حقيقة في التحريم	٦٣	الفصل الثاني في مباحث التخصيص وفيه اربع اصول
"	اصل في ان المطلوب بالنهي نفس ان لاتفعل	"	اصل في ان منتهى التخصيص الى كم هو
٥٣	اصل في ان صيغة النهي تدل على دوام التحريم	٦٥	اصل في ان العام المخصص مجاز في الباقي
٥٤	فائدة في ان النهي يقتضي الفور	٦٧	اصل في ان تخصيص العام لايخرجه عن الحجية

فہرس معالم الاصول

صفحہ	مضمون
۳	المقصد الاول فی فضیلۃ العلم و
	مایجب علی العلماء و بیان شرف
	علم الفقہ و وجہ الحاجۃ الیہ
	و ذکر حدہ و موضوعہ و مسائلہ و
	مبادیہ و فیہ عشرۃ فصول
۴	فصل ۱ فی الآیات الدالۃ علی فضیلۃ العلم
۵	فصل ۲ فی الاحادیث الدالۃ علی فضیلتہ
۶	فصل ۳ فی الاحادیث الدالۃ علی
	وجوب طلب العلم
۷	فصل ۴ فی تصحیح القصد و اخلاص النیۃ
۸	فصل ۵ فی المتعلم
۹	فصل ۶ فی تاکید وجوب العمل علی العالم
۱۲	اصل ۱ فی اشرفیۃ علم الفقہ من غیرہ
۱۳	فصل ۷ فی وجہ الحاجۃ الی علم الفقہ
۱۵	فصل ۸ فی حد الفقہ و ذکر ایرادات
	ترد علی حدہ و اجوبتہا
۱۶	فصل ۹ فی بیان العلوم التی تجب
	معرفتہا مقدما علی الفقہ
۱۷	المقصد الثانی فی تحقیق مہمات
	المباحث الاصولیۃ و فیہ تسعۃ
	مطالب

صفحہ	مضمون
″	المطلب الاول فی مباحث الالفاظ
″	تقسیم فی اقسام اللفظ و المعنی
″	فصل ۱ فی الحقیقۃ الشرعیۃ
۲۰	اصل ۲ فی استعمال اللفظ المشترک
	فی اکثر من معنی واحد
۲۲	اصل ۳ فی استعمال اللفظ فی المعنی
	الحقیقی و المجازی
۲۴	المطلب الثانی فی الاوامر و النواہی
	و فیہ بحثان
″	البحث الاول فی الاوامر و فیہ
	اثنا عشرۃ اصول
″	اصل ۱ فی ان صیغۃ الامر حقیقۃ
	فی الوجوب
۲۸	اصل ۲ فی ان صیغۃ الامر لاشعار
	فیہا بوحدۃ و لا تکرار
۲۹	اصل ۳ فی ان الامر المطلق لا یدل
	علی الفور و لا علی التراخی
	اصل ۴ فی اقتضاء الامر وجوب
۳۳	ما لا یتم الا بہ من السبب و عدمہ
	فی غیرہ
۳۵	اصل ۵ فی ان الامر لا یقتضی التکرار

اطلاع - اس مطبع مین ہر علم و فن کی کتب کا ذخیرہ سلسلہ وار فروخت کے لیے موجود ہو جسکی فہرست معلول ہر ایک شائق کو چھاپہ خانہ سے مل سکتی ہو جسکے معاینہ و ملاحظہ سے شائقان اصلی حالات کتب کے معلوم فرما سکتے ہین قیمت بھی ارزان ہو اس کتاب کے ٹیٹل پیج کے تین صفحہ جو سادہ ہین آئندہ بعض کتب علم فقہ وغیرہ فارسی و اردو مذہب امامیہ کی درج کرتے ہین تاکہ جس فن کی یہ کتاب ہو اُس فن کی اور بھی کتب موجودہ کارخانہ سے قدردانون کو آگاہی کا ذریعہ حاصل ہو

کتب فارسی و اُردو مذہب امامیہ

حیات القلوب جلد اول - یہ ایک کتاب نوادر روزگار سے ہو کہ سوائے کتبخانہ امرا و علماے حبہ کامیسر دشوار تھا حالات و قصص انبیا مین بروایات صحیحہ مذہب اثنا عشریہ تصنیف عالم ربانی ملا محمد باقر بن محمد تقی المجلسی الاصفہانی کہ جو تین جلد مین ہو منجملہ اسکے جلد اول مین احوال حضرت آدم علی نبینا و علیہ السلام سے تا حضرت عیسیٰ علیہ السلام مع قصص حضرت دانیال و حضرت یونس مع اصحاب کہف و اصحاب اخدود و حضرت جرجیس و اخبار غیر پیغمبران بنی اسرائیل و بعضے ملوک شاہان اہل زمین تا قصہ ہاروت و ماروت مشرح و مفصل ہو۔

جلد ثانی - کہ منجملہ نوادر کتب کے ہو نہایت مبسوط و طولانی مختص بر احوال سعادت اشتمال جناب سرور کائنات حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ و آلہ از ظہور و ولادت و بعثت و جملہ معجزات و غزوات و سائر واقعات و عجائبات و غرائبات تا فضائل بعضے از اصحاب کرام ذوی الاحترام۔

جلد ثالث - بیان امامت و اثبات امامت بارہ ائمہ عشر صلوات اللہ علیہم بہ براہین دلفس قرآنی و احادیث سرور و جہانی۔

زاد المعاد - مشتمل و مترجم یہ کتاب مذہب امامیہ کی اعمال اور وظائف مین نوادرات سے ہو پورے سال یعنی بارہ مہینون کے اعمال نہایت مبسوط اسمین موجود ہین تصنیف جناب ملا اخوند محمد باقر مجلسی علیہ الرحمہ تصحیح علماے مذہب امامیہ کاغذ سفید پر خوشخط مع حواشی عمدہ و نایاب چھپی ہو۔

نہار الاسلام فی احکام الصیام - یہ کتاب فیض انتساب بزبان فارسی تصنیفات عالم علوم جلی و خفی حجۃ الاسلام مجتہد العصر و الزمان جناب مفتی مولوی سید محمد عباس صاحب لکھنوی سے ہو۔ اس کتاب لاجواب مین روزہ دارون کے مراتب اور ثواب اور روزے کے آداب نہایت مبسوط اور مفصل تحریر فرمائے ہین اور روزہ خورون کی شقاوت اور خباثت کو کس خوبصورتی سے بیان فرمایا ہو جسکے پڑھنے سے ماہ رمضان المبارک کی عظمت و جلالت اور روزہ دارون کی قدر و منزلت صاف معلوم ہو جاتی ہو احادیث صحیحہ سے جناب مصنف ہر فقرہ کا ثبوت دیا ہو اور دلائل عقلی و نقلی و نصوص قرآنی سے صوم اور صائم کی عظمت ظاہر فرمائی ہو۔

Moallimulasool

قال علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا

هذا الكتاب المستطاب الذي عليه مدار العلماء الفحول وملاذ البالحثين عن علم الاصول

اعني

معالم الاصول

قد اطبع

بتصحيح العبد الضعيف الفقير الى الله الغني القوي محمد علي الموسوي

في المطبع العالي المنسوب الى المنشي نولكشور الواقع ببلدة لكنؤ

53 D 98

Indian Institute, Oxford.

The Lucknow Sparks Library.
Presented
by
Munshi Newul Kishore.

