

تحكم بنهاضها من ديار فباعد الآخر وتثلثها فيه ناصبا لخلافه عن الاول وهو غريب ولما خطلت المناخ من ونسبوا الى التور  
كالسابق فالواو سبب خطائه سوء فهم الكلام الشيخ افول وبما يتبع الى قوله الصحيح عن رجل قطع لسان رجل اخر فقال ان كان ولد له  
وهو خرس فليله ثلث الدين وان كان لسانه ذهب به ورجع واخره ما كان يتكلم فان على الذي قطع لسانه ثلث دينه لسانه وكذا القضاء  
في العيبين والحواح هكذا وجدنا في كتاب علي عليه السلام في غور غلته بثلث الدين ولو قيل به نعم لثالث سادس في قوله وانما هو  
في نسخة في وثب فيجمل كونه شاهدا له بالنسخة الاخرى لكونه ليس فيها قوله وكلمة القضاء الذي هو محل الاستدلال فلا شاهد فيه كما  
ذكره ويجوز دلالته على الفرق بين الصورين في الجملة غير نافع له مع مخالفتها لما سكت به من تمام الآية مع انه من الاحاد التي ليست بحديث  
مجتزئ ومن هنا ظهر شد ود هذا الصحيح وعدم ظهوره في قوله بالمولود كما صرح به بعض الاجلة في العجب عن شيخنا في ذلك ونسبوا كيف  
استدلوا بها للمختار مضافا الى الصحيح السابقة وفي الالف الاستئصال الدينية كاملة وكذا لوقف ما رتة وهو ما لان منه ونزل عن قضية  
بلا خلاف في الاخر جده والنصوص به مع ذلك مستنبضة ففي الصحيح والموقوف غيرهما في الالف اذا قطع المارن الدينية وعلى الاثر في  
ايضا للاصل وعموم ما من النصوص ان ما في الانسان منه واحد فبني الدينية والالف بنهاضه منه بلا شبهة وخصوص الصحيح وغيره في الالف  
اذا استوصل جملتها الدينية وتزويج منها الموقوف في الالف اذا قطع الدينية كاملة خلافا للحكمي عن طوطب والوسيلة مضافا الى ان الدينية فيها  
لما دون خاصة وفي الزائد الحكومة وهو خير ويزو ويشتر في منه ولعله لعدم دليل على الدينية الاستئصال غير دين المارن وليس في اية الشهور  
عموما وخصوصا سوى ان فيه دين ما نهاله والمارن فليس فيها عليه دلالة فيجمل كونها الاجل المارن خاصة وفيه نظر فان وجه الدلالة  
في اية المارن كما هو ظاهرها في الاستئصال الدينية خاصة لامع زيادة الحكومة لما قطع من القضية كما هو مقتضى قول طوطب ومن سعة  
المشهور ويمكن ان يقال ان غاية اية المشهور بثبوت الدينية وليس فيها ما يتحقق الحكومة في ليس فيها مقام حاجتها يمكن انشاها بذلك  
على ثبوتها ان الزائد على المارن جاذبة ذهب زيادة عليه ودينه لا يقع شيء منها في مقابلتها فالاكفائها بما ينشزم بقوت تلك الحجة  
عليه من دون ذلك وهو غير جائز فما ذكره افوى فتم جدا وموضع الخلاف ما لوقف المارن والقضية معا اما لوقف التفرقة في جملتها  
ثبت القضية الحكومة زيادة على دين المارن فلا وحل في حكم الالف ما اشار اليه بقوله او كسره ففسد بل خلاف يظهر فيه في الالف انه لو  
جرى على غير عيب فلا يبره ما رتة دينار بل على الاخرى الاجماع في الغيبة وفي سئلته وهو فساد ثلثا دينه صحيحا وفي ضلعه مثل ثلث الدين بلا  
خلاف في شيء من ذلك احل بل على الاول الاجماع عن طوطب وهو الحكم الموقد بثبوت مثل الحكم في شلل اليد والرجل الاصابع و  
يدل على الاخرى بعض النصوص كل ما كان من شلل فهو على الثلث من دين الاحجاج وفيه تاويل ما للحكم في سابقه فندبر وفي الحاجر  
نصف الدين اذا استوصل بمسند غير واضح وان اقبى به الاكثر كما في كل جمع نعم في كتاب طريف المروي بعد طوطب ومعتبر فان قطع  
رواية الالف فلا يبره خمسة دينه ونصف الدين وهو يصبح مسندا بناء على ما عليه المارن وابن عمر والفاضل في عدو ترويه من  
الرواية بالحاجز ولو ثبت بل المعروف عند اهل اللغة انها الاربعة وطر في حالتها بقطر الرغاف والاربعة عند اهلهم طرف الالف ولينون  
الحاجز بالرواية في الكافي المذكور بالخستوم قبل وروى عن الرضا عليه السلام وهو صحيح في ان المارن بالرواية ثلثه ليس بالحاجر ومع ذلك  
ففيه في نسخة في تفسيرها بطرف الالف كما عليه اهل اللغة وتزويج منه ما انه الصلح في من انها جمع المارن والاجود وفاقا للمعروف  
شرحها الحكم للحاجر بالثلث عملا بالاصل والقاعدة في تفسير الدين على اجزاء العضو الذي ثبتت فيه بالنسبة والمارن الموجب لها  
مشتمل عليه وعلى المتخيرين وحكي هذا الفاضل في عدو لا لكن قبل انه لا يعرف له فاقول غير بعيد كونه الحلي فانه قال بعد الحكم  
بان في الالف وكذا ما رتة الدين ما لقطره وبما نض من بحساب ذلك وهو طوطب فاذكرناه من رجوعه هنا الى القاعدة التي قد منهاها  
وفي احد المتخيرين بنصف الدين على الشيخ في ما دعيا انه مذ هينا فاللغة في حجب بنصف المنفعة ونصف الجمال وهو كثر في رواية طوطب وروايات  
ان فيه ثلث الدين وهي ان كانت باجمها صعبة لكنهما موافقة للقاعدة ومع ذلك مشهورة بين الطائفة على الظاهر المصريح به في كلام عجا  
وبها ينعقد القول بالربع ايضا كالحديثين والكبرى في القضية مضافا الى عدم وضوح مسندك وان عند اهلهم الشهد بالغا  
بزعمتي المارن باخره اربعة المتخيرين والحاجز والرواية وهو على نقد بنسبته لا يغير من الرواية المروي في المعول بها بين الطائفة في  
الاذنين اذا استوصل الدين كاملة وفي استئصال كل واحد منهما نصف الدين وفي بعضها بحساب دينها بان يعبره مساحة المجمع من  
اصل الازن وينسب المقتوع اليه ويؤخذ له من الدين بنسبته اليه فان كان المقطوع النصف والثلث فالثلث وهكذا تجزئ الشحنة

قطع

قول

نفسا حيا

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيد المرسلين محمد وآله الطاهرين  
 هذا الكتاب من تصنيفه المسمى والدي العلامة حجة الاسلام السيد محمد يوسف الحسيني  
 في المجلس الاسلامي الشيعي الاعلى الذي صدر برئاسة العلامة الامام السيد موسى الصدر الذي رفع  
 اكم الشيعه عالمياً في بنيانه لما حواه من علم وفنن وفلاسه وحكمه وعقل وزمان وعجزه وابعاده ونفوس  
 وبلاد في جبل الوجود والدينه ابدته الله تعالى وارسله تنفع بهذا الكتاب في جمع الكليات التي اشتملها  
 اهل العلم في هذا المجلس الكريم وارسله لكل من يطالع على هذا الكتاب انه يقراء الفاتحة والتوحيد  
 لوالديه المحورين المرحومين وولي وله الاجر والتواب ١٠٠ سؤال ١٩٧٢

اه تشريف الثاني ١٩٧٢

have 2 copies  
 this copy  
 is newer  
 earlier

استفاد من الفقه  
 بهذا الكتاب  
 جليله  
 فرحانه  
 محمد ابراهيم  
 محمد ابراهيم  
 الربيعه  
 محمد صادق  
 و...

قد دخل في ملك الاقل حسن  
 بن السيد يوسف العاطل سنة  
 ثم انتقل الى وانا دلوه  
 محمد الحسين

قران  
 عشر  
 ١٠

ISLM  
 RARE  
 KCL  
 H338  
 1850  
 FOLIO

Hāiri, Muhammad Husayn ibn  
Muhammad  
al-Faṣṣḥ al-Fi al-Uṣūl

# هذا كتاب الفصول في الأصول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي ارشدنا الى معالم الشريعة ومعارج اليقين ونور قلوبنا بزبد من لوامع تهديد قاعد الذين دونقنا التحصيل اجمل  
القوانين الممهدة لا يوضح مدارك شرع المبين والصلوة والسلام على من اطلقناه واخاره على العالمين محمد واله الطيبين الطاهرين  
الذين انما جعل فيقول المنقر الى رحمة ربه الكريم محمد حسين بن محمد رجم غفر الله ذنوبها وحشرها مع محمد واله الطاهرين  
صلوات الله عليهم اجمعين انه لما ساعدت سواعد التوفيقات الالهية والتأييدات الربانية على السلوك في المسالك العلمية  
وتحصيل المعارف الدينية من العقائدية والفلسفية واليهودية والارثية ان اكثرها فدا واجلها خطر بعد العلم الموسوعى الكلاسيك الفقه  
المتكامل لبيان الاحكام الكاشف عن معضلات مسائل الحلال والحرام ووجدت مسائلة مستمدة من علم الاصول مستندة اليه  
في الرد والقبول ولم اجده من علمنا الصالحين من المنقذين والمتأخرين رضوان الله عليهم اجمعين ولا غيرهم من الفضول  
الحقيقيين مصنفات شتى العليل وبرى العليل مع ما اكثر واقيه من التصنيف والناليف اوردوا فيها من التوجيه والترغيب  
فكم من تحفيته مقام تركوه وتوضيح مرام اهلوه صرفت جهدي في تصنيف كتاب يحتوي على معظم تحقيقاته ويشتمل على اجملها  
ونفع مغلفاته فاوردت فيه تحقيقات بلغ اليها نظري وذكر في تبيينها عشر عملها فكري مما لم يسبق في اليها احد غيري و  
حررها عبارات وايضا في شافية محتررا عن الاطباء الممل والاختصاص الخله ورد لما اوردته من الرد والابواب مبيننا لما  
من وجوه عفا وفساد وحيث التمسني عند اخذ في تصنيف هذا الكتاب بعض الاصحاب من اخذ في المؤمنين واصداق القاص  
ان اتعرض في نظري لمناقشات تفرقة عند على كتاب القوانين وهو المصنف المحقق المدقق الفاضل الكامل المعنى الصفي من فضلائنا  
المعاصرين اجبت ملتمة باجراح مسؤله واسعفت مراده بدليل ما موله فنقضت لما خطر بيالي القاتر واوردت لما وردت في فكري  
القاصر مع اعنه بعض المعاصرين وبالفاضل المعاصر فاذا لكلامه غالبا بالمعنى ومورداله ببيان حجة او في ومع ذلك  
فاننا اذا اقدم ميدان الرق لا يتالك عنان القلم فاغزوني ان اكثر من الرد والابواب اصرت بالضعف والفساد ولا تروا  
على ذلك بالشنع فان الحق الحق بان بيك في تتبع وسميته بالفصول الفقهية وسلك في ترتيبه مسلك  
المتأخرين لانه اقرب الى طباع الناظرين وترتبته على مقدمته ومقالات وخاتمة والمسؤل من الله الملك الوهاب ان يصمى في  
من الزلل وبرشدني الى الصواب ويجعله خالصا لوجهه الكريم فانه على من رجاء عطف ورحيم اما المقدم فغير يعرف العلم  
وبيان موضوعه وذكر بنية من مبادير المنوبة وربما يذكرها بعض مباحث المقاصد مطرا واما وجه الحاجة اليه فبيان  
بيانه في محله انتم نعم القول في تعريفه لاصول الفقه معنيان تركيبية اصنافي وافرادية علمي وقد جرى اب القوم بالبحث عن حده  
بالاعتبارين وظاهر مقالة كثير منهم يؤذن بدعوى التوافق بين العيينين وبه صرح بعضهم مع احتمال ان يكون الغرض  
من ايراد المعنى الاول بيان المناسبة الصحيحة للنقل في الثاني فاما معناه التركيبية فبيان اجزائه فقوله  
الاصول جمع الاصل وهو في اللغة ما يشي عليه الشيء صرح به جماعة من علماء الاصول وكان هذا مراد من فسه باسفل الشيء  
ومن فسه بالقاعدة التي لو توهمت مرتفعة لارتفع الشيء بارفعها وقد يطلق ويراد به معنى السابق فيؤخذ ناره باعتبار  
التحقيق كقولك اصل الانسان النراب واصل الخرف الطير يعني حقيقة السابق واخرى باعتبار الاحوال والصفات كقولك هذا  
في الاصل بغدادى وهذا الاسوكا في الاصل ابصر يعني السابق وليس صديقا على المعنى السابق اذ لا يفهم منه هنا معنى البناء  
اصلا وان كان حاصله في فسه الاول فهو اما حقيقة بالاشراك او مجاز لوجود العلاقة في الاصطلاح يطلق غالباً على احده  
المعاني الاربعة وهو الراجح والسنخ والقاعدة والدليل والمناسب من معانيه للافهام اما المعنى الثغوى او الاخران من معاني  
الاصطلاحية كما يتضح لك انتم والفقه في اللغة الفهم صرح به الجوهري وغيره وفسره الرازي بفهم غير المتكلم من كلامه و  
احترز به عن فهم غيره ونهه بغير كلامه وفسره بعضهم بفهم الاشياء الدقيقة واحترز به عن فهم غيرها والمعروف هو الاول ثم  
الفهم هو الادراك وكان هذا مراد من فسه بانه هيئة النفس بالتحقق فمعانيها محترق وقيل هو جودة الدهن من حيث استعد الاشارة

جس

المطالع

BDB6841

24-10-93

المطالب والآراء وكان هذا مراد من فسر سرعة الاشتغال من المبادئ الى المطالب نعم فرق بين ظاهر كل واحد من الحدين وظاهر الآخر حيث  
ان احدهما ظاهر في الفعل والآخر في الشئ وضعف الاول بعدم صدق الفهم على اليكيد مع صدق المدرك عليه والثاني بشيوع استعمالهما  
في مطلق الادراك ويمكن الجواب عن الاول على الاول بالنزاع النفل في نظر الفهم او بان صيغة مبالغة كعلم فلا ينافي في عدم اطلاقه على  
مطلق المدرك وما في الاصطلاح فله تعريفات عديدة أشهرها انه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فالعلم  
يطبق على معان عديدة منها الادراك المطلق وهذا الاطلاق وان كان مندا ولا عند اهل الميزان بل هو حقيقة في عرفهم الا انه مجاز  
باعتبار العرف واللغة ومنها التصديق اعني الاعتقاد سواء اعتمد فيه الامور الثلاثة من الخرم والثبات والمطابقة او لم تعجب كل او  
بعضا والاطلاق العلم على ما يشتمل على جميع حقيقة لغة وعرفا كجارية اطلاقه على ما يندفع فيه الامر الاول وفي اطلاقه على البوائق وجهان  
وقد نرى كثير منهم على مجازيته وهو الظاهر ومنها الملكة وهي الهيئة الراسخة الناشئة عن الممارسة فيها اضيف اليه الملكة او مطلقا او  
مطلقا للشيء والاول اظهر والاطلاق عليه وان كان مجازا لغة لكنه حقيقة في مصطلح ارباب العلوم الغريبة والنقل كما هو الظاهر واليه  
يرشد ظاهر كلامهم ومنها التصور واطلاقه عليه يعني على اخذه بمعنى الادراك ومنها المسائل وهي القضايا او المحمولات المنسبة في  
اليدرجع قولهم فلان يعلم الخواي مسائله وهل هو مجاز مطلقا من باب تسمية المعلومة ولو بالقوة باسم العلم متمسكا باصالة عدم الاشتراك  
او حقيقة عرفية عامة او خاصة نظر الى شيوع اطلاقه فيه عليها وجهان والاحكام تطلق ايضا على معان عديدة على خطا باذ  
الشرع المتعلقة بافعال المكلفين وهذا معناه المصطلح عليه عند القوم على ما سيأتي وعلى التصديقات مطلقا او مع  
المنع من التقييد والظاهر ان هذا المعنى بالاعتبار الاخير ثابت لها بحسب اللغة والعرف واستعمالها فيها شايخ في العلوم كبيتها  
علم الميزان لكنهم كثيرا ما يستعملون في التصديق بالمعنى الاعم وعلى المسائل وعلى النسب الحكمية والظاهر ان اطلاقها على هذين  
المعنيين مجاز في المعنى السابق بعلاقة الجواز او المحلول وعلى الاحكام الخمسة التكليفية وعلى مطلق الاحكام اعني الاعمال من  
التكليفية والوضعية واطلاقها على هذا المعنى من ادراك في عرف النشئة واطلاقها على الخمسة التكليفية واجمع اليه فان فسر العلم  
بالادراك جازم الاحكام على النسب المسائل وعلى مطلق الاحكام ايضا ان اعتبر من حيث انفسها الى موضوعاتها الا ان  
يستلزم استمدادك فيد الشريعة على ما هو الظاهر من اختصاصها بهذا المعنى بالشرعية دون الاعمال منها ومن غيرها والظاهر في هذه  
الصورتان يجعل الظروف متعلقا بالمتعلق المفرد اي الادراك المتعلق بالنسب المسائل والاحكام ولا يصح حملها على التصديقات  
اذ ليس ادراكها فيها الا ان ياد بها التصديق فان الشارع لكنه مع بعد لا يختص من يرى معها وظاهر الاصطلاح لا يساعد عليه ولا  
على الاحكام الخمسة لا تنفصا عكس الجرح بالاحكام الوضعية مع المتاد اخذ في الفقه قطعا ومن التزم بخبرها منه وجعل ذكرها فيه  
على التيقن او لا وهذا الى الاحكام التكليفية فقد ان يتعسف بين ولا على الخطا بات سواء اريد به توجيه الكلام نحو الغير لظهور ان  
العلم بهذا الامر النسب ليس فيها ولا مستفاد من الادلة او اريد به نفس الكلام الموجه لوضوح ان مجرد العلم به لا يسمى فقها وللزور  
اتحاد الاليل والمدلولح فان من الادلة الكتاب هو من جملة الخطا بات المذكورة وقد اجابت الاشاعة عن هذا بجعل الاحكام  
عبارة عن الكلام النسبي والادلة عبارة عن الكلام المطلق فلا اتحاد وورد عليه الفاضل المعاصر بعد بطلان الكلام التيقني  
في نفسه بان الكتاب مخرج كاشف عن المدعى مثبت للدعوى فلا يكون دليلا في الاصطلاح هذا كلامه فان اراد ان  
الكلام التيقن مطلوب انشائي فلا يكون الكلام اللفظي دليلا عليه حيث يعتبر عندهم ان يكون المطلوب خبريا فيفيه  
ان المراد انما هو العلم بالاحكام من حيث كونه ثابتة ومحققة في نفس الامر وعند الشارع بدليل ان المراد بالعلم اما التصديق  
او الادراك التصديقي او ملكتهما دون التصور او ملكته كما سيتضح وجهه ولا يربها هذا الاعتبار من المطلوب الخبري  
وان كانت من حيث ذواتها انشاء وظاهر ان الادلة انما تعتبر ادلة لها بهذا الاعتبار فلا اشكال وان اراد ان الخطا بات في  
النفسية مداليل الخطا بات اللفظية فلا تكون ادلة عليها لان الالفاظ لا تثبت معانيها وانما تكشف عنها عند العلم بالوضع  
على سبيل البدهة والضرورة فيفهم ان الخطا بات اللفظية لم تعتبر ادلة على الخطا بات النفسية من حيث اقتضاها للتصورها  
وحضورها في نظر السامع بل من حيث التصديق بثبوتها عند التكلم وادارتها وظاهر ان اللفظ يصح ان يكون دليلا على معناه  
هذا الاعتبار بالمعنى المصطلح لتوقف دلالة عليه على تمهيد مقدمات عديدة ثم اجاب عن اصل الاشكال بجعل الاحكام  
عبارة عما علم بثبوته من الدين ضرورة بالاجمال والادلة عبارة عن الخطا بات التفصيلية قال فان علمه ولا بالبدهة ان  
لشرب الخمر وكل الربا ونحو ذلك حكما اي خطا با من الخطا بات من الاحكام ولا تعرف بالتفصيل الا من قوله ثم حرمت عليكم  
الميثه وحرم الربوا ونحو ذلك هذا كلامه وفيه ما لا يخفى فان الخطا بات التفصيلية ليست ادلة على الخطا بات الاجمالية و  
ذلك واضح على ان الخطا بات الاجمالية كما اعترف به ثابتة بالضرورة والبدهة فلا تكون خالصة عن الادلة مع ان العلم  
بالخطا بات الاجمالية لا يسمى في الاصطلاح فقها قطعا وان ارادها الاحكام الاجمالية من حيث التفصيل عاد المحذوران

هذا العلم على التصديق لا على العلم بالصدق  
والتصديق بالصدق لا على العلم بالصدق  
والتصديق بالصدق لا على العلم بالصدق  
والتصديق بالصدق لا على العلم بالصدق

الاجمال بهذا الاعتبار من التفصيل وان عمل العلم على التصديق جازم على الاحكام على النسب المسائل وعلى مطلق الاحكام ايضا ان  
اعترفت من حيث انتسابها الى موضوعاتها ليصدق تعلق التصديق بها وما ياق هنا وفيما ان تفسير الاحكام بالنسب يوجب خروج العلم  
بحدود موضوعات الفقه عنه مع ان بيانها من وظيفته فضيف لان ان اريد به خروج تصور حدود الموضوعات عنه وتصورها  
بحدودها عنه فذلك لا يصح فيه بل ما يحجب المحافظة عليه لتلايقه طرد الحد بلان مسائل العلم على ما يتبين في محله لا تكون الا  
تصدقات وتصور الموضوع من المبادئ التصورية التي يتبين العلم الذي ليس لها موضوع لخيرت فيه فيما من وظيفته العلم بالعرض  
على ان ذلك خارج عن اصل الحد بناء على تفسير العلم بالصدق وان اريد خروج التصديق بغير تلك الحدود ومقتضاها عنه  
فمنوع لانها تفضل على النسبة بالوصف المذكور وهي ايضا داخلية فيه على الوجهين الآخرين اما على الاول فلا يخفى هذا الاعتبار  
تكون من المسائل واما على الثاني فلا يخفى كون من جملة الاحكام الوضعية حيث انها لا تخصر عندنا في الخمسة المعروفة ولا يصح تفسير  
الاحكام بالتصديقات ولا بالاحكام الخمسة ولا بالخطابات لما سبق وان فسر العلم بالملك جازا ان يراد بالاحكام التصديقات او  
المسائل او مطلق الاحكام على حد ما سبق ومن شئ على من فسر الاحكام بالتصديقات بان الفقه ليس عبارة عن التصديق  
بالصدق بل كان عقل عن تفسير العلم بهذا المعنى ولا يصح ان يراد بها الخطابات والاحكام الخمسة لما مر ولا النسب لئلا يملكها  
فهي الا ان تفسر الملكة بملكية التصديق والادراك بان يراد بها التصديق والادراك بالملكية فيستقيم المعنى هذا التكلف كما مر  
يغسف فحجب النظر متعلقا بالملكي المقتدر على ان تكون صفة العلم ويعتبر تعلقاتها بالنسبة على وجه ثنائي وتعلقها بها بواسطة  
تعلقها بما يتعلق بها من التصديق والوجهان ايترا على تقدير التفسير بالمسائل ومطلق الاحكام ايضا الا انه لا يغسف فيما سبق  
الاطلاق ثم تفسير اسمها العلوم بالملكية مما اشهر في العجائب والالسنه لكن قد يناقش فيه بان الملكات امور ليست لتقبل  
والفقرت وتقبل الضعف الشدة والمعهود من حال العلوم خلاف ذلك وجوابه ان اسما العلوم كان فلول على المسائل كما تطلق على  
الملكات وهي تتصف بتلك الصفات بالمعنى الثاني دون الاول وكان المتعرضا غير التعريف بالملكية للعلم بمسائل فانها  
عليه بذلك فامل في المقام كلام سنقف عليه ولا يصح ان يراد بالعلم الفقه عبارة عنه ولا المسائل لعدم استغناء  
المعنى من غير تعسف والشرعية اما اخوذة من الشرع بمعنى الشائع سواء فسر به تعالى او بالتلويح او من الشرع بمعنى الطريقة المنبثية  
اليه ونسبة الاحكام الى الشرع بالمعنى الاول من باب نسبة الاثر الى المؤثر ولو تفصيلا بالمعنى الثاني من باب نسبة الشيء الى  
او وصفه ونسبة الجزء الى الكل لان الدر فيهما العموم الافرادي ولا يلزم منه نسبة الشيء الى نفسه وحيث ان المنسوب داخل في  
المنسوب باليد لتعريف الاعتناء من ثم على تقدير تفسيره باحد الوجهين الآخرين فالمراد به شرعا كما هو الظاهر المبني ودرر ساير  
الشرائع اذ لا يسمي من علم فروع اليهود والنصارى عن دلالتها فقها من حيث علمها ويشكل الحد بناء على تفسيره بالمعنى الاول  
ولا مناسبه الاجمل الاحكام على الاحكام المعهودة اجمالا او على الاحكام الفعلية هي الثانية في هذه الملكة كما هو الظاهر من  
اطرافها ويؤيد اضافة الادلة ان جعلت للعهد وكيف كان فالمراد بها ما كان للشرع مدخل فيه سواء استقل باثباته  
العقل او لا والمراد بالفرعية المسائل المعروفة التي دونت مهماتها في الكتب المعهودة وربما نفسها ما يتعلق بكيفية العمل ولا اشارة  
والظاهر ان المراد بالموصلة اما العلم الشرعي او العلم بالحكم الشرعي مما يجانبها التي اشتملها في الحد بكيفية ظاهر المقام لا  
مطلقا او مطلقا احدها او مطلقا الشيء لئلا يتضح فسا طرده على بعض الوجوه الالائية فان كل ما يتعلق بكيفية العمل بلا واسطة  
لا يكون فرعيا ظاهريا فخورا ان يراد بها التصديق الشرعي او الادراك الشرعي والمسائل الشرعية او نسبتها او مطلق الاحكام او  
ملكه احد هذه الامور والتصديق باحد الثلثة المتأخرة من الاولين والانسب بالمقام ان يراد بها الحكم الشرعي بمعناه الغير  
في الحد نسبة وقوعها حد الوصف ويجوز ان يراد بكيفية العمل هيئته وخصوصيته فيكون في اعتبارها نسبة على ان الاحكام  
لا تتعلق بالعمل من حيث كونه عملا ما لا يعين معه خصوصيته وان يراد بها مطلق الاحكام فانها كقضايا جليلة طارئة عليه فان  
فرت بالمعنى الاول جازا ان يراد بالموصلة جميع المعاني المتقدمة عن تعسف بعضها وان فرت بالمعنى الثاني لم يحرج ان يراد بها  
المسائل والمطلق الاحكام ومع ارادة بقية المعاني على ما مر وبعضهم ترك قيدا لكيفية نظر الى ان الحد يتم بدونها وانما يعنى  
يصح ان يراد بالموصلة جميع المعاني المتقدمة من اعد التصديق والادراك والملكه وربما يمكن اعتبارها بتعسف كما مر ثم  
لا يذهب عليك ان بعض هذه الوجوه يتبين على ارجاع التفسير الى الفرع دون الفرعية كما يظهر بالتمام وينبغي ان يراد بالعمل فكل  
المكلف ولو قوة كما هو الظاهر لتلايقه ينقض على بعض الوجوه المتقدمة بقول الحكيم والتكلم باضاعة صدور القبح منه تعالى او  
ان يمشي من اظفار الجحر على يد الكارب وان لم يحشره في فعله حكيم في صنعه وكذا الواعتر ذلك بالنسبة الى خصوصيات  
الافعال بل ينبغي ان يحصر بالمكلف الانساني لتلايقه ينقض على بعض الوجوه المتقدمة بنحو قوله نعم لا يصحون الله ما امرهم  
ويصعلون ما يؤمرون وسجد الملكة والملكية يدخلون وقال الملكة ويؤدى مثل قوله نعم واذا قلنا الملكة اسجدوا

في الحد

او مطلقا

شأن ذلك

ومع ذلك يتجه على طرده بنحو قال موسى قال فرعون وقال السنوة فانها تشمل على نسب واحكام شرعية متعلقة بعمل المكلف ابتداء  
ولامدفع له الابان يفصل الموصولة او الكيفية مطلق الاحكام او يراد بالشرعية ما من شأنها ان تكون مأخوذة من الشارع من حيث كونه  
شارعا كما هو الظاهر ومنع تحقق الحيثية في المذكورات فيندفع بقوض المذكورة وكذا يندفع النقص بمسئلة الجبر والاختيار  
تم يبقى الاشكال على عكس ما يخرج كثير من الاحكام الوضعية التي لا تعلق لها اولا بكيفية العمل عنه كملح الفخاسان والمطهرات  
والموارث فان قولهم كذا وكذا نجس او مطهر او برث كذا من كذا احكام وضعية لا تعلق لها بالعمل ابتداء بل بواسطة احكام اخرى  
على طرده بدخول مباحث اصل البرائة واصل الاباحة فيه ويمكن دفع الاخير بان المراد تعلقه به تعلق المسائل بموضوعاتها وليس  
للمسئلين المذكورين تعلق بالعمل كك وفيه تعسف مع ذلك يبقى الاشكال بمثل مسئلة الناسي وينبغي ان يراد بالعمل ما  
يتناول العمل الوجودي العكس ليدخل فيه مثل وجوب الترك واستحبابه او حرمة او كراهته او اباحته وازدخلت فيه باعتبار  
حرمة الفعل او كراهته حيث يستلزم او وجوبه واستحبابه او اباحته ايضا وكذا مثل شرطية الترك او ما عينته وان دخلت فيه باعتبار  
اللازم من مانعية الفعل شرطية ثم ان اريد به ما يختص صدوره بالجواهر انقضت عكس الحد بمباحث النية وان اريد به ما يتناول  
عمل القلب انقضت طرده بالاحكام التكليفية الاصولية والادلة جمع دليل وهو في اللغة المرشد وعرّف في الاصطلاح بما يمكن  
التوصل بصحيح النظر فيه الى الجمول خبري فباستعمال الامكان دخل في الادلة المنعقد والذي لم ينظر فيه فانها تنصف بامكان  
التوصل وان لم يقع وينبغي ان يراد به الامكان العادي ليجوز الادلة المستتب بالضرورة فانها لا تستد ليلا اصطلاحا والنظر في تلب  
امور معلومة للنمادى الى الجمول وقد يعرف بانها ملاحظة العقول للنمادى الى الجمول وهو اولى ان يجوزنا التعريف بالمفرد  
كالخاصة وحدها والمراد بالنظر فيه ما يعنى النظر في نفسه وصفاته واحواله فدخل المفرد كالعالم والمركب اذا اخذ بدون الترتيب  
ويخرج عنه المقدمات المرتبة اذا اعتبرت مرتبة الاستحالة النظر فيها والمراد بصححها ما اشتمل على شرايط المادة والصورة و  
قيد بعدم العرف بالنظر الفاسد وان حصل التوصل به انفا فافا وخرج بالجمول الخبري الموصول الى الجمول تصورى فانه لا يستد  
دليلا بل يعرف هذا التعريف لا يتناول الامارة وبعضهم اخرجها بقوله الى العلم بالجمول وكيف كان فالمراد بها هنا الادلة  
الاربع من الكتاب السنة والاجماع والعقل واعتبارها اذلة صحيحة بالاصطلاح لان المراد بالمدلول عليه الاحكام في الجملة  
ظاهرة كانت او واقعية وربما يمكن تخصيصها على الاول والثاني لكن يكون الوصفح باعتبار الغالب فانها قد لا يقيد  
الاعتقاد بالواقع اصلها ثم هذا الحد ووفقا للمقام من يحد بد بعضهم كالعالم له بما يعيد معرفة العلم بشئ اخر ايجابا او سلبا  
فانه يظاهرها انما ينطبق على المقدمات المرتبة لظهور ان ما عداها لا يقيد العلم وهذا لا ينطبق على موضوع هذا العلم لان عبارة  
عن نفس المفردات كيف وجملة من طرق النظر فيها انما يعرف في هذا العلم فلا يمكن اعتبارها فيه نعم ما ذكره معناه للدليل مبين  
لما ذكرناه وهو المعنى الشايع في غير المقام مع ان توتره ايجابا او سلبا احتراز عن المعرفة لاحرازه ليجوز بيقيد العلم فان  
المعقود منه التصديق وهو لا يستفاد الا من التصديق على ان هذا الحد باطلا فبقبول الدليل الفاسد فانه قد يقيد العلم  
بشئ اخر والظاهر انه لا يستد دليلا في الاصطلاح الاجاز او ايضا لا يتناول الادلة المنعقدة الا ان يتعسف بحال الافادة فيه  
على ما يتناول شائبة الافادة اذ انفر هذا فنقول العلم جنس ان فسر بالملكة على ما رآه من ان الملكات كيفيات مختلفة  
بالنوع والحقيقة لا يتجوز النسبة والاضافة او قبيلا درك وقلنا بان حقايق العلوم تابعة لحقايق معلوماتها كما برآه و  
بعضهم وبمثلة الجنس ان فسر بالتصديق مطلقا او بالادراك ان جعلنا التصديق من اصناف لانها من نوع لما  
يندرج تحتها من العلوم والادراكات المختلفة باختلاف اقسام المعلومات وقلنا العلوم اصناف بالنسبة اليه وان  
كان جنسا بالنسبة الى ما يندرج تحتها من المراتب المختلفة بالشدّة والضعف على ما هو التحقيق في كل عرض يكون كذا يخرج  
بتعيينه بالاحكام العلم بالذوات والصفات على ما ذكره جماعة وهو بظاهره يقضي حل الاحكام على النسبة قد صرح به  
بعضهم فيكون المراد بالعلم الادراك دون الملكة لما مر من انه لا يتجوز الابتكاف ودون التصديق لان التصديق لا  
يتعلق بغير النسبة فيكون قيد الاحكام على تفديده توضيحا ولو اريد بالاحكام المسائل ومطلق الاحكام بالاعتبار المنقذ  
امكن توجيه الاحتراز بها عن الصفات باخذها مجردة عن النسبة لكن لا يلايها الا قضاها عليها في الاحتراز لخرج العلم  
بالنسبة على الاول والعلم بماعده مطلق الاحكام على الثاني ومن ادفع الصفات بالافعال فقد ارادها ما يغايرها و  
يجوز ان يحل الاحكام على التصديقات ايضا فيصعب حمل العلم على الملكة كما عرفت وتوقف صحة الاحتراز المذكور بظاهره  
على تفسيرها بمجرد التبت والاسناد وادى وينبغي ان تؤخذ الصفات منتسبة كما يشهد اليه بمثل بعضهم وبعبارة الاحتراز  
بالنسبة الى الامر من تحقق الاحتراز عن النسبة ايضا حيث انما يخرج بالتعيين بها ايضا والوجه في عدم ذكرها مستقلا عدم  
كونها مستقلة بالعلم والادراك ثم ان فسر العلم بالملكة كان التفسير بالاحكام مطلقا احتراز عن ملكة غيرها وان فسر

العلم

الاحكام

الاحكام بمطلق الاحكام كانت خرجت من العلم مطلقا للعلم بما عداها من الاحكام القليلة شرعية فيكون قيد الشرعية مستدركا  
 ويخرج بقيد الشرعية على تقدير حمل الاحكام على غير الاحكام غيرها كالعقلية المحضة وبقيد الفرعية الاصلية ويقولنا على ادلتها علم الله  
 وعلم الملكة والنبى والائمة والفرعية الضرورية اذ ليس شئ منها مستفادا من الادلة كذا قولوا القول وهذا الاحتراز انما يصح اذا  
 حمل العلم على غير الملكة من التصديق والادراك وقسم بالمعنى الاعمال بمصطلح عليه عند اهل الميزان واما اذا حمل على الملكة  
 كما صرحوا به فان فسرنا بمجرد التهنؤ والاستعداد كان علمه خارجا عن اصل الحد وكذا اذا حمل على التصديق والادراك وفسرا  
 بالمعنى المصطلح عليه عند اهل الميزان لانهم يعنون بهما ما يختص بالحصول وكذا علم الملكة على ما يراه الفلاسفة وان اعتبر معه  
 ان يكون ناشئا عن الممارسة والمزاولة كان علم الاينيا والائمة والملكثة والعلم بالاحكام الضرورية خارجا عنه ايضا وعلى  
 التقديرين لا يكون هذا القيد احترازا عن الجميع اللهم الا ان يحمل العلم على الاعمال من التهنؤ والعلم بالفعل وهو بعيد جدا لا يساعد  
 عليه كل انهم ثم الوجه في الاحتراز هذا القيد عن الفرعية الضرورية مطلقا غير واضح لان عدم استفادتها عن الادلة كما علموا به  
 انما يوجب بظاهره فساد الحد حيث يقتضى ان يكون العلم بجميع الاحكام عن الادلة بناء على حملها على العموم كما هو الظاهر مع انه ليس  
 كذلك ولا يخلص عنه الابان يقال اخذ هذا القيد في الحديثية على ان المراد بالاحكام خصوص الاحكام النظرية فنكون الضرورية  
 خارجة عنها بقيد الاحكام لكنهم اعتبروا الاحتراز عنها فيه وهو انظر الى ان الدلالة المذكورة لما كانت بالفرعية ففى انما عند  
 ذكرها فاسندوا الاحتراز الى القيد مراعاة لهذا الاعتبار ثم اذا فسر العلم بما يدخل فيه بعض تلك العلوم وكلها صح الاحتراز عنها  
 بهذا القيد سواء حمل الظرف لغوا متعلقا بالعلم كما هو الظاهر بحمله على التصديق والادراك دون الملكة اذ الملكة لا تكون عن  
 الادلة بل عن الممارسة والمزاولة ووجه الاحتراز ان تلك العلوم غير مستفادة من الدليل اما علمه فظ واما علم الملكة والنبى  
 والائمة فلاهم يستفيدون الاحكام من الوحي والالهام لان النظر والاحتراز كما يقول به الحالفون فى الائمة ويقول بعضهم فى  
 النبى ايضا واما ما يستفاد من بعض الاخبار من انهم يستفيدون بعض الاحكام من الكتاب والسنة فغير مناف لذلك لان استيفاء  
 لها منها ليس على سبيل النظر والفكر بل على سبيل الضرورة والبداهة والذي يقتضيه الحدان يكون العلم بها عن الادلة من حيث كونها  
 ادلة كما هو الظاهر من التعليق على الوصف فان قلت قد شاع الاطلاق الفقيه عليهم فى الاخبار فكيف يصح الاحتراز عن الحد قلت  
 كلامنا هنا فى الفقه بحسب معناه المصطلح عليه عرفنا واطلاق الفقيه عليهم انما هو بحسب عرفهم او متعلقا بالاحكام بحملها على  
 التصديقات لا غير فيكون العلم بمعنى الملكة لا غير سواء فسر بمطو التهنؤ او بما يكون عن الممارسة لكن الاحتراز انما يصح  
 على الوجه الاول ووجه ان النبى والائمة والملكثة لا يوجد بينهم هيق والتصديق عن الدليل لا لضرورة بل لعلو تدبيرهم حتى  
 انهم حتى هو واجب علمه من غير شرط الاستدلال وكذا الاحكام الضرورية فان الفقيه متى هو للعلم بها عن الضرورة لا عن الدليل  
 او حمل مستقرا صفة او حال العلم او للاحكام وما ياتى من ان الظروف فى حكم النكرة فلا يصلح وصفا للمعارف فليس معنى على  
 اطلاق لان الموصوف اذا لم يكن ممدولا امر بعينه كما فى المقام جار ووصف بالنكرة وان كان معرفا لفظيا على ما صرح به غير واحد  
 منهم كما صاحب الكشاف حيث جعل غير المعضو صفة للموصول معللا ابانة لا نوقبت فيهم جملة مجمل صفة الجار جملة لا يستطعون  
 صفة للمستضعفين الى غير ذلك ووجه الاحتراز انما على الوجهين الاولين فقط لان العلوم المذكورة ليست حاصلتها عن الادلة كما هو  
 قضية ظاهر الوصفية والحالية واما على الوجهين الاخيرين فلان تعليق الحكم على الوصف يشترط بقيد الحثية التعليلية فيخرج به تلك  
 العلوم فانه وان صدق عليها الظاهر بالاحكام المحصلة عن الادلة او حالها كما حصلتها عنها لكن ليس علمها من حيث كونها حاصلتها  
 عن الادلة لكن بشكل البناء على هذا في الاحتراز عن علم المقلد بالقيود الا ان كان مستشير اليه وكذا اذا جعل الظرف من نطا بالشرعية او  
 بالفرعية على بعد فيه سواء جعل متعلقا بهما او صفة لهما او حالتهما ووجه الاحتراز على هذه الوجوه مالم فى الوجهين الاخيرين  
 لا يقولنا سلم خرج علمه على تقدير دخوله بالقيود المذكور لانه لما كان علمه تعلم بالاشياء على الوجه الاثم لزم ان يعلمها بعلمها اذا كانت  
 معللة او يوق لما كان علمه بلا اشياء العلم ببداهة الذى هو سبب العلم بمعلولة فعمله يكون عن الدليل فلا يخرج عن الحد بالقيود المذكور  
 لان القول بعد المساعدة على الدعوى فى المقامين ان ذلك لا يعنى دليل لا بحسب الاصطلاح كما مر فان قلت لا تسلم خروج الاحكام الضرورية  
 هذا القيد المراد بكوتها ضرورة بان العلم بصدورها عن الرسول ضرورى لان العلم بكونها احكاما صحيحا حجة متلقاة من الوحي  
 ضرورى كيف وهو مسمى على اثبات الرسالة وهو يتوقف على اثبات المرسل وعدله وحكمته وغير ذلك من الامور النظرية التى ذكرت  
 فى محالها والفقه انما هو العلم بالاحكام بهذا الاعتبار فنكون باسرها نظرية لا يثبتها على امور نظرية قلت اما الاول فلا تسلم ان العلم  
 بصدق الرسول قارى بل من الضروريات التى قياساتها معها كما زعم بعضهم سنينة عليه فمسئلة الحسن والقيود انتم وهذا انه  
 يحصل للبله والصدىان ونحوهم ممن ليس لهم قوة النظر والاكتساب نعم من سبقوه ذهنت شبهة يكون العلم المذكور عنده نظريا  
 فلا شك المذكور لو تم فاما بوجه بالنسبة اليه دون غيره واما ثانيا فلما ان نحن ان المراد بالاحكام الشرعية الاحكام التصديقية

منها

عن النبى



عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم عنده والقيده لا يخرج احكامه العادية فان الشرع كما يطلق عليه يتم كك يطلق على النبي صلى الله عليه وآله وسلم  
في الحديث المنفردة من الوصف مقيسة الى الواقع لئلا يعود الاشكال او نقول المراد بالشرعية ما يسمى عرفا شرعية او نقول  
تظن القيد لا يستلزم نظرية المقيده وكيف كان فلا ريب في ان من الاحكام بهذا الاعتبار ما هو ضروري لا حاجة الى اعتبار  
كونها حققة مستفاد من الوحي كما هي لو اذ اخذت الاعتبارين الاولين نعم يشكح بان العلم بالاحكام بهذا الاعتبار مما  
يصح حصوله لم يبق يقول بالرسالة حتى العلم بالظاهرية منها اذا علم من الضرورة حكم الرسول واصولها وطرقها مع ان مثل هذا  
لا يسمى فيها في الاصطلاح اللهم الا ان يبق هذا فرض لا يكاد يقع والحدود التي تورد في مثل هذا المقام انما يحتاج اعلمها بحسب  
دون الامكان او يبق بان المراد بالعلم ما يعتد به في اطلاق اسم العلم عليه عرفا كاسياني فيخرج العلم المذكور لعدم اطلاق الاسم  
عليه واما ثالثا فلما ان يجعل اضافة الادلة للعهد فيضاح الاحترازها عن العلم بتلك الاحكام لانهما على تقدير كونها نظرية لا يكون  
العلم بها مستفادا عن تلك الادلة بل عن ادلة غيرها وهذا اوفق بالمقام لسلامة عكس الحد على تقديره من خروج العلم بالسائل  
الاجمعية على ما يراه المتأخرون في الاجماع من انه الاتفاق الكاشف بطريق الحدس من خروج علم بعض دقائق الفقه كترارة  
كثير من الاحكام بطريق السماع المفيد للعلم بالحكم بطريق الضرورة غالبا وهذا لا ينبغي ان يرد بالادلة ما يتم الادلة الاربع  
غيرها فلا يرد على عكسه النقض بعلم البعض ببعض الاحكام عن مثل الشهرة والقياس فانه بعد بالنسبة اليها قطعها ولا  
يندفع بوجوه حجتها الى احد الادلة لان ذلك دليل الدليل والمغبر هو الدليل والا لا يخص في العقل لوجوه حجتها غير  
التي لا يرد على طريقه النقض بعدم علم كثير منهم شئ من الاحكام عن بعضها اما لعدم مسيد حاجته اليه او لكونه ممن ينكره  
كما يمنع وقوع الاجماع او الاطلاع عليه او ينكر حجته كمن يمنع حجته الكتاب والعقل وذلك لتحقيق الملكة عنده بناء على  
تفسير العلم بها او بما يعتد بها ويخرج بقيد التفصيلية علم المقلد بالاحكام فانه ماخوذ من دليل اجالي مركب من صغرى وحيدة  
وكبرى اتقافية مطرد في جميع المسائل وهو هذا ما افق به المغفوق كل ما افق به المغفوق فهو حكم الله في حقي فنتج المطلوب  
وهذا الاحتراز مبني على ان يكون الظرف لغوا متعلقا بالعلم او بالاحكام او مستقرا للعلم صفة له او حلا عنه بناء على  
ما هو الظاهر المشهور واما ان جعل مستقر الاحكام والا حكا صفتيها فلا يتم الاحتراز وان اعتمد في الحديثية اذ يصدر  
على علم الله تم علم بالاحكام الشرعية الفرعية الحاصلة او حال حصولها عن الادلة عند المغفوق من حيث كونها كك الا ان قول المقلد  
حصوله عند العالم حال علمها فيخرج وفيه تعسف لا يبق اختلاف الا صغرى بحسب اختلاف فتاوى المغفوق في كل واقعة بوجوب  
اختلاف الدليل وتعدده عنده فيكون للمقلد ايضا ادلة تفصيلية اويق علم المقلد ايضا ماخوذ عن الادلة التفصيلية  
كعلم المغفوق الا انه من دون واسطة وعلم المقلد بواسطة اويق هذا الدليل انما يعينه وجوب العلم بمقتضى ما افق به المغفوق  
ولا يقتضيه علمه بالحكم الشرعي فلا حاجة الى اخرجها بقيد المذكور لا فانقول اما الاول فمدفوع بان مجرد هذا الاختلاف  
لا يقتضي ان يصدر عليها انها ادلة تفصيلية بل لا معنى للدليل الاجالي لا ما يكون فيه مثل هذا الاختلاف وقد يجاب  
بان اضافة الادلة للعهد والمراد بها الادلة الاربع فيخرج علم المقلد ليس منها ويكون في التفصيلية ح توضيحية انما  
الثاني مدفوع بان ظاهر الحدان يكون العلم مستفادا من الادلة بدون واسطة واما الثالث فمدفوع بان الدليل اذا  
اقتضى وجوب العمل بشئ في حق المكلف اقتضى علمه ايضا بان ذلك حكم الله في حقه قطعا وقد غرّب الفاضل المعاصر حيث التزم  
بالاشكال الاخير ووجه الحد بان قيد التفصيلية لا يخرج العلم بالاحكام الاجمالية فانها مستندة الى الادلة الاجمالية  
من ضرورته او عموم ابنة اوستة وهي ادلة اجمالية لا تفصيلية والعلم الاجمالي المستفاد منها لا يسمى فيها بل الفقه معرفة  
تلك الاحكام الاجمالية عن الادلة التفصيلية ثم تجب من غفلة القول عن ذلك وفساده ظمما فان العلم بالاحكام  
الاجمالية لا يسمى في الاصطلاح فيها قطعا مع ان العلم الاجمالي كما عرفت مستند الى الضرورة فكيف يستند الى الادلة  
الاجمالية او التفصيلية وعدا لضرورته من جهة الادلة يوزن بغفلته عما ذكره في معنى الدليل مع انه قد عرفت قبل ذلك  
به حيث التزم بخروج الضروريات عن حد الفقه معللا بان العلم المستند الى الضرورة لا يعتد في العرف علما خاصا عن  
الدليل وهنا قد التزم بدخولها في ذلك واخرجها بقيد التفصيلية فبين كلاميه تدافع واضح هذا فان قلت اذا كان  
علم المقلد مستفادا من دليل اجالي لكان خارجا بقيد الادلة فلا حاجة الى قيد التفصيلية قلت لما كان الدليل  
المذكور كما منجلى الى دلائل عدده لم يكن في اخرجها بقيد الادلة بل اعتبرها قيدا تفصيلية لتضيح الاحتراز  
لهم على المقام اشكالان احدهما ان العلم بالظاهر في اليقين والاحكام ظاهرة في الاحكام الواقعية وظاهر ان الفقه لا  
يحصله في معظم المسائل الا انظر بالحكم الواقعي فكيف اطلق لفظ العلم وهذا الاشكال ظاهر الورد على ما هو الصواب من  
القول بالخطئة واما على القول بالصواب فان كان القائلون بمرقا طعين بمذهبهم فلا وروده عليهم والا انجده عليهم

عليهم ايضاً وقد اجيب عنه بوجهين احدهما بان كتابنا اويل في لفظ العلم فعمله نانه على الظن واخرى على الاعمال منه ومن يقين  
الطرف الرابع وكلاهما مردود اما اولها فان اطلاق العلم على كل من المعنيين مجاز ولا قرينة عليه ومجرد الشبهة كما ادعى لا يصلح لها فلا يجيب  
ان يرتكب سيما في الحد ودواما ثانياً فان بعض الاول ذكر بما لا يقيد الظن بالواقع ايضاً كسألة البرائة والاستصحاب المعمول في  
نفي التكليف او اثباته مع ان الاحكام الثبوتية مما من الفقه قطعاً واما ثالثاً فلان الظن والاعتقاد الواجب كثيراً لا يتعلق بما هو  
الحكم الواقعي لظن الخطأ الى غير العلم ولو اريد بالحكم الواقعي ما هو كذا في ظن المعنفد لزم التصرف في الحكم ايضاً وهو كما سيأتي  
مغنى عن التصرف في العلم واما رابعاً فبانه قد يحصل الظن بالاحكام من غير ان يصدق الرسول مع انه لا يصدق فيها كما عرفت ويمكن  
دفع هذا بما مر على ان استدلال الفقيه قد يمتنع الا لقطع بالحكم فيلزم على الاول ان يكون خارجاً عن الفقه والشريعة كما وقع من  
المعض بما لا يثبت اليه وقد يجاب بان المراد العلم بوجود العمل والعلم بمدلول الدليل وليس بشيء منه ان اراد ان المراد بالحكم  
ما يجيب العمل به او مدلول الدليل رجح الى المعنى الا في اذ لا تعنى بالحكم الظاهرى الا ذلك فلا وجه لذكرها في مقابلته وان اراد  
ان ذلك مدلول لفظ العلم كما صرح به الفاضل المعاصر وهو الظاهر من كلام غيره فلا بد ان يكون المراد ان لفظ العلم مستعمل في  
المقيد لا في المجموع لعدم العلاوة فيتم عليه ان هذا التاويل مع ما فيه من التعسف في لفظ العلم وفي معناه الظرف لا يعنى  
عن التصرف في الاحكام المعنى عن هذا التعسف فيكون تكلفاً مستنداً كما تم العداوة على هذين التفسيرين علاقة الاطلاق و  
التفسير كما هو الظاهر لعلاوة المشاهدة كما زعم المعاصر المذكور حيث ذكر ان العلم ح استعادة للظن بمشابهة وجوب العمل به وهو  
كما ترى لان من فسر العلم باحد هذين التفسيرين اراد به ما يقابل الظن لا الظن مع ان وجوب العمل بالحكم المضمون او كونه مدلول  
الدليل امر معلوم لا مضمون فلا يستقيم ارادة الظن بالعلم الثاني بل لزم التصرف في الاحكام بحكمها على الامم من الواقعية والظاهرية  
اعنى الاحكام الفعلية ولا ريب في ان الفقيه عالم بها بهذا الاعتبار وينبغي ان ينزل عليه ما اجاب به العلامة من ان خبثه  
الطريق لانتان في علمية الحكم فلا يرد عليه ما قيل من انه ينبغي على التصويب لان ذلك مما يتجه اذا ارادها الاحكام الواقعية لا  
مطلق الاحكام وتوضيح ذلك انه قد تفرق عندنا ان الله تعالى في كل واقعة حكماً معيناً ولا عرض للمانع وهو حمل المكلف به لكان  
ان يعمل على سببه وهذا هو المعنى بالحكم الواقعي ثم الجهد انما عليه ان يصرف سعيه طلبه ويبدل مجوده في ادراكه ويعد  
السعي والكدان احساناً وان لم يصبه فالذي ادى اليه دليله وبلغ اليه نظره هو حكم الله في حقه بمعنى انه الذي يحرم عليه ان  
يعلم به وينبغي على حسيبه فينتظم عنده في كل حكم مقدمتان صغيرهما وجدانية وهي هذا ما ادى اليه نظري وكبريها اتفاقية  
وهي كل ما ادى اليه نظري فهو حكم الله في حقي فينتج ان هذا حكم الله تعالى في حقه وحيث كانت المقدمتان قطعيتين كانت النتيجة  
ايضاً قطعية فيكون الفقيه قاطعاً بالاحكام جازماً بها وقد ورد على هذا الجواب بان علم الفقيه على هذا التقدير يكون ما خرد  
من دليل اجمالي لا من الادلة التفصيلية كما يقتضيه الحد واجيب عنه بوجهين الاول ان الظرف متعلق بمقدرة صفة للاحكام و  
يعبر الحقيقية لخرج علمه وعلم الملازمة والنسب والائمة وعلم المقلد والضروريان وقد مر بما فيه الثاني ان المقلد في قوله هذا ما  
ادى اليه نظري هو تلك الادلة التفصيلية فتكون هي ما خردت فيه فيصدق ان علمه حاصل عنها وفيه نظر لان الادلة التفصيلية  
انما تلاخظ فيها على وجه التصديق وقد تفرق في محله ان التصديق لا يكون حاصل من التصور بل من التصديق و  
يمكن الجواب بان المراد بكونه حاصل عنها مجرد كونه معتبره في حصوله وان لم تكن كاسبته له وفيه نصف اقول والا يلزم  
ان يغير ذلك الدليل الاجمالي ويجعل دليله على قطعته الادلة عنده وذلك بان يبق الفقيه قاطع بالاحكام عن ادلتها المعهودة  
للاجماع على حجة تلك الادلة في حقه فينتظم عنده في كل دليل مقدمتان من صغيري وجدانية وهي هذا الدليل بما ادى نظري  
الى كونه حجة وكبرى اتفاقية وهي كلما يكون كذا فهو حجة في حقي فينتج ان الدليل المذكور حجة في حقه فينتظم له في الاحكام ادلة  
متعددة كقوله حكم كذا مما دل عليه ظاهر الكتاب كذا دل عليه ظاهر الكتاب فهو ثابت وادل عليه الخبر الصحيح وكما دل عليه  
الخبر الصحيح فهو ثابت وعلى هذا العياض فينتظم الاشكال لان علمه ما خرد من الادلة التفصيلية وان رجح اثبات حجتها  
او حجة بعضها الى دليل اجمالي فيصدق عليه الحد هذا الاعتبار لكن يتجه الاشكال في دخول علم المقلد على هذا البيان يمكن  
ان يجعل فتاوى المفتي له ادلة تفصيلية وتقر بالدليل الاجمالي على وجه يكون دليلاً على حجتها ووجه التفصي عن اما بان يبق  
مشاد ذلك لا يبيح ادلة تفصيلية عرفاً لان سجعها الى دليل اجمالي وان اختلف فيه مصداق طرفه الصغير او باعتبار العهد  
الادلة كما مر وبان يعبر بقدر الادلة بحسب النوع ويجعل قيد التفصيلية للتوضيح او يحل المجموع على ذلك الظهور وفيه فخر علم  
المقلد اذ ادلة نوع واحد هو فتوى المفتي وان تعدت وتعد ولكن لا يستقيم ح طرد الحد الاعلى فقد منع من التجزى  
مطلقاً واعلم ان ما مر غاية توجيه المقام وهو عندى بعد غير صحيح لظن الحد لان العلم المذكور قد يحصل لمن ليس له اهلية الفتوى  
نقل الى زعم ذلك بنفسه كما مره في بعض ابناء زماننا فان الناس حاله عليه قطعاً بان له اهلية الفتوى بوجوب قطع بالاحكام و

حجة

وتتدرج فيها الامتناع التكليف بما فوق العلم الا ان المطلقين على حاله من اهل الصناعة لا يعدونه فيها قطعاً الا ترى ان الجاهل  
الغوي الخاطي في معظم مسائله مثلاً لا يعد محوياً عند اهل صناعة الغويان ودم ان العالم فيها متفكر لما يختارها ولا مدفع لهذا الاشكال الا  
بان يحمل العلم على مطلق العلم المعتمد في الاطلاق اسم العلم عرفاً فخرج مثلاً لك لعدم صدق الاسم عليه ولا يخلو من نقصان وانما اعتبرنا  
الاطلاق في العلم لئلا يلزم اسند ذلك في حد ذاته وهذا الاشكال كما ترى في سننير معاني العلم ويندفع بالتوجيه المذكور ويندفع فيه  
ايضاً بعض الاشكال السابقة والابنية الثانية ان المراد بالاحكام اما كلها بحمل اللام فيها على الاستفراق او بعضها بحملها على الجنس  
العهد الذي دون الخارج لعدم احتمالها اذ ليس هناك قدر معين معهود مع مشاركة لاخويه في الاشكال اما الاصح من الكل  
والبعض كما يحتمل الحمل على الجنس فشارك للاخيرة في الاشكال فان كان الاول لم ينعكس لخروج علم اكثر الفقهاء بل كلمة عنه اذ ليسوا  
عالمين بجميع الاحكام فان الفروع لا تنفك على حد وان كان الثاني لم يطرد لدخول علم المقلدين اذا تمكن من معرفة بعض الاحكام  
عن الادلة وقد اجاب عنه فانه بان انحاز البعض بطرد الحد ما على القول بتجزي الاجتهاد فظ لان العلم المذكور داخل فيه واقفاً  
على القول بعد من فلا يشاء العلم بالبعض حقيقة فان فرض البعض على هذا التقدير لا يتفك عن فرض الكل وهذا انما يستقيم اذا  
حمل العلم على اليقين كما هو الذي اذ على القول بعدم التجزي لا قطع بان مؤدى ظنه حكم الله تعالى في حقه فلا ينظم عنده قياس بوجوب علمه  
بالحكم الظاهري واما اذا حملناه على الظن او على الاعتقاد الراجح فلا يتجه الجواب المذكور لتحقيق العلم بهذا المعنى عند قطعاً وانكار  
بعضهم له نظر الى ان التجزي حيث لم يحيط بالكل يجوز تجزيراً مساوياً بان يوجد دليل يقضي خلاف ما يقتضيه الدليل الذي  
عشر عليه فكما برهنته وسبباً تفصيل الكلام فيه في محله الشريف ثم اقول لا ريب في ان المقلد قد يؤدي اجتهاده الى القطع  
بالحكم ولا ينبغي ان يرفأ في تجزيه وان لم نقل بحجته ظنه فيلزم على الحمل المذكور ان يكون علمه فقها مطلقاً والتمام صدقه  
عليه هنا وفيما سبق مطلقاً واذا كانت ثلثة محاطة على اقل الجمع كما اشار اليه بعضهم تعسف ظاهر لا سيما اذا كان قوله بالتجز  
مبنياً على التقليد واخرى بانناختار الكل وينعكس الحد لان المراد بالعلم الملكة والتهب والفقهاء له ملكة العلم بجميع المسائل و  
ان لم يكن عالماً بها بالفعل واما تردد الفقهاء في بعض الاحكام فانما هو تردد في مقام الاجتهاد لا الغشوى والحكم نعم يلزم على  
هذا التقدير خروج علم التجزي على القول بالتجزى فلنترجم بان الحد مبني على مذهب المانعين منه ونقول بان علمه لا يسمى  
في العرف فقها وان قلنا بوجوب العمل به لابق اذا تعدد الاحاطة بجميع المسائل تعذر تحصيل ملكتها ايضاً لان الملكة هي القوة  
الفرنية من الفعل فاذا امتنع الفعل امتنع القوة الفرنية منه لا فانقول المراد بملكه الكل القوة التي يقدر صاحبها على  
تحصيل كل حكم بره عليه او تحصيل الجميع ولو لم يكن علمه وجه الجمع بقى الكلام في صحة تفسير العلم بالملكة فنقول قد تداول بينهم  
في هذا الفن وغيره تفسير اسامي العلوم بالملكات والذي يظهر لنا بالنسبة في موارد استعمالهم ان تلك الاسامي ليست  
اسما بازاء ملكات العلوم فقط كما هو الظن من كلامهم بل يعتبر مع ذلك اطلاع صاحبها على كثير من مسائلها الا ترى ان  
الجاهل بمسائل المنطق مثلاً لا يحصل له عمارة بعض العلوم النظرية فترجح بيننا من هنا من تحصيل جميع مسائلها  
مراجعة الى الكتب المدونة فيه مع انه لا يسمى بذلك منطقاً قطعاً وكذلك يصدر المنطقي على العالم بكثير من مسائل المنطق  
اذا قصر نظره عن تحصيل البوائى فاذا تحقق عينا والامر في التسمية من الملكة والاطلاع على كثير من المسائل بحجتها  
يعندها عرفاً فذلك ان تقول بان اسما العلوم موضوعه بازاء الملكة الحاصلة للعالم بكثير من مسائل العلم او لعاصحاب  
الملكة بتلك المسائل ولهما معا الوجود الثلثة محتملة لكن فرض حصول الملكة في المقام بدون العلم بكثير من المسائل لا  
يخلو من بعد لابق لا سبيل الى ذلك الوجود لانها رد الى الجهالة اذ لا احد لكثير من مسائل العلم وايضا ان كان المعترف به  
العلم الفعلي لم يصدر على الخاف والنابم ونحوها اذ ليسوا عالمين بها بالفعل نعم لهم استعداد بحيث لو تبنتها وتاملوا علومها  
وان كان المراد بالتهب والاستعداد رجوع الى المعنى الاول لاننا نقول اما الجهالة فهي مرتفعة بالرد الى العرف اما المراد من الاجتهاد  
فهو الاحتمال الاول ولا ينافيها الفطنة لقيام التصديق بالنفس وحصوله طائماً الكلام الذي اوردناه مبني على تفسير الملكة  
بالتهب والاستعداد والقوة الفرنية كما نص عليه بعضهم واما اذا فسرت بالقوة الناشئة عن الممارسة في العلم الذي حصلك  
فيك هو اللفظ فلا حاجة الى القيد المذكور اذ لا يتفك الملكة بهذا المعنى عن العلم بكثير من المسائل عاذه لكن يبقى الكلام في  
العكس ثم على المقام اشكال اخر وهو ان قوة الشيء تنافى فعلية فان يثبتها نسبة الثقابل على ما تحقق في محله فعمل الفطنة  
ببعض الاحكام بالفعل بوجوب زوال القوة عنه بالنسبة اليها مادام عالماً بها وان غفل عنها فلا يصدر ح ان له ملكة  
الجميع بل البعض خاصة ويكرهه بان المراد ملكة العلم تحصيلها او ابقاؤها وملكه تحصيله ولو على تقدير زواله بالنسبة  
وشبهه وبحمل العلم على الاعم من الادراك بالقوة والادراك بالفعل فيستقيم عكس الحد حصول احد الامر في الفطنة  
بالنسبة الى الجميع لكنه مجاز غير معروف فيمكن التذبح في الحد باعتباره لعدم القرنية عليه وبحمل القوة المفسر بها الملكة على

سار

ما يتناول

ما يتناول قوة التذكارية او يختص بها ويندفع الاشكال لان الفقيه حال تذكروه لبعض الاحكام له قوة التذكير لها ولو بحسب ثمان  
 اخر لكن يلزم ان لا يكون فيفتها باعتبار تذكروها كما يلزم ان لا يكون فيفتها على الاول باعتبار خصوص الامرين ولا عرف في التزم  
 ذلك واذا تبين لك الحال في الجن بين الماديين فليفت عن الجزء الصوري فنقول ولا فذكر وان اضافة اسم للمعنى يدل على اختصاص  
 المضاف بالمضاف اليه باعتبار الصفة التي يدل عليها وارادوا باسم المعنى المعنى المصطلح عليه عند الحاجة اعني ما دل على معنى قام بعينه  
 فان هذا هو المفهوم من اطلاق في مثل المقام فيتناول المصدرية ودفع المحقق الشريف ان المراد به ما دل على شئ باعتبار معنى وحاصله  
 المشق وما في معناه ورد على من فتره بالمعنى الاول بانه متناول للمصدر ولا يدل اضافة على الاختصاص باعتبار المعنى الذي  
 عنى بالمضاف بل باعتبار معنى اخر فان اضافة الدق مثلا الى الثوب لا يفيد اختصاصا باعتبار الدق بل باعتبار التعلق وهو  
 خارج عن مدلوله بخلاف اضافة الكاتب الى القاضي فانها تفيد اختصاصا باعتبار الكابنية وهو ما دل عليه المضاف وبه  
 نظر لان اعتبار الاختصاص صح دخول المصدر في الحكم المذكور ولا حاجة الى اعتبار التعلق واللام يستقيم اعتبار الاختصاص في  
 المشتقات ايضا لا معنى لاختصاص الكابنية بزيد ما له توخذ باعتبار الوجود وانما اعتبر وايقدا اعتبار تبيينها على الاطلاق  
 المستفاد من هذه الاضافة ليس الجسدية الصفة الماخوذة في المضاف فان قولك هذا مكتوب زيد يدل على اختصاصه به من  
 حيث المكتوبية دون الملموسية والمنظورية ونحوها وخصوصا هذا الحكم باسم المعنى لما ذكرنا من ان اضافة اسم العين يدل على  
 اختصاص المضاف بالمضاف اليه مطلقا لا باعتبار صفة داخلية في المضاف وان كان الاختصاص ليس يلزم ان يكون باعتبار  
 بعض صفاته كما في قولك دار زيد فانه يفيد اختصاص الدار بزيد باعتبار الملكية او السكنى لكن هاهنا فان الصفتان خارجتان  
 عن مفهوم الدار ثم هل تستند هذه الدلالة الى الوضع او الى ظهور الاضافة عند الاطلاق وجهان اظهرهما الثاني والذي يظهر  
 من كلامهم هو الاول اذ عرف هذا فاعلم ان الاصول هنا اما من الاصل بمعنى البني عليه الشئ كما مر في معناه الشئى وبمعنى  
 الدليل كما مر في معناه الاصطلاحى وعلى التقديرين فبى من اسما المعاني فيفيد اضافة الى الفقه اختصاصا به من حيث كونها  
 دليلا او مبيئا عليها وح معنى اصول الفقه الادلة المختصة بالفقه والامور التي يفتى عليها الفقه ففظوا بهذا الاعتبار يخرج مثل  
 الفقه والصرف والمنطق مما يفتى عليه الفقه ويعقد من ادلته لعد اختصاصا به في ذلك كذا قالوا وفيه نظر لان كثيرا من مسائل  
 هذا العلم مما يستدل بها في علم اصول الدين والاخلاق بل قد يستدل فيه به فكيف يتم دعوى اختصاص اللهم الا ان يقال  
 لما كان لعلم الفقه من يد حاجة الى هذا العلم بل هو الغرض الداعي الى تدوينه نزل ذلك منزلة الاختصاص لخاصة وعينه بالاضافة  
 الظاهرة في الاختصاص توسعا وربما يخرج ما عدا هذا العلم عن الحد معللا بان المراد ما يستند اليه الفقه استنادا قريبا لانه المبدأ  
 فيخرج مسائل الفقه وينتظم ذلك ان نفس الاصول بمعنى القواعد وان لم اقف على من يذكره فان مسائل هذا الفن قواعد للفقه  
 ثم الكلام في الاضافة والاختصاص امر وعندي ان حملها عليها اوفق بالمقام لسلامته عن اكثر الاشكال الالهية وكانهم تركوه  
 نظر الى ظهور الاضافة في البيانية فيدل على خلاف المقصود ثم على المقام اشكالان يذبحون البيانية عليها الاول ان الاصول ان  
 فترت بالادلة لورثتنا وجميع مسائل الفقه كباحث الاجتهاد وان فترت بالمبنى عليها دخل فيها علم الرجال لاقتناء الفقه عليه ايضا  
 الثاني ان اصول الفقه بالمعنى الاضافى يتناول موضوع هذا الفن اعني الادلة الاربعه بكل من التفسيرين لا يقتناء الفقه عليها  
 وكونها ادلة له وقد تفرق في مجلدات موضوع كل علم خارج عنه لا يقيد الاجمال ملحوظ في الاصول فيخرج عنها تلك الادلة لكونها  
 تفصيلية لا فانقول هذا حمل لا شاهد عليه من اللفظ فلا يلفت اليه وما استند اليه بعضهم من ان التفصيل ما خوذ في هذا المضاف  
 اليه وليس مستندا لتفصيل الادلة الاجمالية فنذوق بان تفصيل الفقه كاستند الى الادلة الاجمالية فكك استند الى  
 الادلة التفصيلية بلا فرق ومجرد اخذ الثاني في حد مما لا يصلح قرينة على ارادة الاول مما اضيف اليه مع ان من الادلة الالهية  
 ما هي لاجمالية يلزم دخولها فيه على التاويل المذكور الثالث ان معناه الاضافى لا ينطبق على معناه العلمى لان الاول على امره  
 نفس المسائل والثاني على ما سياتى هو العلم بها والعلم بالشئ يغاير الشئ ولو بحسب الاعتبار وقد اجيب عنه بتقدير مضاف  
 الاول الى علم اصول الفقه وفيه تعسف المقصود مطابق مع هذا الاسم باعتبار الاضافة لعناه باعتبار العلمية واعتبار التقييد  
 محل بذلك فالوجه ان يحجب بان هذا الاسم كاسمى سائر العلوم موضوع تارة بازاء نفس المسائل واخرى بازاء العلم بها على ما  
 يرشد اليه تتبع موارد استعماله فعناه الاضافى منطبق على معناه العلمى باعتبار الاول ولا حاجة الى التقييد المذكور وهذا يلحق  
 القول في معناه الاضافى واما معناه العلمى وهو المراد به هنا فالظاهر انه لا حق للمضاف تقييدا بما اضيف اليه كما نقول في بعض  
 الالفاظ المضافة كالعنب ما الرمان مع احتمال ان يكون لاحقا للمجموع المركب كما هو الظاهر منم واليه ينظر صفته بالافتراد  
 في مبدأ التعريف وكيف كان فقد ذكرنا له تعريفات عديدة اظهرها انه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الشرعية  
 عن ادلتها التفصيلية فالعلم جنس او يميزه على امر والمراد به اما الملكة او الادراك او التصديق اليقيني بحمل القواعد على الفواعل

الاطلاق  
 المستفاد  
 المستفاد  
 المستفاد

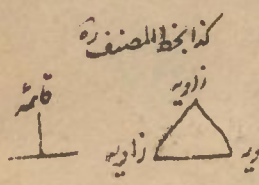
اتفاق

الظاهرية

الظاهرة او الاعم منه ومن الظني اعنى مطلق الاعتقاد بجهلها على الواقعية والكل محتمل ويعرف وجهها بالمقايضة الى ما مر والمراد بالقوا  
القضايا الكلية فيخرج باليقيد بها العلم بغيرها من القضايا الشخصية وغير القضايا من التصورات مطلقا وفسرها بعضهم بالامور  
الكلية فتشمل القضايا وغيرها وهو بعيد لعدم مساعدة الاستعمال عليه واذا فسرها بغير الملكة ينبغي ان يحمل اللام فيها على  
الاستغراق العرفي لتلازم النقص بها الوجهل الاصولي بعض المسائل النادرة منها ويخرج بهذا القيد العلم بالجزئيات بقولنا  
المهتدة الى الفرعية العلم بالقواعد المهتدة لغير الاستنباط كاللزام والاستنباط غير الاحكام كما بحثنا التصورات من علم  
المنطق فانها مهتدة لاستنباط التصورات النظرية من التصورات الضرورية ولو فسر القواعد بالامور الكلية خرج معها الحد  
ايضا للاحكام الغير الشرعية كبعض العلوم الرياضية المهتدة لاستنباط الاحكام البوقمية او الشرعية الفرعية كبعض قواعد  
الكلام المقررة لاستنباط بعض مباحث اصول كقبح اظهار المعزة على بيا الكاذب وقبح الكذب فانها مهتدان للعلم بصرف  
الرسول وامتناع الخلف في مواعيدهم وقولنا عن ادائها التفصيلية متعلق بالاستنباط وزعم بعضهم انه لا حاجة اليه  
بعد انحصار طرق الاستنباط فيها وفيان الاحكام الشرعية قد تستنبط من الادلة الاجمالية كما في حق القتل فلو ترك القيد  
لدخل فيه محتمل التقليد وقد صرحوا بخرجه منه وانه انما يذكر استطرادا ويؤيد خروجه عن معناه الاضافي اللهم الا ان  
يمنع صدق الاستنباط عليه ثم على طرق الحداشكال الاول انه يتناول النور والصف وغيرهما مما يستنبط منه الاحكام و  
جوابه ان اللام للاختصاص فيخرج تلك العلوم لانها ليست مهتدة لخصوص ذلك نعم يتجه الاشكال على حد من قال انه العلم  
بالقواعد التي يستنبط منها الاحكام الشرعية الفرعية والاعتذار عنه بان الوصف يفيد الاختصاص مما لا يصح اليبتم  
الكلام في الاختصاص ما مر الثاني ان جميع القواعد الفقهية داخله في الحداد يستنبط منها احكام فروع كثيرة لا يتوفاق  
الحدان مجموع تلك الاحكام مستنبطة عن مجموع تلك القواعد فلا تدخل القواعد الفقهية في تلك القواعد المهتدة والا  
لكان الاستنباط بعض تلك الاحكام لا فانقول غاية ما في الباب ان يكون تلك القواعد داخله في الجمعين ولا بأس به مع خلاف  
الاعتبارين وهذا الاشكال ظاهر الورد على التعريف الثاني ويحتاج في توجيهه على التعريف الاول الى نوع تفسر والجواب ان  
تلك القواعد ليست مهتدة في الفقه للاستنباط بل الغرض من بيانها فيه معرفتها لا تضمها واستنباط الفرع منها مما لا  
ينافيه الثالث ان الحداد قد علمت وعلم الملكة والانبيا والائمة بتلك القواعد مع ان شيئا منها لا يصح والعرف  
اصولا بدليل عدم صدق وصف الاصول هناك ويمكن دفعه بالترام حل العلم على الملكة الناشئة عن الممارسة انه على  
تقدير جملة على الادراك فالظن العلم الحسولي فلا يتوجه النقص بالاول والواريد بالاستنباط استنباط العام بها  
ان دفع النقص بجميع موارد القول في موضوعه موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارض الذاتية والمراد بالعرض الذاتي اما  
يعرض الشيء لذاته اى بواسطة في العرض سواء احتاج الى واسطة في الثبوت ولو الى مباحين اعم او لا اما الاول فكلاحوال الا  
الظارية على الكثرة والكلام بواسطة الوضع وهو امر مباح للفظ وان كان له نوع تعلق به اعم ونسب الوجود للتحقق في النفوس  
وغيرها ايضا وكلا احكام الشرعية الظارية على افعال المكلفين باعتبار وعلى الادلة باعتبار بواسطة جعل الشارع وخطابه وهو  
امر مباح للافعال والادلة وان كان له نوع تعلق بها واعم من كل منهما للتحقق في الاخرى واما الثاني فكلا الحجة الملاحقة  
للمكن المحسوس عند في فن المعقول فاتها يتصف بها من حيث الذات على ما هو التحقيق وكلاحوال الظارية على الاشكال المعادلة  
زوايا الثلاث لغايتها من المحسوس عنها في علم الهند فان حقوق تلك الاحوال موضوعاتها مستند الى ذاتها وكلا الاحوال  
اللاحقة للبعد المحسوس عنها في علم الحساب اما ما يعرض للشيء بواسطة في العرض مطلقا ويعبر عنه بالعرض الغريب كالسرعة و  
الشد الا حقيقين للجسم بواسطة الحركة والبياض فلا يبحث عنه في علم يكون موضوع ذلك الشيء بل في علم يكون موضوع  
ذلك العرض لان تلك الصفات في الحقيقة انما لاحقة له وان لحقت غيره بواسطة نعم قد يكون موضوع العلم عبارة عن عدة  
امور تترك منزلة امر واحد لما بينها من الارتباط والناسبة من حيث الغائية كرموع هذا العلم في وجهه فيبحث عن كل محسوس  
يعرض له بدون واسطة في العرض وان عرض للاخر بواسطة ولم يعرض له اصلا اذ ليس البحث عنه في هذا الاعتبار هذا  
ما يساعد عليه النظر الصحيح والمشهور ان المراد بالعرض الذاتي الذي يبحث عنه في العلم هو ما يعرض للشيء لذاته او لامر سببه  
وان ما يعرض للشيء بواسطة امر مباح كالحركة العارضة للاب بواسطة النار او اعم كالحركة بالارادة العارضة للانسان  
باعتبار خرفة الاعم وهو الحيوان او اخص كالنجم الاحمر للحيوان بواسطة كونه ناطقا فهو من الاعراض الغريبة التي لا  
يبحث عنها في العلم اقول ان ارادوا بقولهم العرض الذاتي ما يعرض للشيء لذاته او لامر سببه ان يكون العارضا عارضا للنفس  
الذات او لامر سببه اى بلا واسطة غير الذات وغير المساوي فهذا مع عدم مساعده كلامهم عليه كما يظهر من عدم ما لا  
يبحث عنه في العلم وامثلهم لها مردد بما عرفت من ان مباحث العلم لا تكون الا من القسم الاول اعنى العوارض اللاحقة

الغير

عبارة



تكون

لذات

لذات الموضوع دون ما يعرض له بواسطة امر ولو مساوفاً ليس في الحقيقة من عوارض الموضوع بل من عوارض ما يساويه فاللازم  
ان يبحث عنه في علم يكون موضوعه ذلك المساوي وان اراد وان يكون العرض معلوماً للذات او للامر المساوي كالزوجة الاثنية  
للاربعة المستندة الى ذاتها وكقوة الضحك المستندة الى قوة النجف المساوية للانسان فهو فاسد اما اولاً فلانه ظاهر بوجوب  
يكون كل يبحث من مباحث العلم متساوياً لجميع جزئيات موضوعه لا متناع تحلف العلول العلة وهذا مما لا يكاد ينطبق على شيء من العلوم  
واما ثانياً فلان العوارض المحمولة في كثير من العلوم انما تلحق لموضوعاتها بواسطة امور سببية كما في علم اللغة والنحو والصرف و  
توابعها وعلم الفقه والاصول والطب الا ترى ان اختصاص كل لفظ بالكلام على معنى اختصاص كل معرب بنوع من الاعراب  
واختصاص كل صيغة بمادة انما يلحق اللفاظ بواسطة وضع الواضع وتخصيصه وهو امر مباح لها ولكن انما تعرض الاحكام  
لفعل المكلف ويعرض الحجة للكاتب والسنة مثلاً بواسطة حكم الشارع ووضع وهو امر مباح لهما واما ما سبق الى بعض  
الاهام من ان لواحق الشيء لا تستند الى ما يباينه وتعسف في عرض الحرارة على الماء بواسطة النار بانها غير مستندة الى نفس  
النار بل الى ماستها وهي من عوارض الماء فليس فيما يصح اليد ومنشأ عدم الفرق بين المنفصلي والشرط هذا فان قلت ليس موضوع  
النحو مطلق الكلمة والكلام بل هما من حيث الاعراب والبناء وكذلك ليس موضوع الفقه مطلق فعال المكلفين بل هي من حيث  
الاقضاء والتجيز مثلاً فالاحكام لاحقة لها هذا الاعتبار بالذات وعلى قياسية الكلام في موضوع سائر العلوم قلت ان اردت ان  
الموضوع نفس الحيشية فخطأ أو المركب فكذلك او بشرط الحيشية فلا يلزم منه ان يكون المحرف مستند الى الشرط مع اشقاء الفا  
في تقييدها واما ما اشتهر من ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات وتمايز الموضوعات بتمايز الحيشيات فيما لا تنفك له على وجه  
لان موضوع احد العلمين ان تميز بنفسه عن موضوع الاخر فالتمايز بين العلمين حاصل بنفس الموضوع ولا حاجة الى اعتبار  
الحيشية وان اشرك فاعتبارها لا يوجب التمايز الا ترى ان اللفظ العرفي الذي هو موضوع لعلوم العربية اذا اخذ من حيث  
الاعراب البناء مثلاً كما هو المعروف في الكتب النحوية لم يوجب اختصاصاً بعلم النحو لانه حال تقيده بهذا الاعتبار يعرض له ايضا  
احوال الابنية ويلحقه احكام الفصاحة والبلاغة وغيرها الظهور ان لامنافة بينهما فيقع مقيداً بهذه الحيشية موضوعاً  
لذلك العلو وكذا اذا عتبر مقيداً بسائر الحيشيات وان اعترفت الحيشية بتعليدهم يستقم المعنى كما لا يخفى فالتحقيق في المقام  
ان يبق تمايز العلوم اما بتمايز الموضوعات كما يميز علم النحو عن علم المنطق وتمايزها عن علم الفقه وتمايز حيشيات البحث كما يميز  
علم النحو عن علم الصرف وتمايزها عن علم المعاني فان هذه العلوم وان اشتركت في كونها باحثة عن احوال اللفظ العربي الا ان  
البحث في الاول من حيث الاعراب والبناء وفي الثاني من حيث الابنية وفي الثالث من حيث الفصاحة والبلاغة فم وان اصابوا في  
اعتبار الحيشية للتمايز بين العلوم لكنهم اخطأوا في اخذها قيد للموضوع والصواب اخذها قيداً للبحث ومعنى التحقيق عنوان  
اجمالي للمسائل التي تقر في العلم وذلك ان تعسف في كلامهم بحيث يرجع الى ما ذكرناه اذا انفرد هذا فنقول لما كان البحث في هذا  
العلم عن الادلة الاربعة اعني الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل وعن الاجتهاد وعن التعادل والتراجع من حيث استنباط  
الاحكام الشرعية منها نظر بعضهم الى ظاهر ذلك فجعل موضوعه هذه الامور الثلاثة وبعضهم ادبرج الثالث في الاول نظر الى البحث  
عن التعادل والتراجع راجع في الحقيقة الى البحث عن دلالة الادلة وتعيين ما هو المحجة منها عند التعارض وذهب بعض المحققين  
الى ان موضوعه الادلة الاربعة وان سائر المباحث راجحة الى بيان احوالها وذلك لان البحث عن الادلة اما من حيث دلالتها  
في نفسها وهو الامر الاول ومن حيث دلالتها باعتبار التعارض وهو الامر الثالث ومن حيث الاستنباط وهو الامر الثالث  
وهذا اولى بالضبط الا ان ارجاع مباحث الاجتهاد الى بيان احوال الادلة لا ينج من تعسف واما التقليد فيما حاشه خارجة  
عن مباحث الفن وان التزموا بذكرها استطراداً كما في موضوعها فذكرها فيه بالاصالة يمكن ادراجها في الاجتهاد على التقليد  
فان قلت اكثر مباحث الفن باحثة عن احوال غير الادلة كمباحث الامر والهي والعام والخاص المطلق والمقيد وكالمباحث  
التي يبحث فيها عن حجية الكتاب وخبر الواحد وكالمباحث التي يبحث فيها عن عدم حجية القياس والاستحسان اما القسم  
الاول فلان مباحثها عامة كعموم مباحث النحو والصرف واللغة ولا اختصاص لها بالادلة واما القسم الثاني فلان البحث  
فيها ليس عن الادلة اذ كونها ادلة انما تعرف بتلك المباحث واما القسم الثالث فلان البحث فيها ليس عن الدليل بل عما ليس  
بدليل قلت اما المباحث الاول فانما يبحث عنها باعتبار وقوعها في الكتاب والسنة فعند التحقيق ليس موضوع مباحثهم  
مطلق تلك الامور بل المقيد منها بالوقوع في الكتاب والسنة ولا يقدر في ذلك بيانهم لوضع اللغوي والعرفي اذ الفصل  
بيان مدلول تلك الالفاظ باي وجه كان لا يبق يجوز ان يكون بحثهم في الفن عن هذه الامور عن مطلقها ولا يلزم الاشكال  
لان مطلقها جزء من الكتاب والسنة كما ان المقيد منها جزء منها اولان المطلق جزء من المقيد والمقيد جزء من الموضوع  
فيكون المطلق ايضا جزء منه لان جزء الجزء جزء وقد علم ان موضوع مسائل الفن قد يكون بعض اجزاء الموضوع لا ناه

فقولنا بحث في العلم عن اجزاء الموضوع وجزئياته من حيث كونها اجزاء او جزئيات له ليصح رجوع تلك المباحث الى البحث عن الموضوع  
ومن هنا يتبين ان بحث علماء المعاني مثل ارسطو وضع الامر والنهي بما ينجز بحث علماء الاصول عنه من حيث تمام الموضوعين لان علماء  
المعاني يبحثون عن الامر والنهي المطلقين والاصول انما يبحث عنها من حيث كونها مقيدتين وان اهلها والنصريح بالحيثية تعويلا  
على الظهور وعلى هذا القياس محتمهم عزادوات العموم والمفاهيم وما امثبه ذلك فان المطلق الماخوذ بوصفا اطلاقا يعاير المقيد  
الماخوذ بوصف تقييده وان كان هناك تمايز باعتبار تمايز حيثية البحث ايض وبعد اعتبار الحيثية المذكورة فيها يرجع  
في تلك المباحث الى ما ذكرناه ثم كون الامور المذكورة جزء من الكتاب السنن انما يصح اذا جعل الكتاب عبارة عن مجموع الالفاظ  
المدلول عليها بما بين الدفتين والسنن عبارة عن مجموع الاخبار المنقولة واما اذا جعل الكتاب عبارة عن القول المنزل للامحاز  
والسنن عبارة عن قول المعصوم واما ما قام مقامه كانت تلك الامور جزئيات له قطعاً واما ما ذكر من ان المطلق جزء من المقيد  
فليس بسديد بل التحقيق انه نفسه وان غابره في وصف اعتبار التقييد معه وعدمه نعم لو اعتبر التقييد جزء من المقيد كان جزء  
منه كما ذكرهنا واما بحثهم عن حجية الكتاب وخبر الواحد فهو بحث عن الادلة لان المراد بها ذات الادلة الالهية مع وصف كونها  
ادلة فكونها ادلة من احوالها اللاحقة لها فينبغي ان يبحث عنها ايض واما بحثهم عن عدم حجية القياس والاستحسان ونحوهما  
فيمكن ان يلزم بانه استطرادي تبييناً للمباحث اويق المقصود من نفي كونها ادلة ببيان انحصار الادلة في البواعث فيرجع الى  
البحث عن احوالها وان المراد بالادلة ما يكون دليلاً ولو عند البعض او ما يحتمل عند علماء الاسلام ولو بعضهم ان يكون دليلاً  
فيدخل فيها وفيه تعسف فان قيل المسائل التي تذكر في الادلة العقلية هي بنفسها ادلة عقلية فيلزم ان يكون الموضوع من  
المسائل قلنا الدليل العقل عبارة عن المفردات العقلية كالاستصحاب واصل البرائة والمسائل عبارة عن اثبات حجيةها و  
وجوب العمل بها فلا محذور القول في المبادئ اللغوية تقسيم اللفظ الموضوع اما ان يتحدث في الاعتياد والادلة وعلى التقييد  
اما ان يتحدث المعنى الموضوع له او ان يتحدث اللفظ وتعدد المعنى فان تعدد الموضوع فمشترك ان كانت الاوضاع ابتدائية  
بان لم يلاحظ في بعضها مناسبة للاخر ولا عدها والآ فان لوحظ في الثاني مناسبة للاول فنقول تقييد او تقييد و  
الثاني مسبق بالتوازن له يكن النقل من المطلق الى المقيد ومن العام الى الخاص والافرحيل وقد يترك القيد الاخير فيجد  
المشرك فينا اول المرجح وقد يقتصر في علم محدد الموضوع فيتناول المنقول ايض وهذا اقرب الى الاعتياد الا ان المعروف  
هو الاول وان لم يتعدد الموضوع فالوضع عام والموضوع له خاص وان تعدد اللفظ واتحد المعنى وكانت الدلة له من جهة واحدة  
فالفاظ مترادفة وان تعدد فيناينة وقد يجتمع بعض هذه الاقسام مع البعض ويغفر بالحيثية ثم اللفظان لم يقبل نفس  
معناه المشتركة في الالفظة متواط ان شذوفاً في افراد والاشكك والمواطي والشكك يعتبران تارة بالقياس الى  
صدق المعنى وتحققه واخرى بالقياس الى الدلة وصدق اللفظ ومرجع الشكك في الاول الى الاختلاف في الشذو والضعف  
ويقابله المواطي بالاعتبار الاول ويستند في الثاني تارة الى الاختلاف السابق لكنه لا يطرد في موارد فانه لا ينصرف اطلاقاً  
السواد والبياض عرفاً الى اشذاف افراده واخرى الى غيره كالاختلاف في الاشهرية والاكلمية والاول فيغنية بالارادته ولو جسد  
مقام الخاطب ويقابله المواطي بالاعتبار الثاني فانضم ان النسبة بين الاعتيارين عموم من وجه والافوق بمباحث الالفاظ  
هو الثاني ثم اللفظان استعمل فيناوضع له واعتبر من حيث انه كك فحقيقة وان استعمل في غيره لعلاقة فيجاز والحقيقة فنسب الى ما  
ينسب اليه واضعها من حيث انه واضعها ان لغة فلغوية وعرفاً فعرفية عامة وخاصة شرعية وغيرها وانما اعتبارنا الحيثية  
احترازاً عما لو وضع المتكلم الفقيه مثلاً لفظاً في الكلام او الفقه فانه بعد الاستعمال لا يعقد حقيقة فحقيقة على الاول ولا كالمثبه  
على الثاني لا شفاء الحيثية وان حصلت النسبة وما يق من ان الحقيقة فنسب الى واضعها فضعفه يعرف تمام ذكرناه وكان  
الجاز ينسب الى ما ينسب اليه حقيقة واعلم ان التقسيم الى الكل والجزء انما يلحق اللفظ باعتبار نفس معناه المطابق في الذهن  
بقبول الصدق على كثيرين وعدم مظاهر ان الوصف به كك يقنض كون المعنى بحيث يمكن ملاحظة العقل اياه بنفسه و  
هذا انما يجري في الاسماء التي تستقل بالدلالة على معانيها المطابقة دون الحروف لان مدلولها معان الية تمتنع ملاحظة  
العقل اياها بنفسها وان امكن ملاحظتها بوجهها فصح وصفها بالخصوصية والجزئية بهذا الاعتبار كما سنبينا ونقسم  
الوضع وغيره لا ينافي ذلك ودون الافعال لا شئنا لها على النسبة الاستنادية التي هي معنى حرفي ولهذا يمتنع الحمل  
عليها ودون الاسماء التي تتضمن معنى الحرف كاسماء الاشارة والاضاير الموصولة فان اسماً الاشارة موضوعاً للذات  
المشار اليها وهو معنى ملحوظ في نفسه سواء اعتبر امر عام او خاصاً مع الاشارة الحسية الماخوذة التي لتعرف حال  
المشار اليه وكذلك لاضاير موضوعية للغائب والخاطب والمتكلم مع صفة الغيبة والخاطب والتكلم الماخوذة باعتبار  
كونها لتعرف احوال موصوفها وكك الموصولة تتضمن الاشارة الى مدلولها المنعينة بصلاتها وهو معنى حرفي كما

ويعبر بالحيثية في الجاز اللفظ كالتقيد  
انما سكرها في الجاز تقيداً واعلم ان  
وسبقها في الحقيقة منسماً

في العلم

مرويجند

بعيدا <sup>ويجوز</sup> ان يكون التقيد المذكور معتبرا في وضع هذه الاسماء على ان يكون خارجا من معانيها المطابقة شخصيا لها  
 فقد خال في التقيد المذكور فيكون دلالة على تلك الاحوال بالاشتمال وح فتكون من متحد المعنى لخرج القيد والتقييد  
 عنه وان اعتبر فيه وما اشتمر بين الخاء من تغليل البناء فيها بتضمها معاني الحروف فانما يرشد الى الوجه الاول وهو الظاهر من موارد  
 الاستعمال <sup>وبالانقطاع</sup> هذا انما يتم اذا قلنا بان معاني الحروف معاني الية كما هو التحقيق واما اذا قلنا بانها معان مستقلة كما يظهر من بعضهم  
 فلا وجه لعدم طرد التقسيم اليها والى ما يضمن معناها كما هو المعروف بينهم هذا وقد يوق في الاسماء المذكورة ما حاصله فان قلنا  
 بانها موضوعة بالوضع العام لمعان خاصه اشبهت الحروف من حيث مناسبتها اياها في الوضع فلا بد ان لا تنصف بالكلية و  
 الجزئية وانما يتصف بهما كل واحد من موارد الخاصه وان قلنا بان الموضوع له فيها ايضا عام فهو داخل في الكل وفيه نظر  
 فان مشابهتها للحروف في كونها موضوعة للخصوصية لا توجب خروجها عن التقسيم اذ ليس المانع من دخول الحروف في كونها  
 موضوعة لمعان خاصه كيف والجزئيات باسمها موضوعة لمعان خاصه مع انها داخله في التقسيم بل كونها موضوعة لمعان الية  
 غير مستقلة كما عرفت ثم قوله وانما النصف هو كل واحد من الموارد ينافي منعه السابق اذ ليس على ظاهر كلامه لذلك الالفاظ  
 عند اصحاب هذا القول معنى سوى تلك الموارد الخاصة فانصافها بالجزئية بوجبا انصاف الالفاظها فان هذا التقسيم عند  
 لآخر للفظ باعتبار ما يعرض لمعناه واما الانقسام الى الحقيقة والمجاز والشرك والمترادف والمنقول وغير ذلك فمشارك بين  
 الكل لا يستدعي شئ منها كون المعنى ملحوظا في نفسه نعم حيث يبتنى صحة المجاز على العلاقة وهي انما يمكن مراعاتها في المعاني  
 الحرفية اذا عبرت على الاستقلال لا جرم يكون التجوز فيها تبعا لبعينها المعاني الاسمية كما في ثبوت ترتب الجزن والعداوة  
 التي تبين على الالفاظ منزلة العلة الغائية الباعثة على الالفاظ اعني المحبة والتبني في قوله نعم فالنقطه فرعون ليكون  
 لهم عدوا وخرقا واكل الافعال اذا تجوز فيها باعتبار معانيها الحديثة فانها تبتنع مراعاة العلاقة بالنسبة الى معانيها المصداقية  
 فيكون التجوز فيها تبعا كما في قولك قتل زيد عمر اذ اريد به الضرب الشديد واما باعتبار معانيها الهيئية وهي بمنزلة الحروف  
 وقدر على ذلك بقية المشتقات وقد توهم بعض اهل البيان ان التجوز في الافعال والحروف تبع للتجوز في متعلقاتها كالفاعل  
 في قولك نطق الحمار هكذا وذلك لانه لما شبه الحمار بالاشنان اثبت لها بعض لوازمه وهو النطق وكما ورد في الآية السابقة  
 فانه لما شبه العداوة والجزن بالمحبة والتبني اثبت لهما بعض لوازمها من العلبنة للالفاظ ومنشأ هذا الوم عدم الفرق  
 بين الضرف في معاني الافعال والحروف وبين الضرف في متعلقاتها مع ان الضرف فيها لا يوجب التجوز كما سنبينه عليه في  
 الاستعارة بالكناية وبالجملة فحق لا يتجوز عن جواز ما ذكره لكن يمنع وجود الضرف عليه هذا واما ما سبق من ان الالفاظ  
 الشخصية لا تنصف بحقيقة ولا مجاز فهو بظاهرة فاسد وقد يقول بان المراد لا تنصف بالحقيقة والمجاز اللغويين اي المختصين  
 بل تعدد وان حري لثلاث ابرام الاشكال في تقسيمها الى لغوي وعرفي وانما لم يخض الالفاظ بلغة لعدم تغيرها باختلافها واعلم  
 ان الحروف حيث كانت موضوعة باراء المفاهيم الملحوظة حال ما تعلق به لا جرم كان معانيها الحقيقية معان خاصة معينة  
 بتعلقاتها الخاصة تلك المعاني وان كانت في حد نفسه بالكلية الا ان اعتبار تقيدها بالمخاطب على الوجه الذي سبق بصيرتها  
 شخصية بمنفعة الصدق على الافراد المتكثرة فان المهية متى اعتبرت بشرط التقيد بالوجود الذهني وهو المراد بالمخاطب او بالوجود  
 الخارجي خرجت عن كونها كلية لا محالة فانه من صفات المهية الموجودة في الذهن عند تجريد النظر عن وجودها في ذلها بل مما  
 قرنا ان يكون الحروف باعتبار كل واحد من معانيها من منكرى المعنى فانظر الى تعدد ما يعبرها من المخاطب لان المستحق نفس  
 المهوم وهو لا يختلف في موارد وان تعدد القيد المتغير في حقوق الوضع له فانه شرط خارج عن المسمى وليس يشترط داخل فيه في عند  
 التحقيق موضوعه باراء المفاهيم المعقدة باحد افراد الوجود الذهني الذي من غير ان يكون القيد والتقييد داخلين فيكون  
 مدلولها جزئيات حقيقية متعدة في مواردنا و متعدد تقيدا وقيدانم لو قلنا بان القيد داخل فيها يعتبر مقيدا  
 كما يلوح من بعضهم لزم ان يكون الحروف باعتبار كل واحد من معانيها من منكرى المعنى و متعدد الحقيقة لكنه يعجز عن  
 التحقيق لا يوق على هذا البيان لا يستقيم التقسيم بالنسبة الى الاسم ايضا اذ لا يصح وصف الاسماء الموضوعه باراء معان كلية  
 بالكلية لانها انما تكون اسما باعتبار كون معانيها ملحوظة على الاستقلال والمفاهيم الكلية اذا اخذت باعتبار كونها ملحوظة  
 موجودة في الذهن كانت جزئيات فان الكلية انما تعرض للمفاهيم اذ جرد النظر عن وجودها الذهنية وهي بهذا الاعتبار يخرج  
 عن كونها معان اسمية وان اعتبر عرض الكلية لها ولو عند تجريد النظر عن وجودها الذهنية لزم جريان التقسيم في الحروف  
 ايضا لانها اذا جردت عن وجودها الذهنية التبعية صح وصفها بالكلية كالاسماء لان قول الاسماء المستقلة في مدلولها موضوع  
 باراء معانيها من غير اعتبار لوجودها في الذهن فضلا عن اعتبار وجودها في الاستقلال فالمراد بقولنا معان الاسماء  
 بالمعنوية انها انما يصح ملاحظتها من حيث كونها معاني لها على وجه الاستقلال لان تلك الملاحظة معتبرة فيها من شرط

معنى الحرفي

مفهوم



ولهذا يصح ملاحظتها على وجه البنية والالية ايضا الاتزان الوجود والعدم قد يلاحظان من حيث كونهما مفهومين وموجودين  
 في الذهن فيحكم عليهما بالمفهومية والوجودية في الذهن وقد يلاحظان من حيث كونهما عنوانين لامرين خارجين عن نفس  
 مفهومهما فيحكم عليهما باشتاع الوجود في الذهن والخارج مع انهما من نوع الاسم على التقديرين وعلى هذا فيستقيم تقسيم ما  
 استعملنا بالمفهومية الى تعيين دون ما لم يستعمل بها كالحروف بالبيان الذي سلف فقد يدل الحقيقة في الكلمة المستعملة فيها  
 وضعت له من حيث انها كلف بقاء الاستعمال المجردة عن الاستعمال فانها لا تسمى حقيقة كالاتيم مجازا وبقولنا فيما  
 وضعت له من حيث الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له وبقيت الحثية خرج مثل لفظ الصلوة اذ استعمالها المتشرع في الدعاء او  
 اللغوي في الاركان فانه وان صدق عليها خاها كلمة مستعملة في ما وضعت له بالوضع اللغوي والشعري لان الاستعمال ليس من  
 هذه الحثية بل من حيث تحقق العلاقة بينها وبين معناها الشعري او اللغوي في اهل بعض قديم الحثية واعتبر بدله قوله في اصطلاح  
 يقع به الخطاب احترام اعماز وهو لا يصح طرد الحد بالتسوية للفظ المشترك في اصطلاح واحد اذا كان بين المعينين علاقة التوزيد  
 كالامر بغير ما يحمله مشترك بين الوجوب والتدب لغزوكا لا يمكن في عرف اهل الميزان بناء على اشتراك لفظ بين الامكان العلم  
 والخاص فانما الاستعمال كل منهما باعتبار احد معنييه في معنا الاخر مجازا صفة عليه الحد المذكور مع خروج عن الحد وود  
 المجاز في الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له لعلاقة خرج بقاء الاستعمال مام وبقولنا في غير ما وضعت له الكلمة المستعملة  
 فيها وضعت له واللفظ المستعمل الغير الموضوع وان استعمل في مثله وبقولنا لعلاقة يخرج الكلام الغلط وان اشتمل على علاقة  
 لان المراد بها العلاقة المغيرة وكذا يخرج به الموضوع اذ استعمال في مثله بدون الوضع او اعتبارها على ما سببنا في الاستعمال  
 ح وان كان لعلاقة لكن لا لعلاقة بينية وبين المعنى الموضوع له كما هو المراد في الحد ويخرج ايضا مثل لفظ الصلوة اذ استعمالها  
 المتشرع في الاركان المحصورة فانها وان كانت مستعملة في غير ما وضعت له بالتسوية الى الوضع اللغوي لكن ليس استعمالها خارج  
 وزاد بعضهم قوله مع قرينة ما عفا عن ارادة الموضوع له ليخرج الكناية وهذا ضعيف لما استحققت من انها داخله في او في الحقيقة  
 وليست مستثناة اذ اعلم ان اللام في الكلمة في الحد قد ينزل على الاستغراق دون الجنس كما هو المتعارف في الحد ودلالة الحقيقة  
 والمجاز عند من منغابان بالورد لا يخرج الاعتبار كما يشهد به تصفح كتابهم وما يوافق من ان التعريف انما يكون بالجنس لا بالافراد  
 فانما يسلم في الحدود الحقيقية دون اللفظية نعم على قول من جوز استعمال اللفظ في معنى الحقيقة والمجازي معامع بقاها على  
 وصفها ان يكون الثناير عند في المورد المذكور اعتبارا بما فيحتاج الى اعتبار قيد الحثية في المجاز ايضا واما في غيره فالثناير عند  
 ايضا بحسب الورد ويمكر ان يجعل اللام فيها للجنس ويراد بالاستعمال الاستعمال الواحد الشخصي لما مر وكان هذا اظهر من  
 الوجه السابق لكن يلزم على الوجهين ان يكون وضع اللفظ وضع الهممات وهو كما ترى الا ان يجعل الحدان لبيان ما يطلق  
 عليه اللفظان وفيه تكلف بل التحقيق ان اللام في الكلمة والاستعمال للجنس كما هو الظاهر ولا ينافي في ذلك كون المغايرة بينهما بالورد  
 لان الكلمة المعينة باحد صنف الاستعمال صنف مغاير للقيدها منها بالآخر وقد يعرف الحقيقة والمجاز باستعمال الكلمة على الوجه  
 المذكور في اشكال في حمل اللام على الجنس فمضك الوضع تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه فالعين جنس يشهد  
 جميع التعيينات والمراد به هنا ما يتناول التعيين عن قصد كما في المرجل ويسمى هذا النوع من الوضع بالوضع التعييني وكما  
 في المجاز على انه اعم الجمهور من انه معين بآراء معانية المجازية بالتعيين النوعي والتعيين من قصد كما في المنفولات بالعلبة  
 ويسمى هذا النوع من الوضع بالوضع التعييني وكما في المجاز على ما هو التحقيق عندنا من ان تعيين اللفظ لمعناه يستلزم تعيينه لما  
 يناسبه باحدى العلاقات وان لم يقصد بذلك وكذا تعيين اللفظ لمعناه على ما راعه التفازاني من ان دلالة اللفظ ناشئة عن وضع  
 قصد بل عن الاتفاق والاصطلاح واما على ما رآه من انها ناشئة عن المناسبة الصورية بمجموعة القرينة فليس فيه تعيين اصلا  
 وخرج بتعيينه باللفظ تعيين غيره ولو للدلالة كما في الخطوط والنصب فانه ليس بالوضع المصطلح عليه هنا والمراد ما يتناول الحرف  
 الواحد والهيئات كالحركة والتسكون ولو بالتوسع في لفظه وخرج بقولنا للدلالة على معنى تعيين اللفظ للتركيب كما في الحد  
 الهجائية في وجوه الاستعمال ولو للدلالة لان المراد بالدلالة في قوة الدلالة اعني صيرورة اللفظ بحيث يدل على المعنى عند  
 الاستعمال لا الدلالة الفعلية فيخص بتعيين الاستعمال اياه عند الاستعمال ولا الامر فيتناوله ويتناول تعيينه السابق  
 على الاستعمال فيلزم عدم مطابقة الحد للمورد على الاول ودخول ما ليس منه في حد الثاني وذلك ان تقول الظاهر من كون  
 التعيين للدلالة اعني الدلالة حال الاستعمال كونه بلا واسطة ويخرج التعيين للاستعمال والتعيين للوضع ايمه وقولنا  
 بنفسه احترام اعن المجاز فان فيه تعيينا للدلالة على المعنى لكن لا بنفسه بل بواسطة القرينة وما يوافق من انه لا حاجة الى تعيين  
 المذكور لان التعيين في التخصيص والذم في المجاز تعيين اجمالي فليس يشي لان المراد بالتعيين هنا معناه الام  
 والاخرجت الاوضاع النوعية كوضع الشئ من غير ان يتجهان يقول ليس التعيين في المجاز للدلالة لخصولها بالقرينة كما في

في تعريف الحقيقة والمجاز

وكان اذا كان بين المعينين علاقة  
 واستعمل في احد ما باعتبار وضع  
 الاخر غلط وانما التعريف له  
 بعد وقوع حد الخلاف  
 الذي كونه

عين

الغلط

اللفظ بل صحة الاستعمال فلا حاجة الى القيد المذكور ويمكن دفعه بان اللفظ اذا اطلق وايقم قرنيه على عدم ارادة معنا الحقيقة كما في قولنا  
اسديرى ترددنا بين المعاني التي لم يوضع بارائها اللفظ بما يوجد بينه وبين المعنى الحقيقي علاوة معتبرة كالشجاع وبين غيره  
كالاخضر والحساس والجبان وغير ذلك فاذا لاحظنا تعيين الواضع بتعيين عند ارادة المعنى الاول فصح ان التعيين في الجاز ايضا  
للدلالة وفيه نظر لان التعيين يكون حليعين المراد بالدلالة مع انه قد لا يطرد والظاهر ان براد بالدلالة الدلالة المعتبرة فيندفع الاشكال  
واعترض على عكس الحد المشترك فان فهم المعنى منه يتوقف على القرينة وبالخرف فانه معرف بما لا يدل على معنى في نفسه والجواب اما عن  
الاول فان فهم المعنى اعنى ما وضع له اللفظ في المشترك لا يتوقف على القرينة ضرورة ان العالم بالوضع ينقل سماعا الى معناه  
غاية لا امر ان يتوقف تعيين المراد منه على القرينة وهذا على ما راعى معنى على القول بان الدلالة لا تتوقف على الارادة وسبب ان  
الكلام فيهما واما عن الثاني فيان الضمير في قولنا بنفسه راجع الى اللفظ وفي قولهم في نفسه راجع الى المعنى وم ارادوا بهذا القيد  
معنى الحرف ليس ثابتا في نفسه وملحوظا لذاته بل هو اللفظ الملاحظه حال غيره وهذا المعنى لا يباين ان يكون الدال نفس الحرف فانه  
وان اشترط في دلالة ذكر متعلقه نظر الى قصور معناه وعدم استقلال مفهومه لكنه يدل على المعنى عند ذكر متعلقه بنفسه بخلاف  
الجاز فانه لا يدل على المعنى الجازي عند ذكر القرينة بنفسه بل بمعونة القرينة وبالجملة فالقصور ثابت في المقامين الا انه في الجاز من  
حيث اللفظ فصح انه لا يدل بنفسه وفي الحرف من حيث المعنى فلا يباين في دلالة بنفسه هذا يسقطه ما التزم به لفتنا زاني من ان صح  
المدعوقفة على القول بعدم اشتراط ذكر المتعلق في دلالة الحرف وهذا والتحقيق في الجواب ان دلالة الحرف على معناه انما تستدعي  
نصو ومعى متعلقه ولو اجمالا على ما سببا حقيقة وهو بما يحصل في النفس سماع الحرف مع العلم بالوضع ولا حاجة الى ذكره في  
اللفظ فصح ان الحرف يدل على المعنى بنفسه اي من غير حاجة الى صميته وتوقفه على تصور متعلقه ولو اجمالا لا يباين في ذلك لانه من  
قبل اللوازم البنية للدلول فيذنفل البعند تصور المعنى كما في الاشغال الى البصر عند الاشغال الى مدلول العم بخلاف الجاز فان  
يجرد لفظه لا يكفي في الدلالة ثم عتقد على الحد اشكال اخر وهو ان المراد بالتعيين فيه ان كان التعيين الفصم لم ينعكس لخروج وضع  
المنقول بالعلية منه وان كان الاعم كما ذكرنا لم يطرد لدخول تعيين الجاز المشهور المشهور فيه ولا سبيل الاخر اجماع بان الشهرة قرينة  
عليه وابانه اذا قد عددها لم يكن لللفظ دلالة عليه لانه لا ينقل من القرينة الا ما يوجب تعيين المعنى والوضع التعيين ايضا كك مع  
انه لا فرق بين التعيين الناشئ من الشهرة في المنقول وبينه في الجاز المشهور فاذا حال احد مما في الحد يوجد خول الاخر فيه و  
اختلال الدلالة بتقدير عدمها لا يباين كونها وضعها كيف والحال في جميع الاوضاع كك ومثل قرينة الشهرة ما الوض المستعمل على  
ارادته للمعنى الجازي عند اطلاق اللفظ والتفضيه واراد على تقدير تخصيص التعيين بالتصديقه ويمكن دفعه بان المراد بالدلالة  
الدلالة المعتبرة كما مر في غيرنا شينه هناك عن الشهرة او تخصيص المستعمل فقط وفيه تكلف او بالترام عود الصير في نفسه الى التعيين  
دون اللفظ فيخرج التعيين المذكور فانه لا يقتضيه الدلالة المعتبرة بنفسه بل بصيتم الرخصة والوضع السابق وبهذا يظهر الفرق  
بينه وبين المنقول فانه لا مدخل في دلالة على المعنى المنقول لير ملاحظه وضعه السابق بل يكفي مجرد تعيينه الناشئ من الغلبة و  
هذا التوجيه يخرج ساير انواع الجاز ايضا اذ لا يكفي في دلالتها مجرد تعيينها بل لا بد معه من نصب القرينة ويدخل فيه تعيين  
الحرف بالتوجيه السابق ويخرج به ايضا تعيين المستعمل اللفظ للدلالة فانه لا يدل مجرد تعيينه ذلك ولا حاجة الى ما تكلفنا  
سابقا في اخر اجماعه وكك يخرج به تعيين الواضع اللفظ للوضع للمعنى فان مجرد ذلك التعيين لا يكفي في الدلالة ولا يخرج على الوجه  
السابق اذ يصدر على تعيين الشئ للمرزم انه تعيين له لارادته المقصود منه ايضا الا ان يرتكب التكلف المنضم ومن هنا ان  
ارجاع الضمير الى التعيين اولى من ارجاعه الى اللفظ كما فعلوه ثم اقول ويمكن تقرير الاشكال بوجه لا ينعف فيه التوجيه المذكور  
ذلك بان بق ان ارادوا بالحد ان يدل اللفظ مع قطع النظر عن ذلك التعيين فهو فاسد لان اللفظ الموضوع اذا قطع النظر عن  
وضعه وجرد عنه دلالة على المعنى اما في الجملة او مط كما يشير اليه قولهم في تعريف الدلالة الوضعية بانها فهم المعنى من اللفظ عند  
العالم بالوضع اي من حيث علمه بالوضع كما هو الظاهر من التعليق وان ارادوا ان يدل مع قطع النظر عما عد ذلك التعيين فهو مشهور  
بمثل الجاز المشهور فانه لا حاجة في دلالة على معناه الجازي بعد ملاحظه تعيينه المخل لتعيينين تعيين وضع الجاز او وضع  
الخصيصة اياه بازائه المحصل لصحة الاستعمال وتعيين الشهرة المحصل للدلالة الى ملاحظه امر اخر فهو ايضا تعيين للدلالة على المعنى  
بنفسه اذ لم يعتبر فيه ان يكون عن امر واحد وهذا الاشكال يجر على البيان الاول ايضا ولا يجرى فيه الدفع السابق فالظاهر عند  
ان يعرف الوضع بان تعيين اللفظ للمعنى على وجه يصح الاستعمال من غير اعتماد على تعيينه للمعنى اخر فيخرج الجاز باقسامه لا اعتماد  
صحة الاستعمال فيها على تعيينه للمعنى اخر وكك يخرج تعيين اللفظ للوضع والاستعمال فانه لا مدخل له في صحة الاستعمال وكذا في  
تعيين الحكاية للمحكى على ما هو الحار فانه لا يسمي تعيينا وان اراد به ما يعبر غير الفصم يدخل فيه المنقول بالعلية لان المراد  
ما يعبر به بالتعريف بالقصد وبدونه ولو زيدا وتعيينه اشكل بالحكاية وكك يدخل الحروف واما على التوجيه السابق ومط لان المراد

هذا هو الوجه الصحيح في تعيين اللفظ للمعنى

عدم الاعتماد

عدم الاعتماد على تعيين اخر لفظ فلا يقدح الاعتناء على تعيينه بغيره نعم ربما يشك ذلك نادرا في صورة الاشتراك بين معاني  
 ومعنى متعلقه حيث يحتاج الى الملاحظة وضع الاخر الا ان يدعى باعتبار الحثية فتم فيه ثم الواضع ان لاحظ في وضع امر اخر نشأ  
 كان الموضوع له ايضا جريا لا يخفى فيكون الوضع خاصا والمعنى خاصا كما في الاعلام الشخصية ومنهم من اجاز ان يكون الموضوع له  
 عاما كما لو شاهدنا حيوانا فوصلنا به الى وضع اللفظ بازاء نوعه ويزان المحوظ في الوضع حانها هو الكلي المنزوع من الجزئي دون  
 نفس الجزئي والوضع ايضا بازاء فيكون من القسم الاخر وان لاحظ امر كليا فالوضع عام وح فان وضع اللفظ بازاء من غير اعتبار  
 خصوصية غير معينة نوعية او شخصية مع شرط الاشارة للموضوع له عام كما في اسم الاجناس وان وضعه بازاء مع اعتبارها فالوضع  
 له خاص لكونه جزئيا للتحقيقية او الاضافية كما في الاعلام الاجناس بناء على انها موضوع للاجناس من حيث تعيينها الذهنية  
 وكذا الحروف واسماء الاشارة والتضامير والموصولات وغيرها مما يضمن معاني الحروف فان التحقيق ان الواضع لاحظ في وضعها  
 معانيها الكلية ووضعها بازاء باعتبار كونها الازمنة للملاحظة حال متعلقا بها الخاصة فلا حظ في وضع من مثلا مفهوما  
 الابتداء المطلق ووضعها بازاء باعتبار كونها الازمنة للملاحظة حال متعلقا بها الخاصة من التبريد البصر مثلا فيكون مدايلها  
 خاصة لا تخفى وكذا لاحظ في وضع اسم الاشارة مفهوم المشار اليه ووضعها بازاء اذ تبصير الاشارة الخارجة الماخوذة الاز  
 مرة لتعرف حال الذات فيكون معانيها جزئيات لا تخفى نوضح ان المهمة في اخذت مع تشخص الحروف كانت جزئية مع احتمال ان يكون  
 قد لاحظ في وضع الحروف معانيها الكلية ووضعها بازاء كل جزئي جزئي من جزئياتها الماخوذة الازمنة للملاحظة حال متعلقا بها  
 ولا حظ في وضع اسم الاشارة مفهوم الذات المشار اليها ووضعها بازاء كل جزئي من خصوصيات الذات مع الاشارة الماخوذة  
 الازمنة لتعرف حال تلك الذات وعلى هذا القياس والفرق بين الاعتبارين ان خصوصية ماخوذة في احدهما باعتبارين وفي  
 الاخر باعتبار واحد وهو ان سئل عن الاعتبار الزايد هذا على ما هو المتعارف فاقا لجماع من المحققين لان المنبأ ومنها ليس  
 الا المعاني الخاصة وانما الاستعمال الاخرى منهم من انكر ذلك وجعل الوضع في تلك الالفاظ بازاء معانيها الكلية واشتهر حكما  
 هذا القول عن المنفرد به واستدلوا بالاهل للغة صرحوا بذلك حيث قالوا انما للشيء من الابدان التي هي كذلك وان هذا  
 لم يذكر تلك الالفاظ في منكر المعنى حيث حصرها في المشترك والحقيقة والمجاز والمنقول والمثبوت وهي ليست باحدها وان وضع  
 للجزئيات يقتضي اوضاعا غير متناهية وهو مخ والحوادث اما عن الاول فيان ما وقع في اعتبارهم لبيان مدلول هذه الكلمات من  
 لفظ المتكلم والابتداء ونظائرهما فمخول على ما مر للقطع بانها لا تستعمل في تلك المعاني قط وما سبق من انها وضعت للمفاهيم  
 الكلية ثم استعملت في الجزئيات بقراءة مقامية او مقالية فكل من الوضع والموضوع له فيها عام والمستعمل في خاص فبأنواعه لو  
 تم ذلك لوجد فيه خصائص المجاز من الاشارة الى معانيها الجزئية بعد الاشارة الى معانيها الكلية وملاحظة العلاقة والفرق  
 ولو اجازوا وليس الامر فيها كقطعها مع انها لو كانت حقا في تلك المفاهيم لجاز ان تستعمل فيها على الحقيقة وفناء الثاني  
 يقتضي نفيا المقدم وما قبل من ان ذلك يمنع من قبل الواضع فما لا يقبله الاعتبار الصحيح واما عن الثاني فيان عدم ذكر المنفرد  
 اياها في منكر المعنى مبنى على طريقهم حيث لم يثبتوا هذا القسم فيهم المتأخرون في التقسيم لسأحا واما عن الثالث فيان وضعها  
 للجزئيات اجازي فلا يلزم تعدد الوضع فضلا من عدم تناهية هذا ولو نزلت مقالهم على انها موضوع لمفاهيمها المفيدة بال  
 المذكورة على ان يكون كل من التقييد والتفصيل خارجا عن المعنى معناه وادعى كلية المفهوم المتكلم استقام كلامهم وان دفع عنهم  
 الاشكال المذكورة وكان ابي بن من القول السابق ثم اقول ولقائل ان يقول كون هذه الالفاظ حقا في الموضوعات  
 يثبت بعموم الوضع بالمعنى المنفرد اذ قلنا بان الواضع ليس هو الله تعالى حيثما لم يفسر لغيره الاحاطة بجميع تلك الخصوصيات على  
 التفصيل وانما يحيط بها على الاجمال بملاحظة مفهومها الكلية فيلزم عموم الوضع حيث ان المحوظ فيه معنى عام والاجاز  
 ان تكون موضوعه بازاء تلك الخصوصيات ابتداء من غير ملاحظة ذلك المعنى العام في الاحاطة علمه مع الجزئيات كاحاطة  
 بكلياتها فنكون تلك الالفاظ على حد الالفاظ المنزكية في كونها موضوعا لاحادها وضعها ابتداء غايها في الباب ان يكون  
 للاحاد التي تشترك مع اكثر منها وخرجها عن قوة ضبطنا قد رجعنا بعرضها عما يحتاج اليه بالرجوع اليه بخلاف سائر  
 الشراك وهذا الاصل وجهها لا افرادها عن التشريك وجعلها اشما براسها جوار ان اختصاص افرادها مع عام بوضع اللفظ مع  
 اطرده بالنسبة اليها بوجوب ملاحظة في وضعها لظهور ان ليس لك مبيدا على غير الاطلاق وبادر بها منه من حيث  
 كونه افرادا ليجوز ان يكون الحثية ماخوذة في مدلوله لا مجرد كونها ماخوذة في عنوان الوضع فاذا ثبت ان مدلوله الافراد  
 من حيث كونها اقرا للعام ثبت القسم المذكور سواء كانت تلك الافراد المحوظة عند الواضع تفصيلا او اجزاء ونظر الفرق  
 بينه وبين المشترك فان المشترك انما بوضع معانيه كما باعتبار معنى مشترك فيه وان وضعه بازاء اجمالها لملاحظة عنوانه  
 لا تكون حثية معينة في المعنى لكل واحد من هذه المعاني ومن هنا يتوجه مناقشة على تعريف المشترك حيث اعتبره في تعدد الوضع ولا

كان يلاحظ على ان وهو الواجب ان كان هذا المعنى ليس مستقرا  
 الوجود له فاقا مثل سبق  
 مثل يلاحظ على ان كان هذا المعنى ليس مستقرا  
 الوجود له فاقا مثل سبق

تعد

تعد فيه هناك وحيث لم يثبت القم المذكور كان الامر بالقياس اليه سهلا ثم اعلم ان اللفظ الموضوع ان عين من حيث الخصوصية فالرفع  
شخصي وهذا ظا والافوعى ومنه وضع الكرشيع المشتقات فان التحقيق ان منها ما هو موضوع بالوضع الشخصي كالمبنى للفاعل  
كالمرفع المذكور الغائب من الماضي المضارع المجردين فان اختلاف هياتهما في المواد المختلفة مع عدم قدر جامع بين ما انفق منها فيها  
بوجب كونها موضوعين بالوضع الشخصي وكون افعال التجايا موضوعا على الصم على تقدير ثبوت الاطراد فيها لا يجدى في غيرها و  
غاية ما في الباب ان يقر عين الواضع مصادر كل باب ووضع كل واحد من جملته هيئة معينة او وضع كل هيئة معينة طارئة على كل  
واحد من احاد كل جملة بازاء معان معينة فلو سمى مثل ذلك وضعا نوعيا فلا مشاحة ومنها ما هو موضوع بالوضع النوعي كالمبني  
الماضي المضارع وجملة صيغ الامر واسم الفاعل والمفعول فان التحقيق ان الواضع لا حظ كل نوع منها تمامه قدر جامع بعنوان كلي وهو  
ذلك الفذر الجامع ووضع كل واحد من خصوصياتها المحوطة تقصيلا واجمالا على امر بازاء معانيها الممودة وعل هذا فالاشتقا  
ندل على معانيها من الحدث والرتمان والنسبة وغيرها بوضع واحد شخصي او نوعي هذا ما يساعده عليه التحقيق والمعروف بينهم ان  
مواد المشتقات اعني حروفها الاصلية موضوعة بالوضع الشخصي لمعانيها الحديثة وهيئاتها موضوعة بالوضع النوعي للمعاني  
الزائدة عليها من الزمان والنسبة او غيرها بمعنى انها موضوعة كل في كل مادة للمعنى اللاحق لمعناها من حيث الخصوصية وبشكل  
بانهم ان ارادوا ان المواد موضوعة بوضع المصادر فنسخ الفساد لان هيات المصادر معتبرة في وضعها المعانيها فطعا وان ارادوا  
انها موضوعة للمعاني الحديثة بوضع اخر مشروط بافترافها باحد الهيات المعنوية لثلا يلزم جواز استعناها بها ومنها ما بعد بعد  
جدا كما لا يخفى على الانتظار التسمية مما لم نقف لهم فيه على دليل وغاية ما في الباب ان بقى لما كان كل من الفاظ معاني المشتقا  
ومعانيها يشتمل على جزئين بدور ثبوت كل جزء من جزئي المعنى مدار ثبوت جزء من جزئي اللفظ حصل هناك قدر ان مشركان  
لفظا و قدر ان مشركان معنى فالاولى ان يكون كل قدر مشترك من اللفظ موضوعا بازاء كل قدر مشترك من المعنى وان لا بد في  
فهم معنى المشتقات عن ملاحظة كل من المادة والهيئة وتعيينهما لينقل من ملاحظة المادة الى بعض المعنى ومن ملاحظة الهيئة  
الى بعض اخرى ولهذا قد يعرف احدهما وينكر الاخرى فينتقل الى احد جزئي المعنى والآخر فلو كان المجموع موضوعا بوضع واحد  
لما حصل التفتيح في الغنم وكلا الوجهين ضعيفا اما الاول فلان الاولوية المذكورة على تقدير ثبوتها ترجع الى مجرد الاستحسان  
وهو لا يهتض حجة في مباحث الالفاظ ولا يصلح معارضة ما قد مناه من الاستنبعا واما الثاني فلان تعيين كل مادة والهيئة كما لا بد  
منه على الوجه الثاني لكونه تعيينا للوضع كك لا بد منه على الوجه الاول ايضا لكونه تعيينا لحدود الموضوع ولا نسلم ان فهم بعض  
المعنى يستند الى جزء اللفظ بل الى كل لكن لا خفاء في انا اذ علمنا ان صيغة معينة موضوعة بازاء ما دل عليه مصدرها مع اخرى  
يشاركها في صيغة اخرى لا جرم تنتقل بالعلم باحد الامر بل بعض المعنى وليس ذلك اشقا لان بعض اللفظ الى بعض المعنى بل من  
كل اللفظ الى بعض المعنى ومن هنا يقبى ايضا دفع ما عسا ان يشند اليه من ان كلاما من جزئي المعنى يتبادر من كل من جزئي اللفظ  
وذلك اية كونه موضوعا له وحقيقة فيه ووجه الدفع اننا يتبادر من مجموع اللفظ الموضوع ولو بتعيين بعض حده وبعض المعنى  
من حيث كونه في ضمن الكل المحووظ ولو اجالا وليس في ذلك شهادة على تعدد الوضع بل على وحدته وعلى هذا ينزل كلامنا حيث نتسك  
بان التبادر من الهيئة كذا او من المادة كذا هذا وربما يمكن ان بقى ان المشتقات وان وضعت بموادها وهيئاتها بوضع واحد الا  
ان قضية مشاركتها فيما ترجب انحلال وضعها الى وضعين وان لم يتعلق قصد الواضع بذلك لا يخفى ما يميز من التعسف **فضل**  
على الالفاظ موضوعة بازاء معانيها من حيث هي او من حيث كونها مرادفة للافظها وجهان يدل على الاول بعد مساعدة التبادر عليه  
امر ان الاول اطلاقهم بان الوضع تعيين اللفظ للدلالة على المعنى من غير اعتبار حيثية ويمكن دفعه بان الحيثية المذكورة ان اعترفت  
داخل في المعنى فاعتباره يعنى اعتبارها الالفاظ جزؤه وان اعترفت خارجة عنه فلا بدح من اعتباره مقيدا بها كما يدل عليه ظاهر  
معناه الاصل فلا يصدر على المجرم عنها فلا حاجة الى التصريح بالقيد الثاني ان الحيثية المذكورة امر زايد على المعنى فلا اصل عدو  
اعتبارها في الوضع ويضعف ان الاصل المذكور من الاصول المبنية ولا تقبل عليها حيث لا يساعدها دليل كافي اصل عدم النقل و  
نحوه ويدل على الثاني تبادر المعاني منها عند الاستعمال من حيث كونها مرادفة فتكون موضوعة لها بهذا الاعتبار مع ان الغرض من  
الوضع انما هو افاة المد البيل واستفادتها بهذا الحيثية فلا بد من اعتبارها في الوضع لئلا ينفذ الغرض فيلغو الوضع ويمكن دفع  
هذين الوجهين بان تبادر كون المعنى مراد مستندا الى ما هو النظم من الغرض الداعي الى الاستعمال كتبادر اتباع الواضع بدليل تبادر  
المعنى وحده عند تجريدا لتظهر عن ذلك وجه فلا يلزم من عدم اعتبارها في الوضع عزائره عن الفائدة على انه يلزم على تقدير ان تكون  
الحيثية داخل في المعنى ان يكون كل لفظ منضمنا معنى حرفيا وهو بعيد عن الاعتبار ثم ان قلنا بانها موضوعة للمعاني من حيث كونها  
مرادفة سواء اعتبرناها مشرطا او مشررا لا يكون للالفاظ معان حتمية عند عدم ارادتها ضرورة ان الكل علم عند عدم حتمية  
والمعقد من حيث كونه مقيدا عدم عند عدم قيده والظان ما حكى عن الشيخ الرئيس المحقق الطوسي من مضميرها الى ان الدلالة

كس

تبع

تتبع الإرادة فاطر إلى هذا وتحقيقه ان اختصاص الوضع بالمعنى الذى تعلق به ارادة الالفاظ بوجوب اشتغاله عند اشتغاله فننتج الدلالة  
المستند اليه واما ما يرمى من سبق المعنى عند العلم بعدم الارادة فيمكن فهمه على هذا التقدير بان ذلك اشتغال الى ما يصلح له اللفظ  
من حيث العلم بالوضع وليس اشتغالا الى ما وضع له اللفظ بالاعتبار الذى وضع له والفرق بين الاشتغالين هو الفرق بين الاشتغال  
الى الشئ بحقيقته والاشتغال ليه بوجهه **فصل الدلالة العقلية** ان استقلالها العقل كدلالة اللفظ للمعنى من وراء الجدار على وجود  
لا فظ وطبيعية ان كانت بمعونة الطبع كدلالة الخ على النخ **و** من هذا البتة دلالة اصوات الحيوان عند بناء نوعها ووضعها ان كانت  
بمعونة الوضع وسمى اما غير لفظية كدلالة الخط على اللفظ او لفظية كدلالة زيد على سماء وغير فوا هذه الدلالة بانها فهم المعنى من اللفظ  
عند الملاحظة بالنسبة الى من هو عالم بالوضع واورده عليه اول بان العلم بالوضع يتوقف على فهم المعنى وانه ان الامور النسبية لا  
تعمل الا بعد تعقلها فيها فلو توقفت فهم المعنى على العلم بالوضع كما هو ظاهر التعليق لزم الدور وجوابه ان العلم بالوضع انما يتوقف  
على فهم المعنى لوم غير لفظية وفهمه يتوقف على العلم بالوضع له فلا دور وثانيا بان الفهم صفة السامع والدلالة صفة اللفظ فلا  
يصلح احد مما غيرهما للاخر ولجيب بان المصدر بمعنى المفعول اى مفهومية المعنى من اللفظ اى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية  
الامر ان يكون تقريرا باللازم ولا بأس به عند ظهور المراد في المقام الحياتى تركها لفظة الجردى في ايرادها وثالثا بانها منقضى  
بدلالة زيد على لفظ بالنسبة الى من كان عالما بوضع وجوابه ان قيد الحيثية معتبر في التعريف المعنى من المعنى بالنسبة الى من هو عالم  
بالوضع من حيث انه عالم به وظاهره ان الفهم هناك ليس من هذا الحيثية وقد تحققت الدلالة على معنى واحد باعتبارين كدلالة  
اناعلى المتكلم في فرق باعتبار الجنتين ورباعيا بان تعيين الفهم بكونه عند العالم بالوضع بوجوب فساده عكس الحد لان الدلالة قد  
تحقق عند غير العالم بالوضع اى ولو كذلك لما صح عند البتة من علامات الوضع والا لكان دورا وجوابه ان المراد بالعلم بالوضع  
ما يتناول العلم الاجمالى والخصيصة وانما العلم فى الصورة المذكورة ينفك عنها وانما السلم انفكاكه عن احدهما ولو لا ذلك  
لما كان اللغات توفيقية او نقول المراد بالوضع هنا الاختصاص دون التخصيص ولو بالعلية وان كان الفرق بينهما عند التحقيق  
اعتباريا فانه يتوقف عليه الفهم هو العلم بالاختصاص المستفاد من المحاورات دون التخصيص وما يتوقف على الفهم هو العلم  
بالتخصيص دون الاختصاص فلا اشكال ويمكن ان تعرف الدلالة المذكورة باها افادة اللفظ للمعنى بسبب الوضع وهو اولى  
من الحد السابق لسلامة عاينه من التكلف وسمى تنقسم الى اقسام ثلاثة لان دلالة اللفظ اما ان تكون على تمام ما وضع له او لا  
والثانية اما ان تكون على جزئية او لا ويسمى الاولى ان كانت من حيث ان المدلول تمام الموضوع له مطابقة والثانية ان كانت من  
حيث انه جزئية تضمينية والثالثة ان كانت من حيث انه خارج لان له التزامية وحيث اعتبرنا فى الحد قيد الحيثية التعليلية  
وتركناها فى التقسيم استقام الحد وصار التقسيم عقليا وانما اعتبرنا الحيثية تعليلية لا تقييدية اذ لا جدوى من اعتبارها اذ  
يصدق على الدلالة المفيدة بكونها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له اى مقيده اى بكونها دلالة على جزئية او لا زمة حيث يكون  
جزء او لا زما اى لكنها لا تستند الى الجميع بل الى احدها الا اذا قلنا بانها معرفة تفوز بتواردها على محل واحد فلتخرج مجزوعا  
هذه الدلالة عن الحدود الثلاثة ولا بأس به مع دخولها فى التقسيم لان الغرض من تحديد الدلالة التى يصح الاستعمال بحسبها  
والجمهور لما حاولوا الجمع بين التقسيم والتعريف ففهم من غير قيد الحيثية ومنهم من اهلها فان ورد على تقسيم الاول بان الحصر  
لا يكون ح عقليا وانه المقصود وربما تفتى بعضهم باعتبار قيد الحيثية فى غير القسم الاخير وتركها فيه زعمانه انه لا حاجة  
اليها فى صحة التعريف بعد اخذها فى القسمين الاولين وضعف ظهورها فى الاشكال عليه بصدق حد علمهما فى الفرض الاخر  
على التعريف الثانى بانه ينقض كل قسم بكل من قسمه فما لو كان اللفظ مشترك بين الكل والجزء واللازم او باحدهما فيما  
اذا كان مشترك بين الكل والجزء والملازم واللازم وقد تفتى عن بعض من اهل قيد الحيثية بان اللفظ لا يدل بذاته بل باعتبار  
الارادة واللفظ حين يراد منه معناه المطابق لا يراد منه معناه الضمني فهو يدل على معنى واحد لا غير وهذا الجواب حكاه العلامة  
عن المحقق الطوسي هو يدل بظاهره على انه جعل مورد القسمة دلالة اللفظ على تمام معناه استعماله لظهوره وان مطلق الدلالة  
على المعنى لا يتوقف على ارادته كما سبق التنبية عليه وان ارد بالارادة والدلالة فى قوله لا يراد معناه الضمنى وقوله يدل على  
معنى واحد الارادة والدلالة المستقلين فيرجع كلامه فى التقسيم الى ان الدلالة الاستيعابية مطابقة ان كان المعنى تمام ما  
وضع له اللفظ ونظمت ان كان جزئية والتزام ان كان خارجا لللازم له ولا خفاء فى ورود الاشكال عليه اى لان المشترك  
المدكور اذا استعمل فى احد معنيين من الجزء واللازم بالوضع او العلة قصد عليه اى فى حد الاخر نظر الى تحقق الارادة مع ما  
فيه من الخروج عما هو المعروف عند القوم من اخذهم مورد القسمة مطلق الدلالة اللفظية الوضعية اعنى الدلالة التى يكون  
لوضع اللفظ مدخل فيها حتى انهم صرحوا بجموع الدلالات الثلاث فى اطلاق واحد كالانسان المستعمل فى الحيوان لنا  
فجعلوا دلالة على المركب بالمطابقة وعلى كل من جزئية بالتضمن وعلى لوازمه لكونه ضاحكا او كائنا بالالتزام والفاصل

والاولى ان لا تستند الى اللفظ على  
عديتها بل الى ان تستند الى اللفظ  
اذ التعلق او الجموع الملتزم من  
مها او التلذذ او التجميد وان الدلالة  
متى اجتمعت ما ارت على اللفظ بانها  
عن كونها على التلذذ وارتا اذا نظرنا  
معرفة بل يبقى على صفة فذرها على  
ان تقول الدلالة على اللفظ بانها  
بالشئ لا يجوز ان يستند العالم الى  
واحد منها او الجموع معتمدا

المعاصر

المعاصر وجه الجواب بتوجيه اخر واطال الكلام في تقريبه وملخص ما ذكره هو ان المراد بدلالة اللفظ على تمام ما وضع له في حد المطابقة  
 دلالة عليه المطابقة لارادة اللفظ الجارية على قانون الوضع وبدلالة على جزء ما وضع له في حد النظم دلالة عليه تبع الدلالة  
 على الكل مطابقة وبدلالة على الخارج اللازم في حد الالتزام دلالة عليه تبع الدلالة للملزوم مطابقة والدلالة المطابقة كما مر ونوقف على  
 الارادة وهي لا يتحقق في الاستعمال الواحد الا بالنسبة الى معنى واحد فلا تضاد في الحد ودلالة واحدة وحيث كان في كلام المجيب ما  
 لا يبرهن ذلك تعسف في تاويله فحل قوله لا يبراد معناه الضمني على معنى واحد يبراد معناه الضمني الحاصل بسبب لك المطابق بارادة مستقلة  
 مطابقة اخرى بالنظر الى وضعه الاخر وحل قوله فهو يدل على معنى واحد لا غير على معنى انه لا يدل الا على معنى مطابق واحد ولا يخفى  
 ما وهذا التاويل من التكلف في كلام المجيب التمثل في تنزيل الحد الذي عنيها تماما لا يساعد عليها لفظ الحد ما لم يعبر فيه قصد  
 الحقيقة ومعبر بطل دعوى عدم الحاجة اليها ولا يخفى الاندفاع بالقول المذكور ثم المطابقة لا تستلزم النظم لجواز بساطة المعنى  
 ولا التزام ان اعتبر اللزوم فيه بالمعنى الاخص اذ كثيرا ما تصور بعض المعاني ولا يحظر بالبال من تصوره تصور غيره وان عني بالمعنى  
 الاعم استلزمه اذ لا اقل من ان يستلزم من غير النظم والالتزام يستلزمان المطابقة لا متناع تعقل الجزء من حيث كونه جزء  
 واللازم من حيث كونه لازما بدون تعقل الكل والملزوم ضرورة ان المضاف من حيث كونه مضافا لا يعقل بدون تعقل ما اضيف اليه  
 وعلى المقام اشكال مشهور وهو ان الفعل موضوع للحدث والزمان والنسبة الى فاعل معين فاذا ذكر مع فاعله دل على الامور  
 وهو معناه المطابق وان لم يذكر معه دل على الحدث والزمان والنسبة لا متناع تعقل النسبة الخاصة بدون تعقل طرفيها  
 فيتحقق النظم بدون المطابقة وهذا الاشكال وان اورد في الفعل باعتبار دلالة الضمنية لكنه لا يخفى بل يجري في مثل الموصوفات  
 ايضا اذا استعملت بدون الصلة لانها موضوع للمعنى المعين بالصلة من حيث كونه متعينا كما فيمنع تعقله بدون تعقلها ولا يهابل  
 يجري في الدلالة الالتزامية ايضا كذلك لا يضرب بدون الفاعل على الابدان واجيب عنه بوجه الاول ان الدلالة عبارة عن النفاذ  
 النفس الى المعنى من حيث كونه مراد للالفاظ في مناخرة عن تذكرو الوضع لتوقفها عليه وهو ما مر عن تذكرو طرفيه من اللفظ والمعنى  
 لكونه نسبة بينهما والسماع ينفصل الى المعنى تارة من حيث تذكرو الوضع واخرى من حيث كونه مقصودا للالفاظ من حيث كونه قضا الوضع  
 له والدلالة هي الاشتغال بالاعتبار الثاني دون الاول وح فالسماع عند سماع الفعل بدون الفاعل لا ينفصل الى بعض المعنى من حيث  
 انه مراد حتى يتحقق النظم بدون المطابقة بل انما يندكر الوضع فيتصور بعض المعنى وليس ذلك من دلالة اللفظ حتى يتجه الاشكال  
 وفيه نظر لان هذا المجيب ان بنى على ان اللفظ موضوع للمعنى من حيث كونه مرادا كانت حيثية الارادة معنية في المعنى الموضوع له  
 هو احد طرفي النسبة فلا بد من الاشتغال بها قبل تذكرو الوضع ايضا على ما يقتضيه التعليل فيكون الاشتغال الى المعنى قبل تذكرو الوضع  
 كالاشتغال اليه بعد في كونه ما خوذ من حيث الارادة فيكون دلالة على ظاهرها اعرف به حيث فسرها بالاشتغال الى المعنى من حيث  
 كونه مرادا فيعود الاشكال وان كان بين الارادة المشغل اليها لتذكرو الوضع والارادة المشغل اليها بعد من الوضع فرق بينهما عليه  
 ان بنى على انه موضوع للمعنى من حيث هو كما يلوح من بيانه لم يكن لاحذ الارادة في الدلالة وجد الان ينزل على اصطلاح مستحدث  
 وهو لا يجري لورود الاشكال على مطلق الدلالة مع ان ما ادعيه من ان السماع لا ينفصل بسماع الفعل بدون الفاعل الى بعض المعنى  
 من حيث كونه مرادا وان كان عالما بالوضع مجازفة واضحة ضرورة ان كثيرا ما ينفصل بسماع الفعل لارادة الحدث والزمان منه قبل  
 سماع الفاعل على ان دعوى تاخر دلالة اللفظ عن تذكرو الوضع المناخر عن تذكرو طرفيه تماما يكذب الوجود في الالفاظ المتداولة في الابد  
 في الدلالة الوضعية من العلم بالوضع ولو اجالا كما هو الغالب هو لا يتوقف على تصور طرفيه تفصيلا كما هو لازم بيانه ولو كان الاشتغال  
 من اللفظ الى المعنى متوقفا على تذكرو الوضع تفصيلا الا الى التسلسل في الوضع الثاني فانفسر الدلالة التي هي المقسم بكون اللفظ  
 متى اطلق اطلاقا صحيحا فتم المعنى منه والطلاق الفعل بدون الفاعل عجز صحيح فلا يدخل في المقسم وفيه مع عدم مساعده على دفع  
 الاشكال تماما لظهور رورده على مطلق الدلالة ان اطلاق الفعل بدون الفاعل اما لا يصح اذ اثر في الفاعل في الكلام بالكلية  
 واما اذا تعقبه ذكره فلا ريب في صحته ويجري فيه الاشكال لانه يدل قبل تذكرو الفاعل على الحدث والزمان دون النسبة لما مر  
 الثالثان النظم لا يقتضيه المطابقة الفعلية بل يكفي فيه المطابقة المفترضة فيندفع الاشكال وفيه ما عرفت في تفسير النظم الرابع  
 ان الفعل لا يدل على النسبة وانما هي شقاف من الهيئة التركيبية كما في الجملة الاسمية الصرفة اذ يعبدان بكون هيئة ضرب زيد  
 عاربا عن الوضع ويكون هيئة زيد ضارب موضوعا لافادة النسبة ولا نه يفهم النسبة من الجملة الفعلية على التفصيل والموضوع  
 للمركب انما يدل على اجزائه بالاجمال ولا نه عرفوا الفعل بانه ما دل على معنى في نفسه اى مستقل بالمفهومية فلو اعتبرنا النسبة في  
 مفهومه لم يكن مستقلا بنام مفهومه لا بق العرف بمجز المعنى اذ المراد بالدلالة الضمنية والفعل يستقل في الدلالة على جزء  
 معناه لا نأقول فينفضح طرف الحرف بالفعل وعكس الاسم بالاسم الذي لا جزء لعنه بل ينفضح طرف الاسم بالحرف ايضا اذ جزء معانيها  
 وهي المفاهيم الكلية كالابتداء المطلق الذي هو جزء من معنى من وهو الابتداء الخاص يستقل بالمفهومية وفيه ولا ان الوجه

المذكور

الذكور على تقدير تسليمه لا يجرى في غير الفعل المورد في المقام لا يخصه كما مر ثانيا ان منع تضمن الفعل للنسبة بعيد عن الاعتبار  
 الوجوه المذكورة في بيان ضعيفه والجواب عنها اما عن الاول فبان الذوق والنبادر شاهدان على الدعوى ورافعان للاستبعاد  
 الدعوى اما عن الثاني فبان النسبة مع حرف لا يعقل الا على جهة واحدة وهي جهة الالية والنبعية في المفهوم فلا يختلف الحال بكونه  
 مدلولاً مطابقاً للفظ او تضمنياً بخلاف المعاني المستقلة بالمفهوم فانها تتصلح لان تلاحظ على وجه الاستقلال كالودل عليها بدلالة  
 مطابقتها وان تلاحظ على وجه النبعية كالودل عليها بدلالة تضمينية فان اجزاء المركب إنما تلاحظ بملاحظة المركب تبعاً لاستقلالها  
 واما عن الثالث فان المراد بالدلالة ما هو اعلم من التضمن والمطابقة فالاسم يستقل بمعناه المطابق والنصف والفعل يستقل بمعناه  
 النصفى فلفظ والحرف لا يستقل بشئ منهما اما بالمعنى المطابق فظ واما بالمعنى النصفى فلان جزء معناه ان كان من ذاتياتة فلا يرب  
 في عدم استقلاله بالمفهومية لان الفرز اذا كان موجوداً بوجود الالية والنبعية كانت ذاتياته موجودة بذلك الوجود لا يخ وان  
 لو يكن من ذاتياته فلا بد وان لا يستقل بالمفهومية والالم يكن المركب معنى حرفياً وحيث فلا اشكال وقد تعتبر الدلالة في الاسم والحرف  
 بطريق المطابقة على ما هو المبادر منها وفي الفعل بطريق التضمن بالنسبة الى الحدث وهذا مع عدم مساعده الحد المعروف عليه غير  
 مستقيم في الاسماء لان منها ما يتضمن معنى حرفياً كما ساء الاشارة والصابر والموصولان والاشياء اللازمة للاضافة بناء على ان  
 مثل الزومها للاضافة تضمنها نسبة الاضافة الخاصات للفعل معنى مطابقاً تفصيلياً هو الحدث والزمان والنسبة الى فاعل  
 معين في القصد ومعنى مطابقاً اجمالياً وهو الذي لاحظته الواضع عند الوضع اعني الحدث والزمان والنسبة الى فاعل معين عند  
 المستعمل والفعل انما يحتاج الى ذكر الفاعل وتعيينه في الدلالة على معناه المطابق بالنسبة الى الاعتبار الاول دون الثاني فالدلالة  
 على جزئية اعني الحدث عند عدم ذكر الفاعل انما هي بالنسبة الى معناه المطابق الاجمالي فلا محذور وهذا الجواب قريب من التحقيق  
 الا انه يقتض ان يكون مدلول الفعل عند عدم ذكر الفاعل اجمالياً لا تفصيلاً ولا يخ من ضعفه فان المفهوم عن الفعل على تقدير ذكر  
 الفاعل وعدمه انما هو معنى واحد لا يختلف اصلاً كما يشهد به النظر الصحيح ولو كان ذلك لزوم الاشتغال الى معنى الفعل الذي تعقبه  
 ذكر الفاعل من بين تارة اجمالاً واخرى تفصيلاً والوجدان التسليم يكذب به بل التحقيق عند في الجواب ان بق تصور النسبة انما  
 يستدعي تصور طرفيها ولو بالوجه فيكفي في تصور النسبة الاسنادية التي تضمنها الفعل تصور المسند اليه ولو بالوجه كضوءه  
 بعنوان كونه فاعلاً معيناً في نظر المستعمل ولا يخفى في ان تصور مدلول الفعل لا ينفك عن تصور الفاعل ولو بهذا الوجه ظاهر  
 انه لا حاجة في تصور ذلك الى سبق الذكر فلا يلزم تحقق التضمن بدون المطابقة وعلى هذا فالفاعل بدون الفاعل يدل على معناه  
 التفصيلي وبهذين الوجهين يندفع الاشكال الذي اوردناه في البواتي ايضاً وكذا يندفع ايضاً اشكال يمكن ايراد في الحرف تقريره  
 المحرف على ما يساعد عليه التحقيق غير مستقلة بالمفهوم لانها موضوعه لمعار الية ملحوظ بها حال غيرها من متعلقاتها فيمتنع في  
 تجردها في التصور عن تصور متعلقها مع انما نجد انها اذا اطلقت مجردة ذلك على معانيها ضرورة ان من يدل على الاستدعاء باعتبار  
 كونه الية الملاحظة حال غيره والى يدل على الانتهاء كذا في غير ذلك وتقرير الدفع على الوجه الاول ان وضعها على الوجه المذكور انما  
 تنافي دلالة لها عند التجرد على معانيها التفصيلية دون الاجمالية كيف الواضع انما وضعها بازاء المعاني التفصيلية بملاحظة تلك  
 المعاني الاجمالية وطان دلالة لها على معانيها الاجمالية ايضاً بالمطابقة فان قلت كيف يدل اللفظ بحسب وضع واحد على معينين بالمطابقة  
 قلت لا تخاف من العيين بحسب الحقيقة بل مجرد اعتبار الاجمال والتفصيل وعلى الوجه الثاني ان تصور تلك المعاني انما تستد  
 تصور متعلقاتها ولو بالوجه وهو لا يتوقف على سبق ذكرها كما سبق قلبي في قد اشترى بين اهل العلم ان التضمن يتبع المطابقة  
 وحده بعضهم على ظاهره من ان الاشتغال الى الجزء بعد الاشتغال الى الكل واعترض عليه بان فهم الجزء سابق على فهم الكل فالاشتغال  
 الى المعنى المطابق بعد الاشتغال الى المعنى النصفى قبله وضعه لان تصور الكل انما يستلزم سبق تصور الاجزاء اذا كان  
 تصور تفصيلياً وظاهره غير معبر في المطابقة واما سبق تصورها على تصور تفصيلي فلا فليس من الدلالة الوضعية لعدم  
 استناده بهذا الاعتبار الى الوضع وان استند اليه باعتبار سبق الاجمال وذهب جماعة من المحققين الى ان التضمن فهم الجزء  
 في ضمن الكل فالدلالة لثان متحدان ذاتاً متغايرتان بحسب الاعتبار والاضافة وحملوا النبعية على النبعية لما هو المفصو  
 من الوضع اعني الدلالة على المجموع من حيث المجموع ويمكن ان يحمل النبعية في الدلالة بحسب الاعتبار وفيه نظر لانه يندفع حص  
 الاقسام بدلالة اللفظ على الجزء بعد دلالة الكل ولو بضميمة قرينة فانها داخل في الدلالة اللفظية الوضعية قطعاً على ما  
 فسرها به مع انها ليست باحد قسماتها فالتحقيق ان يحمل التضمن على ما يعبر القسامين ليستقيم الحصر ويقصر على الوجه الاول  
 لان التضمن بالمعنى الذي ذكره داخل في المطابقة ولا يلزم حصر القسم في القسيم بجميع اعتباراته ثم المشهور ان العبرة في الاثبات  
 بالزوم وعدم الاشكال في الجملة وقيل بل يعتبر الزوم الذهني وهو مبني على تفسير الدلالة بانها كون اللفظ بحيث كلما  
 اطلق عند العالم بالوضع فهم منه المعنى واشكلوا عليه بلزم خروج دلالة معظم اقسام اليمار منها لا شغلا للزوم بالمعنى المذكور

هذا معنى على التسبق في الزمان  
 كما هو الظاهر من في المقام واعلم ان الجزء  
 مقدم على الكل لاجل هو لا يستلزم  
 سبق تصور الكل تصور الكل منها

فيها

فيها واجب بان دلالتها انما تعتبر مع القرينة ولا يربى نهاح لازمة للفظ ومطرده وأورد عليه بان المألوم ان كان الجازع القرينة فالقرينة قد تكون غير اللفظ فلا تكون هذه الدلالة لفظية وقد جعلوها منها وان كان اللفظ من مقارنته للقرينة وحال وجود القرينة فاللزم ح ممنوع لعدم لزوم القرينة فانهم صرحوا بان حركة الاصابع غير لازمة لذات الكتاب بحال الكتابة وان اشغلت يدونها نظرا نظر الى عدم لزوم الكتابة له وان كان اللفظ بشرط القرينة او بشرط مقارنته القرينة فاللزم مسلم لكن المألوم انما هو مجموع المركب من الجازع والقرينة ومقارنتها له على حد قولهم في المشروطة العامة ان اللزوم هو مجموع المركب من ذات الكتاب وصحة الكتابة فيكون ذلك هو مجموع المركب من الجازع والقرينة ومقارنتها لانه المألوم فيعود الاشكال الاول والى جوابنا انما تقسم الاجزاء الى ان الدال هو اللفظ بشرط القرينة او بشرط مقارنتها ولا نسلم انه يلزم من ذلك ان يكون الدال مجموع اللفظ والقرينة او مقارنتها كيف قضية الشرط خروج الشرط بل الدال انما هو المشروط اعني اللفظ والقرينة معتبرة في دلالة الازمى ان قولنا كل كاتب يتحرك الاصابع بشرط الكتابة او مادام كاتبنا انما يقتضي بثوث حركة الاصابع لذات الكتاب لا لمجموع المركب من ذات الكتاب وصحة الكتابة اذ ليس للمجموع لصانع لها الحركة وبالجملة فاشترط دلالة الجازع بالقرينة او بمقارنتها من قبل اشتراط اصل الدلالة بالعلم بالوضع فكلا لا يوجب ذلك كوز الدال هو مجموع المركب من اللفظ وغير ذلك الا اشتراطها بما تحريفه وقد يقتضيه على تقدير اخذ الشرط مقارنته القرينة بانها يلزم من تلك المقارنته عند الدلالة وان الوجود ان يكذب وجواب ان الشرط ليس مفهوما المقارنته بل ما صدر عليه المقارنته ولا يربى ان الدلالة لا تخفى الا بعد ادراكه ضرورة ان مجرد ادراك لفظ السد ولفظ يرمى لا يوجب الاشغال الى الرجل الشجاع ماله في لفظ مقارنته احداهما للاخر وانضمامه اليه سلمنا لكن اشتراط المقارنته لا يوجب اشتراط العلم بها وانما يوجب حصولها عند الاشغال ولا يربى في اعتبارها فظهر ما ذكرناه ان القولين متفاريان وانما يظهر التفرقة بينهما في كون المعنى المنفصل اليه بمعونة الضمان هل هو مدلول النواحي للفظ مطاوعا او بشرط مقارنته القرينة والامر في ذلك سهل يتمم بالمطابقة والمعنى المذكور لا يتناول الجازع اما الضمن فان فتريقه الجزئية من الكل لم يتناول الا بقية وان فتريقه الجزئية بعد فهم الكل او باعم من ذلك دخل بعض اقسام الجازع فيه ودخل البواقي في الاثر انما على ما مر الاشارة اليه فان قلت لا يخلو اما ان يراد بالوضع في الحدود الثلاثة الوضع الشخصي والاعم منه ومن النوعي فان اريد الاول لم يخص الاقسام في الثلاثة فخرج الموضوعات بالاضاع النوعية كما استثنى من ذلك وان اريد الثاني دخل الجازع بانواعه في المطابقة بناء على انها موضوعية بالوضع النوعي فيحصر الدلالة فيها قلت ليس المراد بالوضع خصوص الوضع الشخصي ولا مطلق الاعم منه ومن النوعي بل المراد به الوضع الحقيقي المتناول للاوضاع الشخصية وجملة من الاوضاع النوعية لانه المتبادر من اطلاق الوضع فلا يتناول الجازع فيندرج في الضمن الاخير بن على ما قلنا بان المراد به المعنى الاعم لا يلزم انحصار الدلالة في المطابقة لاذ لا يصح الجزم بالنسبة الى جميع المعاني الشخصية والاشتمالية ومع الاغراض عن ذلك فقاية ما في الباب ان يلزم صدق كل من حدد الضمن او الاثر والحد المطابقة في الجازع باعتبارين ولا بأس به مع اختلاف الحيثية وقد نفسر المطابقة بدلالة اللفظ على تمام معناه والضمن بدلالة الجزئية والالتزام بدلالة على خارج الالزام ويعبر الحيثية احراز اعن تدخل الاقسام وعلى هذا فالجازع بانواعه من المطابقة ويبقى له الضمن والتزام كالحقيقة ثم كنا على الحدود المذكورة للدلالة اشكال ودفع اما الاشكال فبينا ان المراد باللفظ في هذه الحدود اما خصوص المفرد والاعم منه ومن المركب ان كان الاول يستقيم حصره في الثلاثة لخرج لو ازم من المركب منه كالمجرد الالزام لكثرة الرماد والتردد الالزام لقولك تقدم رجلا وواخر اخرى وغير ذلك فان هذه الدلالة مستقيمة الى وضع اللفظ في لفظية وضعه كلك لكن يمكن ادخالها في المطابقة باعتبار مفرداتها وخرجها عنها باعتبارها المذكور وغيره قاصح اذ المعبر في الضمن حصر ذات الضمن انضمامه لاحصر منها جميع الاعتبارات المطابقة عليه وان كان الثاني لزوم ان يكون دلالة المركب على تمام معاني بعض مفرداته بالضمن لانه جزء من المركب الذي دل عليه اللفظ بالمطابقة مع ان دلالتها عليه باعتبارها بعض مفرداته دلالة عليه بالمطابقة لا غير فليزم ان يكون دلالة عليه ايضا بالمطابقة فيكون دلالة واحد ذاتا واعتبارا مطابقة وتفتنا وهو محال واما الذم فنقول اننا نتخار ان المراد باللفظ ما يعم المفرد والمركب كما هو الظاهر من الطرافة ولا نسلم انه يصح على الفرز المذكور وكل من حدد المطابقة والضمن بل يصح عليه حد المطابقة فقط دون الضمن اما انه يصح عليه حد المطابقة فلما لم ين ان المركب يدل عليه باعتبار دلالة بعض مفرداته عليه بالمطابقة فيكون دلالة عليه بالمطابقة واما انه لا يصح عليه حد الضمن فلان المركب لا دلالة له على الجزئية حقيقة وانما الدال عليه الجزئية ونسبة الدلالة عليه اليه مجاز في الحقيقة والمعبر في الضمن ان يكون الدلالة ثابتة للفظ على الحقيقة ودلالة اللفظ على جزء معناه المطابق انما يلزم ان يكون تضمينه اذ اكار اللفظ مفردا وان كان جزء من مركب الاجاز ان يكون دلالة على الكل بالمطابقة وعلى الجزئية ايضا بالمطابقة هذا كله على ما مر من ان المركب لا وضع لها معابر الوضع مفرداتها واما على القول بان لها وضعها معابرا فلا يخفى في صدق الضمن عليها بهذا الاعتبار ايضا ولا اشكال لاختلاف الحيثية فصل وينقسم اللفظ ببعض الاعتبارات الى مفرد ومركب قد شاع تفريق المفرد بما لا ينفصل بحيز منه

ولا بد ان يكون  
المراد بالوضع  
الوضع الشخصي  
والاعم منه  
ومن النوعي  
بل المراد به  
الوضع الحقيقي  
المتناول للاوضاع  
الشخصية وجملة  
من الاوضاع  
النوعية لانه  
المتبادر من  
اطلاق الوضع  
فلا يتناول  
الجازع فيندرج  
في الضمن الاخير  
بن على ما قلنا  
بان المراد به  
المعنى الاعم  
لا يلزم انحصار  
الدلالة في  
المطابقة لاذ  
لا يصح الجزم  
بالنسبة الى  
جميع المعاني  
الشخصية  
والاشتمالية  
ومع الاغراض  
عن ذلك فقاية  
ما في الباب  
ان يلزم صدق  
كل من حدد  
الضمن او  
الالتزام  
وحد المطابقة  
في الجازع  
باعتبارين  
ولا بأس به  
مع اختلاف  
الحيثية وقد  
نفسر المطابقة  
بدلالة اللفظ  
على تمام  
معناه والضمن  
بدلالة الجزئية  
والالتزام  
بدلالة على  
خارج الالزام  
يعبر الحيثية  
احراز اعن  
تدخل الاقسام  
وعلى هذا  
فالجازع  
بانواعه  
من المطابقة  
يبقى له الضمن  
والتزام  
كالحقيقة  
ثم كنا على  
الحدود  
المذكورة  
للدلالة  
اشكال  
ودفع  
اما الاشكال  
فبينا ان  
المراد  
باللفظ  
في هذه  
الحدود  
اما  
خصوص  
المفرد  
والاعم  
منه  
ومن  
المركب  
ان كان  
الاول  
يستقيم  
حصره  
في  
الثلاثة  
لخرج  
لو ازم  
من  
المركب  
منه  
كالمجرد  
الالزام  
لكثرة  
الرماد  
والتردد  
الالزام  
لقولك  
تقدم  
رجلا  
وواخر  
اخرى  
وغير  
ذلك  
فان  
هذه  
الدلالة  
مستقيمة  
الى  
وضع  
اللفظ  
في  
لفظية  
وضع  
كلك  
لكن  
يمكن  
ادخالها  
في  
المطابقة  
باعتبار  
مفرداتها  
وخرجها  
عنها  
باعتبارها  
المذكور  
وغيره  
قاصح  
اذ  
المعبر  
في  
الضمن  
حصر  
ذات  
الضمن  
انضمامه  
لا  
احصر  
منها  
جميع  
الاعتبارات  
المطابقة  
عليه  
وان  
كان  
الثاني  
لزوم  
ان  
يكون  
دلالة  
المركب  
على  
تمام  
معاني  
بعض  
مفرداته  
بالضمن  
لانه  
جزء  
من  
المركب  
الذي  
دل  
عليه  
اللفظ  
بالمطابقة  
مع  
ان  
دلالتها  
عليه  
باعتبارها  
بعض  
مفرداته  
دلالة  
عليه  
بالمطابقة  
لا  
غير  
فليزم  
ان  
يكون  
دلالة  
عليه  
ايضا  
بالمطابقة  
فيكون  
دلالة  
واحد  
ذاتا  
واعتبارا  
مطابقة  
وتفتنا  
وهو  
محال  
واما  
الذم  
فنقول  
اننا  
نتخار  
ان  
المراد  
باللفظ  
ما  
يعم  
المفرد  
والمركب  
كما  
هو  
الظاهر  
من  
الطرافة  
ولا  
نسلم  
انه  
يصح  
على  
الفرز  
المذكور  
وكل  
من  
حدد  
المطابقة  
والضمن  
بل  
يصح  
عليه  
حد  
المطابقة  
فقط  
دون  
الضمن  
اما  
انه  
يصح  
عليه  
حد  
المطابقة  
فلما  
لم  
ين  
ان  
المركب  
يدل  
عليه  
باعتبار  
دلالة  
بعض  
مفرداته  
عليه  
بالمطابقة  
فيكون  
دلالة  
عليه  
بالمطابقة  
واما  
انه  
لا  
يصح  
عليه  
حد  
الضمن  
فلان  
المركب  
لا  
دلالة  
له  
على  
الجزئية  
حقيقة  
وانما  
الدال  
عليه  
الجزئية  
ونسبة  
الدلالة  
عليه  
اليه  
مجاز  
في  
الحقيقة  
والمعبر  
في  
الضمن  
ان  
يكون  
الدلالة  
ثابتة  
للفظ  
على  
الحقيقة  
ودلالة  
اللفظ  
على  
جزء  
معناه  
المطابق  
انما  
يلزم  
ان  
يكون  
تضمينه  
اذ  
اكار  
اللفظ  
مفردا  
وان  
كان  
جزء  
من  
مركب  
الاجاز  
ان  
يكون  
دلالة  
على  
الكل  
بالمطابقة  
وعلى  
الجزئية  
ايضا  
بالمطابقة  
هذا  
كله  
على  
ما  
مر  
من  
ان  
المركب  
لا  
وضع  
لها  
معابر  
الوضع  
مفرداتها  
واما  
على  
القول  
بان  
لها  
وضعها  
معابرا  
فلا  
يخفى  
في  
صدق  
الضمن  
عليها  
بهذا  
الاعتبار  
ايضا  
ولا  
اشكال  
لاختلاف  
الحيثية  
فصل  
وينقسم  
اللفظ  
بعض  
الاعتبارات  
الى  
مفرد  
ومركب  
قد  
شاع  
تفريق  
المفرد  
بما  
لا  
ينفصل  
بحيز  
منه



السانح

الدلالة على جزء المعنى وبما لا يبراد بجزء لفظ الدلالة على جزء المعنى المركب بخلافه وانما اعتبر الفصد والارادة لتلايينه نقض الحد  
بالاعلام المركبة ونحوها كالمحيوان الناطق علما للانسان فانه وان صدق عليه عند اطلاقه عليه بحسب وضعه العلي ان جزء لفظه  
يدل على جزء معناه العلي لكن تلك الدلالة غير مقصودة ولا مرادة في ذلك الاطلاق اقول ان اعتبر التقسيم للفظ مقيدا الى معنى  
واحد وقسمه الموصول به واعتبر ايقيد المحيية في الحد فلا يخرج في الاخترا والذكر الى اعتبار قيد الفصد والارادة ولا الى ذكر اللفظ  
اذ يكفي ان يقع المفرد ما لا يدل جزئيا على معناه من حيث انه كك. والمركب بخلافه فيحصل الاخترا والذكر والارادة في الاعتبار الفصد  
والارادة في ذلك لانه يصدر عن الحيوان الناطق المستعمل في معناه العلي انه لفظ قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه ولو بحسب  
استعماله وكذا يصدر عن غيره من الافراد باعتبار التركيب مع ان الفصد والارادة لا يدخلان في الافراد والتركيب فان اللفظ  
الدال بجزءه على جزء معناه من حيث انه كك مركب سواء قصدت تلك الدلالة اوله بقصد ومثله المفرد نعم يتجه ذلك في حد المركب  
على قول من جعل الدلالة فرع الارادة وقد تقدم الكلام فيه واما حد المفرد فلا يقيم على القولين لصدة على المركبات التي لا يقصد  
لها معانيها اصلا لكلام الناطق والسامع ومن حد المفرد بما وضع لمعنى ولا جزء له يدل فيه اي في ذلك الوضع والمركب بخلافه كما حاجي  
فقد سلمت غامدا المناقشة بتلك المحيية ويمكن ان يكون التعويل فيه على الوضع لكن جزء عليه وعلى الحد من السابقين انه يلزم ان  
يكون محض ضرب ومخرج مركبا للدلالة لكل من المادة والهيئة فيما على جزء المعنى على ما تقدم وعندهم ولا يعيدان الا مفردا وهذا الاشكا  
مبنى على ان يكون الهيئة عبارة عن الحركة والسكون والحرف الزايد كما هو الظاهر الكيفية الاعتراف الظاهرة على اللفظ بانضمام الحركة  
والسكون والحرف الزايد اليه فانها لا تكون لفظا قطعيا وان يكون الحركة والسكون صوتا لا كيفية ظاهرة عليه كجهره وهسهه و  
ان لا يكون السكون مجرد عدم الحركة بل امر وجودي يستلزم ذلك المعنى الحد وذلك لا يتبع مع الحروف ابدا وما يكون كك يكون  
صوتا ولفظا لا محالة والا فلا ورود للاشكال المذكورة لان الهيئة اما ان تكون نفس الحركة او السكون او المركب منهما ومن الحرف  
الزايد وكيف كانت فهي لا تكون لفظا اما على الاول فظا واما على الثاني فلان ما لا يكون بعضه لفظا لا يكون كله لفظا فلا يكون  
جزء منه نعم قد بوق على تقدير ان لا تكون الهيئة لفظا لانه لا ياتي في كونها جزء من اللفظ فان جزء الشيء لا يكون من جنسه كما في  
العدد فانه مركب من الواحد وليس منه وقد يجاب عن الاشكال المذكور ان المراد بالجزء الجزء المرتب في السمع ولا ترتيب بين  
المادة والهيئة وذلك فلا ينفق به الحد لان بق الاشكال في لفظ الحد بذلك فيفسد من هذه الجهة والحق ان هذا التوجه  
على بعده لانهم يرضخ الاشكال بتامه لتوجه الفرض بعد نحو ضرب او رجل وضربه ومثله ترتيب الاجزاء فيها والتركيب  
مشاهرا تعسف وبالناكيد اللفظي اذا اخذ مع موكده اذ لا دلالة لكل منهما على جزء المعنى بل على تمامه مع انه مركب قطعيا واما  
اذ اعترضت الدلالة الهيئة دخلت المركب لانهما تدل على التاكيد وهو جزء المعنى هذا اذا حمل الدلالة على المطابعية كما هو الظاهر وان  
حمل على الاتم منها ومن التضمينية اجماع النقص بالناكيد في البلايا نطق هذا محصل الكلام في حد المفرد والمركب على طريقتي المحيية  
واما حدتها على طريق النجاة فتمه عا ذكره بعض المحققين من ان المفرد هو اللفظ بكلمة واحدة والمركب بخلافه و اراد بالوحدة  
الوحدة الحرفية ليدخل في المفرد نحو ضارب هندی لانه بعد عرفا كلمة واحدة وفي حد المركب نحو غلام زيد وعبد الله علما  
لانها يعيدان عرفا مركبين من كشيئين واعترض عليه بل لفظ اشياء فانه مركب من لفظان وشاء ولا يقيد الامعوط ويمكن الجوابان  
العبرة في تحقق التركيب اعتبار حال الوضع او ظهوره منه لا مطلق حصوله ولا نسلم ان اللفظ المذكور كك فان قلت الفتح التي في  
اخر الفعل جزء منه فلا بد في تحققة من اعتبارها ولو تشد بها حال الوقف بخلاف الاسم العربي فانه بوضع مجرد عن الحركات  
فلا يتحقق التركيب في الكلمة المذكورة تلك هذا انما يتم اذا تعينت كلمة نشاء للفعلية وليت كك لانها قد تاتي اسما معريا  
مع عدم اختصاص مورد النقص بها الجريانية في مثل انضاب والحساب وباقوت ونحو ذلك ثم على الحد اشكالان الاول ان المراد  
بالكلمة ان كان معناها اللغوي تناول الكلام الواحد والمحمل وان كان معناها الاصطلاحي لزم الدور لانها المحدود باللفظ  
الموضوع لمعنى مفرد واجيب بعدا خيرا والاختيار في هذا الحد تعرف لفظه لمن عرف معنى الكلمة في الاصطلاح ولم يعرف معنى لفظ  
المفرد والذي يتوقف عليه معرفة الكلمة لانه هو معنى المفرد فلا دور الثاني ان لفظ اللفظ مستند كذا لو قيل انه كلمة واحدة لكنه  
والجواب ان ذكر العام وتعيينه بالخاص مما لا اعتبار عليه سيما في المحدود التي يقصد فيها التبيين على اجزاء المحدود ولو ازمه وهذا  
طافضل قد يطلق اللفظ ويراد به نوع مطلقا او مقيدا كما سبق ضرب موضوع لكذا او فعل وانته في قولك زيد ضرب جبر اذا  
لم يقصد به شخص القول وقد يطلق ويراد به فرد مثله كقولك زيد في قولك ضربت بدي فاعل اذا اريد به شخص القول وربما  
يرجع هذا كسابقه الى القسم الاول اذا كانت الخصوصية مستفادة من خارج واما الواطوق واريد به شخص نفسه كقولك زيد بلفظ  
اذ اردت به شخصه ففي حقه بدون ثابيل نظر لاستلزامه اتحاد الدال والمدلول او تركيب القضية من جزئين مع عدم عند  
الاستعمال عليه ثم الدلالة المذكورة ليست بالوضع والا كانت جميع الالفاظ موضوعا لاشترائها في هذه الدلالة وهو ظاهر

الفساد

الفساد وايضا يلزم ان يكون جميع الالفاظ الموضوعه مشتركه وهو مما لم يقل به احد ولا بالطبع سواء اريد به طبع اللفظ او الالفاظ اوسع  
 والوجه ولا بالعقل على ما ذهب اليه الوهم لانه ان اريد ان دلالة اللفظ على ارادة اللفظ منه عقلية فظ الفساد اذ لا ملازمة ولا  
 اطراد كما هو شان الصليان وان اريد ان دلالة اللفظ على نفس اللفظ عقلية فمنوع اما في الصورة الاولى فلان تصور الشخص مطلقا لا  
 يستلزم تصور نوع او صنفه واما في الصورة الثانية فلظهور ان لا ملازمة بين تصور لفظ وتصور لفظ مماثل له وهذا مما لا يتصور  
 عليه اللهم الا ان يفسر الدلالة العقلية بمعنى اخر على ان مجرد الدلالة لا يصح الارادة والالجاز ان يوقد بزمتك وبير قائم لدلالة انما على  
 الالفاظ الموصوف بتلك الصفتين وفساده مما لا يخفى على احد بل الحق ان هذه الدلالة انما اشتفاد من اللفظ بواسطة قران مفاتيح  
 او مقالية كما في الجواز فان قولك اسم او فعل او مبتدا او نحو ذلك قرينة ظاهرة على ان المراد من هذا وضرب مثلا نفس اللفظ دون المعنى  
 والمعنى لهذا الجواز ان المراد لا يصر في الابد ملاحظة القرينة والمجوز لهذا النوع من الاستعمال انما هو العقل والطبع نظر الى  
 وجود المناسبة الصورية بينهما اعني المشابهة اللفظية وهذا نظير ما نقول به في باب الجواز على ما سببنا الا ان الجواز ان يكون الدال  
 على اللفظ في قولك زيد مبتدا مثلا مقفرا ويكون الغرض من ذكر زيد تغيير المشار اليه فقط ويكون الكلام في قوة قولنا زيد هذا  
 اللفظ مبتدا لا نقول هذا نصف والوجودان يشهد على ان زيد في الكلام المذكور هو المبتدا والدال دون المقفرد وزعم  
 العلامة التقاراني ان هذه الدلالة لم تنشأ عن وضع صدى ليلزم الاشتراك في كل لفظ موضوع بل انما نشأت من الاصطلاح  
 والاتفاق وحيث جرت طريقتهم على اطلاق الالفاظ وارادة انفسها وفيه نظر لانه ان ارادتهم انفقوا ولا على هذا الاستعمال اعطاهم  
 صح الاستعمال لانفاقهم فهو غلط لا يلزم به احد وان اراد ان قبل الاتفاق كان هناك ما يصح الاطلاق ثم انه زال بعد وقوع  
 الاتفاق او غلب عليه اثر الاتفاق فمدفوع بان الاتفاق لم يتحقق الا بالنسبة الى بعض الالفاظ وهذه الدلالة متخففة بالنسبة  
 الى الجميع واحتمال ان يكون الاستعمال في البعض المنفوق عليه على وجه يشتم منه وضع نوعي مع بعد جزمه انما لم يساعد عليه وجودان  
 ولا بهان فانفج كما ذكرناه من ان هذه دلالة بالقرينة ما اشهر بينهم من انحصار الدلالات في العقلية والطبيعية والوضعية  
 الا ان نفس العقلية بما لا يكون للوضع والطبع يدخل فيه فدخل فيها وكل ينفذ حصرهم للاستعمال الصحيح في الحقيقة و  
 الجواز لخروجه عن حد الحقيقة وهو ط وكذا عن الجواز قد لا يكون له معنى وضع له مع انهم ارادوا بالعلاقة العداة التي تكون بين  
 المعنى الحقيقي والاستعمال فيه كما يفصح عنه كل ما هم زط انما غير متخففة في المقام فصل حتى عن سليمان بن عبيد الصميري القول بان دلا  
 الالفاظ على معانيها ذاتية اذ لو كانت وضعية لزم الترجيح من غير مرجح وقد يعزى اليه القول بان الوضع لمناسبة ذاتية والالزم  
 الترجيح من غير مرجح وواقعة على ذلك بعض من فاخر عنه وانكره اكثر من جعلوا الدلالة وضعية والوضع مجردا عن مناسبة ذاتية  
 واحتموا عليه بانه لو كانت الدلالة او الوضع لمناسبة ذاتية لاشتمل اشراك لفظ بين الصديقين لان ما يناسب احدهما لا يناسب الاخر  
 والثاني بط الاشراك القوي بين الحيض والظهر والجون بين الاسود والابيض وغير ذلك بنظر اهل اللغة وشهادة العرف والحق ان  
 مستند القول بضعف اما الاول فلجمو ان ان يكون المرجح امر اخر غير المناسبة الذاتية لعدم انحصاره فيها واما ما اجاب به المنكر  
 من ان ارادة الوضع مرجحة فهو بظاهره مسبق على القول بجواز الترجيح من غير مرجح والحق خلافه واما الثاني فلجمو ان يشترك الصديقان  
 في معنى ذاتي يكون بينه وبين اللفظ المشترك مناسبة ذاتية او يكون للفظ جثمان ذاتيان يناسب بكل منهما كلامهما فالمتحقق  
 ان القائل بالمناسبة الذاتية ان اراد ان دلالة الالفاظ في موارد الاستعمال ذاتية او انها ملحوظة عند كل وضع ففساده اجلي من  
 ان يحتاج الى البيان اذ يشهد بطلانه صريح الوجودان على انه لو تم الاول لزم ان لا يحمل احد شيئا من اللغات ولو تم الثاني لا يمنع  
 النقل والمجهر لا يمنع تخلف ما بالذات عنها وان اراد ان هناك مناسبات حقيقية لا يطلع عليها الا واحد من الناس اراد على ذلك  
 بالنسبة الى بعض الالفاظ او اللغات الاصلية فهذا وان لم يرق دليل عليه ظاهر الا انه لا دليل على فسادها لاسيما اذا قلنا بان الوضع  
 هو الله تعالى او ان الوضع بالهامه هذا ثم اختلف القائلون بالوضع في تعيين الواضع فذهب اشعري وجاعز الى انه الله تعالى  
 وذهب اصحاب ابي هاشم الى انه البشر اما واحدا واكثر وان التعريف حصل بالاشارة والرد يد بالقران وذهب ابو اسحق الاسفرائني  
 الى ان المقفد الصميري يعني المحتاج اليه في الاصطلاح من الله ثم والباقي من البشر اخرج الاولون بامر من الاول قوله تم وعلم  
 ادم الاسما كلها وجه الدلالة ان المراد بالاسما اما معناها الاصل اعني العلامات فيتناول الالفاظ لكونها علامة لمعانيها و  
 التعليم نوع الوضع او معناها العربي اعني ما يقابل الافعال والحروف فيدل على وضعها لها بنفسي ما تم وعلم وضعها لها نفس اداء  
 المراد بها غالباً ابدا ونما ولعد قائل بالفصل وبر عليه ان حمل الاسما على معناها العذر باطل لانها عن ورود الآية وجمالها  
 على العلامات لا يتناول الالفاظ الاعلى تقدير ثبوت كونها علامة فعلية بالنسبة الى حال التعليم كما هو احد الاحتمالين في جميع  
 الوصف المعرف وهو في محل النسخ وقد يجاب بان المراد بالتعليم الهام الحاجة الى الوضع والا فدار عليه اوبان المراد بالاسماء صفاء  
 الحقايق وخواص الطبايع او بانه على تقدير تعليمه تم لا يلزم كونه تم ولضعف الجواز سبق الوضع من مخلوق سابق ويصدق الاول

بأنه

وهذا الذي يمكن ان  
يوجد في الاسماء وليس  
صفتها بل هي ذاتها  
التي لا يخلو احد ما لها  
منها بل هي ذاتها  
وهي بالاسماء انما هي  
الصفات والظواهر  
والتي لا يخلو احد ما لها  
منها بل هي ذاتها

بانه جاز في التعليم والتماني بانه يوجب التجوز في التعليق وفي مورد او التقديم وعلى التقدير فهو خروج عن الظن من غير قرينة فذمير والضمير في  
عرضه بلحج التسميات دون الاسماء يدل قوله تم ايتم في ثلثها هو اوله والثالث باصا لعدم سبق الحارث الثاني قوله تم واختلف السنم  
وجهد الذا لانه تم جعل اختلف الاسماء من اياته وليس المراد به العضو المخصوص اذ ليس له اختلف بين بحيث يصلح ان يفرد من بين الجوارح  
بالذكر مع ان الاختلاف في غير ما شدوا ظهر بل المراد اختلف اللغات بالتوسع فيها بغلاف السببية او في الاضافة او بتقديرها مضافا  
او ظرفا وانما يكون اختلفا منها من اياته اذا كان هو الواضع لها وفيه ان كون الاختلاف اللغات من اياته لا يستلزم ان يكون هو الواضع  
لها بل يكفي فيه اذ ارعاده على ذلك بل هو احرى بان يكون اية اجمع اصحاب ابي هاشم بقوله تم وما ارسلنا من رسول الا لبلسان  
قرمه حيث دل على سبق اللغة على الارسال فلو كان الواضع هو الله تم لتقدم الارسال عليها لتوقف البيان عليه وفيه ان المتبادر من  
الرسول الشخص المبعوث للشريع الاحكام وتبليغها عنه تم الى الانام فلا ينافي في سبق الارسال لتعليم اللغة عليها وتوسم فيجوز ان يكون  
البيان بطريق التعليم دون الرسالة وقد يجاب ايضا بان التعليم يجوز ان يكون بطريق خلق الاصوات والعلم الضروري والاول لا ينفك  
عن الثاني فيما يتوقف عليه الاهتمام وقد اختلف المعتاد فلا قل من ان يظن بخلافه ان لم يقطع به اجمع ابا الحسن على ان الفقد المخرج اليه  
في الاصطلاح من الله تم انه لو كان من البشر لداروا وتسلل لتوقفه على اصطلاح اخر وفيه ان طريق العلم بالاوضاع لا ينحصر في الالفاظ  
لا مكانه بطريق الاشارة والترديد بالقرين الحامية كالاطفال يتعلمون اللغات من غير سبق علم منهم بلغة فصل الجوهور على ان  
الجاز موضوع بالوضع الثاني والتعيين النوعي وان تحته متوقفه على نقل النوع ولا حاجة الى نقل الاحاد وحاله في ذلك  
فاعتبر ونقل الاحاد ويلزمهم ان يكون الجازات التي احدها فصحا المتأخرين وغيرهم مما لا يسع احد حصرها غلطا وهو غلط لا يلتزم  
به رد مسكوت وبما فصل بعض الافاضل بين الالفاظ التي ضبطوا معانيها الجازية كالحروف وصيغ الامر والتهي وبين غيرها فاقض في  
الاول على الفقد والمنقول دون الثاني فان اراد ان الظ في الصورة الاولى ان لا يكون هناك معنى اخر يكون بينه وبين معانيها  
علاقة معتبره تصرف المعول فيه عندم على الاستعارة فلو وجد ان ثبت منهم في مقام حصر والافتقار ثم ذكر جماعة ان انواع العلاقات  
تتبع الخمسة وعشرين نوعا ونحن نذكر عدة منها ويمكن ارجاع البواقي اليها وهي المشابهة اما بالاشراك في الشكل كالفسر والاشراك  
المنقوشة او الجسم المعول على هيئته او في صفة ظاهرة كالاسد للرجل الشجاع واحترزوا بقيد الظهور عن اطلاقه على الاجز وحسوة  
فانه لا يصلح وان معناه المستعمل فيه كان على معناه الاصل كالعصير لانه نزل اليه كالعصير للعب وكونه جزئية كاصابع  
للا فامل وبالعكس كالرقية للانسان والعين للربدية واشترطوا في هذا النوع ان يكون الجزء من مقومات لكل حق انه يعنى  
الاطلاق العيز على الربدية من حيث كونه ربدية ولا يصح اطلاقه عليه من حيث كونه انسانا وكونه اعم منه كالمرس للانف او اخن  
منه كالانف للمرسن اذ اريد به من حيث الخصوصية وكونه مسببا عنه كالغيث للنبات او سببا له كالنبات للغشا وشرطا به كاطلاق  
الايان على القلوة في قوله تم وما كان الله ليضيع ايمانكم على ما قبل وكونه حاليا في القرية لاهلها وعكسه وكونه مظهرا لاهلها  
لما هو عكسه كعكسه وكونها في محل واحد كالحيموة للعلم والمجاورة في الخارج في محلين او خبيرين ومثل باطلاق السلطان على الوزير وفي  
الخيال كاطلاق احد الصنديق على الاخر لانها كما للمناز مبرز في التصور كما في قوله تم وجزاوية سبيته مثلها فاعند واعليه بمثل ما  
اعندى عليكم وفي الذكر ويعبر عنها بعلاقة المشاكلة اتيه ومرجعها الى التعبير عن الشيء بلفظ غير لوقوعه في جنبه كاطلاق الطبع على  
الخيال في قوله قالوا اخرج شيئا تجد لك طبقه قلت اطبخ الحبة وقيصا ومن حصل العلاقة في الاتصال صورة او معنى اراد بالانصاف  
الصورة علاقة المشاكلة وبالاتصال المعنوي البواني ومنهم من جعل اطلاق الطبع على الخيطة لعلاقة المجاورة في الخيال لان خيطة الحبة  
والقيصر كما كانت مطلوبتين عند ارضهم صورها في خياله لكثرة ما تاجبه بنفسه فاذا ارد صورة الطبع في خياله جازان يعبر عنها ورد على من  
جعل الاستعمال فيه بعلاقة المجاورة في الذكر بان الاكثر لم يذكرها وان حصرها بعد الاستعمال والعلامة لا يبدان تكون حاصلة قبله  
ويكمن دفع الاول بان الاكثر لم يحفظوا على حصر الانواع فلا يكون في عدم ذكرهم لها دلالة على عدم اعتبارها والثاني بان المراد بالمجاورة  
ما يتناول المجاورة الشائنة وهي حاصلة قبل الاستعمال ايضا وهذا التحقيق عند ان هذه العلاقة التي قبلها ما اعتبرها فان اطلاق احد  
الصنديق على الاخر ليس المجاورة في الخيال للقطع بانها غير ملحوظة عند الاستعمال على ما هو شان العلامة الصحيحة بل امة العلامة النضاد  
او غيرهما من العلاقات فان كون الشيء في المفهوم احد الصدين يتبع تنبيهه منزلة كونه في المفهوم الصدا الاخر واستعاره لفظه  
قصد الى القيلح او التهم كقولك للجان هو اسد فتزل ما فيه من الجبين منزلة الشجاعة او تنزله منزلة الحداد في الشجاعة قصد الى ما  
ذكره والعلاقة هي النضاد بالناويل المذكور وقد يطلو عليه اسم الصدا لعدم الاعتداد بما فيه من الوصف كقولك للعالم هو جاهل او  
للمشاهير ومنها اطلاق التسمية على مجازات التسمية حيث انها تقع على صورة التسمية وان تجردت عن وصفها ويجوز ان يكون لعلاقة  
الثانية لانها من شأنها ان تكون تسمية وان عرفت عنها بالعرض كافي الخلاء المشكر على المرارة وان يكون لعلاقة التسمية وه  
السببية حيث انها مستبينة عنها واما اطلاق الطبع على الخيطة فليس لعلاقة المجاورة بكلا مقامينها من انها غير ملحوظة في الخيال

بل لعلاقة

بل لعل ذلك الاشتراك في المطلوبية وتحققه ان السماع ينزل ما هو مطلوب عند واقعه من الجبة والقميص منزله ما فرضه السائل لمطلوبه  
من الشيء الطعوم الذي اعد على بدله بدل نسبة الطبخ اليه فهو يدعى اتحادها في الجذر قصد الالزام الخاطب على حسب التزام به وعلى هذا  
فكل من الجبة والقميص استعاره بالكناية لعلاقة الاشتراك في وصف المطلوبية وهي ان كانت في نفسه هاضيفة لكنها تقوى بالنكبة  
المذكورة اعني ترتيبها لزام بالفعل المطلوب نسبة الطبخ الى الجبة والقميص من قبيل نسبة النقص الى العهد فنكون استعاره  
واعلم ان من جملة العلاقات علاقة الاستعمال ولم افسح على من قبل ذلك وهي ان يستعمل اللفظ الموضوع لمعنى في معضاضا لا يكون  
في نفسه علاقة معنوية لكن يضم اليها ما يحسب بعض الموارد نكاحا وخصوصا تحققها بانها كما في اطلاق الطبخ على الخياطة فليست عملها  
في المعنى الاخر مجازا فيحقق من جهة الاستعمال هناك ولو بعد التكرير علفه يصح استعماله فيه وان تجرد عن تلك النكبة والخصوصية  
فان الاستعمال كما قد يوجب النقل كك قد يوجب تحقق العلاقة المعنوية وكثيرا ما يوجب الاستعمال تكيل العلاقة الناقصة على جرد وتمام  
ولهذا ترى ان الجوز قد يصح في لفظه ولا يصح في مرادف كما في الرقبة فانها تطلق على العبد والجديد يرادفها ولا يظن عليه واما ما قيل  
من ان المجاز قد يصح بدون العلاقة اذا نص الواضع على الرخصة في بعض الموارد بدونها ويجعل منه القبول في جملة من مع الحروف  
حيث لا علاقة بينها وبين معانيها الاصلية فيظهر ضعف ما ذكرناه مضافا الى مخالفة لاجماع الفوم حيث اعترضت العلاقة المعنوية في صحة  
المجاز وان لزم مخالفتهم على الاول في عدم اختصاص العلاقة المعنوية بتحقيقها بين المعنيين والامر فيه سهل ثم اعلم ان الاكثر من استعمالها  
في حصر انواع العلاقة وضبطها كما يشهد به تصح كثرهم وكان ذلك ثبوتهم على ان المعنى في العلاقة انما هو تحقق المناسبة التي هي  
الطبع اطلاق اللفظ الموضوع لاحدهما على الاخر وان الوجه المذكور من مظاهرها وهذا هو التحقيق الذي ينبغي تميز كل ما فهم عليه  
اما ما سبق الى بعض الاوهام من ان الواضع قد اعني هذه الالوان من حيث الخصوص وان اهل اللغة قد نقلوها فليس كذلك فالتسوية في النقل  
فوقها السقوط للقطع بان ليس هناك نقل بل انتهى الى الواضع ولا ادعاه احد انما القوم تصحوا اكلان العرب فوجدوا هم يملقون بعض  
الالفاظ على ما يناسب معانيها الاصلية فعدوا الى تلك المناسبة فوجدوها في موضع مناسبة المشاهدة وفي اخر مناسبة السببية  
الى غير ذلك فغير واع كل باسم يخصه ثم انهم ان ارادوا بذلك ما ذكرناه فلا كلام وان ارادوا ان الواضع قد اعني هذه العلاقات  
بخصوصها كالنسبة النفاذ الى اليهم مدعيها عليه الوفاق فجدد الاستعمال لا يساعدهم على ذلك وليس لهم مستند سوا على انه لو اعتبر  
هذه الالوان على الخصوص فان كان على الاطلاق لزم الاطراد والضرورة فاضية بعدد واما ما اعترضه عنه بعضهم من ان عد  
الاطراد في بعض الموارد لما منع خارجي كصمهم بالمتع او خصوصية المحل وعدم اكفاء الواضع في مثل الصوزة المنوعة بذلك العلاقات  
فضعفه واضح اما الاول فلان الموارد المنوعة مع اشتغالها على موارد مستحدثة مما لا حصر لها فيتعذر النص عليها والقبض لها على  
الخصوص وليس هناك قاعدة كلية يمكن معرفتها بالرجوع اليها سوى ما ذكرناه مع ان موارد الرخصة اقل منها في النص عليها اول واقعا  
الاخير فلان الفرض اطلاق الوضع والرخصة تاتي المحل فيه غير معقول ودعى عدم اكفاء الواضع لا يلازم الاطلاق الذي وان  
اعتبرها بشرط كونها بحيث يقبل الطبع اطلاق لفظ احداهما على الاخر باعتبار قبول الطبع مع عن اعتبار خصوصية الموارد فيلغوا  
وان اعتبرها في الجملة لزم القول بتوقفه على النقل وقد اشرفنا في الفساده فظهر ما حققنا ان المعنى في العلاقة الصحيحة للقول هو المناسبة  
التي يقبلها الصبح سوا وجدت في ضمن احدي العلاقات المذكورة او في غيرها والعلاقات المذكورة انما تعتبر اذا تضمنت هذه المنا  
لابق فاعلى هذا يلزم الدوران استحسان الطبع كان دورا لا نأقول لا يتوقف استحسان الطبع على رخصة الواضع بل على تحقق العلاقة  
ولهذا يمكن الحكم بحسن مجاز مع الشك في جواره ثم المداد في الطبع على طبع اهل الاستعمال وهذا قد يختلف باختلاف الطبع ولهذا  
يرى ان بعض المجازات المعنوية في اللغة العربية لا يستحسن في مرادفها من لغة اخرى ثم اعلم ان العلاقات المعنوية انما تعتبر اذا كانت  
بين المعنى المجازي وبين المعنى الموضوع له فلا تعتبر اذا كانت بينه وبين معنى مجازي اخر الا اذا كانت بحيث توجب العلاقة بينه وبين  
المعنى الحقيقية فتعتبر من هذه الهيئة وهذا من غيرهم يمتنعون سبب المجاز من المجاز والدليل عليه عدم مساعدة الوضع او الرخصة على  
الاعتماد بمثل تلك العلاقة بعدد الاعتماد قبلها في التحقيق على انها لا حاجة في المجاز الى الوضع والرخصة بل جواره طبعه  
على المشاهدة والناويل في الموضوع الاصل حيثما يتحقق بين المعنيين علاقة معنوية عند الطبع وان كان وقوع الاستعمال في بعضهما  
يوجب نكاح العلاقة او تعميم موارد فان الطريقة قاضية بان من وضع لفظا بازو الشمس جاز اطلاقه على وجه مشابه الشمس الحسن  
والبها بلا حظ وضعه للشمس وان قطع النظر عن كل اصطلاح الى غير ذلك وهذا في الاستعارة ظو في غيرها لا يخلو من نوع خفاء  
ولا يلزم من ذلك خروج المجازات عن كونها عريضة ان يكفي في النسخة توقفها على اوضاع عريضة وايضا عليها ولك نسبة المجاز  
الى سائر اللغات والاصطلاحات فصل فذكر ان المجاز قد تكون علاقة المشاهدة وقد تكون غيرها وقد اطلع على البيان  
على تسمية النوع الاول استعارة والثاني مجاز امسلا في القاموس انما يناسب المقام ارادها فنقول ذهب الجمهور الى ان  
الاستعارة مجاز لغوي بمعنى ان النص في امر لغوي بدل ليل انما موضوعه المشاهدة بالاشبهه والاشبهه لا يتم منها وقد استعملك

منه  
الاستعارة  
المجاز  
الاشبهه  
الاشبهه  
الاشبهه

الاشبهه

في المشبه ضرورة ان المراد بقولنا اسدي رمي انما هو الرجل الشجاع لا غير فيكون مجازا لغويا وخالف ذلك شذمة فجعلوها مجازا  
عقليا بمعنى ان النصرف في امر عقلي واحتجوا بانها تطلق على المشبه الابداء جاء انه من جنس المشبه به فهو مستعمل فيها وضعت  
له فتكون حقيقة لغوية واجيب عن هذه الحجة بان دعوى دخول المشبه في جنس المشبه به لا توجد في حوله فيه حقيقة فلا تكون  
مستعملة فيها وضعت له حقيقة فلا تكون حقيقة اقول والتحقيق انه ان اطلق الاسد واريد به الرجل الشجاع او زيد مثلا واخي  
ان الاسد متعاقبة المقالة المجهول لظهور ان دعوى كونه اسدا لا يجعله اسدا ولفظ الاسد موضوع للاسد المحققة لا الادعاء وان  
اطلق واريد به معنا الحقن اعني طبيعة السبعية وقد ثبت بخصوصية الرجل الشجاع او زيد مثلا بل لانه القرينة لدعوى حصولها  
وتحققها في ضمنه على حد يفيد هاجس خصوصية الفردية عند ادائها في ضمن الفرد المحققة انما مقاله البعض من الفظ الاسد  
مستعمل فيها وضع له غاية الامر ان يكون وجودها في ضمن ذلك الفرد مبنيا على مجرد الدعوى وذلك لا يوجب التجوز في لفظ الاسد  
لانه موضوع للماهية من حيث هي نعم يوجب في الثنوي حيث تكون للشك لا يباح موضوعا لتفيد مدخولها باظهارها الواقعية  
على البدلية لا ادعاء ولو اعلم هذا النصرف في تمام مدلول النكرة لم يوجب التجوز في الثنوي ايضا ولا خفاء في صحة الاستعمال على  
الوجوه وبه يفسد كناية الدعوى في كلام الفريقين هذا اذا اطلق لفظ المشبه به على المشبه واما اذا حمل عليه كما في قولك زيد  
اسدا وعلمنا اسدا او نحو ذلك فلا كثر على انه تشبيه بليغ اما كونه تشبيها فلا شئنا له على ذكر المشبه وقد اشترطوا في الاستعارة  
ان يطوى ذكره بالكناية بحيث لا يكون في الكلام لا لفظا ولا تقديرا واما كونه بليغا فلحذف ركن التشبيه منه اعني الوجه والاداة  
يفرق من الاستعارة ويلوح من الاليل المجاز الفرق بينهما ينعقد فيه تفديرا في التشبيه كالمثال المذكور او يمنع كقوله اسد  
دم الاسد المخرج خصابه وبين غيره كقولك زيد الاسد تجعل الاول استعارة والثاني تشبيها واخبار الفنا ان الاسد  
في المثال المذكور استعارة لانه مستعمل في الرجل الشجاع والمعنى زيد رجل شجاع كالاسد واحتج على ذلك بانه كثيرا ما يتعلق به الحرف  
كما في قوله اسد على وفي الحروف تعامة والمعنى مجزى على اذا لا يتعلق حرف الجر باسم الذات واغرض عليه بانه يجوز ان يكون  
اسد مستعملا في معناه الحقيقي ويتعلق به حرف الجر لما لو حظ فيه من معنى الوصفية كما لو جعل استعارة عن الرجل الشجاع فان  
الشجاع قيد خارج عن معنى اللفظ كما اعترف به في مقام اخر فلا يكون في تعلق حرف الجر به دليل على كونه استعارة ولو جعل بمعنى  
الشجاع لم يكن استعارة بل مجازا مرسل من اطلاق المذموم على اللادمة هذا والتحقيق انه ان كان زيد في المثال المذكور هو المشبه  
فهذا مع بعد يتبعين الحمل في التشبيه لئلا يكون الكلام من قبل قولنا زيد زيد فان هذا المعنى غير مفهوم منه قطعا واما  
ما عدلوا به من ان شرط الاستعارة حذف المشبه من الكلام بالكناية فليس شئ كما انه منقوض بمثل قولك صادف الاسد  
زيدا اذا اردت بالاسد ويدا بعدلاقة الشجاع وجعلت زيدا بيانا له فان ح استعارة لا غير مع ان المشبه مذمور وكذا الخيط  
الابيض في قوله تم حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الخمر فان التحقيق ان الخيط الابيض استعارة للخمر وللشئ  
الابيض المستطيل ولفظ من الفربان له وقرينة على الاستعارة والحمل على التشبيه كلفوه بعيدا لانه يستدعي تكلفا لاجابة اليه  
حتى انهم حاولوا الخيط الاسود ايم على التشبيه لان بيان المشبه في الخيط الابيض بالفجر رشد الى بيان المشبه في الخيط الاسود  
بسوا اخر الليل فيكون المشبه فيه مفذرا وان لم يكن هو المشبه جاز الحمل على التشبيه بتقدمه سائر اركانه والاستعارة  
بحمل الاسد على معنى رجل شجاع ويجوز الحمل على الحقيقة بالثاويل في الاسناد لاجراء على غير من هو له حقيقة واول الوجوه ابعدها  
وهو على بعد يتطو في كثير من اقسام الاستعارة والاخر اقرب تماما بالنسبة الى المواضع التي يقصد فيها المبالغة وما قيل في  
دفعه من ان حمل الاسد على معناه الحقيقي ينافي حمل على زيد فضعيف لان ذلك انما ينافي في الحمل بحسب الحقيقة لا بحسب الدعوى  
او دعوى ان زيدا قد بلغ في الشجاعة الى ان صار من افراد الاسد الحقيقي مما لا اعتبار عليه واما المعنى الثاني فغير بعيد في  
نفسه وان كان بعيدا عن مقام المبالغة ثم اعلم ان محقق علم البيان زعموا ان معنى الاستعارة على دعوى دخول المشبه في  
جنس المشبه به فنعموا الاستعارة في الاعلام الشخصية لان العلية ثنائي الجنسية الا ان يشتمل على نوع وصيغة كحانم  
ووجه الفنا اني بما حصله ان المشبه يتناول في وضع اللفظ فيجعلها كانه موضوع للمعنى الاعم مثلا يجعل لفظ الاسد  
كانه موضوع للشجاع ويجعل حانم كانه موضوع للجواد وهذا الناويل يتناول الفرد المعارف الذي هو الحيوان المحصور  
والرجل المعروف من قبيلة طي والفرد الغير المعارف الذي هو الرجل الشجاع والرجل الجواد كراستعماله في الفرد الغير المتعارف  
استعماله في غير مواضع له فيكون استعارة هذا محصل كلامه ويؤيد من كلامهم ما ذكره في تقسيم الاستعارة من انها  
كانت اسم جنس فاصلية والافنية فان الاستعارة في العلم اصلية قطعا فينعتين ان يكون اسم جنس ولا يتم الا بالثاويل  
المذكور لكن ينكل هذا بانهم عرفوا اسم الجنس بما دل على ان كناية لا باعتبار صفة فلا يدخل فيه العلم قبل الناويل احد الكناية  
ولا بعد لا اعتبار الصفة فيه هذا ونحن نقول ان ارادوا ان الاستعارة تخصر باستعمال لفظ المشبه به في المشبه على

حرف

دعوى

دعوى دخوله فيه فمخالفة لما ذكره من ان الجاز ان كان علاقته المشابهة فاستعارته والافعال من اسهل ولما ذكره في حد الاستعارة  
من انها الجاز الذي يكون علاقته المشاهدة او انها الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له بعلاقة المشابهة الى غير ذلك وان ارادوا ان  
هذا النوع من العلاقة بمعنى المشابهة لا تعتبر الا حيث يتحقق الادعاء المذكور ففساده لان علاقة المشابهة لا تقتصر على سائر العلاقا  
في حصول المناسبة للصحة للاستعمال بها فكلما صحح اطلاق القرينة على اهلها والغث على النيات مثلا لما بينهما من المناسبة التامة  
من الحلول والسببية من غير ان يقع هناك دعوى دخول احدهما في جنس الاخرى كما يصح اطلاق اللفظ على مشابه معناه نظر الى  
الارتباط الحاصلة بينهما من المشابهة من غير حاجة الى دعوى دخول احدهما في جنس الاخرى بل المشابهة اقوى في حصول العلاقة و  
الارتباطها في اولى بل يصح التحويل عليها بغيرها والذي يدل على ذلك القطع بصحة اطلاق الانسان مثلا على الصور المنقوشة  
بعلاقة المشابهة وان لم يتعلق الغرض بادعاء المذكور ثم كثيرا ما يتعلق الغرض بالادعاء المذكور اذا كان المقام مقام المناقشة على ما  
عرفت تحقيق القول فيه هذا اذا كان لفظ الاستعارة اسم جنس واما اذا كان علما شخصيا فالادعاء المذكور لا يتأتى فيه تحكما  
وذلك ان قول القائل رايت اليوم حاتما يحتمل وجودها احدها ان يكون تشبيها بغير سائر اركانها لكنه بعيد كما مر الثاني ان  
يكون استعارته للمرتب بعلاقة المشابهة الثالث ان يكون استعارته على دعوى انه الشخص المعروف وهذا هو الظاهر من مقام  
المبالغة الرابع ان يكون بمعنى الجواز المطلق فيكون مجازا مرسل الخاسر ان يكون مستعملا بمعنى الرجل الجواد المشبه بجازم  
فيكون استعارته والوجه المحتملة لا تزيد على الخمسة وليس الشبهة في شيء من هذه الصور لعلها في المشبه به اما في الثالثة  
الاولى فظا واما في الصورة الرابعة فنعدم اعتبار المشابهة واما في الخامسة فلا ان المشبه هو الرجل الجواد وهو غير داخل في  
حاتم اذ لا يصدق حاتم عليه وعلى غيره واما ما ذكره الثقات في تحقيق كلامهم فليس بشيء لانه بعد التاويل في وضع اللفظ  
بان يجعل الاسد كانه موضوع للشجاع وحاتم كانه موضوع للجواد ان استعمال هذا المعنى التاويلي كان مجازا مرسل الا ان  
كلامه ايضا لا وجه لجعل الرجل الشجاع والرجل الجواد من الافراد الغير المتعارفة بل هما بعد التاويل من الافراد المتعارفة قطعا  
الا ان يراد بها ما يتعارف اطلاق اللفظ عليها مطلقا وعند عدم القرينة وهو تكلف بين وان اراد انه استعمال بعلاقة  
المشابهة وان التاويل المذكور انما هو لدخول المشبه في المشبه به ففساده ظاهرا لا فائدة في اعتبار التاويل هذا اذا كان المذكور  
لفظ المستعار منه وهو المعبر عنه بالاستعارة المصرفة واما اذا كان المذكور لفظ الاستعارة ويعبر عنه بالاستعارة بالكناية  
كما اذا اطلق الميتة على الموت بادعاء السببية لها ودل عليه باثباتها هو من حوائج السبع لها من الاشباج الاطفاور نحوها  
فقد علم السكاكي انه من الجواز اللفظي لا الميتة في الفرض المذكور بل يطلق اللفظ على السبع بادعاء السببية لها ورده غيره بالقطع  
بان لفظ الميتة لم تطلق الا على الميتة ودعوى السببية لها لا يخرجها عن كونها مستعملة في معناها فلا يكون مجازا واطق ان  
السكاكي يدعى ان لفظ المشبه فذاخذ بمعنى المشبه به مجازا واطلق على المشبه كاطلاق الانسان بمعنى الضاحك على الانسان  
فيكون مجازا لا غير والذي يثبت على انه اراد ذلك دعوى الترادف بين لفظ الميتة والسبع وقوله انهما موضوعان لمعنى واحد  
والقوم لما غفلوا عن هذه الحقيقة اخذوا في الاعراض عليه بما لا اساس له بكلامه ثم برده على السكاكي ان ذلك تعسف لا  
يساعد ظاهر الاستعمال عليه ثم قد يكون قربتها استعارة تمثيلية كما مر من اثبات الاطفاور للميتة فان المراد بالمعنى  
ودعوى السكاكي انها استعارته بصورة وهمية في الميتة فيكون من اقسام الاستعارة التصريحية مما لا وجه له وقد يكون  
استعارة تصريحية كما في قوله تعني يقضون عهد الله فانه لما نزل العهد منزلة التحليل بل بطله منزلة نقضه فالنزل التام  
قربية على الترتيب الاول تتمتع المعروف بينهم ان الجواز كما يكون في المفرد على ما سبق بيانه كك يكون في المركب وعند استعمال  
المركب والمركب المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينهما وان كانت العلاقة مشابهة سميت استعارة تمثيلية ايضا كقولهم للمتردد  
في امر اراك تقدم رجلا وناخر اخرى فيصح فيه ان يلاحظ ما يلزم من تقدم رجلا وناخر اخرى عادة من التردد وعدم الثبات الذي  
فيطلق عليه اللفاظ الموضوعه بازاء ما روم بعلاقة التروم فيكون مجازا مركبا وان يشبه حاله اقبال مخاطب المتردد على الامر  
تارة وادباره عنه اخرى بحاله من يتردد في سلوك طريق فيقدم رجلا وناخر اخرى بمجامع التردد وعدم الثبات والنداني الى  
المقصود تارة والنباعد عنه اخرى فيكون استعارة تمثيلية ايضا ثم انهم بنوا الجواز المركب على ثبوت الوضع للمركبات فالتردد  
القول بان المركبات موضوعه بازاء المعاني المركبة كات المفردات موضوعه ببناء المعاني المفردة ومخالفة ذلك التصديق  
فانكر الجواز المركب اساسا وحده بالمفرد محتجا عليه بان المركبات لا وضع لها فلا ينطبق التحوذ اليها اذ التحوذ من توابع الوضع  
والحق ما ذهب اليه الاكثرون من ثبوت الجواز المركب لكنه عندهم لا يثبت على ان يكون للمركب وضع مغاير لوضع مفرداته  
كما زعموه بل يكفي فيه مجرد وضع مفرداته لمعانيها الاخرية فان كل مفرد من المفردات اذا دل على معناه الاخرى بالوضع  
فقد دل المركب منها على المركب منه بالوضع اذ المراد بالمعنى المركب هو نفس مدائيل المفردات المشتملة على الشبهة كما ان المراد

وكذلك الاستعارة في المثال  
الاول فان المراد به الحلول  
والذماني والذماني  
اشباب الاطفاور مجازا  
في الحلول والذماني  
فانما نحن على بعض الوجوه  
سنة

باللفظ المركب

باللفظ المركب هو نفس الالفاظ المفردة المشتملة على النسبة اللفظية وكما يجوز بقاعدة الوضع او الطبع ان يستعمل اللفظ المفرد في غير  
معناه الاصلى اذا كان بينه وبين معناه الاصلى علاقة فكذلك يجوز بالقاعدة المذكورة ان يستعمل اللفظ المركب في غير معناه الاصلى اذا كان بينهما  
علاقة وان لم يكن بين المفردات علاقة فالمركب المستعمل في غير معناه الاصلى يجوز بالنسبة الى وضع مفرداته فظهوره ان يكون في مجازية المركب  
استعماله في غير ما وضع له مفرداته كما انه يمكن في كونه حقيقة فيه استعمال مفرداته فيما وضعف بازانة واما ما ذكرناه من ان المركبات  
موضوعها بازانة معانيها التركيبية بوضع معانيها لوضع مفرداتها فسادها فاذ بعد وضع المفردات عن الطرفين والنسبة لاحاجتها الى  
وضع المركب لحصول المقصود بدونه فان وضع الطرفين لظرف الحكم والنسبة اللفظية للنسبة الذهنية من حيث قصد مطابقتها  
لواقع وكنها عنه كافي في اعادة ما هو المقصود قطعا فلا يبقى هناك حاجة تتركب الى وضع المركب لانه لو كان المركب من الطرفين الاثنان  
موضوعها بازانة المركب من مديالها لذل كل جملة خيرية بحسب ضماها على الاخبار بوقوع مدلولها من بين نارة تفصيلا كما ذكرناه واخرى  
اجمالا كما ذكره وعلى قياسها الجملة الانشائية وغيرها وهذا لا يفرق به ذو مسكنة نعم لو قيل بان الهئية التركيبية او ما يقوم مقامها  
موضوعه مجرد النسبة والربط والمجموع المركب موضوع لا فائدة مطابقتها للواقع لم يفرق منه المحذوران لكنه مع فساد في نفسه بشهادة  
الوجودان على خلافه ومخالفته لظاهر كلامهم بل صريحها غير محدد في المقام اذ لم يقصدوا بالجوهر في المركب التجوز في مثل هذا المعنى ثم ان  
العلامة التفنن اني قطع بان المفردات في الجواز المركب مستعملة في معانيها الاصلية والتجوهر انما هو في استعمال المركب ووافقه المحقق  
اشرف عليه ومن الناس من ذهب الى انها مستعملة في معانيها المجازية نظر الاشياء التقديم والتاخير والرجل مثلا هناك هذا ما ذكرناه  
عليه من كلامهم ولا يخفى ما فيها من الضعف لان اللفظ في الطلاق واحد لا يصح ان يقع مستعملا في معنيين على ما سياتي في تحقيق الكلام  
في سوا كان افراديين او كان احدهما افراديا والاخر تركيبيا وسوا كما نأحقق بين كل واحد من الله واريده بسمه بل بغيره معناه  
التركيبى ورجل اخر باعتبار معناه الاصلى او مجازيين كما في المقام على الوجه الثاني او كان احدهما حقيقيا والاخر مجازيا كما في قوله  
على الوجه الاول لان مستندنا على المنع مطرد في الجميع على ان كلامهم لا يثبت على مجرد الجواز بل على تعيين الاستعمال وظهوره كما لا يخفى  
وهو اظهر فسادا من القول بالجواز بل التحقيق ان مفردات الجواز المركب غير مستعملة في شئ من معانيها الحقيقية ولا المجازية وانما  
المستعمل هو المجموع وما يسبق الى النظر من ان اللفظ المفرد لا يقع في صحيح الاستعمال الا في المراد به اما معناه الحقيقية او المجازية فانما  
يقع اذا كان اللفظ المفرد يقع على افرادها واما اذا جعل مركبا مجازيا صح ان يفرق عنها كما جعل مركبا حقيقيا مع ان الحصر منقوض بصحة  
الكناية كما مر ثم قولهم بان مفرداتها مستعملة في معانيها الحقيقية لا يتبعه بالنسبة الى ما يدل على الاستناد الا حيث يقصد الاستناد  
وظاهر صحة الجواز المركب لا يتوقف عليه وقول المحقق الشريفي في المثالين المذكورين ولا تجوز في الهئية التركيبية لان استناد  
التردد الى الخطاب حقيقة وانما الجواز فيما عجز عن التردد ظاهر الفسالة ان الاستناد اللفظي في تقدم وتأخر موضوع الاستناد المعنى الذي  
اريد من حد التقدم والتاخر الى الخطاب لا استنادا حداثا اريد من المركب لا منفردا ولا منتهما فان ذلك على تقدير صحة كلامه  
يكون الاجازة ولو اعتبر التجوز في تقدم وتأخر فقط خرج عن كونه استعارة تمثيلية مع انه تكلم على تقديرها ويشبه ان تكون كلما  
هذه ناشية من الخلط بين الجواز المركب والكناية المركبة لتقاربهما في المعنى وتوضيحه ان قولنا اراك تقدم رجلا وتأخر اخرى يستعملان  
باعتبار التركيب في معنى قولنا اراك مترددا بحيث لا يراد به الاهد المعنى وظان هذا المعنى غير معناه الاصلى فيكون مجازا لا محالة وليس  
من مفرداته مستعملا في معنى وانما الوجدان معانيها واستعمل المجموع ويستعمل اخرى ويراد به معنى مفرداته حقيقة او مجازا ليقطع منها الى  
لازمها وهو استناد التردد الى الخطاب يكون كناية وكذلك قولك هو كثير الزماد وجبان الكلب من قول الفضيل فانها قد تطلق ويراد  
بها كونه جوادا فيكون مجازا مركبا وقد تطلق ويراد به معناها ليقطع منه الى لازمه وهو كونه جوادا فيكون كناية وذلك ان تعتبر  
الوجهين في جانب المحول فان الجواز المركب على ما يساعد عليه التحقيق لا يختص بالمركبات النامة فاذا ذكره من ان المفردات في المثال  
المذكور مستعملة في معانيها النامية على التقديم والثاني وما ذكره من ان المجموع مستعمل في معنى اراك مترددا النامية على التقديم الاول  
ثم اعلم ان محقق علم البيان جعلوا الكناية متساوية للحقيقة والمجاز وعرفوها بلفظ اريد به لازم معناه مع جواز ارادته مع فخر جوارها  
عن حد الحقيقة لكونها مستعملة في غير ما وضعف له وعن حد الجواز لا اعتبارهم فيه الاقران بالقربة المانعة عن ارادته ما وضعف له  
وعدمه فيها فالمراد بطول التجاد وكثير الزماد طول القامة والجواد مع جواز ارادته معناه الاصلى لانه صريحه التفنن اني بان المراد  
جوازه من حيث كونه كناية وان مانع من حيث خصوص المانعة كما في قوله لم يترك كسله شئ اذا جعلناه كناية من تعجب قولهم مثلك لا  
يجل على ما صرح به صاحب الكشاف وايضا كثيرا ما اتحوا الكناية عن ارادة المعنى الحقيقي كما في قولنا كثير الزماد وجبان الكلب ان لم يكن  
لزماد ولا كلب اعترض بذلك على السكالي حيث جعل المراد في الكناية معنى اللفظ مع لادمه اقول والتحقيق ان الكناية تقع على الجواز الاول  
ان يستعمل اللفظ في المزموم لينقل من الى اللادرم او اللفظ المستعمل كك فان كان المزموم معنى حقيقيا للفظ كان استعماله حقيقة

في ان اللفظ كونه

الجهتين

وان كان

وان كان معنى مجازيا كان مجازا فقولنا زيد كثير الزماد جملته خبرية ان استعماله في معناها الحقيقية باقصد بها الاخبار عن كثرة الزماد  
حقيقية لينقل منه الى لازم معناه اعني كونه جوارا كان اللفظ لا محالة لانه لم يستعمل الا فينا وضع له وقصد الاشغال منه الى لازمه غير  
محل بذلك وان استعماله في صورة معناه بان قصد بهاصورة الاخبار عن كثرة رماده لينقل منه الى لازمه لزوم التجوز والاسناد لانه  
لم يوضع لصورة الاخبار بل لتحقيقه فيكون اللفظ باعتبار مجازه وعلى التفسيرين تكون الكناية في المركب يمكن ان يجعل المحول حقيقة  
في المثال المذكور هو الجواد المدلول عليه بذكر ملزومه ولفظ كثير الزماد وان كان محمولا عليه بحسب الظاهر لكن انما جئ به لينقل منه  
الى المحول الحقيقي اعني الجواد فيجعل عليه فنكون الكناية في المفرد اعني المحول وعلى التقدير يكون اللفظ مستعملا في المرزوم للاشغال الى  
اللازم فكل منهما مراد عنه لكن احدهما بلا واسطة والاخر بواسطة واما الواسطة كثير الزماد في الجواد نظر الى علامه للزموم كان مجازا اسلا  
قطعا كما مر الثاني ان يستعمل اللفظ في لازم معناه بقرينة خفية واما رة ضعيفة في موارد يتسارع فيها في الدلالة ويكتفي فيها بجزء الايام  
والاشارة حتى ان المستعمل قد ندعوه الحاجة الى الانكار فينكر ارادة اللازم ويمنع السامع من التسامح في تغيريل كلامه ولو فسر  
الكناية بهذا الوجه امكن الفرق بينها وبين المجاز بحسب الاصطلاح بالشرط الصراحة في قرينته او الظهور المعتمد ويصح تثليث  
الاقسام بالنسبة الى علم البيان لتعلق الفصاحة ببيان مطلق الدلالة وتثنيها بالنسبة الى علم الادب في مقام الاستدلال  
بمثل تلك الدلالة الثالث ان يستعمل اللفظ في معناه او في لازم مع نصبا مارة ضعيفة في موارد يتسارع فيها في الدلالة ويكتفي فيها بجزء الايام  
منها مناسب للمقام وهذا في غير المشترك انما يتم على القول بان قرينته المجاز قد تكافؤ ظهور الحقيقة بحيث يحصل التردد بينهما كما بينه  
عليه مصير بعضهم الى التوقف في الجواز المشهور واما على القول بان عدم ظهور الجواز بوجبه ظهور الحقيقة فلا يتم ذلك الرابع ان يستعمل  
اللفظ في احد معانيه المتكافئة في الظهور حقيقته كانت او مجازية او مختلفة وينبئ بقرينة خفية يعول عليها في مقام التسامح  
الى التمكن من الانكار مع الحاجة الخامس ان يستعمل اللفظ ويراد به احد معانيه الحقيقية او المجازية وينبئ بقرينة حاله او مقالية على  
ان المعنى الاخر اتم مناسب للمقام وهذا النوع من تداول الاستعمال هذا واما ما ذكره من ان لفظ الكناية مستعمل في اللازم مع  
المرزوم ومع جواز ارادته معه فبني على القول بجواز استعمال اللفظ في معنيته وهو باطل عندنا على ما ياتي بيانه انتم واما  
الفرق بينها وبين المجاز بوجود القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة فيه دونها فغير مستقيم لان القرينة التي توجد في المجاز غالبها انما  
تساعد على ارادته دون نفي ارادة الحقيقة الا ترى انهم يمثلون المجاز بخوارق اسنادهم في الحكم مع القرينة المذكورة لانه في  
ارادة الحقيقة غير بدليل صحه عطف قولنا ويفسر على الاول وفي الاجام على الثاني قد يلبس الحق ان النسبة الخبرية اللفظية  
موضوعه بازاء النسبة الذهنية الماخوذة من حيث كشفها عن الواقع وارتباطها سواها بقية ولا علمها او لا بشهادة التبادر  
ليس موضوعه لنفس النسبة الواقعية واللازم ان لا يكون لها في الاخبار الكاذبة معنى لاشياء النسبة الواقعية وليس في خبر  
دلالة عليه ولا لنفس النسبة مجردة عن اعتبار المطابقة للواقع والاماد التي عليها وضعا ولا لها من حيث مطابقتها للاعتقاد فقط  
او مع الواقع لما مر من قضية التبادر نعم ندل على المطابقة للاعتقاد بالالتزام فاعلم انهم ان المصادر معناه الايجاد والابداع كالحلق  
والانبات ومنها ما معناه التثبيات الاعدادي ولو بوجه مخصوص كالولادة والايلاء ومنها ما معناه الضم والاضاف كالطلع والاصفار  
ومنها ما معناه الاعم ولو بحسب الاقسام كالسروحيت يشترك بين الفهمين الاولين فيختلف ما ينقل اسناد هذه المصادر وما  
يشترق منها بحسب اختلافها في هذه المعاني فان المسند اليه الحقيقي في القسم الاول هو الفاعل الموجد وفي الثاني السبب المعد وفي  
الثالث المتصف والقابل وهكذا ولعد فرق قوم يترجمون هذه الاقسام توهوا ان اسناد السروح الى الروية في قولك سروح رويك  
والطلع الى الشمس في قولك طلعت الشمس مجاز عقلي كاسناد الانبات الى الربيع ومنها شاة عدم الفرق بين الفعل والفاعل  
باعتبار معناها اللغوي وبينها باعتبار معناها الاصطلاح فان الفعل الاصطلاح قد لا يكون مدلوله فعلا لغويا بل غيره كان  
يكون انفعالا فيكون فاعله الاصطلاح حقيقته ما يكون فاعله اللغوي وهكذا ثم اعلم ان في مثل قولهم انبت  
الربيع البقل وجوها احدها ان يترب الربيع منزلة الفاعل ويدل عليه باثبات بعض لوازم اسناد الانبات اليه فيكون  
الربيع اسنغارة بالكناية ويكون الانبات او اسناده اليه اسنغارة تخيلية ولا يجوز فيه ان ياتي في اسناده في الاسناده واما  
في الاسناد فلان المراد به معناه الحقيقي على ما مر ولا يلزم الكذب لا بدنا انه على التاويل في احد طرفيه بخلاف الكذب انه لا يبين  
على التاويل الثاني ان يكون اسناد الانبات اليه مبنيا على دعوى كونه فاعلا لنظر الى كون سببا اعداديا له وح يكون المجاز  
عقليا حيث اعطى البقر فاعل حكم الفاعل واثره واثير مقامه والفرق بين هذا الوجه والوجه المنفرد ان لا ناولا ويلهنا في نفس  
الربيع بخلاف الوجه السابق الثالث ان يترب الاعدادي منزلة السبب الفاعل فيعبر عنه باللفظ الدال عليه وح يكون  
الاسناد مجازا لغويا لانه غير موضوع في مثل انبت للتلغو بالسبب الاعدادي بل الفاعل هكذا يبينه محققو المقام فصل  
لا رب في ان اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال لا يسمي حقيقة كما لا يسمي مجازا ما عرف من انها من نوع المستعمل ثم الحقيقة

بقرينة

الاصطلاح



لاستلزام الجواز وان يختص الاستعمال بالمعنى الموضوع له وهذا ظاهرا فاما عكسه فليس فيه قولان والظاهر ان النزاع هنا في الالفاظ اللغوية وان  
المراد بالحقيقة والجواز ما يتناول المفرد والركب على ما مر شداه جتهم حجة القول بالاستلزام انه لو لم يستلزم لعري الوضع عن الفائدة اذا فائد  
الاستعمال في تركيب الكلام واللازم باطل قطعا واجيب بان يمنع الملازمة لان صحة التجوز فيه فائدة ترتب عليه واخرى يمنع بطلان اللزوم  
اذ لا يجب ان يترتب على الشيء ما قصد به ويمكن المناقشة في الاول بان فائدة الوضع للمعنى الجازي اكثر لاستغنائه عن مؤنة القرينة والرجح  
عن ظاهر الاستعمال فالعدل عنه لخلال بالحكمة وفي الثاني بان يتم اذا ثبت ان الواضع ليس هو الله ثم وان الوضع ليس بالمهامه لا قصد  
لا يترتب على الشيء راجع الى الجملة بحاله والوجهان كما ترى ويمكن ان يستند في منع الملازمة الى حوار وقوع الاستعمال في المعنى الموضوع له بعد  
الاستعمال في غير اذ لا يلزم مقارنة الاستعمال للوضع حجة الثاني للاستلزام وجهان الاول انه لو استلزمها كان الخوف قائم الحرب على  
وشابث لئلا يلبس من المركبات حقيقة والثاني منصف قطعا واورده عليه اولا بالنقض بان مشترك الورد فان الجواز يستلزم الوضع لمعنى  
بالضرورة فاذا لم يكن هناك معنى يستعمل فيه لم يكن معنى لوضع له وثانيا بالحل بان الوضع والاستعمال لا يستندان عنان تحقق المعنى في الواقع  
لتحققهما بالنسبة الى المنعان فان قولنا الواحد ضعف الاثنان وان الفئتين يجوز ان يرتعنا الى غير ذلك موضوع للاستناد والا  
لمصدق على الجزئية انه محذور كذب مع ان المعنى لا يتحقق له الا في الفرض وان اراد بالتحقق ما يتناول ذلك منعنا اشقاءه في المقام والجواب  
ان ورود هذين الايرادين مبني على ان يكون الوجه في اشقاءه الثالث عدم تحقق المعنى وليس كذلك ليس الماخوطينه الاشقاء الحقيقية وفي  
ذلك لا يقتضي الاشقاء الاستعمال فمرجه الى دعوى القطع بان هذين التركيبين لم يستعملتا في المعنى الجازي فان ذلك  
المحذوران ولا يمكن النقص بحدوث الاستعمال في معناها الحقيقية لان المفصو يتم بالاستعمال السابقة مع ان الكلام لا يختص بهما  
بل يجري في نظائرها بما لا يحصره واجاب النقص عن الدليل المذكور بان المركبات لا وضع لها وانما الوضع لمعناها والتجوز من تواريع الوضع  
فلا يجاز الا في المفردات فالجواز في الفرض المذكور اما في المسند والسند اليه ولا ريب في ثبوت الحقيقة فهما اما الاستناد فليس له الا  
جته واحدة في الكل لا يحظر بالبال غير عند الاستعمال فلا يتطرق التجوز اليه ورد بان البيان المذكور انما يتجه في مثل شابت لئلا يلبس فان  
التحقيق فيه ان الله مجاز عن سواد اللبيل والشيب مجاز عن حدث البياض فيه وانما خوف فامت الحرب على سنان ونظيره فلا يتجه فيه ذلك  
اذ لا تجوز في شيء مفرد انه بل في المركب حيث شبه حال الحرب بحال من يقوم ولا يقعد فيكون اشعاره تمثيلية على حد قولهم للتردية  
اراك تغرد رجلا وناخر اخرى وهذا ويحقق المقام ان المسند ان اراد بمفادته ان الهية في فامت الحرب على سنان ومثلا موضوعه للاستناد  
الى الفاعل الحقيقي ولم يستعمل فيه واستعملت الاستناد الى الفاعل الجازي فنكون مجازا لغويا بلا حقيقة بل عليه ان بقى الاستلزام  
الهية موضوعه للاستناد الى الفاعل الحقيقي والارم ان لا يكون لها في الاخبار والكاذبة معنى بل للاستناد الى مطلق الفاعل ولو كانت فاع  
اذ عاينة اذ لا يعقل من الاستناد الى المعنى واحد وهو جازي في جميع الموارد ثم ان الاستناد للفعل الى غير من هو له كما في نبت الربيع كان هناك  
مجاز بحسب العقل حيث جعل غير الفاعل فاعلا واعطى حكمه حتى صح استناد الفعل اليه على الحقيقة وظن ان النزاع هنا في الجواز اللغوي لا غير وان  
اراد ان الهية الموضوعه للاستناد استعملت في المقام في غير الاستناد كما لو استعملت الهية في نبت الربيع البقل واريد بها النسبة الظرفية  
اي الربيع فللخص ان يمنع صحة اعتباره في المقام لكن قد سبق ان التحقيق جواز ذلك في مثل الفرض المذكور فيفسد ما ادعاه المجيب عدم  
تطرق التجوز الى الاستناد لكنه لا يجزى المسند انما يجوز سبق استعماله في المعنى الاخر عليه ان اراد ان المجموع المركب من تلك المفردات  
موضوع لفائدة المركب من معانيها ولم يستعمل فيه واستعملت في مشابهة على طريق التمثيل وذلك بان شبهت شابت الحرب استنقارها في  
بصورة موهومة وهي قيامها على ساق فغير عن المعنى الاول بالمركب الموضوع للمعنى الثاني استفهام كلامه بناء على ما عليه عما من ان المركب  
موضوعه بازاء معانيها التركيبية كما ان المفردات موضوعه بازاء معانيها الافرادية لان الخصم لم يساعده على ذلك وقد يتحقق الكلام  
فيه واما التجوز في المسند فممكن باستعمال القيام المفيد بقولنا على ساق في معنى الاستناد فيكون من باب الجواز في المركب لا يشك  
بل يزوم توسط اجنبية بين اجزاء المركب لانه يتساع به في الجاز المركب حيث يقصد المحافظة على التركيب الاصل او بان يراد بالقيام التباد  
او ما يقرب منه وبالساق الجازي يكون المجموع كناية من استنادها او يراد بالساق الشدة كما في قولهم يوم يكشف عن ساق فيكون  
من باب الجواز في المفرد واما التجوز في المسند اليه فلا يتم الا بتزويل الحرب منزلة انسان ذي ساق فيستعمل فيه مجازا او يطلق على الحرب  
من باب طلاق الكلام على المفرد فيكون من باب الاستعارة بالكناية علمه مذهب السكاكي وقد يتحقق الكلام فيه وقد عرفت ذلك الكلام في  
نظائرها الثاني ان لفظ الرحمن موضوع في الاصل لرقوة القلب لم يستعمل فيه واستعمل فيه مجازا فيتحقق الجواز بدون الحقيقة وقد يورد  
بوجه اخر وهو ان لفظ الرحمن موضوع لذى الرحمن ولم يستعمل فيه واستعمل فيه من حيث الخصوصية مجازا فيثبت المفصو والاول  
اظهر ذلك الافعال المنجدة عن الزمان فانها كانت في الاصل موضوعا للزمان كما هو قضية كونها افعالا ولم تستعمل الا مجردة عن الزمان  
مجازا واورده عليه من وجهين الاول انهم اطلقوا بها ان الائمة على مسيلة الكذاب حتى قال في بعضهم وانك عيت الوري لانك  
رحمانا فانفدح قولك انه لم يستعمل في معناه الحقيقي الثاني ان الالفاظ المذكورة لم تستعمل في معانيها الاصلية في صدر

انما

اللغة اذ عدم الاطلاق لا يقضي بعدم الوقوع واجيب عن الاول بان الاطلاق المذكور مردود لوقوعه بعد النقل وهو المعنى الاول فلا يثبت  
 مبنى على ان اللفظ اذا هجر بالتسوية الى معنى لم يصح اطلاقه عليه بحسب ذلك الوضع والتراتبية بعيد اللهم الا ان يحصل هناك منع عرفي بحيث  
 يقع الاطلاق للفظ المذكور على غيره وهو بعد محل نظر ولما سبق من ان الاطلاق المذكور كاطلاق لفظ الجلالة على زيد تعنتا انه لا يثبت به الظهور والفتاوى  
 استعمال كسائر كلمات الكفر وقول النفاذ بان الاطلاق المذكور كاطلاق لفظ الرحمن بل التحقير في الجواب ان لو يكفي في اثبات المقصود  
 لفظ الجلالة غير موضع لزيد لا لغة ولا عرفا فلا يصح الاستعمال بوجه مخالف لفظ الرحمن بل التحقير في الجواب ان لو يكفي في اثبات المقصود  
 الاستعمال السابق على ذلك الاستعمال وعن الثاني بالاستشراء فاننا نثبتنا كل ما لم نطقر باستعمالهم اياها في معانيها الاصلية و  
 ان عدم الاطلاق بعد الاستشراء يورث الظن بالعدم وهذا يبقى الكلام في حجية الظن في مثل هذه المسئلة فصل الحكم عليه المحققون  
 امكان الاشتراك ووقوعه في اللغة ومنهم من اوجب وقوعه ومنهم من احواله والظان النزاع في الالفاظ اللغوية الاصلية او غيرها وما جرى  
 مجرىها لا يغير ضرورة ان كل واضع لا يلزم ان يكون حكما ولا مطلقا على جميع اوضاع لغة وينبغي ان يراد بالاشراك هنا مجرد كون اللفظ الواحد  
 موضوعا باوضاع متعددة لمعان متعددة سواء كانت الاوضاع ابتدائية او لا فيتناول النقل النقيض والاشراك ان جهة الموجب لا  
 تعين النوع الاول وجه القول بالاحواله تقتضي الحالة الاقسام الثلاثة ثم لو اعترض المبرهن في قوله بالاشراك في الالفاظ الاصلية  
 وقوعه من حيث الحكمة الداعية اليه على النقيض وبالامتناع لزوم عدمه من حيث اخلاصها وبالامكان اشغافها بالوجوب شيئا من ذلك وعلى هذا  
 فلا يلزم الفأيل بوقوع القول بوجوبه نظر الى ما تحققت في محله من ان ما لم يجز له يوجد لا خلاف معنى الوجوب ويلزم الاشاعة الصير الى  
 امكانه على أصله المعروف من نفي النقيض واليقين ثم من القائلين بوقوعه في اللغة من منع وقوعه في الفران والحق وقوعه فيه ايضا على  
 امكانه عدم ما يقتضي وجوبه امتناعا وعلى وقوعه في اللغة نص اللغويين عليه في الفاظ كثيرة كالفر في الظهور والحيض والعين في الجارية و  
 الجارحة وعصم في اقبل وادبر وظاهر اننا انما نعلم ان اسم عن المعارض كان حجة انفا فانه ثبت الاشتراك في هذا الالفاظ يقضي بوقوعه  
 القران لوقوعها فيه جهة من اوجب وقوع الاشتراك امران الاول ان المعاني غير متناهية والالفاظ متناهية لكونها من حروف متناهية فاذا  
 وزعت الالفاظ على المعاني بقي ما زاد على عدد الالفاظ مجردا عن لفظ يكون بارها صرح فاما ان لا تكون تلك الالفاظ وضعت ثانيا بازاها  
 فيلزم الاختلال بالصحة التي تضمنها الوضع او وضعت فيلزم الاشتراك الثاني انه لو لم يقع لكان الموجود في القديم والحادث مشتركا  
 معنى والثالث باطل اما الملازمة فلان هذا اللفظ يطلق عليها الالفاظ حقيقة فلو لم يكن من جهة وضعه مخصوصا لكان من جهة  
 وضعه لما يشترك بينهما وهو المقتضى باللازم واما بطلانه فلان المسمى به ان كان نفس الذات فليس يشترك وان كان صفة فهي في العذر  
 واجب في الحادث ممكن فلا يكون امرا واحدا والا لكان الواحد بالتحقيق واجبا للذات ويمكن الاخرى وهو محال الجواب اعراض الاول بان  
 المعاني وان كانت غير متناهية لكون وضع الالفاظ بازاها بوجوب اوضاع غير متناهية وعلى تقدمه تجد صدورها من الالفاظ  
 قائمة الا في قدر متناه منها الامتناع تعقل امور غير متناهية او استعمال الالفاظ بحسب اوضاع غير متناهية فيلغو الوضع فينازاد عليه  
 سلتا لكن المعاني انما لا تكون متناهية بجزئياتها واما بالنظر الى كليتها العالية او ما فارجان في متناهية وظاهر ان الوضع بازاها  
 مغزاليا عن الوضع بازاها المخصوصا والجزئيات المخصوصة بتركيب بعضها ببعض متباين مع انفتاح باب الحجاز فلا يلزم تناول الوضع لجميع  
 الالفاظ فضلا عن وقوع الاشتراك فيها وقد يجاب بمنع تنامي الالفاظ لها مركبة من الحروف بتركيب غير متناهية فلو اتم غير متناهية  
 وان كانت الحروف التي تتركب منها متناهية كترتيب الاعداد وميكرو في العذر الذي يصح معه الامتناع في الاستعمال متناهية قطعا  
 فيتم به ما اراده الخصم الا ان هذا لا يصح ظاهر كلامه ولو تمسك السند بالعدد الذي يصح الامتناع به من الالفاظ اقل من العدد  
 الذي يحتاج الى التبعين من المعاني فالحكمة الداعية الى الوضع داعية الى الاشتراك لكان اقرب الى المنهج التداد ولم يحتج الماخذ  
 تلك المقدمات المنضحة الفساح لكونه مدفوع بما عرفتم بوجه البيان المذكور في اثبات وجوب الاشتراك في غير الالفاظ اللغوية  
 الاصلية كالاعلام فان الحاجة تمس الوضع اللفظ بازاها متباينها وقلة الالفاظ التي يصح الامتناع بها بالنسبة اليها بوجوب وقوع  
 الاشتراك فيها وقد يتساءل على خروج ذلك عن محل النزاع واما عن الثاني فبان اختياره صفة ولا يلزم ان لا يكون امرا واحدا الا الاختلال  
 في صفة الايجاب والامكان لا يقتضي الاختلاف في موضوعيهما كما في ساير الصفات الاعشارية اذ عند التحقيق يتحقق الوجوب والامكان  
 في مثل النزاع مع از هذا الدليل على تقدير تسليمه لا يقتضي وجوب الاشتراك بل وقوعه هو اعم مما ادعى السند لاجتماع امكان الاشتراك  
 بانه محل بالنسبة المقصود من الوضع لبقاء القران وجوابه ان البيان يمكن بمجموعة القران الواضحة مع ان القصد قد يتعلق بالبيان الاجمالي  
 محكمة داعية اليه جهة من منع وقوعه في الفران انه لو كان مبينا لزم التطويل بلا فائدة لامكان الازاء بغيره وبدونه والآن عدم الافادة  
 ثبوتها لا يثبت بكلامه ثم والجواب ان المقام ربما يعين المعنى المقصود من غير حاجة الى قرينة لفظية فلا يلزم التطويل مع ان القصة  
 اللفظية ربما تكون مقصودة في الخطاب لفظها كما في قوله تم وفجرنا الارض عبونا فلا يلزم التطويل بغير فائدة على اللفظ المشرك  
 قد يكون اضعف من غيره ووافق بالغايفة ونحو ذلك فيخرج من جهته مضافا الى ان الاشتراك لا يخرج من دلالة اجمالية والغرض قد يتعلق بما

واعلم انه

واعلم انه قد اشترت المجاز يستدعي قرينين احدهما صارف عن المعنى الحقيقي والاخرى معينة للمعنى المراد من المعنى المجازية بخلاف  
 المشترك فانه انما يستدعي قرينة واحدة معينة للمعنى المراد من بين المعاني الحقيقية لا غير وكان هذا الفرق بينه على القول بان الكناية  
 قيم للحقيقة والمجاز وان المجاز استعمال اللفظ في اللازم مع عدم جواز ارادة اللزوم والكناية استعماله في اللازم مع جواز ارادة  
 اللزوم معه فان المجاز يستدعي قرينتين اي ما يدل على الامرين وان كان امرا واحدا بخلاف المشترك واما على ما حققناه في معنى  
 الكناية وما سياتي تحقيقة من عدم جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحدا لقربة المعبرة في المقامين هي القرينة المعينة للمعنى  
 المراد والقرينة الثانية من جهة المنع بالجمع فصل الترادف واقع في اللغة لنص اللغويين عليه في الفاظ كثيرة خلافا لبعضهم  
 منع من وقوعه وجعل ما عدته من باب اختلاف اللفظ والصفة كالحيوان والماشى واختلف الصفات كالنشر والكاتب واختلف  
 الصفة وصفة الصفة كالتمك والفصح ونحو ذلك اخرج بامر من احد سمان احد الوضعيين معن عن الاخر حصول المصنوع وهو الا  
 به فيكون عينا فيمنع صدوره عن الواضع الحكيم والثاني انه لو وقع فاللفظ الثاني تعريف للمعنى بالاول وهو مع اللزوم تعريف  
 المعنى وبتحصيل الحاصل والجواب اما عن الحمل المذكور فانه نصف ظاهر في كثير من الموارد ياتي عنه كلامهم فلا وجه لان يرتكب من  
 غير ضرورة بل على اليه واما عن الاحتجاج الاول فبانه انما يتم اذا كان المقصود من الوضع الثاني غير التعريف وليس كذلك اذ قد يقصد به  
 التوسعة في المحاوره وتيسير الفهم في المكالمة وموافقة الوزن والسمع وتيسير انواع الابدع الى غير ذلك واما عن الثاني فبان  
 الوضع الثاني ليس محصلا للشخص التعريف الحاصل بالاول بل يثقله كافي النسبة المتعددة ولا محذوفه واعلم ان ما ذكرناه انما  
 بالنسبة الى مطلق الالفاظ العربية او اللغوية كما هو الظاهر واما اذا كان بالنسبة الى الالفاظ التي وضعها الواضع الاول فالذي  
 اوردناه في معرض الاثبات لا يضر دليلا عليه لان نص اللغويين على ترادف بعض الالفاظ لا يقتضيه ذلك ان يكون محصلا  
 اللغة مع ان الاصل تاخر الحارث قدمت ومنهم من جعل الحد والمحدود من باب الترادف لانه يتبدل لفظ بلفظ اجل ويدفعه  
 ان الحد يتبدل بمفرداته على المعنى التفصيلي باوضاع متعددة بخلاف المحدود فانه يدل على المعنى الاجمالي بوضع واحد فلا يكون الترادف  
 من جهة واحدة نعم ان اريد بالحد ما بين التعريف للفظ وكان الحكم اجماليا جزئيا او لم يعتبر اتحاد الجملة في الترادف اتمه ذلك ثم هل  
 يجب صحة وقوع احد المرادين موضع الاخر قبله لانه لو امتنع فاما من جهة التركيب ولا يحرفه اذ اصح واقفا والمقصود وذلك  
 معلوم من اللغة قطعا واما من جهة المعنى ولا يعقل ذلك فيه لانه واحد فيهما وفيه نظر لانهما تخاران الامتناع من جهة التركيب  
 ذلك لجواز ان يكون الواضع قد اعتبر استعمال احدهما في الاخر كما في التمايز المتصلة والمنفصلة وقد يستدل على ذلك  
 بان ترادف صان لا يمنع مكانه عند الاضافة الى بعض العارفين هذا انما يتم اذ لم يجعل الالفاظ اللازمة للاضافة مضمومة للمعنى  
 الاضافة وقد تقدم الكلام فيه اتمه المنع بان لو وضع لفتح تبدل لفظ الجملة في تسمية الاحرام بمرادفة العجمي والثاني باطل اما  
 الملازمة فلا تهما مترادفان والتقدير صحة وقوع احدهما موضع الاخر في منع الملازمة لان المقصود صحة وقوع احدهما  
 موضع المعنى بحسب الوضع لا يترتب الاحكام عليه بمقتضى الشرع ودوام منع بعض العامة من بطلان الثاني بناء على محتمه في مذهبه  
 وقد يجب بان المنع لا اختلاف اللغويين وهو ضعيف لورود الاشكال عليه بما لو يدرك اليه بمرادفة فصل يعرف كل من الحقيقة  
 والمجاز بعلامات ولا يخل منها حتى اهل اللغة عليه مع سلامته من المعارض مما يوجب الترتيب نقله كالتمسك بما لا دلالة له  
 على دعوى مع الاضغاع عليه كذا التجيب بكل اصطلاح اذ الخبر كك وهذا مما لا يعرف فيه خلاف واما عند التعارض فان امكن  
 الجمع تعيين والافان كان التعارض بين النفي والاثبات تعيين القول بالاثبات ما لم يقتضد الاخر بما يترجم به عليه لان مرجع  
 الاثبات الى الاطلاع ومرجع النفي الى عدم الاطلاع غالبا والافان لتعويل على ما كان الظاهر معه اقوى كالمعتمد بالشهرة او باكثرية اطلاع  
 نقله اذ حذاقهم او نحو ذلك ثم التعويل على النقل مقصود على الالفاظ التي لا طريق الى معرفتها حقايقها ومجازاتها الا بالنقل واما ما  
 يمكن معرفته حقيقة ومجازة بالرجوع الى العرف وتبع موارد استعماله حيث يعلم او يظن عدم النقل فلا سبيل الى التعويل فيه على النقل  
 ومن هذا الباب اكثر مباحث الالفاظ القريبة في هذا الفن كما بحث الامر والنهي والعلم والخاص ولهذا تروى عنهم يستندون في ذلك  
 المباحث الى غير النقل والسر في ذلك ان التعويل على النقل من قبيل التقليد وهو محذور عند المتكلمين من الجهتهاد ولان النقل الحاصل منه  
 انصف من النقل الحاصل من غيره كالنيادور عدم صحة التسلب بل الغالب حصول العلم به فلو عدل عنه عدول عن اقوى الامارات الى اضعفها  
 وهو باطل ومنها النيادور بنيادور الغير الاول علامة الحقيقة والثاني علامة المجاز والمراد بالنيادور ظهور اللفظ المجاز عن القرينة في  
 المعنى والنسبة منه الى الفهم فلا يرد النقل بالمجاز المحفوف بالقرينة حيث يبادر منه المعنى المجازي لانه اذا تجرد عنها لم يبق  
 المجازي الى الفهم ولا فرق في القرينة بين ان يكون شهرة او غيرها لكن تجرد اللفظ عن القرينة الشهرة لا يمكن حال الاشهاد الا بغيره  
 انظر عنها الكوفا لازمة له ومنهم من يفرق تحقيق ذلك وجعله مجرد فرض لا حقيقة له نظر امته الى ان اللفظ اذ ابلغ في الاشهاد الى حيث  
 يبادر منه المعنى فقطع النظر عن الشهرة لا يجرده عن بنيادور وجوابه انا قد نجد من الالفاظ ما اذا اطلق بنيادور منه معناه الحقيقي لكن

عنه تحصيل الحاصل بالنقل الى نفس الوضع  
 انما هو ان قضية الوضع حصول التعيين  
 فلا ريب ان اللفظ في موضع حصول التعيين  
 الا في موضع التعيين المذكور في اللفظ  
 قيام فربما من التعيين المذكور في اللفظ  
 وما وان اتحاد النوع الا انها متغايران  
 فلا اشكال في كون اللفظ في موضع حصول  
 فلا ريب ان كل من الاستعمال في اللفظ  
 متباين لغوي الا في موضع حصول اللفظ  
 فلا اشكال في كون اللفظ في موضع حصول

النفس

المنفرد عن معنا المجازي بملاحظة شتهر اطلاقه عليه فان النباد المستند عند السامع الى الشتهر يستلزم ملاحظتها عند حصوله  
ولو اجابوا وينتفع مع قطع النظر عنها راسا نعم لقائل ان يقول لا فرق بين الشتهر في المنقول بالنسبة الى من حصل النقل عنده بالشتهر وبين  
الشتهر في الجاز المشهور فان كلا من الشتهرين سبب للنباد و قطع النظر عن كل منهما يقتضي عدم حصول النباد ويمكن دفعه بان الشتهر  
في المنقول لا يلزم ملاحظتها وانما يلزم ملاحظتها الاختصاصا للناسي منها كما في سائر الحقايق فان الوضع بكل نوعيه بموجب اختصاص اللفظ  
بالمعنى وهو يعرف غالباً بمراجعة الويداع عند ملاحظة اللفظ والعلم به كما في الاشغال ولا حاجة الى العلم بسبب من التعيين او العلنية  
بمخلاف الشتهر في الجاز المشهور فانها قريبة على التجوز فلا يلزم ملاحظتها ولو اجابوا لا يتحقق الصبر اليه نعم بقي الاشكال فيما اذا لم يرد  
العلم بالنقل الى ملاحظة الشتهر والغلبة وهذا ما دفع له فالتحقق ان يوق النباد الذي نصبت علامة الحقيقة هو النباد والابتداء  
والدليل بان المعنى المنقول اليه يتبادر من المنقول ولا يخالف المعنى المجازي في الجاز المشهور فانها يتبادر منه من حيث كونه منفردا على  
اخرى وهذا يتجدد الاثار المقصودة من الجاز كالمبالغة والبلاغة وغيرها مما يبنى على ملاحظة المعنى الحقيقي ولو اجابوا لا مترتبة عليه بخلاف  
المنقول فانه بعد النقل يتجدد عن تلك الاثار كسائر الحقايق وهذا يتضح الفرق بين المنقول والجاز المشهور ويسقط وهم من انكر الفرق  
بينهما وما حققنا يظهر ضعف ما زعمه الفاضل المعاصر تبعا لبعض المناخر في الفرق بين المنقول والجاز المشهور من ان النباد في  
الجاز المشهور بواسطة الشتهر وفي المنقول من نفس اللفظ ووجه الضعف ان النباد في المنقول ايضا قد يستند الى ملاحظة الشتهر  
كما عرفت فلا يتم الفرق ثم على المقام اشكالان منها انه لو صححت علامة الحقيقة لكان كل لفظ حقيقة في ذات له لا خلا لان هذا المعنى  
يتبادر منه عند الاطلاق وبطلان الثاني يقضى ببطلان المقدم والمجوابان ذلك بناد من التلظظ لامن اللفظ اعني المففوظ والمرد  
بها هو الثاني لانه الموضوع مع انما يمنع صدق المعنى على المدلول الاول مع ان المراد بنباد المعنى من حيث استناده الى الوضع ولا يلزم  
الدوران المراد مطلق الاستناد وهو مشترك بين الحقيقة والمجاز ومنها ان اللفظ المشترك اذا استعمل في غير ما وضع له فلا يرد  
كونه مجازا مع انه لا يتبادر منه غيره فلا يعكس علامة الجاز فلان قيل يتبادر منه مفهوما واحدا المعنى فيكون متواليا وقد فرض مشتركا  
وايضا اطلاق المشترك على مفهوم واحد المعاني مجازا قطعاً فيجب ان لا يتبادر والا لا تفضت علامة الحقيقة به والجواب ان المناد هناك انما  
هو كل واحد تمامه على احد المعاني وهو غير ولا يرب في ان اللفظ حقيقة فيه هذا اذا قلنا بان الدلالة لا تتوقف على الارادة فلا يرب  
توقف دلالته المشترك على ذكر القرينة واما اذا قلنا بالتوقف فلا يستقيم الجواب المذكور بل الوجه ان يلزم بعدم انعكاسها ولا يرب  
مجواز ان تكون علامة الشيء انحصر منه وقت على ذلك الحال في استعمال المشترك في احد معانيه بالنسبة الى علامة الحقيقة وذلك ان  
تمتع توقف دلالته المشترك على القرينة على القول المذكور لان الدوام عليه توقف الدلالة على الارادة لا على تعيين مودها ومنها ان  
هذه العلامة دورية لتوقف النباد على العلم بالوضع ضرورة ان الجاهل بالوضع لا يشغل من المفطل الى المعنى الموضوع له فلو توقف  
العلم بالوضع على النباد لزوم الدور وايضا يتبادر الغير انما يكون علامة الجاز اذا لم يتبادر نفس المعنى والا لورد النقص بالمشرك وعند  
تبادر المعنى انما يعتبر اذا كان متشابه العلم بعد الوضع اذ على تقدير الجهل به يحتمل ان يكون الوضع متحققا ويكون الجهل به مانعا من  
حصول النباد فلا يمكن الاستناد اليه سابقا فيلزم الاشتراك والمجاز اولى منه فلا نقول فنركز العلامة ح خلافا لتوقع الخلاف في  
الاصول المذكور مع ان ظاهرهم الاتفاق عليها على ان الاصل يجوز انخرامه ببشوت خلافا لخلاف العلامة فانه يجب اطرافها فلا يقع ان  
تعتبر فيها ويمكن دفعه باعتبار طريقها الاية منها هذا فلو توقف العلم بعد الوضع على نباد والغير لزوم الدور والجواب ان ما يتوقف  
عليه النباد رانما هو العلم بالوضع ولو اجابوا لا يعارضون على النباد رانما هو العلم به تفصيلا فلا يتجدد الطرفان على ان ما يتوقف على  
علما بالوضع انما هو نفس النباد رانما علما بالنباد كما هو المقصود هنا فلا يتوقف على علما بالوضع بل يمكن استغاضة من تفصيل  
اهل اللغة والنسب في موارد اطلاق اللفظ والضعف في مواضع استعماله كما اذا استقر بنا فوجدنا اهل العرف حيث اطلقوا اللفظ  
بغير قرينة نباد اليهم معناه واداروا منه معنى غير نصيوا قرينة فنعلم من ذلك انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني لا يرب في خبر  
في الموارد مع عدم مصادرة القرينة لا يستلزم الحقيقة مجواز ان يكون النباد لقرينة حقيقة لازمة للفظ كما في الجاز المشهور لانا  
نقول لما كان المداري في ابيات وضع اللفظ على الظن غالباً فمثل هذا الاحتمال المنذر لا يورث الوهن فيه فان الظن عمل على الشيء  
بالايم الاعلى مما يشهد الى ذلك اعظم طرق القويين في بين المعاني الحقيقية عن المجازية هو هذه العلامة على ما هو الظن  
ان هذا الاحتمال قل ان لا يطرق اليها فلو كانوا يلتمسون اليها حصل لهم التميز في معظم اللفاظ وذلك ان تمتد ايضا في نفي القرينة  
بالا عدمها لاهالم تكن قبل الاستعمال فالاصل بقاؤها على العدم ولا يشك بان الاصل مما يصح تخلفه عن متفضا القيام امانة عليه  
بخلاف العلامة فانها عبارة عن الخاصة وهي تختلف لان الاصل على ما فرنا طريق العلم بتحقق العلامة وليس لها ولا منها فصحة  
التخلف منطوية الى طرية العلامة لا الى نفسها فلا اشكال من هنا يتبين ان الاصل في النباد ان يكون وضعيا فينبغي عليه الى ان  
يتبين كونه اطلاقا او بمعونة قرينة اخرى ومنها ان اللفظ الموضوع للحقيقة المطلقة كثيرا ما يطلق ويتبادر منه الحقيقة الموجودة

ق

هذا هو الذي هو المقصود  
بأنه لا يتبادر منه غيره  
فلا يرب في ان اللفظ حقيقة فيه  
هذا اذا قلنا بان الدلالة لا تتوقف  
على الارادة فلا يرب

في ضمن الافراد المتعارفة او الكاملة في تلك الحقيقة وحسب تلك العلامة تلك اللفظ حقيقة في تلك الافراد وهو ان الحقيقة المطلقة  
والفرض خلافه والجواب ان المتبادر من اللفظ الموضوع للحقيقة المطلقة ليس الحقيقة المطلقة وبتبادر اذ لها المتعارفة او الكاملة  
ليس بالنظر اليه نفس اللفظ الموضوع بل بالنظر الى موضوعه وبالجملة هناك امران اعادة الحقيقة وازادتها في ضمن افراد مخصوصة للفظ  
انما يدل على الاول بالوضع والثاني انما يستفاد من شواهد خارجة ومنها ان اللوازم البينة للمعنى تبتاد من اللفظ معناه باعتبار وضعه  
فلو كان التبادر يقضي الحقيقة لوجب ان يكون اللفظ حقيقة فيها اي بالنظر الى وضعه وتبادر الفرض وجوابه ان التبادر الذي هو خلاف  
الحقيقة هو التبادر المتأخر عن نفس اللفظ والتبادر المذكور ليس تاسيما من اللفظ بل من المعنى فان اللفظ انما يدل على لوازم معناه بوجه  
دلالة عليه فلا اشكال وفيه اجتهاد سلب المعنى وعدمه بالجملة نفس الامر من غيرنا على المسامحة والثاويل والاول علامة الجواز والثاني  
علامة الحقيقة وانما اعتبرنا العبارة الاخير احترازا عما لو اعتبرنا سلب المعنى بعد ما جسد الذي عوى التاويل في الصحة او الاسناد او السند  
او السند اليه كما لو قيل زيد جار او ليس بالانسان وادعى صحة ذلك من غير تاويل او اول الاستدراك لوجه الشك في الاثبات وبالعكس او  
كما لو قيل بالجار البليد وبالانسان النوع الكامل منه او المستفاد من حقيقة المحمول او معانيها فانها وان صح ذلك  
كله لكنه لا يقتضي الحقيقة ولا الجواز وكان اللفظ السند بمعنى اللفظ كما لو اطلق زيد وازيد لم يقه فان عدم صحة السلب متحقق ولا يخفى  
وذلك لان اللفظ ما فيه معنى على المسامحة والخراج عن ظاهر الاستدراك ان الظاهر ان يكون على حسب قواعدها في اللفظ والاشارة  
التداول ووزم بعض الفاضل من انه لا حاجة الى القيد المذكور لان المراد منه سلب المعنى الحقيقة حقيقة وعدمها والاصل في الاستدراك  
ولا يخفى ما فيه ثم على هذه العبارة اشكال الا اذا منقضة بالجواز المستعمل في الجزء او اللزوم المحمولين كالاشارة في الناطق والضاحك  
فانه لا يصح ان يبق الانسان ليس بناطق او ليس به ضاحك مع انه ليس حقيقة فيه وكذلك العام اذا استعمل في الخاص فان عدم صحة السلب متحقق  
ولا حقيقة والجواب ان هذا الاشكال انما يوجب اجتهاد اعتبار السلب بالجمل للمعارف كما زعم بعضهم واما اذا اعتبرنا الجمل الذي اعني ما يكون  
مفاده الاتحاد في الحقيقة فلا اشكال اذ يصح في تلك الامثلة ان يفهم الانسان ليس مفهوما الناطق والضاحك وان يفهم العام ليس  
نفسه فهو الخاص هذا اذا كان الخاص معتبرا من حيث الخصوصية والافراد في انه حقيقة فيه هذا ما يستفاد من كلمات القوم و  
التفريق عن ان السلب الجمل المتعارف معتبر في المقام ايضا ولا اشكال اذ ليس المقصود ان عدم صحة السلب اي سلب المعنى الغير التاويل  
علامة للحقيقة مطر بل المراد انه علامة لها في الجملة فان كان السلب بجمل هو هو كان علامة لكون اللفظ حقيقة فيها لا يصح التسليم عنه  
من حيث الخصوصية اي باعتبار نفس المعنى كما مر ان كان بالجمل المعارف المقابل للجمل الذي كان علامة لكونه حقيقة فيه ان اطلق  
عليه باعتبارها وان كان بالجمل المتعارف بالمعنى الاعم اعني ما يكون مفاده مجرد الاتحاد في الخارج كان علامة لكونه حقيقة فيه في الجملة  
واما صحة السلب فيصيح ان يعتبر الجمل الذي فيكون علامة لكونه مجازا في من حيث الخصوصية وان تعتبر الجمل المتعارف بالمعنى الاعم  
فيكون علامة لكونه مجازا في مطر واما ان اعتبرنا الجمل المتعارف المقابل للجمل الذي فلا تصح علامة للجواز لان الانسان يصح  
من الحيوان الناطق بهذا الجمل وليس مجازا في قطعا الثاني ان هذه العلامة دورية لاشتمالها على الدور اما في الجواز فلان العلم به  
يتوقف على صحة سلب جميع المعاني الحقيقية عنه لان سلب البعض غير مفيد بجواز الاشتراك والعموم بصفة سلب الجميع يتوقف على العلم  
بان المعنى المحصور عنه ليس منها والا لم يحصل العلم بصفة سلب الجميع والفاضل المعاصر على التوقف هنا بقوله لاحتمال الاشتراك  
يصح سلب بعض معاني المشترك عن بعض لا يذهب عليك ان التعديل المذكور لا يتعلق بهذه المقدمة بل بالمقدمة الاولى فالصواب ذكره  
عندها كما فعلناه ثم ذلك يتوقف على العلم بكونه مجازا في والاشارة ان يكون ايضا من المعاني الحقيقية فلا يحصل العلم بانه ليس منها فلو  
توقف العلم بكونه مجازا على العلم بصفة السلب لزم الدور وعلى هذا التقدير فالدور في نفسه كمن لا يخفى ما فيه بل الوجه ان يقرر هكذا  
المراد بصفة السلب جميع المعاني الحقيقية لما في العلم بصفة سلب الجميع يتوقف على ان العلم بجميع المعاني الحقيقية والعموم  
بان المعنى المحصور عنه ليس منها اما توقفه على الاول فظ واما على الثاني فلانه لو لا ذلك لم يكن الحكم بصفة السلب لاجمال ان يكون ذلك  
المعنى في اقل من سلب الشيء من نفسه والعموم بوجه عن جميع المعاني الحقيقية هو العلم بكونه مجازا اذ لا تقتضي هذه العبارة  
ان استعمال ذلك لان الكلام في الاستعمال الصحيح المستند الى الوضع ولتصورها عن افادته غير ذلك فلو توقف الجواز على صحة السلب  
لزم الدور ونقول يتوقف العلم بخرج ذلك المعنى عن المعاني الحقيقية على العلم بصفة السلب اذ هو في مرتبة العلم بالجواز في يتوقف على  
ما يتوقف عليه فلو توقف العلم بصفة السلب على لزم الدور فالدور على هذا من القدرين ظ الا انه في الاول بين الامر بالاستدراك  
بين العلامة وفي الثاني نفس العلامة واما في الحقيقة فلان العلم بها يتوقف على العلم بصفة السلب وهو يتوقف على العلم بكون  
اللفظ حقيقة فيه وهو دور ووزم الفاضل المعاصر ان الدور فيه مضمحل ان العلم بان الانسان مثلا حقيقة في البليد يتوقف على  
العلم بصفة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه والعموم بهذا يتوقف على العلم بكونه مجازا في بليد كالكلام  
في الانسانية والعموم بهذا يتوقف على العلم بان الانسان حقيقة في البليد ذلك لان عدم صحة السلب على تقدير ان يكون السلب متبادرا  
لا يشك

له

ق

ق

لا يشك

لا يثبت به الا الحقيقة في الجملة ولن الكفاية بذلك هنا لكان عليهم ان يكفوا في المجاز ايضا بالسلب الجزئي ويجعلوه علامة للجواز  
 في الجملة هذا محصل كلامه اتقول لاحفاء في ان الغرض من هذه العلامة انما هو استعمال حال اللفظ بالنظر في المعنى المقصود من كونه  
 حقيقة فيه فيسمى في المثلث وغيره لانه لا يستعمل في المعنى المقصود الاحقيقة فيخصص مورد العلامة بما يتقدم معنا الحقيقي ولا يثبت  
 في ان العلم بان الالف مثل حقيقة في البليد في المعنى الذي يطلق باعتبارها على البليد انما يتوقف على العلم بعد صحة سلب احد معاني  
 الحقيقية عنه اذا كان له حقا بتر متعده فيعلم انه حقيقة فيه باعتبار ذلك المعنى لا عدم صحة سلب الجميع ضرورة ان بعض معاني  
 المشتركة بما يصح سلبه عن بعض وهذا مجال في المجاز لان العلم به يتوقف على العلم بصحة سلب الجميع اذ يخرج سلب البعض لا يقتضي ان  
 يكون مجازا كما لا يقتضي ان يكون حقيقة واما اذا صح سلب الجميع لزم ان يكون مجازا والاكثار غلطا والكلام في الاستعمال الصحيح  
 نعم لو اخذ صحة السلب في المجاز باعتبار المعنى الحقيقي الذي يستعمل اللفظ باعتبارها في المعنى المقصود وصرح ذلك فيه لم يجز الماخذ  
 صحة السلب بالنسبة الى جميع المعاني الحقيقية بل كان اخذها بالنسبة الى المعنى المعبر عنها عن ذلك لكن المقوم لما اعتبر واعلامية  
 الحقيقية في اللفظ المجرد عن هذا الاعتبار فاسب ان يعتبر علامة للمجاز ايضا في اللفظ المجرد عن الاعتبار المذكور ليتوافق مورد العلام  
 فانها جاز في المجاز الى اعتبار صحة السلب بالنسبة الى جميع المعاني الحقيقية مع ان اللفظ في الاطلاق على المعنى المقصود ان كان ما خوذ  
 بحسب معناه الحقيقي فلا يتم في غير الاستعارة التي مناسها على التصرف في امر عقلي وقد حققنا سابقا ان ليس من باب المجاز ولو سلم  
 فالعلاقة غير مقصودة عليه عندهم وان كان ما خوذ بحسب معناه اخر واعتبر المعنى الحقيقي بمجرد تحصيل العلاقة لعلم بجواز ذلك المعنى  
 ح حاصل من حيث اعتبار العلاقة فلا يتوقف على اعتبار العلامة فنذكر ان قولنا تغرب الدور على الوجه الذي ذكره بظاهره صفة  
 على تخصيص مورد العلامة باللفظ الذي يخص معناه الحقيقي في معنى واحد وان يكون الغرض منها معرفة حال اللفظ الذي يقع  
 مستعمل في المعنى المجرد عنه الاحقيقة وهذا مع ما فيه من قلة الجذور والمخالفة لصريح كلمات القوم مدفوع بان الدور فيه ايضا  
 لان العلم بكون الانسان حقيقة في البليد لا غير مثالا في المعنى الذي يطلق باعتبارها على البليد يتوقف على العلم بعد صحة  
 لم يقصد الفرق بينهما بالتفصيل والاجمال فلا يعقل الترتيب التوقف بينهما وهذا وان اراد ان المعبر في العلامة ان لا يكون اللفظ  
 كالانسان باعتبار احد معانيه اذا كانت له معان متعددة مورد كالملة في الاشياء ونحو بحيث يصح سلبه عن المعنى المجرد عنه  
 كالحيو ان التاطق ليكون علامة لكونه حقيقة فيه من حيث الخصوصية فيبقى مع عدم استلزامه اضرار الدور كما عرفت ان اعتبر  
 السلب بالجمال الذاتي لم يستقم قطعاً ضرورة ان كل مورد من الخصوصيات ما يصح سلبه عن المعنى المجرد عنه بالجمال الذاتي اذا كان اللفظ  
 حقيقة فيه بخصوصه وان اعتبره بالجمال على الوجه الاعرف كونه على خلاف الوجه المعتبر لا خصبة السلب المسلوب عنه لا يثبت به  
 كون اللفظ حقيقة فيه بخصوصه ضرورة انه لا يصح سلب الانسان بهذا الجمال عن التاطق والضاحك مثلاً مع انه ليس حقيقة فيه  
 بخصوصه وقد اجيب عن الاشكال بوجوه منها ان المراد بصحة السلب عدمها ان يكون الاطلاق اللفظ عليه باعتبار معنى يصح سلبه عنه او  
 لا يصح مثلاً اذا اطلق الجمال على البليد فانما هو باعتبار معنى يصح سلبه عنه وهو الحيوان التامق واز اطلق الانسان عليه فانما هو  
 باعتبار معنى لا يصح سلبه عنه وهو الحيوان التامق هذا حاصل ما ذكره بعض المتأخرين وعندى في نظر لانه ان اراد بالمعنى الذي اعتبر  
 صحة السلب عدمها باعتبارها خصوص المعنى الحقيقي او الغير التامق بل كما سبق فبقية ان العلامة تخضع باستعمالها لاطلاقها على غير  
 المعنى الموضوع له كما يساعد عليه تمثله ضرورة ان الانسان انما يطلق على الحيوان التامق وهو نفس المعنى ابتداءً لا باعتبار معنى  
 اخر ولو تعسف في التعميم البليد يبقى اشكال الدور فيه بحاله اذ ليس في بيانه ما يساعد على دفعه والزام هذا الاختصاص غير مناسب  
 للقيام مع ان هذا لا يستقيم بناء على اعتبار السلب بالجمال الذاتي كما مر في دفع الاشكال الاول ضرورة ان اللفظ باعتبار معناه  
 الحقيقي مما يصح سلبه عن جميع موارد الكائن ولو ازمه العقلية بهذا الجمال على ان العلم بصحة السلب عدمها محتمل على العلم بخرج  
 المورد عن المعنى الموضوع له وعدمه هو في مرتبة العلم بكون الاستعمال فيه مجازاً او حقيقة او نفسه على ما مر في دفع اشكال الدور بحاله  
 وان اراد به المعنى الاعم اشقض علامة الحقيقة كالمرة انقسام المجاز مثلاً اذا اطلق الكاتب بمعنى الانسان على زيد لا من حيث الحقيقة  
 صدق عليه انه قد اطلق عليه باعتبار معنى لا يصح سلبه عنه وهو الحيوان التامق وظ انه ليس حقيقة فيه لا يبق المراد بقوله باعتبار  
 معق مجرد ملاحظة ولا ريب في ان استعمال اللفظ في معناه المجازي مبنى على ملاحظة معناه الحقيقي واعتبار العلاقة ولو اجمالا  
 فيستقيم الجواب اذ يصدق في المثال المذكور انه اطلق الكاتب بمعنى الانسان على زيد باعتبار معنى يصح سلبه عنه وهو مفهوم  
 ضرورة ان مفهوم الكاتب ليس نفس مفهوم الانسان لا تا قول غاية الامر ان يصح علاقة المجاز بالاعتبار المذكور كما يصح  
 عليه علامة الحقيقة بالاعتبار الذي ذكرناه وليس هناك ما يعين احدا الاعتبارين فيبقى محذور الفساد بحاله ومنها ان الاشكال

هذا هو المعنى المقصود في اللفظ المجازي وهو المعنى الذي لا يستعمل في المعنى المقصود الاحقيقة فيخصص مورد العلامة بما يتقدم معنا الحقيقي ولا يثبت في ان العلم بان الالف مثل حقيقة في البليد في المعنى الذي يطلق باعتبارها على البليد انما يتوقف على العلم بعد صحة سلب احد معاني الحقيقية عنه اذا كان له حقا بتر متعده فيعلم انه حقيقة فيه باعتبار ذلك المعنى لا عدم صحة سلب الجميع ضرورة ان بعض معاني المشتركة بما يصح سلبه عن بعض وهذا مجال في المجاز لان العلم به يتوقف على العلم بصحة سلب الجميع اذ يخرج سلب البعض لا يقتضي ان يكون مجازا كما لا يقتضي ان يكون حقيقة واما اذا صح سلب الجميع لزم ان يكون مجازا والاكثار غلطا والكلام في الاستعمال الصحيح نعم لو اخذ صحة السلب في المجاز باعتبار المعنى الحقيقي الذي يستعمل اللفظ باعتبارها في المعنى المقصود وصرح ذلك فيه لم يجز الماخذ صحة السلب بالنسبة الى جميع المعاني الحقيقية بل كان اخذها بالنسبة الى المعنى المعبر عنها عن ذلك لكن المقوم لما اعتبر واعلامية الحقيقية في اللفظ المجرد عن هذا الاعتبار فاسب ان يعتبر علامة للمجاز ايضا في اللفظ المجرد عن الاعتبار المذكور ليتوافق مورد العلام فانها جاز في المجاز الى اعتبار صحة السلب بالنسبة الى جميع المعاني الحقيقية مع ان اللفظ في الاطلاق على المعنى المقصود ان كان ما خوذ بحسب معناه الحقيقي فلا يتم في غير الاستعارة التي مناسها على التصرف في امر عقلي وقد حققنا سابقا ان ليس من باب المجاز ولو سلم فالعلاقة غير مقصودة عليه عندهم وان كان ما خوذ بحسب معناه اخر واعتبر المعنى الحقيقي بمجرد تحصيل العلاقة لعلم بجواز ذلك المعنى ح حاصل من حيث اعتبار العلاقة فلا يتوقف على اعتبار العلامة فنذكر ان قولنا تغرب الدور على الوجه الذي ذكره بظاهره صفة على تخصيص مورد العلامة باللفظ الذي يخص معناه الحقيقي في معنى واحد وان يكون الغرض منها معرفة حال اللفظ الذي يقع مستعمل في المعنى المجرد عنه الاحقيقة وهذا مع ما فيه من قلة الجذور والمخالفة لصريح كلمات القوم مدفوع بان الدور فيه ايضا لان العلم بكون الانسان حقيقة في البليد لا غير مثالا في المعنى الذي يطلق باعتبارها على البليد يتوقف على العلم بعد صحة لم يقصد الفرق بينهما بالتفصيل والاجمال فلا يعقل الترتيب التوقف بينهما وهذا وان اراد ان المعبر في العلامة ان لا يكون اللفظ كالانسان باعتبار احد معانيه اذا كانت له معان متعددة مورد كالملة في الاشياء ونحو بحيث يصح سلبه عن المعنى المجرد عنه كالحيو ان التاطق ليكون علامة لكونه حقيقة فيه من حيث الخصوصية فيبقى مع عدم استلزامه اضرار الدور كما عرفت ان اعتبر السلب بالجمال الذاتي لم يستقم قطعاً ضرورة ان كل مورد من الخصوصيات ما يصح سلبه عن المعنى المجرد عنه بالجمال الذاتي اذا كان اللفظ حقيقة فيه بخصوصه وان اعتبره بالجمال على الوجه الاعرف كونه على خلاف الوجه المعتبر لا خصبة السلب المسلوب عنه لا يثبت به كون اللفظ حقيقة فيه بخصوصه ضرورة انه لا يصح سلب الانسان بهذا الجمال عن التاطق والضاحك مثلاً مع انه ليس حقيقة فيه بخصوصه وقد اجيب عن الاشكال بوجوه منها ان المراد بصحة السلب عدمها ان يكون الاطلاق اللفظ عليه باعتبار معنى يصح سلبه عنه او لا يصح مثلاً اذا اطلق الجمال على البليد فانما هو باعتبار معنى يصح سلبه عنه وهو الحيوان التامق واز اطلق الانسان عليه فانما هو باعتبار معنى لا يصح سلبه عنه وهو الحيوان التامق هذا حاصل ما ذكره بعض المتأخرين وعندى في نظر لانه ان اراد بالمعنى الذي اعتبر صحة السلب عدمها باعتبارها خصوص المعنى الحقيقي او الغير التامق بل كما سبق فبقية ان العلامة تخضع باستعمالها لاطلاقها على غير المعنى الموضوع له كما يساعد عليه تمثله ضرورة ان الانسان انما يطلق على الحيوان التامق وهو نفس المعنى ابتداءً لا باعتبار معنى اخر ولو تعسف في التعميم البليد يبقى اشكال الدور فيه بحاله اذ ليس في بيانه ما يساعد على دفعه والزام هذا الاختصاص غير مناسب للقيام مع ان هذا لا يستقيم بناء على اعتبار السلب بالجمال الذاتي كما مر في دفع الاشكال الاول ضرورة ان اللفظ باعتبار معناه الحقيقي مما يصح سلبه عن جميع موارد الكائن ولو ازمه العقلية بهذا الجمال على ان العلم بصحة السلب عدمها محتمل على العلم بخرج المورد عن المعنى الموضوع له وعدمه هو في مرتبة العلم بكون الاستعمال فيه مجازاً او حقيقة او نفسه على ما مر في دفع اشكال الدور بحاله وان اراد به المعنى الاعم اشقض علامة الحقيقة كالمرة انقسام المجاز مثلاً اذا اطلق الكاتب بمعنى الانسان على زيد لا من حيث الحقيقة صدق عليه انه قد اطلق عليه باعتبار معنى لا يصح سلبه عنه وهو الحيوان التامق وظ انه ليس حقيقة فيه لا يبق المراد بقوله باعتبار معق مجرد ملاحظة ولا ريب في ان استعمال اللفظ في معناه المجازي مبنى على ملاحظة معناه الحقيقي واعتبار العلاقة ولو اجمالا فيستقيم الجواب اذ يصدق في المثال المذكور انه اطلق الكاتب بمعنى الانسان على زيد باعتبار معنى يصح سلبه عنه وهو مفهوم ضرورة ان مفهوم الكاتب ليس نفس مفهوم الانسان لا تا قول غاية الامر ان يصح علاقة المجاز بالاعتبار المذكور كما يصح عليه علامة الحقيقة بالاعتبار الذي ذكرناه وليس هناك ما يعين احدا الاعتبارين فيبقى محذور الفساد بحاله ومنها ان الاشكال

المذكور إنما يشتمل فيما لو اطلق لفظ على معنى ولو يعلم انه حقيقة فيه او مجاز واما اذا علم معناه الحقيقي والمجازي وشك في المراد فصح  
نفي السني الحقيقي عن مورد الاستعمال تدل على ارادة المعنى المجازي كما اذا قيل طلع البدر علينا فانه اذا كان مورد الاستعمال  
= اعني مقام الخطاب بحيث يصح ان يبق ليس الطالع هو البدر حقيقة كان المراد به معناه المجازي وفيه انه خروج عن محل البحث لان الكلام  
في معرفة المعنى الحقيقي والمجازي لا في تعيين المراد منها عند الاطلاق واعلم ان هذا الجواب على انقلناه مطابق لما نقله العبد المتقار  
في دلالة على دفع اشكال الذر عن علامة الجاز من غير تعرض لدفعه عن علامة الحقيقة والمحقق الشريف صرح بعد جريانه في علامة  
الحقيقة معللا بان اللفظ الموضوع للعلم اذا استعمل في الخاص كان مجازا مع امتناع سلب المعنى الحقيقي عن المورد واغترض عليه المدقق  
الستيراني بان ذلك انما يقضي عدم اطراد الجواب المذكور لعدم دفعه لاشكال الذر ولعله يريد ان عدم اطراد الجواب المذكور لا يقضي  
الغائبة واسا كما يظهر من عبارة المحقق الشريف لا مكان اجزائه في غير المورد المذكور فلا يرد عليه ما قيل من ان مقصود المحقق الشريف  
ان الجواب المذكور وان دفع الذر الا انه لا جدوى فيه لوورد اليراد المذكور عليه نعم رد عليه ان ليس للعلامة قاعدة يمكن اطرادها  
في موارد بحيث يعنى بها الا اختصاصا للنقض باستعمال العلم في الخاص فانه لو فرض وجود حمار وبلدي في الدار وقيل في الدار حمار وابل  
به البليد كان الاستعمال مجازا قطعاً مع ان المعنى الحقيقي لا يصح سلبه عن مورد الاستعمال لاحتمال المقام الذي عجزتلك هذا ووردت القاء  
على الجواب المذكور بان كصحة سلب المعنى الحقيقي عن مورد الاستعمال علامة لارادة المعنى المجازي كمن يصحح سلب المعنى المجازي  
عن مورد الاستعمال علامة لارادة المعنى الحقيقي فلا يخفى العلامة المذكورة بالمجاز ثم اورد على هذا الوجه مثلاً وهو ان المناهيات و  
الحقايق المجازية قد تعدد ففي حقيقة منها لا يوجب تعيين ارادة بعض مخالي اللفظ فلا يوجب تعيين ارادة المعنى الحقيقي واجاب  
بان الجيب المذكور قد عثر في جوابه ودان الاحتمال بين معنى حقيقي معين ومعنى مجازي معين ففرض التعداد خارج عن مفرضه  
مع ان لنا ان يجعل العلامة على تقدير تعميم الفرض سلب جميع المعاني المجازية فيتم بلا اشكال لان سلب الجميع يوجب تعيين ارادة  
المعنى الحقيقي اذا اخرج عنها هذا المحصل كلامه بعد الشيق والنوضيح وفيه نظر لان العلامة المقررة عند القوم في المقام انما هي صحة  
المعنى في نفس الامر وعدم صحة سلبه كما ذكره العبد وادعى سلب المعنى الحقيقي وعدم صحة سلبه اخذ من المورد المذكور في تحريم العنوان  
ولا بد ان المعنى المجازي ليس بمعنى نفس امرى للفظ ولا بمعنى حقيقي لحتى يعتبر صحة سلبه علامة للحقيقة مع ان العبد عندهم في علامة  
الحقيقة عدم صحة السلب لصدقه وظان الكلام في المقام في دفع الذر المورد على العلمين المقتربين عندهم لا في احداث علامة اخرى  
وهذا واضح نعم غاية ما يمكن ان يبق على الجيب هو ان القوم لو اعتبروا صحة سلب المعنى الحقيقي علامة لارادة المعنى المجازي لا لابتدئ  
كون المعنى مجازيا لكان عليهم ان يعتبروا صحة سلب المعنى المجازي علامة لارادة المعنى الحقيقي ايم فيلزمهم ترك ما ينبغي التفرص له ولا  
ريب ان التزام مثل ذلك هين بالنسبة الى ما يلزمهم من اشكال الذر وفساد العلامة ثم اورد على ما ذكره المحقق الشريف ان العلم انما  
يكون مجازا في الخاص اذا استعمل فيه من حيث الخصوصية ولا يرد في صحة سلب معناه الحقيقية عندهم وفيه نظر ايضاً لانه ان اعتبر السلب بالعلم  
المعارف كما هو الظاهر من العلامة للسلب فلا يرب في ان العلم لا يصح سلبه عن الخاص هذا العلم لا من حيث تحقق العلم في ذاته ولا من  
حيث الخصوصية ضرورة ان الحيوان لا يصح سلبه عن الناطق الذي يعاينه بالمفهوم فضلاً عن صحة سلبه عن الانسان المركب من  
الناطق مع ان اسنم له فيما مجازاً قطعاً ولو اورد صحة سلب كونه معنى حقيقياً للفظ بقى اشكال الذر بحال وان اعتبر السلب بالعلم  
فمع منافاة الجواب الا في غير وارده على المحقق الشريف لان الجيب اعتبر السلب بالنسبة الى مقام الخطاب دون الاستعمال فيه اذ الفرض  
تعيينه بالعلامة والوجه المذكور انما يجدي في الثاني دون الاول ومنها ان المراد سلب ما يفهم من اللفظ الجاز عن القرينة وعند  
وفيه انه اذا علم المعنى المستفاد من اللفظ المجرد كفي ان يبق انه حقيقة فيه ومجاز في غيره كما في العلامة السابقة ولا حاجة الى السلب المذكور  
سلباً لكن معرفة ما يفهم من اللفظ الجاز عن القرينة متوقف على معرفة الوضع فلو توقف معرفة الوضع عليه كان دوراً ويمكن تفرص  
الجواب المذكور بوجه يرجع الى ما اختاره في الجواب كما لا يخفى فمعناه ما يجري في الجاز فقط وهو منع توقفه على العلم بصحة سلب جميع معاني  
الحقيقية حتى يرد الاشكال المذكور بل يكفي صحة سلب بعض معانيه الحقيقية عنه لانه ان لم يكن مجازاً في المعنى المسلوب لكان  
حقيقة لان المفروض صحة الاستعمال فيلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل وفيما دل ان العلامة تكون حلاً في ظاهره لا في  
عليها وثانياً بيان الاصل المذكور انما يجري حيث يكون بين المعنيين علامة معتبرة اذ بدونها لا يحصى عن ثبوت وضع اخر وحيث لا يمكن  
تفسير عن المعنى المستعمل فيه بالاصل مع ان العلامة المذكورة لا تخفى به وثالثاً ان الاصل قد يتخلف عن مورده لقيام دليل عليه  
العلامة لا يجوز تحلقها عن شئ من موارد كما فلا يصح اخذ جزء منها ومنها ما راعه الفاضل المعاصر من ان المراد بعلامة الجاز  
صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة وحيث فان اتحد المعنى الحقيقي كان مجازاً مع ان كان مجازاً بالنسبة الى الحقيقة المسلوقة وكل  
المراد بعلامة الحقيقة عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة وهو علامة لكونه ما لا يصح السلب عنه معنى حقيقياً بالنسبة الى ذلك المعنى  
الذي لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان يكون مجازاً بالنسبة الى معناه الاخر فلم يتوقف العلم بكون اللفظ حقيقة في المعنى على العلم بكون

ق

اعتبار

ق

حقيقة

حقيقة فيه حتى يلزم الدور وهذا حاصل كلامه بعد النقيض وهو فاسد اما في الجواز فلان مجرد صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عنه  
لا يستلزم ان يكون مجازا بالنسبة اليه ولو مجازا اشياء بل يتوقف على وجود العلاقة مثلا صحة سلب العين ببعض الذهب عن الميزان  
لا يقتضي ان يكون العين بمعنى الذهب مجازا فيه لعدم العلاقة الصحيحة والجملة تغطى لهذا الاشكال فاورده على وجه السؤال  
واجاب عنه بانها تهاجر لو اردنا كونها مجازا عنها بالفعل واما اذا كان المراد كونها مجازا بالنسبة اليها واستعمل فيه فلا يرد ذلك  
هو كاف فيها اوردناه هذا لفظه اقول لا خفاء في ان قوله لو استعمل فيه انما يرفع السؤال اذا اراد به الاستعمال على الوجه الصحيح كما هو  
الظاهر بان يكون هناك علاقة مصححة فيكون محصل كلامه بعد التصحيح ان صحة سلب اللفظ باعتبار واحد معانيه عن مورد الاستعمال  
علامة مجازية فيه على تقدير وجود العلاقة وتوقع الاستعمال بحسب ما فيه ما لا يخفى لان العلامة كما انما يتعد كون الاستعمال  
فيه مجازا اشياء على تقدير محمول اذ لم يعنى العلم بالعلامة في العلامة وظان الغرض من العلامة تعيين احد القسمين والافعال  
الاجمالي لا يحتاج الى اعمال علامة لانه اذا صح سلب اللفظ باعتبار معناه الحقيقي عن مورد الاستعمال كان ذلك اية كونها مجازا فيه  
في الجملة ولو مجازا اشياء ولا حاجة الى اعتبار صحة استعماله فيه باعتباره ولا الى اعتبار ان يكون هناك علاقة لانح لا يحتاج ان يكون  
شرا كائنه اولا فان كان الثاني كان مجازا في مظهره وان كان الاول فلا اقل من ان يكون مجازا فيه ان اولا للفظ بالمعنى حال جملة  
متى او مجموعا او منكروا او لم يجز منه لعدم العلامة كذا فانقول مثل ذلك لا يتعلق مقاصد التقراء باستعمال حاله بعلمه  
كما لا يخفى سببا مع امكان تحريكها على وجه يتم سابق الاقسام واما في الحقيقة فلان اراد بالحقيقة التي انتم توقفت عدم صحة  
السلب عليها ما جعل عدم صحة السلب علامة لها فلزم الدور وظان اراد غير حافظ اذا لا توقف هناك لان العلم ببعض مما للشك  
لا اثر في العلم ببعض اخر ولن نزل كلامه على ارادة ان الكل اذا اطلق على الفرد كالاتسان بمعنى الحيوان الناطق على البليد فعدم  
صحة سلبه عن البليد يتوقف على العلم بان حقيقة في الحيوان الناطق ولا يتوقف العلم هذا على العلم بعدم صحة سلبه عن البليد  
ثم جرح عليه ان اطلاق الكل على الفرد ان كان باعتبار الخصومية فجازا قطعوا وان كان باعتبار الكلي المتحقق في ضمنه فذلك  
الحقيقة اطلاق اللفظ على معناه الكلي او معنى الانسان الذي اطلق على البليد هذا الاعتبار ليس الحيوان الناطق فضلا ما التزم  
من توقفه على العلم بان حقيقة في الحيوان الناطق بنسبة الدور اللهم الا ان يرد ان المقصود من هذه العلامة استعمال حال  
الفرد باعتبار وجود الكل في ضمنه وعدمه فيرجع الى الجواب الابن وقد عده غيره وديما امكن الفرق بان المقصود من العلامة على  
الجواب الابن استعمال حال الفرد فقط وعلى هذا الجواب استعمال ما هو اعم من ذلك فيدخل فيه مثل اطلاق الناطق على الانسان لكن  
يجوز عليه الاشكال لان ائنه فيه ومنها ما ذكره هذا المعاصر وهو ان المقصود بهذه العلامة استعمال الحكم في الافراد المشكوك  
كالوعاء بان الماء معنى حقيقيا ومعنى مجازا وشككتنا في بعض الافراد انه يندرج تحت الاول والثاني فليس تحت الحال بالاعتد  
المذكورة اقول وفيه عروج عن محل البحث فان الكلام في العلامة التي يعرف بها المعنى الحقيقي والمجازي لا يعلم بها تحقق المعنى الحقيقي  
في ضمن الفرد وعدمه على ما يقتضيه ظاهره بانه الا ان يبق ان المقصود من ذلك استعمال حال الاستعمال في الفرد فلا يخرج عن  
محل البحث لكن يرد عليه مع عدم ملائمة لظاهر المقام او عدم هوضه بدفع الاشكال بتمامه مضافا الى مخالفة لما في ذم  
الاشكال السابق من اعتبار السلب بالكل الذي ان اشكال الدور وارد على ظاهره اية لان العلم بصحة السلب وعدمه من الفرد  
المشكوك فيه يتوقف على العلم بخرجه عن المعنى الحقيقي او بدخوله فيه فلو توقف العلم بذلك على العلم بصحة السلب او عدمها  
فقد بر هذا والذي اخذاره في الجواز ان بق المقصود بالعلامة انها هو تحصيل العلم التفصيلي بالحقيقة والمجاز وهو لا يتوقف على  
العلم بالوضع وعدمه فضلا عن توقفه على العلم التفصيلي به اذ كثيرا ما يعلم ذلك من تنصيص لسان العارفين بطرق المقام  
او شهادة الوجدان من الخبر بكيفية الاستعمال والثاني هو الغالب المذكور فان قلت حكم الوجدان بصحة السلب وعدمها  
يتوقف على العلم بالوضع وعدمه ضرورة ان ذلك الالفاظ ليست ذاتية كما توهم ابن عباد في ظاهر ما نسب اليه فلو توقف العلم  
بالوضع وعدمه على ذلك ازم الدور اية قلت لا ريب في ان معنى اللفظ كثيرا ما يثبت في النفس وتبين فيها على الوجه المنفرد عليه  
عند اهل العرف اكثر مقاصد في المحاورات وموارد الاستعمال ولو بمعونة الضمير والامارات لكن على نوع من الخفاء وعن  
من الاجمال فاذا اردت بتبينه وتعيينه اخرج الى اعمال العلامة فالعلم التفصيلي يتوقف على اعتبار العلامة وهي انما يتوقف  
على العلم الاجمالي كما ترى التبادر فلا دور فان قيل هذا الوجه لا يتجوز في هذه العلامة فيما يعنى فيه السلب بالكل الذي ان فان  
السلب يعتبر بين المعنى واللفظ اذا لاشت في صحة دائما ولا يبينه وبين مفهوم المعنى لوضوح صحة السلب بالنسبة الى غير المعنى  
بل يعتبر بينه وبين معناه الغير الناو بلي يتوقف العلم بعد صحة سلب المعنى عن المعنى المبحوث عنه على العلم بان المعنى الغير  
الناو بلي للفظ ولا ريب ان العلم بهذا هو العلم بكونه معنى حقيقيا فيعود اشكال الدور فنقول نحن انما اوردنا الاخير لمنع لرب  
الدور بما ذكرناه من الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي لان العلم بعدم صحة سلب المعنى الغير الناو بلي عن المعنى المبحوث عنه

هذا هو المقام  
الذي يتوقف عليه  
العلم بالوضع  
وعدمه



الأطراد

انما يستدعي العلم به ولو اجالا والمقصود تعيينه تفصيلا فلا اشكال في تبيين كما يصح ان يعتبر عدم صحة السلب من غير تاويل علامة  
 للحقيقة كصحة ان يعتبر صحة الحمل من غير تاويل علامتها فان صح ذلك بالحمل الذاتي كان علامة لكونه حقيقة فيه من حيث  
 الخصوص وان صح بالحمل المعارف المقابل للحمل الذاتي كان علامة لكونه حقيقة فيه ان اطلق عليه باعتبار ذلك المعنى وان صح  
 بالحمل المعارف بالمتن الا تم كان علامة لكونه حقيقة فيه في الجملة وايضا كما يصح ان يعتبر صحة السلب من غير تاويل علامة للحجاز  
 كما يصح ان يعتبر عدم صحة الحمل من غير تاويل علامة له في المقامين سابقا للكلمات المنفردة وكان القوم لم يتعرضوا لها  
 استغناء عنها بصحة السلب وعدمها فانها يستلزم ما عدم صحة الحمل وصحة ولا يذهب عليك انهم لو اعتبروا صحة الحمل علامة لصحة  
 بدلا عن عدم صحة السلب لكان اقرب الى الاعتبار مع انه المتداول في موارد الاستعمال حيث يستكشف الحال بمراجعة العرف واللغة  
 وفيها الاطراد وعدمه ما الاول هو علامة الحقيقة على ما نضر عليه بعض النصارى والمراد ان يكون المعنى الذي صح باعتباره  
 الاستعمال من غير تاويل بحيث كلما تحقق صح الاستعمال في ذلك كوجوب ضارب فان المعنى الذي صح باعتباره الاطراد  
 على زيد مثلا من غير تاويل هو بحيث كلما وجد صح اطلاقها عليه كذلك ونحو هذا فان المعنى الذي صح باعتباره استعماله في  
 خصوص زيد من غير تاويل وهو كونه فردا من افراد المذكور المشار اليه هو بحيث كلما تحقق صح استعماله في خصوص ذلك حيثما يتحقق  
 الاطراد على الوجه الاول فهو علامة لكون كل من الوضع والمعنى عام او حيث ما كان على الوجه الاخير فهو علامة لكون الوضع عاما  
 والموضوع ايضا وانما اعترض الاطلاق والاستعمال من غير تاويل مع ان لم اقف على من يعتبره للتاويل والنقض بالكمالات  
 في الخصوصيات مثلا يصح ان المعنى الذي صح باعتباره استعمال الانسان في خصوص زيد هو بحيث كلما ثبت صح استعماله فيه  
 بخصوصه فالاطراد بهذا المعنى متحقق ولا حقيقة بل بما مر من النقص بطلوا اقسام الحجاز على ما سفسر اليه وكان الحجاز واللفظ على  
 مثله على ما سفسر القول فيه هذا غاية توجب الكلام في المقام وهو بعد محل نظر لانه ان اعتبر الاستعمال مطاقتا للحجاز  
 كما عرف وان قيد بكونه على وجه الحقيقة او من غير تاويل كما فعلنا لزم الدوران العلم بصحة استعمال اللفظ حيثما يتحقق ذلك  
 المعنى حقيقة او من غير تاويل معنى على العلم بانه موضوع لذلك المعنى او خصوصيات افزاده فلو توقف العلم بذلك على العلم  
 بالاطراد لزم الدوران قيل يمكن العلم بصحة الاستعمال على الوجه المذكور بمراجعة الوجدان او بما لحظه خاوا وان اهل اللسان  
 على ما نرا بيان فلا يلزم الدوران فاعلمنا المعنى الذي صح باعتباره استعمال حقيقة او من غير تاويل فقد كما ناعلمنا لكونه  
 اللفظ حقيقة في ذلك المعنى ولم يتجس الى اعتبار كونه بحيث يصح استعماله حيثما يتحقق ذلك المعنى على وجه الحقيقة وكان هذا هو  
 السر في عدم اعتبار المنفرد بين آياه علامة الحقيقة وان اعتبروا عدم الاطراد علامة للحجاز ثم اقول والاظهر عندي ان يفتر الاطراد  
 بان يكون المعنى الذي صح باعتباره استعمال اللفظ على الحقيقة او من غير تاويل في موارد المعلومات من حيث القدر المشترك  
 بحيث يصح ان يستعمل كمن في موارد الشكوك فيستعمل من ذلك ان اللفظ موضوع للقد المشترك بين تلك الموارد والمعنى الذي يصح استعمال  
 اللفظ باعتباره متحقق في جميع كالمعلمنا مداول اللفظ الماء الحقيقي اجالا وتزدنا في بقضيله وتعيينه بين ان يكون موضوعا لخصوص  
 القدر المشترك بين المياه الصافية والاعم من ذلك المعنى القدر المشترك بينهما وبين الماء الكدرة فصحة اطلاقه على المياه الكدرة من غير تاويل  
 باعتبار ذلك المعنى نستعمل كونه حقيقة في المعنى الاعم فان قيل فالعلم مدح دورية لان العلم بصحة اطلاق اللفظ الماء مثلا من غير تاويل  
 على الماء الكدرة متحقق على العلم بانه موضوع القدر المشترك بينه وبين الماء الصافي فلو توقف العلم بذلك على العلم بكونه حقيقة في لزم  
 الدوران فلو توقف العلم بكونه مستعملا في الماء الكدرة من غير تاويل على العلم بكونه موضوع القدر المشترك تفصيلا بل يكفي العلم به  
 اجالا ولو بمراجعة الوجدان على ما سفسر البيان فلا دور واما عدم الاطراد فقد ذكره جماعة علامة للحجاز ومثلوا بنحو اسئل القرية فان  
 المعنى لاستعمال القرية في اهلها علامة للحلول وليس كلما تحققت هذه العلامة صح الاستعمال الا بق اسئل الباطن والحجة ونحوها وانما  
 على طرف بلفظ الرحمن فانه لا يطاق على غيره ثم السخى والفاضل فانها لا يطاقان عليه والفارورة فانها لا يطاق على غير الرجاجة فعدم  
 الاطراد متحقق لعدم صدق هذه الصفات هناك مع حصولها فيهما ولا يحجز واجب بوجهين الاول ان عدم الاطراد انما يعتبر ان كان من  
 مانع لغدا شرعا وقد منع الشارع من الاولين واللفظ الثالث فلا فح بها وورد عليه باسئل امه الذودح لان عدم الاطراد لا يعلم  
 الاسببه لانه يمكن غير محسوس بانه ولا بحسب اتاره وصفاته وقد تقررت في محله ان كل ممكن يكون كذا لا يعلم الاسببه والسببين  
 وجود المانع ان التقدير عدمه بل عدم التصديق منه الوضع فاذا ن توقف العلم بعد الاطراد على العلم بعدم الوضع فلو توقف العلم بعدم  
 الوضع عليه كان دورا واما ان يمنع بعض مقدماته الثاني ان الرحمن معناه البالغ في الرحمة غايتها فيختص به ثم والفاضل العالم الذي  
 من شأنه ان يحل والسيى الجواد الذي من شأنه ان يحل فيمنع ان يطلق عليه ثم والفارورة منقولته عن معناها الاصل الى الرجاجة التي  
 يستقر فيها الشئ فلا يطلق على غيرها والوجه في ذلك ان هذه الالفاظ ما اوردت بين ان يكون موضوعا للمعاني المطلقة او المعاني  
 فعدم اطلاقها على بعض معانيها المطلقة دليل على انها موضوعا لبارز المعاني المعينة هذا حاصل ما ذكره في المقام والحق ان الجواز ايضا

يطرد

يطرد حيثما توجد علاقة معتبرة وهي المناسبة الصحيحة لاعارة لفظ احدها للاخر في مصطلح الخطاب فن هذا هو المعيار في سبب المجاز وعلية  
 للداور في الاستعمال واما العلائق التي ذكرها هي على الاطلاق لا تغير قطعا على ما تم تحقيق القول فيه فعدم الاطراد باعتبارها غير فادح  
 فمشط العلامة المذكورة راسا ونها الاستقراء وهو تصحح كثير من الجزئيات لاثبات حكم كليها او ما يلزم حكم كليها الحكم على كل فصل  
 بالانحصر على فاعول وكلمة على كل فاعول بان حقه الرغوع وعلى كل مفعول بان حقه التمسك غير ذلك من القواعد المقررة في حملها فان تلك  
 القواعد لم يسمع كلها او بعضها من العرب لكن ما نجد من محاضراتهم عليها في الموارد التي تصححها ما هو بوجوب لقطع او التمسك بالاع  
 الواضع لتلك القواعد ووضعها اياها وبسبب الحكم المستفاد منه عند علماء الادب حكما قاسيا ويمكن ارجاع هذا بنوع من التوجيه  
 الى علامة الاطراد وجهته هذا الطريق مما اخلاق فيه ومنها صحة الاستثناء وعدمها وهذا العلامة توجب يمين اللفظ الصالح  
 للعموم وضعها من غير ما نقول في الجمع المحلى انه يفيد العموم عند عدم العهد بنفسه لفتح الاستثناء منه وان المفرد المحلى لا يفيد ما هو  
 ينضم اليه اعتبارا وايد على مدلوله لعدم صحة الاستثناء منه كذا لا بقصحة الاستثناء ايا يقضى ان يكون المستثنى منه مستعمل في العموم  
 اما كونه على وجه الحقيقة فلا ضرورة ان اللفظ المستعمل في العموم محار ايقع ان يستثنى منه وايضا يوقف تعلم صحة الاستثناء على العلم  
 بعوم اللفظ فلو توقف العلم بعوم اللفظ على العلم بصحة الاستثناء كان دورا وكذا الكلام في العلم بعدم صحة الاستثناء لا نقول  
 المراد صحة الاستثناء من غير بناء على التناوب بل يندفع الاحتمال المذكور لكن هذا التام يستقيم على ما ذهب اليه من ان الاستثناء لا يوجب  
 التجوز في لفظ العام كاستثنا بيانهم تمنع توقف العلم بصحة الاستثناء وعدمها على العلم بعوم اللفظ على حده ما سبق واعلم ان بعضهم  
 غير العلامة تجعل اطراد الاستثناء علامة للعموم وعدمه علامة لعدم وقينه انه ان اعتبر الاستثناء من غير بناء على التناوب لم يوجب  
 الى اعتبار الاطراد والامر ينفعه اعتباره فان المجاز قد يطرد وربما يلحق هذه العلامة صحة التمسك وعدمها ويستدل على ان الاصل  
 في القيد ان يكون احرازيا ومنها اصل عدم التعلل ويحك لقياس من الدلائل وليست من العلم فيستدل بها عند ثبوت حقيقة او  
 مجاز في زمان على ثبوت في زمان اخر سابق او لاحق اذا ثبت استعماله في اكثر من الامر حقيقة في الوجوب عرفا فكذلك لغة  
 شرعا لاصل عدم التعلل وهل التعويل على هذا الاصل من حيث عادته الظن نظر لعدم الاختلاف غالباً فيقيد ودماره او من حيث  
 التمسك لان مرجعه الى عدم نقض اليقين السابق فيطرود جهان اظهرها الاول لان المداد في مباحث الالفاظ على الظن مع ان القول  
 الثاني لا يجرى حيث يكون الاستدلال بثبوت في زمان المناخر على ثبوت في الزمان المتقدم ومنها القياس على ما ذكره جماعة وهو عبارة  
 عن اثبات معنى للفظ الحاقا له مشابهة او اثبات لفظ لمعنى الحاقا له مشابهة كما هو الامر بديل على التكرار للدلالة التام المشابهة اياه في الدلالة  
 على الطلب عليه وان السارق حقيقة في الشباس لشبهه به في اخذ على الحقيقة وتمسكوا في ذلك بوجوه ضعيفة والحق عدم التعويل على  
 ذلك لانه لا يحصل به ظن بوثوقه او نقول لا نسلم صحة مطلق الظن في مباحث الالفاظ بل نقصر على ما ثبت صحته باجماع او دليل غير لان  
 عدم امكان التوصل الى العلم بموضوع الالفاظ او الى العلم المراد كما هو الوضيفة اولا لوجوب جوار التعويل على كل ظن مع ثبوت بعض الطرق  
 القطعية التي افاد الدليل حجتها وشهدتها بالبحاث يظهر مما اردناه في بحث حجية اخبار الاحاد ويمكن ان يتمسك اية بما دل من الروايات  
 على منع التعويل على القياس والاستحسان فانها وان كانت واردة في موارد الاحكام الشرعية لكنها بعومها واطلاقها تارة ثانيا  
 المقام اية حيث يستفاد من مساوئها ان لا تعويل على القياس من حيث كونه قياسا هذا وقد اورد بعضهم للمجاز علامات اخر منها ان يوجد  
 اللفظ مستعملا في حين يعلم انه حقيقة في احدها بخصوصه ويشك في الاخر فيحتمل بكونه مجازا فيه لئلا يلزم الاشتراك المخالف للاصل  
 علاماسيا بيانته وهذا التامية اذا كان بين المعين علاما منصححة للمجاز كما مر النبوية عليه ومع ذلك فهو انما يصلح دليلا لاعلامته قد  
 يضاف الى ذلك اختلافها في الجمع هذا التام يحتاج اليه اذا علم ان اطلاقه على احداهما على الحقيقة ولم يعلم انه من حيث الخصوصية او ايا  
 قدر مشترك فينفي كون الوضع للفظ المشترك باختلاف الجمع وكونه لكل منهما بالاصل المذكور ومنها ان يعتبر اطلاقه على المعنى ايضا  
 الى مشاكلة كالمطبخ في قوله قلت للمخزومي جنة وقيصاصا ومنها التزام بقيد في اطلاقه على معنى بحيث لا يستعمل فيه عند الاطلاق كيد  
 المثال وناظره ونحوها وهذا ليس لان التعيين ان كلامه لفظي اليد والتا واستفادته تحيلية مستعملة فيها وضع المراد لو  
 سلم انها مجاز كاذب اليه بعضهم من انها مستعملة في صورة وهي مشبهة بمعناها الاصل فالعلامة بعد غير مستقيمة لاستفادتها  
 عمل لفظ التامية لا يستعمل في المصا المضافة الامضاقا والزام كونه مجازا بعيد عن التحقيق فصل متى ورد من المتكلم لفظ وعرف  
 مراده بالقران الخارجية من شواهد علمية او امارات ظنية مما يعول عليه في المحاورات العربية حمل عليه سواء كان حقيقة او مجازا او اذا  
 اشقت القران الخارجية فان اتحد معناه الحقيقي وحمله المقام من غير معارض حمل عليه كاستثنا وان تعدد فلا يخرج اما ان يكون بطن  
 الاشتراك والتعلل فان كان الاول فان كان لبعض التماثلها واخصاصا في عرف المتخاطب من حمل عليه والامان انظر الامران في  
 الوصف والرجوع الى الاصول وعلى هذا القياس مشترك الكتابة اذا تجرد عن القرينة كحديث لاسبق تحت اللفظ فيدل على غيرهم عند  
 الشرط والسكون فيدل على من العلة ويلزمها حرمة المال فينبغي على الاول لاصالة الجواز الفعل مع احتمال ترجيح الثاني في خصوص المقام

المراد

بالمصالة

باصانه من حركة العين وبالصالة الاول فترجع على الفرج وقد يطره هذان الوجهان واللفظ المسموع اذا شاق في حركة ولو لفظ التسمية اليه  
 والاخر خلة فيها التساوي للاصل والفرع هيئة كذلك مفردا وجمعا وان لخصر الاختصاص باحد المعنيين والاشتهار فيه بعرف احد ما وبالاول  
 في عرف الاخر في الجمل على ما يفضيه عرف المتكلم والمخاطب والوقف بوجه هذا ان تعلم يعلم المتكلم بعرف المخاطب او جعل به وان علم بعدم علمه  
 حمل على مقتضى عرف المتكلم بل اشكال كانه يحمل على عرف المخاطب اذا علم يعلم المتكلم بعدم علمه بعرفه وان كان الثاني فان علم سبق  
 النقل على الاستعمال العكس فلا كلام والامكان ترجيح المعنى المنقول عنه مع العلم بتأنيج الاستعمال والمعنى المنقول اليه مع العلم بتأنيج  
 النقل اخذ باصالة ماخر الحادث مالم يعتقد خلافه بشا هذا خارجة ومنه ان وقع النزاع في الالفاظ التي وردت مستعملة في الشرح مما  
 قد اورد في العرف واللغة فيقول بتقديم اللغة للاصل ويقل بتقديم العرف بدل اللغة المستقرة وهو قويم ثم لللفظ احوالته معرفة  
 مخالفة للاصل هي الجواز والاشراك والنقل والتخصيص والاضمار فلا يعارضها الا دليل فان افضى الدليل بعضها ماعينا نوع  
 مقضاه وان افضى بعضها مالا يعينه فهذا صوره تعارض الاحوال والتعارض يقع في مادة واحدة فصاعدا بين حالتين منها  
 فصاعدا فان دار الامر بين الجواز والاشراك قدم الجواز اكثر في انواعا وازداد وسعة واستغناء عن تقدير الوضع الغير الثابت و  
 اما الرخصة او الوضع الثاني او الناويل على القول بثبوت صحة الجواز عليه فهو امر ثابت لا سبيل للغيبة فلا يعارض حدو  
 الوضع المختار وقد يرجح الجواز باستغناء حقيقته عن القرينة وبالغلبة والظهور مع ما فيه من قبيح بعض انواع البدع فيعاض  
 بايديه الاشراك عن الخطا ومع عدم القرينة او مخالفا يثبوت في الجواز يحمل على الحقيقة فيؤدي الى خلاف المقصود وبالطرد الاشراك  
 وصحة الاشراك من المعين اذا كان مما يشق منه وفي هذا نظر واستغناء عن الحقيقة والعلاقة وليس فيها مخالفة ظاهر مع ان الاشراك  
 اتم قد يكون ارفق بمقتضى الجواز يتعلو الفصد بالاجمال وينسب به ايضا بعض انواع البدع ولا يخفى في هذه الوجوه مع معارضتها  
 بالوجوه المنقولة لا يصلح لاثبات الوضع لان مرجعها الى مجرد الاستحسان واذا دار بين النقل والاشراك رجح الاشراك لان النقل عن  
 الاشراك بعد مشاركتها في الحاجة والتعدد الوضع بالاجتناب الى جهر المعنى الاول مع اصالة عدمه وعدم احتياج الاشراك اليه  
 هذا اذا ريد بالنقل المنقول والغلبة والبرهان هو الظاهر ولو اريد ما وضع للعق الثاني لمناسبة المعنى الاول من غير بناء على  
 الجهر او حصوله امكن ترجيح الاشراك اتم باصالة عدم هذه الملاحظة ومنه يظهر رجحان الاشراك على الارشاد ايضا هذا  
 وقد يرجح النقل بان الاشراك يقتضي تعدد الحقيقة فيحمل الفهم دون النقل وهو استحسان لا سبيل الى اثبات اللغات وازل  
 دار بين الاضمار والاشراك رجح الاضمار لان وجوب الاضمار من تواجبه عدم الاشراك ولو اراد منه بالنسبة الى بعض موارد الالتماس  
 فلا يلح معارضته وقد يعارض ذلك بان الاشراك اغلب من الاضمار فيرجح عليه وهذه الغلبة على تقدير تسليمها ليست بحجة  
 تصلح لمكانة ما راد اذا دار بين التخصيص الجواز رجح التخصيص لكثرة وشيوعه بالنسبة الى الجواز وان قلنا بان من اذا المراد بالجواز  
 هنا ماعد التخصيص بقربته المقابلة والتفصيل هنا في حكم التخصيص بل اولى منه وهذا يرجح عليه حيث يدور الامر بينهما لان  
 عموم التخصيص وضعي بمرجع علم عامومه حكمي واذا دار بين التخصيص الاشراك رجح التخصيص لجماله على الجواز على الاشراك  
 واذا دار بين الجواز والنقل رجح الجواز لجماله على الاشراك الرجح عليه واذا دار بين الاضمار والنقل رجح الاضمار لجماله على الاشراك  
 الرجح على النقل واذا دار بين الجواز والاضمار فيل يتساوى بهما الاحتياج كل منهما الى القرينة ويمكن ترجيح الجواز لغلبته واذا دار بين  
 التخصيص والاضمار فالرجح للتخصيص لغلبته واعلم ان كل من التخصيص الجواز والاضمار قد يكون قرين في نوعه قد يكون بعيدا  
 فيعتبر ما راد من الترجيح في كل من النوعين او الا انواع بالنسبة الى المماثل في نوعه والادون واما القرينة من مرجح النوع والبعيد  
 من راجح فلا يجري فيه اطلاق ما ذكر بل لا بد من ملاحظة جسيمة مع سبق الاخر واعتبار الترجيح فقد يرجح بعيد النوع على  
 بعيد الشخص اذا زاد بعده على بعد الاخر وقد يتوقف مع التساوي والامر وذلك موكل الى النظر ولا سبيل فيه الى الضبط وكذا انما  
 الكلام فيما اذا دار الامر بين مجازين او تخصيصيين او اضارين في مورد واحد او موردين فيوقف مع التساوي ويرجع مع الاتقان  
 نعم اذا ورجحان بان وقام الدليل على ان الحكم في احد ما بخصوص خاص فاجتنب الى ارتكاب التخصيص او الجواز او الاضمار و  
 امكن التخاصص عنه باو تكلمه في الاخر فالظاهر قصر المنصرف على مورد الدليل وسياتي بيان ذلك في بحث التخصيص واعلم  
 ان حجة ظاهر الالفاظ من منع وفاق وعليه مبغى التفهيم والتفاهيم في المحاورات فديما وحدتا ولا فرق بين الظهور والمستند  
 الى نفس اللفظ كالحقيقة او الى الضمير الحال او المقابلة ولا بين الالفاظ الملقوظا بها والمكتوبة واما طولها الكتابية حيث يكون  
 الرسوم تحتملا للفظين او الالفاظ ويكون بعضها اظهر فاعلم ان التحويل عليها اتم فيما وضع فلا قارة والاستفادة لاسيما اذا  
 انقطع طريق التعيين كافي كنب الاضمار والتساوي اذا لو ارد بها ما هو خلاف الظاهر عليه لئلا تفرق الفائدة في تدوينها  
 او يلزم الاعراض بالحمل ومن هذا الباب حديث الما بطر ولا يطهر فان فيه وجوها شتى اظهرها ان يكون الاول مبيها للفاعل  
 والثاني للمفعول وكذلك حديث الدنيا راس كل خطيئة فان الطامرات الدنيا كلمة وراس كلمة وان احتمل بعيدا

ان يكون

ان يكون الدينار كلمة واسم بضم الهمزة وتشديد السين بمعنى الامانة كذا في غير ذلك واعلم ايضا ان الكفاية قد يتطرق اليها احتمال الاشتراك  
والغفل والزيادة والنقصان الاصلية فيصح التمسك في تعيينها بالاصل مع الظن به وقد تعارض الاحوال وتعرف وجوه الترجيح فيه مما  
في الالفاظ ولو تطرق اليها احتمال الغلط جاز التعويل مع ظن الصحة على اصل عدمه فصل قد اشتهر بلينهم ان الاصل في الاستعمال  
الحقيقة وان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز وبين هاتين القاعدتين بحسب الظن تدافع لكن لكل منهما مورد مخصوص فمن موارد القائل  
الاولى ما لو علم المعنى الحقيقي وجمل المراد فيعمل على المعنى الحقيقي عند الجزم عن القرين لظهوره ورجحانه ولا بد من المحاورات عليه هذا مما  
لا نزاع لاحد فيه وقد حكى الاتفاق عليه غير واحد منهم ولا فرق في ذلك بين ان يكون السامع مخاطبا باللفظ او لا ومنها ما لو اتحد  
فيه وجه الموضوع له والمراد ان يتحد منه ما يحتمل ان يكون اللفظ حقيقة فيه وان كان مستعملا في غير اية اذا علم بكونه مجازا فلا كراهة على  
انه حقيقة في ذلك المعنى وربما نقل الاتفاق عليه لان ظاهر الاستعمال والنيابة منه ذلك ولا بد ان واجب حمل اللفظ على المعنى الحقيقي  
عند الجهل بالمراد وجب حمل اللفظ على ذلك عند العلم به اية اذ لا يعقل للعلم بالمراد وعدمه اثر في ذلك وتؤيده ما قيل من ان الحقيقة  
ارجح من المجاز لتوقفه على الوضع والعلاقة والنقل والقرينة والحقيقة انما تتوقف على الوضع فالحمل عليها اولى وعن ابن جني انه مجاز لان اكثر  
اللغات مجازات فان اراء الاكثرية بحسب الاستعمال ممنوع لشهادة الوجدان على خلافه وان اراد الاكثرية بحسب المعنى فسلم الكثرة  
يحد به لمعارضه بما هو اقوى منه من اكثرية الاستعمال في المعنى الحقيقي وبعض اهل العصر اشترط فيه التفحص والتبع الحاشية بالخطاب  
الشرعي حيث انه لا يكون دليلا للفقيه الا بعد بذل الجهد والتفحص عن المعارض وفيه نظر لا مانع من حصول الظن بالموضوع له بمجرد  
الاستعمال فورد المنع عليه ط وان ادعى عدم حجية الظن الحاصل منه ما يحصل العجز عن تحصيل ما هو اقوى منه بالتبع والتفحص  
فدفع بعد مخالفة ظاهر كلمات القوم بان ما دل على حجة مثل هذا الظن في مباحث الالفاظ من اجماع او غيره ان افضى حجة مطر  
غلا وجه تخصيصه في المقام بهذا الاشرط والا فلا وجه لتخصيص هذا الاشرط بالمقام ولعله بعمم الاشرط وان تعرض لذكره  
في خصوص المقام وهو قوي ويمكن تنزيل كلمات القوم على وجه لا يناهه وتوقف الفاضل للمعاصر بين الحمل على الحقيقة والمجاز نظرا  
الى ان المجاز مند اول شايع ولا يتوقف الا على مجرد ثبوت الوضع كالحقيقة فلا مرجح لاحد مما وعينه ما عرف على ان المند اول الشايع هو  
سبك الجاز عن الحقيقة اذ الجاز الذي لا حقيقة له لا حقيقة له وان قلنا بجوازه سلمنا الكثرة فادرجها فيبعد حمل الاستعمال عليه  
الترام حقيقة غيره يتوقف على سبق الاستعمال فيه والاصل عدمه وكان هذا الاصل هو الذي دعا الى اعتبار منع توقف المجاز على الحقيقة  
وظنى انه لا حاجة اليه لان الغالب سبق الاستعمال وكونه في هذا المعنى ليرى اولى من غيره فلا يتوقف على المنع المذكور فندبر ومنها  
ان يتعدد الموضوع له والمستعمل فيه ويتحد الوضع ويكون بعض موارد بحيث يحتمل ان يكون داخل في الموضوع له بان يكون المعنى  
المفهوم اعم فيكون حقيقة فيه ويحتمل عدمه بان يكون المعنى فيه المفهوم الاخر فيكون مجازا فيه فينتج على الدخول وان المعنى هو المفهوم الاخر  
لاضالة الحقيقة المجردة عن المعاصر فان اصل الاستعمال ثابت والكلام في تعيين مورد الوضع فيه من شرط الاستعمال دليلا على تعيين الاعم وتؤيده  
اصالة عدم ملاحظة الخصوصية حيث يتوقف ملاحظة الخاص على ملاحظة كالتريز دنايين ان تكون اداة الاستثناء موضوعا لخص  
مطلق الاخراج او اخراج الاصل فقط فيخرج الاصل والمراد اما اصالة عدم تحقق الوضع في مورد الشك فلا يصلح معارضا للاصل المذكور لانه  
ظنه من حجة عليه هذا ولم اصف منهم على كلام فيه ثم ربما يؤخذ من مقالهم في المورد السابق بالواقعة لما ذكرناه ومنها ما لو استعمال اللفظ  
في معنيين لا يكون بينهما علامة التجوز فيحتمل الاشتراك بينهما وان يكون موضوع المعنى ثالثا والمعنيين اخرين فيستعمل بينهما مجازا  
المعنى الاول لان الاستعمال يعين الوضع للمستعمل فيه وينبغي عن غيره فيلزم تعدده فيهما دفعا للزم الغلط وكذا الحال فيما لو  
تعدد الاستعمل فيه وتحقق العلاقة في جانب دون اخر وعلم بالوضع لذى العلاقة كاللفظ المستعمل في الكل وفي الجزاء الذي لا ينفص  
باتفاقه اذ اعلم الوضع للجزء فينبغي على الاشتراك بينهما الماتر ومنها ما لو جهلنا وضع اللفظ وجدناه تارة مستعملا بغير قرينة واخرى  
مخفوقاها وجوزنا ان يكون المراد به في الاستعمالين معنى واحد فعلم ان يكون استعمال حقيقة في الموضوعين والمعنى واحدا ويخرج  
فيه النزاع المتقدم ومورد القاعدة الثانية ان تعدد المستعمل فيه ويحمل الموضوع له او يعلم الوضع في البعض ويحمل الباقي ويكون  
بحيث يحتمل الاشتراك والمجازية لوجود العلامة العترة وهذا القيد لا بد من اعتباره وان لم اقف على من يعبره اذ بدونه يتعين المصير  
الاشراك لا يمنع الحمل على الغلط وبعد ثبوت الوضع لما ثبت الاستعمال فيه وقد ذكره في بعض موارد القاعدة السابقة فغالب  
ينبغي في ذلك على الاشتراك ويجعل استعمال اللفظ في المعاني المتعددة كاستعماله في المعنى الواحد من غير فرق والاكثر على ان المجاز اولى من  
الاشراك وان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز بمعنى ان الاستعمال في مثل المقام مجردة لا يقتضي شيئا منها وهذا هو الحق لان الاشتراك  
يتوقف على تعدد الوضع فيحتمل دليل عليه فالاصل عدمه اية سبب التجوز معلوم لخصوصية سبب الاشتراك في الموضوع استنادا  
السبب المعلوم الى السبب المعلوم اولى من استناده الى سبب غير معلوم والفرق بين متحد المعنى ومنعده انه على تقدير الاتحاد لا يربط  
بثبوت اصل الوضع من حيث توقف حجة الاستعمال عليه فيبقى تعيين الموضوع له فيصالح الاستعمال دليلا على تعيينه بخلاف صورة التعدد

فان العذر والذم لصحة الاستعمال انما هو الوضع للعرض ويقى الزاين عليه ولا يصلح الاستعمال ليدل على اثباته نعم لو ثبت اجالا بدل اخر فتح  
يحمل الاستعمال دليلا على تعيينه كافي الصورة السابقة فثبت الاستعمال على ما يساعد عليه التحقيق لا يزيد على ذلك ولئن سلم ان  
الاستعمال بنفسه في الحقيقة فيمكن الفرق ايضا بان الظهور في الصورة الاخيرة مع ضعف معارضة الاصل منقوض باظهاره الجواز من الاشارة  
لغلبته عليه فلا يبقى ثبوت الجواز في الصورة السابقة وما يوق من ان اصالة عدم تعدد الوضع على تقدير الاشتراك معارضة باصالة عدم  
ملاحظة العلاقة على تقدير الجواز فيمتساقتان فساقتان لان ملاحظة العلامة من شرائط صحة الاستعمال ولو ازمها على تقدير عدم  
الوضع فلا يصلح اصالة عدمها معارضة اصالة عدمه ولهذا التحقيق في محلها وقد يفصل في المقام بين ما اذا كان احد المعاني اعم  
من الباقي وبين غيره فبخار في الاول ان معناه الحقيقي هو المعنى اعم لانه لو كان حقيقة في غيره فقط وفي الجميع لزم الجواز والاشارة  
منها مخالف للاصل واما اذا كان حقيقة في اعم كان حقيقة في الجميع وهذا التعليل وان قرره المفضل في اذا استعمال اللفظ في معان احد  
فد مشترك بين بقية المعاني لكن يجري ايضا فيما اذا استعمال اللفظ في عينين وكان احدهما اعم من الاخر ولم يعلم كونه موضوعا لاحد هاهنا  
كقرنا والتحقق عند ان تبيين استعمال اللفظ في الخاص من حيث الخصوصية فوضع للعام والقدر المشترك غير رافع للجواز والاشارة  
ان صح التعويل على امثال هذه التعليلات في معرفة الموضوعات وان لم يعلم الاستعمال كما هو الغالب رجح الى متحد المعنى لان اللفظ اذا وجد  
مستعملا في معنى ثم شك في استعماله في معنى اخر بني على اصالة عدم التعدد وقد عرفت ان اللفظ اذا كان متحد المعنى تعين حمله على الحقيقة  
واعلم انه لو تعدد استعماله فيه وشك في تعدد العلامة فالظن التوقف لمعارضة غلبة الجواز بغلبة عدم تحقق العلاقة المعنوية بين المعاني  
واصالة عدم الوضع باصالة عدم حصول مجوز الجوز في خصوص محل البحث وان ثبت القاعدة الكلية للشك في تغلقها به فصلى  
الحقيقة الشرعية هي الكلمة المستعملة في معناها الشرعية بوضع شرعي يخرج بقولنا في معناها الشرعية ما استعمل في غيره ولو بوضع شرعي  
كما بهم ويقولنا بوضع شرعي الكلمة المستعملة في معناها الشرعية بوضع لغوي او عرفي او بوضع شرعي لمعنى اخر فالمناد منه ان يكون  
مقتضاه الاولى وان الظاهر ان يكون الوضع سببا مستغلا في صحة الاستعمال وليس الامر في الجواز كذلك وينبغي ان يعتبر في الحقيقة  
في الوضع الشرعي يخرج مثل لفظ الحسن الحين فانه وان كان استعماله في الشرع لحكم الشارع بوجوب اشاعها والاعتراف بامامتها و  
عصمتها اما انه لم يوضع اللفظين بازانها من حيث كونها شارعا بمعنى ان لا مدخلية لكونه شارعا في الشريعة بخلاف مثل لفظ الضابط والميزان  
والجثة والحساب بناء على انها حقايق في معانيها الشخصية او المخصوصة فان لجهة الشرع مدخلية فيها لان الغرض الداعي الى وضعها انما  
هو بيان اثارها الشرعية وبالجملة فنظروا في ذلك وضع الفقيه والاصولي وغيرها السامح ولا دم فان ذلك يصير حقايق فقهية واصولية  
مثل وان قدر لهم تعلق بتلك التصانعة بخلاف ما وضعه ليشتمل في عرفهم بالاعتبار المذكور ثم ان فسر الشارع بالنتي فالمراد به هنا  
تبيينه وان فسر به تم فان قلنا بان وضع اللغات تتعدد الالفاظ البحوث عنها غير تع فلا اشكال والاحتجاج الاعتبارية المحيية للذكور  
ايضا للفرق بين الحقايق الشرعية وغيرها وينبغي تخصيصه على التفسيرين الاحيزين بالوضع في شرعنا لا مطر وان احتمل عدم  
كلمات القوم عليهم هذا الحد كما نرى يتناول بالاطلاق ما اذا كانت منقولات او موضوعات مبتدئة سواء وجدت المناسبة ولم  
نلاحظ اول توجود النوع الاخر هي الحقيقة الدينية التي اثبتتها المعركة حيث عرفوها بانها لا يعرف اهل اللغة لفظه او معناه او  
كلمتها وخصوها باسمه والصفات كالؤمن والكافر وما يشتمل منه دون اسمها والافعال كالصلوة والحج قائم اولادوا بقرولهم او  
معناه ان لا يعرفوه ولو بطريق الجواز ليعتبر كونهما موضوعات مبتدئة فانه اذا تحققت المناسبة فقد عرفوا المعنى اسم العلم بصحة  
الاستعمال على حسب نوع الجواز وما يشهد اليه قولهم في الاحتجاج بان الالفاظ في اللغة التصديق وفي الشرع العبادات ولا مناسبة  
مصححة للجوز ومنه بظهورهم وان ردوا الدعوى عند التبرير بين انواع التلمذ لكنهم انما يقولون بنبوت النفع الثاني منها هذا  
لكن لفاي ان يقول لا يلزم من اشفاء العلامة المصححة للجوز هناك على تقدير تسليم ان تكون موضوعات مبتدئة ان لا تستلزم  
المناسبة للمعنى في الفعل النعينة لا يبدان تكون مصححة للجوز فكيف كان فليس التعرض لبقا لهم كثير فانه فلننصر على ما ذكرناه و  
اذ تحقق معنى الحقيقة الشرعية فنقول قد اختلف القوم في اثباتها وبقيها قد هب الى كل فريق والظن مشيقي المنقذ متين اثباتها  
بالوضع النعينة لكن ذكر الحاجبي في رد امير او رد على بعض حجج المشيقيين ما توضيحه ان ان اريد ان الشارع استعمال هذه الالفاظ في معاني  
الشرعية جواز ثم اشهرت فاقادت بغير قرينة فهو المدعى والظان ان ارادوا الاستظهار في لسان الشارع دون غيره ولو معه فان ذلك لا  
المدعى فيستفاد منه ان مفضو المشيقيين اثبات الوضع ولو على سبيل النعينة وهذا منه خلاف ما هو المعروف من مقالهم ومخالف  
لما يقضيه ظاهر حججهم ثم من المناخرين من فصل بين الالفاظ العبادات والمعاملات فاثبتها في الاول ونفاها في الثاني ومنهم من فصل  
بين ما يكثر استعمالها وبين غيرها فذهب الى الاثبات بالوضع النعينة في الاول والى النفي في الثاني ثم من الذين من ذهب الى صيرورة  
هذه الالفاظ حقيقة عند المشيقيين في زمن الشارع ومنهم من خصها بالالفاظ المتداوله وظهر من بعضهم نفي ذلك ايضا حيث ذكر  
ان الشارع لم يستعمل هذه الالفاظ في معانيها الشرعية الا بخار او قد يحكى عن بعضهم فيها انهم على زعم الصادقين ايضا ومعد

الغالب

القولين الاولين قولاً بثبوت الحقيقة الشرعية فقد سهى او حدث اصطلاحاً ورتبها على الى الباطن في القول بان هذه الالفاظ باقية في  
 معانيها اللغوية والزبادان شرط لقبولها وصحتها وهو غير ثابت ثم التزم هنا اما في الالفاظ التي هي حقيقة عند المشتغلين في معانيها الشرعية  
 واستعملها الشارع ولم يعلم انه من مصطلحاتهم او في الالفاظ التي كانت حقيقة فيها في اول زمن وقع فيه هذا النزاع اعني زمن الصادق  
 علي ما قيل فالوجهان متفاران ولعل الاول اوفق بالاخبار ويظهر من بعضهم ان النزاع في مطلق الالفاظ التي هي حقايق عند المشتغلين  
 وهو بعيد ازمنها ما يعلم انه من مصطلحاتهم فكيف يتصور وقوع النزاع فيه اذا عرف هذا فالذي يهوى عندك ان جملة من تلك الالفاظ  
 قد كانت حقايق في معانيها الشرعية في الشرايع السابقة كالصلوة والصوم والركوة والحج لثبوت ما هيها فيها كما يدل عليه قوله تعالى  
 عز يسير من مريم واوصاني بالصلوة والركوة مما دمت حيا وقوله نعم لا يرهيم واذن في الناس بالحج وقوله بنامك اسمك كتب عليكم الصيام كما  
 كتب على الذين من قبلكم الى غير ذلك واذا ثبت ان هذه الالفاظ كانت مقررة في الشرايع السابقة ثبت كون هذه الالفاظ حقايق فيها في  
 لغة العرب في الزمن السابق لثبوتهم بتلك الايام ونحو الالفاظها بينهم وعدم نقل اللفظ عنهم بازائها ولو كان لغضا للعادة  
 بنقله ولا يندح وقوع الاختلاف في ما هيها بما يحسب اختلاف الشرايع وان قلنا بان معانيها الماقيت الصحيحة كما هو الخارج عنها  
 بهذا الكيفية كانت ناسخة حال الوضع لاننا نعلم بانها موضوعه بازاء القدر المشرك الصحيح فيكون الاختلاف في المصدايق لا في نفس  
 كاختلاف مصدايق ما هيها المعشرة في شرعنا باختلاف الاحوال متكنا وعجزنا تذكر اوسيا وانا غير ذلك كما لا يوجب هذا الاختلاف  
 تعدد الوضع مع تقاضيه في البعض كالصلوة فليكن الاختلاف المذكور كالتزم على تقدير تحقق هذه الحقايق في الشرايع السابقة بل في  
 بوضعهم لما فيها او بوضع اول نبي شرعت تلك الماقيت في شرع او بقلية الاستعمال في لسانه او لسان من بعده والجميع وجوه يمكن  
 معرفتها بما فيها مما ياتي من الحج فاعلمنا اننا نكون تلك الالفاظ حقايق لغوية في معانيها الشرعية حيث ان الحقيقة اللغوية هي  
 التي تكون قبل زمن النبي كما هو الظاهر ولا ينافي ذلك كون العبادان توقيفية لان معانيها الشرعية على هذا البيان محمولة لكنه والحقيقة  
 ولاستقبال معرفتها بعد العلم بالاختلاف في امور كثيرة الا بالناق من صاحب الشريعة واما غير ذلك من الالفاظ التي لم يثبت مشروعيتها  
 معانيها في الشرايع السابقة فان كانت مما اشتمت الحاجة اليها فالظهور ثبوت النقل فيها بغلبة الاستعمال في زمانه ولسانها ولسان من بعده  
 بحكم العادة وليس هذا بالحقيقة الشرعية كما يهتدنا عليه والاحتياج يعلم بحصول النقل فيه من الارمان المتاخرة وسياتيك توضيح بعض هذه  
 المواضع حجة القول الاول وجوه الاول وهو المعروف من المتقدمين القطع بان الصلوة والصوم والحج اسمها المعانيها الشرعية لبيادها  
 منها الى الفهم عند الاطلاق وان ذلك لا يكون الا بنص الشارع ونقلها اليها الى تلك المتأخرات ان الشاهد المدعي ان كان بالنسبة  
 الى زمان اهل الشرع فمسئلة لكن لا يثبت به الا الحيف عندم وان كان بالنسبة الى زمان الشارع فمنع لا يبق لا يستعمل اللغ بعد وقوع  
 النقل لانه من ان المسائل اللغوية يكفر فيها ولو ينقل الواحد لا نقول ان النقل المستدل بذلك لم يطلع على اكثر مما اطلعنا عليه في المقام  
 فنقل الشاهد منه على تقدير عدم ثبوت عندنا بعد الفحص وهو على كل منظر في دعوى الشاهد بالنسبة الى زمانه لان زمان الشارع  
 فالحكم المذكور معه مناقشة ظاهرة سئلنا لكن لا نسلم ان ذلك لا يكون الا بنقل الشارع لها الجواز ان يكون بقلية الاستعمال بين المشعرة  
 في زمانه الثاني ان هذا المعاني مما اشتمت الحاجة الى ايرادها والتعبير عنها فقضى الحكمة ان يضع الشارع بازائها الالفاظ المستغنية  
 عن تكلف القرينة مع ان في الوضع من التسليم من الاختلال بالفهم ما ليس في القرينة اذ ربما تحفى في نقل فهم المقصود ثم ان ثبت الوضع  
 فليس المرصوع الا هذه الالفاظ المتداولة على السنة اهل الشرع وذلك نظا والجواب ان مرجع هذا الوجه الى الاستحسان ولا يقول عليه  
 سيما في اثبات الوضع مع اخلا لا تقتضي خصوص الوضع بل ما يوجب الغناء عن تكرير القرينة ولو نصب بنية عانته كقول كل اطلق هذه  
 الالفاظ فالمراد معانيها الشرعية مجازا ما ان نصب قرينة على الجواز او يفهم ذلك بقرين الاحوال الثالث الاستقراء فاننا نقتنع  
 ان الشارع لهذه الالفاظ فوجدناه يستعملها غالبا في معانيها المتخرفة عند حتى وان لا يوجد استعمالها في معانيها اللغوية مع ما  
 من كثرة استعمالها وتكررها في كلامه فان ذلك يفيدنا الظن بانها قد نبت من اول الامر على نقل هذه الالفاظ الى معانيها الشرعية الا  
 ترى فانما حكم على الالفاظ المتداولة في عرف ارباب العلوم والصناعات بانها منقولة عندهم بمجرد غلبة استعمالها في معانيها المتخرفة  
 عندهم وان انضم الى ذلك النقل في بعض الموارد وظان الشارع لا يقصر عن عرفهم في ذلك فيلحظ بالنقل هناك بحكمه هناك والجواب  
 ان غلبة الاستعمال لا يوجب البناء على النقل الجواز البناء على الجواز فان رجح الاول بانها اوفق بالحكمة رجع الى اثبات الوضع بالاستحسان  
 وقد تر فساده وتميل ذلك بالالفاظ المتداولة عند ارباب العلوم والصناعات مدفوع بان النقل اليعني غير ثابت في كثير من تلك الالفاظ  
 وان تحققت الغلبة فيها ولو قلنا بثبوتها هناك كما صد عن البعض فيبقى على المسألة رعاية لبعض الامارات الضعيفة لا لا يثبت غلبة  
 فم لا يدع عليك ان هذا الاستقراء ليس بالاستقراء الذي ذكرنا انه محتمل في مباحث الالفاظ الرابع نقل جماعة من العلماء وقومها  
 ان هذه المسئلة لغوية يكتفي فيها بنقل الواحد فضلا عن المتعدد لا يبق بنقل البعض قوعها معارض بنقل غيرهم عدم وقوعها فلا يمتنع قولك  
 عليه لا نقول المثلث مقدم على الثاني لان مرجع النفي الى عدم الاخلاص غالب وهو لا يصلح للمعارضه مدعية كمر التنبية عليه على ان القول

عرف

الاستحسان

بالايات اشهر فهو بالترجيح على تعدد التكافؤ الجواب ان مستند المثبتين لما كان بعض الوجوه المنفردة والاياته بل المعروف منهم  
الاستناد الى المحجة الاولى كاعتقدهم في نهض دليل على الايات لم يتجه الاستناد الى نظام فان نظام ليس محجة في نفسه بل من حيث فادنه  
الظن ولا وثوق به على تعدد ضعف المستند وقد مر النبيه عليه سابقا فان قلت ضعف المستند المذكور لا يقضي ضعف النقل الجواز ان  
يكون لهم مستند اخر لم يتعرضوا لذكره فلذلك لا ينبغي ان يخلاف الظن من مقام الاستدلال ولا يكفي في الوثوق بمحجة الاحتمال الخامس ان علماء  
الاعصار والامصار كانوا لا يزالون يحملون هذه الالفاظ على معانيها الشرعية ويستدلون بها في موارد الحاجة ومواضع الخلاف ولم يكن  
لهم على ذلك من تكبر وذلك اجماع منهم على ان هذه الالفاظ كانت في عرف الشارع حقا بقرينة معانيها الشرعية والجواب ان اجماع المدعي  
على العمل المذكور ان كان بالنسبة الى المثبتين فسلم لكن لا يثبت به الدعوى كالانثبث بمقالته وان كانت بالنسبة الى المنكرين ايضاً فسلم  
سلماً لكن استعمال الشارع لهذه الالفاظ لا يكاد يوجد مجرد اعراب القرائن المعينة للمراد فعمل مشاهيرهم على هذا المعاني وجود تلك  
القرائن دون الوضع السادس ان كثير من هذه الالفاظ كعظ الصلوة والصوم والزكوة والحج والطواف والرکوع والسجود كانت حقا بقرينة  
في معانيها الشرعية في الشرايع السابقة كما يرشد اليه تتبع الفصول الواردة في القرآن وغيره فينبغي ان يفهموا انها اصلها لعدم التحجج  
في الباطن بضميتها عدم القول بالفصل اذا لافارق هنا بين التفرقة والاشارة الكليات اما التفاصيل التي ذهب اليها المناخرون فذات محجة بها القوم  
بعدها تعتقد عليها جماع المتقدمين لا يبق لا يلزم من كون تلك الماهيات مشروعة في الامم السابقة ان يكون تلك الالفاظ موضوعاً  
بازائها الجواز ان يكون قد وضع بازائها الفاظ اخرى والحكاية عنها بهذه الالفاظ لانها تقول هذا الاحتمال مدفوع باصالة عدم تعدد  
الوضع على انه لو وقع ذلك لنتقلنا نقله اللغز ولذا ليس فليس الجواب ان كلام المثبتين ليس صحيحاً في الايات الكليات وان عزي اليهم ولو  
سلم فصحة الاستناد في مثل المقام الى عدم القول بالفضل ممنوعاً بعد ما ثبت الحال وانضم وجه المقال على ان الذي اراده المثبتون كما  
يظهر من كلامهم وصرح بعضهم هو ان الشارع نفل تلك الالفاظ عن معانيها اللغوية ووضعها بازاء معانيها الشرعية لانها كانت  
موضوعاً لتلك المعاني قبل زمان الشارع بل بما يشعر كلام بعضهم بانكار ذلك ففي البناء على الدليل المذكور نفى لكلام القرينين  
واحدان قول في البين السابع وهو مختص بابنائها بالوضع المعينة ان العادة فاضية بان هذه الالفاظ قد ذكرها الشارع استعمالها  
في معانيها الشرعية دون معانيها اللغوية ظهر وتورد واعينه عليه مسيس حاجته اليه حيث انه كان لا يزال يبين للناس احكامها  
ويحتمل على المولدة عليها وياهم بتعلم وظائفها وادائها وتعليم غيرها اياها وذلك كل ما لا يكون الا بتكريم الالفاظ المعينة  
بازائها وكل لفظ بلغ في معناه المجازي هذه الغاية واستمر على هذه المشابهة ولو ايا ما قليلة فقلاريب صيرورة تحقيقه في المعنى المجازي  
كما شهد به الاعيار السليم وحيث ان هذا الدليل لا يساعد على الايات الكليات اقصر بعضهم على حيايتها اوله من الالفاظ التي يتداول  
ذكرها وتمس الحاجة غالباً الى استعمالها وعول على اصل عدم النقل فيما عداها والجواب ان الغلبة في لسان الشارع مسبوق بالغلبة  
في لسان الاخرين قضاء لحكم العادة نظر الى كثرتهم وتفرد واعينهم على الاستعمال فيكون صيرورها حقيقة عندهم متقدماً  
على صيرورها حقيقة عند الشارع وبعد صيروره اللفظ حقيقة عندهم يتبعهم لسان الشارع لان لسان الواحد من القوم تابع  
لسان الاخرين فلا يتحقق اذن الا الحقيقة عند المشرع وبهذا المقال يتبين وجه القول الاول بل الثاني ايضاً من التفاصيل المحكية  
عن النافين ويمكن زده بان النقل المذكور انما حصل في لسان الشارع وغيره فخصيصه بغيره لا وجه له اذ كما لا يمكن نسبة النقل  
المذكور الى الشارع فقط لعدم استنقالاته به كما لا يمكن نسبته الى المشرع فقط لعدم استنقالاته به وترجح الثاني بالغلبة  
منقوض برجحان الاول بالناسيس مع ما يه من الخرج عن المعنى المتنازع فيه واستند المتصل بين الفاظ العبادات وغيرها  
باز العبادات ماهيات محترمة في الشرع بخلاف المعاملات ونوابها كالبيع والصلح والهبة والدين والرهن والاجارة والعار  
والوديعة والغصب الفضاخ والتبته وغيرها فانها باقية على حقايقها الاصلية اذ لم يتصرف الشارع فيها الا بان جعل لها شرايط  
واحكاماً وذلك لا يقضي اختلاف ما هيئتها لان الشرط خارج عن حقيقة الشرط ومن هنا قالوا العبادات توقيفية دون المعاملات  
وارادوا بذلك موضوعاتها بمعنى ان موضوعات العبادات تتوقف على بيان الشرع دون موضوعات المعاملات فان المرجح فيها الى  
العرف ولم يردوا احكامها فان الاحكام كلها توقيفية لا بد فيها من الاخذ من الشرع واجيب بمنع الاطراد في المقامين اما في العبادات  
فان مثل لفظ الاحرام والطواف ونظائرهما باق على معناه الاصل اذ لم يجعل الشارع لها الا شرايط وهو لا يقضي اختلاف في المية  
واما في غيرها فان لفظ الخلع والبيارات والنكاح والابلاء والعدالة والفسق والطهارة والنجاسة والحدوث وغيرها منقولات في  
الشرع اذ لم يعهد معانيها من اهل اللغة وليست بالفاظ وقية نظر لكن يرد ان مستند هذا القائل في ثبوت النقل في الفاظ العبادات  
واجب الى الوجوه المنفردة وقد عرفت ما بينتها محجة القول بالنفي وجوه الاول اصل عدم وقوع النقل من الشرع لانه حادث في شرع  
تمسك به جماعه كصاحب العالم وغيره وهو انما يقضي نفي الحقيقة الشرعية في الطردون الواقع كما يقضيها الوجه الاثبات الثاني ان  
الشارع لو نقلها الى معانيها الشرعية لفهمها الخاطي من هنا حيث ان الفهم شرط التكليف ولو فهمهم اياها لنقلوا اليها المشار لكناظم  
في التكليف

عبادات

في كل ما من غير

في التكليف

في التكليف والشرطية ولو نقل فاما بالنوازل لم يقع قطعا والاما في الخلاف فيه واما بالاحاد وهو لا يفيد القطع على ان العادة في مثله تقضي  
وقوع النوازل لا يثبت ان اريد بتفهمها اياهم تفهم المغايب المنقولة من حيث كونها منقولة كما هو الظاهر منعنا الملازمة لان العلم ان التفهم هذه  
شرط التكليف وان اريد تفهم المغايب من غير ملاحظة حقيقة ولا سلم بطلان الثاني ضرورة ثبوت التفهم كمن وقوع النقل اليها بالنوازل  
لا فانقول المراد هو الوجه الاول والدليل على اعتبار الحقيقة انه لو لم يقع التفهم كمن لا شئ فائدة الوضع وكانهم تركوا هذه المقدمة تعويلا على  
ظهورها والجواب منع الملازمة الثانية ان اريد نقل النقل اليها اذا التزم في التكليف لا يقتضي الا بيان المراد وهو يمكن بذكر القيمة ولا حاجة  
الى التصریح بالنقل وان اريد نقل المراد فطلان الثاني لا يثبت الا فائدة في منع الملازمة اذ على تقدير عدم نقلهم لا يكون لنا سبيل الى اثبات  
النقل فبتم ما اوداه الثاني لا فانقول عرض الثاني على ما مرشدا اليه كلامه اقامة الدليل على عدم الوقوع لا يبين عدم الدليل على الوقوع ففي المنع  
المدكور نقض لا يبرهن من منع الملازمة في احد الطرفين يجوز صدق الاتفاقية مع ادلة المثبتين لا تحصر بالنقل في نفسه لا  
الفتح في قولهم هذا مع ان الدليل المذكور مبني على مقدما اخرم لان مخالفة فوم لا يقتضي في النوازل عند اخرين وعدم افادة نقل الالحا  
للقطع لا يبرهنها عن الحقيقة لما عرف من ان المدار في مباحث اللغة على الظن غالبا ووقولهم العادة تقتضي في مثله النوازل كظهور المراد غالبا  
في الخطابات الشرعية فلا يكون في نقل النقل على تقدير وقوعه كبر فائدة الثالث ان هذه الالفاظ لو كانت منقولة في الشرع لم يخرج النقل  
عن كونها عربيا والثاني بطر فكذا المقدم بيان الملازمة ان هذه الالفاظ لم يضعها واضع لغة العرب بازانة هذه المعاني فلا تكون عربية  
وقد اشتمل القرآن عليها فلا يكون عربيا لان ما بعبه عربي وبعضه عبري لا يكون كما عبرت واما بطلان الثاني فلنقول له انا ان لنا  
قراعا عربيا والجمعيان العربي اتم ما وضعه واضع لغة العرب او وضعه غيره ليس نعمل في لغة وكذا الكلام في صدق سائر اللغات لهذا  
يخدم بعد ذلك منقولات كل لغة منها سلمنا لكن يمنع كون المناقل طائفي الشرع والواضع للغة العرب غير مسلمنا لكن بطلان الثاني لا يثبت  
وصف القرآن بكونه عربيا لان المراد ان اسلوبه عربي لان جميع الفاظه عربية لا شئنا على الفاظ معربة كالتجويد ومشكوة وعلى اعلام لم  
يضعها واضع لغة العرب كما برهيم واسمعييل وزيد ويمكن ان يجاب اية يمنع الملازمة اذ على تقدير النقل لا يوجب ان يكون  
استعمالها في القرآن حقيقة تبعا لوضعها الشرعي بل يجوز ان يكون مجازا تبعا لوضعها اللغوي فان المجازات الحادثة  
عربية قطعا لكن ينبغي مع ثمة النزاع بالنسبة الى استعماله نعم واجاب العسك وغيره باننا لا نستعملها اها لا تكون ح عربية  
كيف وقد وضعها الشارع لها حقايق شرعية مجازات لغوية والمجازات السجدة شرعية وان لم يصحح العرب باحادها وكلهم هذا  
يقتضي ان تكون استعمالها الشرعية حقايق ومجازات باعتبارين فدخل في العربية باعتبارها كونها مجازات وان خرجت عنها باعتبار  
كونها حقايق وهو مغل عن التحقيق لان المجاز على ما مر تصحيفه عبارة عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة فاستعمال الشر  
لها بعد النقل ان كان بالنقل فهو حقيقة شرعية لا غير وان كان بالعلاقة فهو مجاز لغوي لا غير وان اريد ان الشارع قد اعتبر كل الامور  
في استعماله فهو مع بعد عن الاضمار التسلية شئتم اسنادا عت الى الشارع تعينه لان في التحويل على احد الامور غيبة عن اعتبار الاخر  
وليس في اعتبارها ما ناكيد للدلالة او لصحة الاستعمال ان لم نقل بازيه وهنا لذلك لعدم مساعده الطريقة الجارية بين اهل اللغة  
عليه والظ من طريق الاكثرين ان بين وصفي الحقيقة والمجاز تضادا ونافيا فيمنع اجتماعهما في استعمال واحد وقد يمنع بطلان الثاني  
ويجعل الضمير للسورة ولو بنا على المذكور والمقدور واخره في بانه فذا طلق عليه القرآن والسورة ليست قرانا اذ يصدق عليها اتمها  
بعضه وبعض الشئ غير الشئ واجب نارة بان القرآن موضوع للفتور المشترك بين الكل والجزء بدليل وقوع الخت اذ اختلف لا يقر  
القران فقره بعضه فيصدق على المجموع وعلى البعض كلفظ الماء فيصدق ان السورة قران وبعض القران باعتبارين كما يصدق على  
ماء النهر اتمه وبعض الماء باعتبارين واخرى بان القران موضوع للفتور المشترك واخرى للمجموع من حيث المجموع فيصدق ان السورة  
قران باعتبار الاول وبعضه باعتبار الثاني من غير حاجة الى اعتبار زائد وهذا الجواب ضعيف لان لفظ القران موضوع للمجموع  
فقط كما سماه الكثر كما يشهد به النادر ولا ينافيه صدق قرائته عرفا بقراءة بعضه اصدق قرائته السورة والا ينافيه بقراءة بعضها  
ايضا مع انها موضوع عنان للمجموع فقط بل هذه مما حذر فيه في التعليق مرجعا الى التنزيل فعلق الفعل ببعض مترلة تعلقه بالكل وهذا  
لا ينحصر بالمقام بل له نظائر كثيرة مع انه ان اريد بالسورة ما فيها هذا اللفظ فالاشكال ولرد باعتبارها اية وان اريد غيرها فبغيره عن سائر  
الاية نعم لو اوجب حمل القران على معناه اللغوي استقام ولم يتجه عليه الاشكال ويمكن حمل كلام المجيب عليه بتكلف متمم يظهر الشرة  
بين القول بيبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعييني بين القول بالنفي ثم فيما اذ الوردت تلك الالفاظ في كلام الشجرة عن القرسية  
فانها تحمل على معانيها الشرعية بناء على الاول وعلى معانيها اللغوية بناء على الثاني لما تقدم من ان كل لفظ اصطلي المتكلم في معنى محتملا  
او وفي كلامه على مصطلح تضاحك النادر وهذا التاميم اذا ثبت ناسخ الاستعمال عن زمن النقل ويمكن اثباته حيث لا شاهد عليه  
بالمخصوص بدلالة الغائب عليه ان تم وباصالة الناسخ على ما سابق وهذه الشرة جارية ايضا بين القول بالوضع التعييني والقول بالناسخ  
بالنفي ثم عند العلم بناسخ زمن الاستعمال عن زمن النقل واما عند الحمل به كما هو الغالب فقد قطع بعض محقق المناسخين بعد الحكم بالناسخ

باصالة النسخ



بل انما النسخ كاشفاً عن حقيقة استعمال الجملة حقيقة لا لغاية فلا يثبت التمسك بقول يقين السابق المحصل للغلبة لا يثبت ترتيب  
 التمسك بل بحقيقة الا ان يكون المراد ترتيبها من حيث الموضوع كترتيبها معاً اثر النسخ وايضا ان يرفع اليقين الاجمالي حكم الاصل على تقدير ترتيبه  
 اذا أدى الى عدم حصول الظن ويثبت كون الثبوت عليه من حيث اذنه كما في المقام وهو كونه لا يثبت بين القول بالنسخ مع اثبات النقل في  
 زمانه وبين القول بالاثبات تعييناً او تقييداً على تقدير العلم بالنسخ وكذا مع عدمه ان علمنا اصل النسخ والاثبات لشمرة ظاهرة بين القول  
 بثبوتها بالوضع التعييني وبين القولين الآخرين اذا الغالب تاخر الاستعمال عن زمن النقل التعييني ولا يثبت بينهما وما فرغنا من بيان حال  
 في التمسك بين المذهب المختار وبين سائر الاقوال ثم اقول ولعلنا قبل ان يرفع التمسك في محل هذه الالفاظ جملتها وردت في كلام التمسك  
 عن القرينة على معانيها الشرعية وان لم يثبت ثبوتها وليست في ذلك في امور الاول ان الغالب المتداول استعمال الشارع لها في معانيها الشرعية  
 ليس بالمعنى اليه دون معانيها اللغوية فحيثما وردت في كلامه بعين حملها على المعنى الشرعي الحاف لها بالاعم الاكبر لهذا لا يطرأ  
 في جميع الالفاظ الثاني وهذه الالفاظ قد استعملت في عرف الشارع في معانيها الشرعية كما مر فحيث لا يعلم تقدم استعمالها على زمن الان  
 كما هو الغالب نفعية الاصل تاخره ومعنى يتعين حملها على معانيها الشرعية وان لم يثبت النقل تقدماً للمجاز المشهور وهذا لا يطرأ  
 الثالث ان الشارع قد استعمل هذه الالفاظ في معانيها الشرعية اصعاباً مانعاً من نقل الينا قطعاً لما مر واستعمالها في غير معانيها الشرعية  
 على القدر المعلوم غير ثابت فحيثما استعملت الالفاظ من دون قرينة يتعين حملها على المعنى الاول لانه المتيقن صدوره عنه دون الضم  
 الثاني للشك في صدوره عن الاصل عدده فان استعمل هذا بانه لا يري ان الشارع قد استعمل الالفاظ كثيرة في معانيها اللغوية  
 فينفض الاصل بهذا اليقين الاجمالي فالجواب عنه بالتمسك بالاصول اخذوا فان الالفاظ العبادات هل هي اسام للصحة او الاعم منها والالفاظ  
 وهذا النزاع انما يفرع على القول بان هذه الالفاظ موضوعه بارادته معانيها الشرعية سواء قبل بالتعيين او بالتعيين في زمان الشارع او غيره و  
 اما على ما عرفت الى الباطن من انها باقية على معانيها اللغوية كما مر فان اراد بقاها على تلك المعاني الى زماننا هذا فالنزاع لا يثبت بانه  
 ووجهه من محقق المناظرين من رفع النزاع على القول بان هذه الالفاظ مستعملة عند الشارع في معانيها الشرعية سواء كان بالنقل او لا  
 ووافقه فيه بعض المعاصرين وفيه نظر اذ لا يري ان الشارع قد استعمل هذه الالفاظ كل او بعضها في غير الصحة كما سيأتي فكيف يتأ  
 لاحد انكار ذلك نعم بما يتصور النزاع في انه هل الاصل استعمال الالفاظ في المعاني الشرعية على تقدير اذنه معانيها الشرعية والاعم منها  
 ومن الفاسد فلا يثبت ثبوت النقل كونه بعيد عن الخبر المعروف وقوله هل هي اسام للصحة او الاعم ظاهراً في ان النقل  
 فيه مجيب الوضع لا مطلق الاستعمال ودون الناويل في خراط القنادر يساعده على ما ذكرنا ظاهر الادلة الاينة ثم المراد بالالفاظ العبادات  
 ما يكون مدالها متباعد عن الشرع في الشك في ثبوتها كالتصوف والركوع والصلوة والركعة والجمعة والصوم دون ما ليس كذلك كالزيارة والعبادة والقرابة  
 والركوع والصلوة فان المدار فيها على اوضاعها اللغوية والعرفية وما ثبت لها في الشرع من شرط فانها مشروطة بحالها ومطلوبتها الا  
 حصول ما هيها ومقتضاها فان الفرائض المباحة والمرحومة فانه حقيقة وكذا الزيارة والعبادة وغير ذلك وهذا ظاهراً لا يستره عليه  
 واما الالفاظ العاملة فحيثما تحققت القول فيها انما يفرغ هذا ما هو مذهب الاولين لنا وجوده الاول ببادر المعاني الصحيحة منها  
 وقد مر ان علامة الحقيقة صحة سلب الاسم عن غير الصحة وعدم تبادر المعنى الاعم منها وقد تقدم لهما علامته المماثلة لكون حقايق في  
 الصحة مجازات في الفاسد لا يبق ان اريد بالبادر ما يكون ناشياً عن الاطلاق بعد تسليمه لا يثبت المقصود والاعم وصحة سلب  
 الاسم عن الفاسد لعلها مبنية على التاويل بغيره بل الفاسد متباعد عن معانيها لاهية نظر الاعم ترتيباً لغايتها المقصودة منها عليها  
 فلا تدل على كونها مجازاتها الا انقول معيد الفرق والتميز في نظائر المقام انما هو الوجودان ونحو اذ رجعتا وجدنا وجدنا  
 المعاني الصحيحة متبادرة من تلك الالفاظ مع قطع النظر عن اختلافها وجدنا صحة سلبها عن الفاسد من غير ابناء على الناويل فلا  
 يصح الى المنع المورد على القاميين الثاني لا يري في ان الشرع ما هيها متباعدة مطلوبة هي ذوات اجزاء وشرايط قد تصدى الشارع  
 لبيانها بيان اجزائها وشرايطها واحكامها وحدث في المواظبة عليها وظاهر هذه ليست الا العبادات الصحيحة وحيث كان اسمها لفظ  
 التفهيم والفهم بنا دية الالفاظ مستحاجة الى نصب الالفاظ على تلك المعاني اما بالوضع نفعية الحكمة والعبادة ح ان يكون  
 الوضع بارادته تلك المعاني المطلوبة لا الاعم منها لئلا يتحمل في المراد في الموارد التي هي اهم موارد استعمالها لانه مما يسهل من الاضرار  
 على قدر الحاجة واما بالتجوز فلا يكون المستعمل فيه في اكثر الموارد كموارد الامر والبيان في ذكرا الشرايط والاحكام ونحو ذلك الا  
 تلك المعاني لا الاعم منها لعدم تعلق الطلب حقيقة الاجزاء وعدم تعلق الفساد ببيان غيرها وعدم كون الشرايط والاحكام ثابتة  
 لغيرها وظاهر هذه الموارد هي معظم موارد استعمال هذه الالفاظ حتى ان يندرج استعمالها في غيرها فاصح تلك الالفاظ حقايق في تلك  
 المعاني بالغة وهو المطلوب لا يبق تجوز ان يكون قد تجوزها واستعملها في المعنى الاعم واطلقها على المعنى الذي اراده من تبادر الاطلاق  
 العام على الخاص من حيث الخصوصية لئلا يلزم سبب مجاز من مثله لا نالقول هذا بعيد فان الظن من تجوز مطلق في معنى اخر عدده  
 تجوز يريه لاني غيره ولا ينبغي التامل في حجة مثل هذا الظهور في مباحث الالفاظ وكذا الكلام لو قلنا بصيرورتها حقايق بغلبة الالفاظ

وقد نزلت اذا المعنى الظرف كلمة  
 بعض العلماء في كتابه الفقهين  
 فخران من اراد ان الالفاظ التي  
 وقع النزاع فيها وحصل فيها النزاع  
 في لسان المفسر في العبادات  
 واما في سائر الالفاظ  
 استعمال الشارع في استعمالها  
 الصحيحة فيكون عند المفسر فيها  
 حقيقة مخصوصها الاعم ويكون  
 عند المفسر حقيقة لان الوضع  
 يقع لسانها في الالفاظ  
 قوله سائر الالفاظ في الالفاظ  
 المستعملة في حقايق

في لسان

في شأن التشريع ولو مع الشارع أو بصيرورتها حقايق قبل زمانه الثالث ما ورد في الخبر السنيضة من انه لا صلوة الا بطور ولا صلوة الا بفتح الكتاب ولا صيام لمن لم يربط الصيام من الليل الى غير ذلك مما يدل بظاهره على نفي المهية عند اشفاء بعض الجراء والشرائط فيلزم ان لا يكون اللفظ موضوعا لها وحدهم المقصود منها عند اشفاء غير تلك الاجزاء والشرائط وفي غير تلك العبادات ان عدم القول بالفصل واورده بالمنع من تعلق النفي في تلك الموارد بنفس المهية بجواز تعلقها بما هو خارج عنها كالصحة والكمال كما في قوله لا صلوة بحار المسجد الا في المسجد ولا عمل الابدية ونحو ذلك على ان حل النفي في الرواية الثانية على نفي المهية غير ممكن لصحة الصلوة في صورته نسيانها او عدم العذرة على قراتها او كون المصلحة مأمورا وكذا الرواية الثالثة فاصح الصومع عدم بيبوته من الليل والجواب ان ظاهر اللفظ انما يقضي نفي المهية لتعلقها وحدهم على نفي صحتها بالتحديد او بالخروج عن الظن فلا يصح ان يلبس من غير ضرورة تلي اليه والحاجة ببعض نظيره قياس فلا يلغى اليد وعدم البطلان في بعض الصور لا يورث الفتح في الحمل المذكور لسبوع الغضير ورجاحة على سائر انواع المجاز على ان الكلام يتم بالرواية الاولى ايضا الرابع ان جميع العبادات مطلوبة للشارع متعلقة لامره ولا شيء من الفاسد كك فلا شيء من الفاسد بعباده وهو المطلوب اما الصعك فالمرن الاول اطلاق الاول المتعلق بها وذلك الثاني ان العبادات ليست الامارح ضده على تركه وظاهر ان الرجحان انما يتحقق بعد تعلق امر الله بطلبه بها فلا بد ان يكون ما عبادات من كونها متعلقة بطلب الله وامره وهو المقصود في الصعك واما الكبير في قوله ان امر الله لا يتعلق بالفاسد والآخر جرح عن كونها فاسدا ويمكن ان يناقش في الوجه الاول بالترام التقييد في تلك الاطلاقات وفي الثاني بالبع من تفسير مطلق العبادات بما ربح ضده على تركه بل ذلك معنى الصحيحة منها دون الاعم فانه اعلم من الراجح وغيره نعم يعتبر ان يكون نوعها راجحا في الجملة ليعتبر في العبادات ولا يخفى ما في المغاير من التعسف لاسيما الاخير ولو قيل بالفرق بين اسم العبادات واسم العبادات وان الاسم يخص بالصحة بخلاف الاسمي كان اوضح الخامس لو كانت تلك الالفاظ موضوعا للصحة كان لها وجه ضبط في المعنى الموضوع له كالصحة او المبرر للذمة او المطلوبة للش او نحو ذلك واما اذا كانت موضوعا للمعنى الاعلم بكونها وجه ضبط بحيث يمكن تعلقه حتى يصح ان تكون تلك الالفاظ موضوعا بارائها ولا يمكن القول بانها موضوعات لجملة من تلك الافعال لعدم صدقها عندم على كل جملة منها ولا يصح اخذها على وجه يعتبر فيه الصدق عرفا للزوم الدوران الصدق عرفا بتوقف على الوضع فلو توقف الوضع عليه كان دورا ورواها يحكي عن البعض الخالص عن هذا يتبين جملة من الاجزاء فعال في لفظ الصلوة اها موضوعات باراء الاركان المخصوصة مع الطهارة وبمثله في غيرها وقد وقف على مثل هذه الدعوى في كلام الفاضل المعاصر حيث ادعى ان الصلوة اسم للتكبير والقيام والركوع والسجود وان البوائق شرط لمطلوبها وايد ذلك بمقالة الفقهاء ان تلك الامور ان كان بخلاف ما عداها وفسادها واضح للقطع بان مجرد الاثنان بتلك الاجزاء غير صحيح للاطلاق مع انها لو كانت موضوعات بارائها لزم عدم الصدق عند اشفاء بعضها كالتكبير والقيام ولو حصل منع سائر الاجزاء والشرائط والشرائط والشرائط على هذا الذي ذهب تعسف واضح وليس في نهيها ان كان ما يشترطها تمام المسمى كالإخفى على من يقف على مصطلحهم في لفظ الركن نعم يمكن التقصص عن اصل الاشكال بالترام كونها موضوعات للاعم من الصحة وبما يقابلها في الهبة عرفا فلا يلزم الدور السادس انها لو لم تكن موضوعات لخصوص الصحة لزم ارتكاب التقييد في الاوامر المتعلقة بها لظهورها لا يتعلو بالفاسد والتقييد على خلاف الاصل واما اذا كانت موضوعات للصحة فلا يلزم ذلك وهذا ضعيف اذا لا يعبر بهذا الاصل ونظيره في اثبات الاوضاع حجة القول بانها موضوعات للمعنى الاعم وجوه منها البنادر وعدم صحة سلبها عن الفاسد والجواب المنع من ذلك كما لا يوق انكاره البنادر في ذلك غير مسموع بعد شهادة اللفظ عليه فان من اخباره ان زيد باصلا لا يفهم منه الا انه متشاعل بايناز هذه المهية من غير لالة على كونها صحيحة او فاسدة ولهذا الخبر بعد ذلك بان صلوة تلك كانت فاسدة لم يعد منافضا للكلامه السابق ولا منافيا لظاهره لانهما نقول بعد المساعدة على الادعاء المذكوران القرينة الحالبة في مقام الاحبار قاسمة على عدم ارادة الصحيحة بخصوصها وهي بعد الاطلاع على الترايب وكثيرا ما يكون المقصود بالاجراء عنها بيان حال الفاعل اهلان تلبس بتلك الافعال وتشاعلها من غير تضرر لبيان الصحة والفساد فيصيح ان ينهض ذلك قرينة على ارادة المعنى الاعم وظان بنادر المعنى من اللفظ عند قيام القرينة لا يوجب الوضع له ومنها ان كون هذه الالفاظ موضوعات للصحة على تقدير تلبسها لا يقتضون ان لا يطلو على الفاسد حقيقة بدليل ان الاعلام موضوعات باراء تمام الامخاص شهادة قولهم ذلك لزيد على يده واصبغة لانه تضمنية ومع ذلك يصدق عليه بالوضع السابق عند اشفاء بعض اجزائه او زيادته عليها او يلزم من ذلك ان تكون حقيقة في الاعم وهو لفظ والجواب ان فرض اختصاص الوضع بالصحة يابى عن صدق الاسم على الفاسد حقيقة الا ان يدعى ان اللفظ الموضوع الى الوضع للاعم وان كان على خلاف ما قصد الوضع بمساعدة اللفظ نظر الى الغايم قيد الصحة وهذا على التمام لا يمكن الا للترام به واما التمسك بالعلم فمدفوع بانها انما يوضع باراء نفس الشخص مع ما يتبعه من البدن من غير تعيين لمقدار مخصوص منه فيصدق عليه حقيقة عند نقصان جزء منه وزيادته عليه وليس الوضع في جميع الركبات هذه الشايرة فالاسباب الالاحاد والتعدد بينهما

ق

ان هذه الالفاظ لو كانت موضوعة للصحة لزم فيها التذرعان يعطى مصليا حال تشاغله بالصلاة ودرهما ان لا يترد منه باعطائه ان  
 يراه مصليا وان كان عنده في اعلى مراتب العدالة والصلاح والبر بحيث عن كيفية صلواته ويطلع على صحتها الواقعية باستكمالها الاجزاء  
 الشرايط وذلك كما لا يلزم به احد وكذا الكلام في جواز الايتام به ويجوز ايضا الاولاد النقص بما لو نذر الاعطاء لمن ياتي بالصلاة  
 مع ان الاشكال المذكور واد عليه على القول بالاعم ايضا واما ثانيا فالحل وهو ان قضية قاصدا صحة افعال المسلمين على ما تقر في الشرع  
 عدم وجوب البحث والتفتيش في الغاميين والاكتفاء بظاهر الحال ما لم ينكشف الخلاف ولهذا يحكم في المقام الاول بعدم البرائة انكشف  
 الخلاف ويلزم القائل بالاعم ان يلزم بالبرائة فيه بل وفيما اذا لم يتبين الفساد قبل الاعطاء ولو عند الفاعل البصر وهو من افعال المفسد الذي  
 على هذا القول للام لان يتقضى عنه بان المناد من الاطلاق خلاف ذلك ف يرجع عند التحقيق الى ما ذكرناه واما ما يق من افعال  
 المسلمين انما يحل على الصحيح عدم دعوى الواقع فلا يحد في العلم فضعف بل قضية الادلة الدالة على ذلك في المقام ونظام الصحة  
 الواقعية ولو لا ذلك لما حل اكلها باجمهم ولا لبر الجلود التي توجد في ايديهم الى غير ذلك لا بعد العلم بصحة التذكية الشرعية وهو  
 خلاف الاجماع وسيان هذا في زيادة بيان في محله انش ومثان هذه الالفاظ مستعملة في الصحة والفاضة فالاولى ان تكون موضوعة  
 للام ليكون استعمالها في زيادة بيان في محله انش ومثان هذه الالفاظ مستعملة في الصحة والفاضة فالاولى ان تكون موضوعة  
 للام كما مر راعا على انما يبدى ما يوجب الخروج عن مقتضاها على تقدير تسليمها ومنها صحة تسميتها الى الصحة والفاضة وصحة  
 وصفها بما ولو لا ان المضم والموصوف اعم لم يصح ذلك اجواب ان التسميم والوصف قرينة على الفاعل مستعملة في المعنى الاعم والاستعمال  
 اعم من الحقيقة كما مر ان اريد صحة تسميتها ووصفها باشتار معناها الحقيقة فم ومنها انها لو كانت موضوعة للصحة لزم تكرار معنى  
 الطلب في الامور المتعلقة بها والثاني باجل فكذا المقدم بيان الملازمة ان اخرج يرجع الى الامر المطلوب اذ هو معنى الصحة فيكون  
 المعنى طلب مطلوب وهو المراد بالثاني واما فساد قط وايضا للمعنى للصحة الامان غلوبة الطلب فاذا كان متعلقا بالطلب هو الصحيح  
 لزم الدور لتوقف الطلب على الصحة والصحة على الطلب الجواب انا لا تعتبر الصحة من لدول اللفظ بل بغیرها صفة له خارجة عنه ومع  
 فلا تكرر المراد بالصحة مؤاقتة الفعل للطلب الواقعي فتوقف الطلب الظاهري عليه لا يوجب الدور واما الطلب الواقعي فهو لا يتعلق  
 بالفعل الصحيح اعني ما يكون صحيحا قبل تعلق الطلب به بل يتعلق بالفعل من حيث هو والصحة من لوازمه وتوابعها وما يكون صحيحا بذلك  
 الطلب فلا اشكال ومنها ما ورد في الروايات السقيمة من الامر باعادة الصلوة عند حصول بعض النيات وهي عبارة عن الايمان  
 بالنعق ثانيا بعد الايمان به او لا يكون المراد بها المعنى الاعم اذ ليس المراد بها اعادة الصحة وعلى قياصة الكلام في سائر الالفاظ والجواب  
 ان ذلك لا يقتضي الاجراء والاستعمال وهو لا يقتضي الحقيقة كما مر غير مرة ويكفي في صدق الاعادة عرفا مجرد سبق العرف على الفعل والثاني  
 ببعض اجزائه على ما يساعد عليه الاستعمال في المقام وغيره فليس في شيء منها دلالة على كون الوضع للاعم ومنها انها لو كانت اسما للصحة  
 لزم ان يدل النهي عنها على صحتها والثاني بط فكذا المقدم بيان الملازمة ان النهي انما يتعلق بالصحة لان دانه انما يتعلق بها موضوع  
 بازائها على ما هو الفرض فلا بد من امكانها حتى يصح تعلقها بالالكان النهي عنها من امر ممتنع وهو ممتنع واما بطلان الثاني فواضح  
 على ما سياتي بيانه والجواب ان هذا الدليل انما يثبت مجرد الاستعمال وهو لا يوجب الحقيقة مع انه يمكن ان يكون المراد بها المهية للصحة  
 بشرط النهي على نفي الفعل لا النعم من ايقاعه او يكون اللفظ مستعملا في الصحة حال ذكر النهي ويكون الفضا طاريا عليها بالنهي لكون  
 هذا التاميم اذا كان العمل مطلوبا على الوجه المتفق عنه قبل النهي قصد بالنهي عن انشاء عدم مطلوب بيده ومنها الفا لو كانت موضوعة  
 بازاء الصحة لزم ان يكون مورد التذرع فيها لو نذر ان لا يصلي في مكان مرجوح هي الصلوة الصحيحة والثاني قط ما تقدم مثله اما الملازمة  
 فلان التذرع لها موضوعة للصحة واما بطلان الثاني فلان تعلق التذرع بالصحة لزم النهي عنها وهو يستلزم فسادها على ما سياتي  
 وفسادها يستلزم عدم تعلق التذرع بها اذ التذرع يترتب متعلق بالصحة لا غير وما يقتضي وجوده عدمه فهو محال مع ان التذرع المذكور  
 منعقد الجواب اما الاول فالنقص بما لو نذر ان لا يصلي بصلوة صحيحة فيلحق به الاشكال المذكور بعينه بناء على اعم اعم ولو منع جرد  
 تعلقها بالصحة لنا منع جوازها على التذرع الا ان يجعل تعلقها قرينة على اعادة الاعم لكن لا يثبت به الاجراء والاستعمال على  
 ان تعلقه بالاعم يستلزم تعلقه بنوعه من الصحيح والفساد انما يخصه بغير الصحيح غير صحيح في ان الاشكال المذكور بالنسبة للفاعل  
 بالصحة وفيه نظر ظاهر واما ثانيا فالحل وهو ان التذرع انما يتعلق بالصحة والفساد انما يثبت بعد تعلق التذرع بها فلا منافاة والغير  
 في صحة تعلق التذرع بشئ امكانه على تقدير عدم تعلق التذرع به لا امكانه مع اذ لا دليل عليه غايته ما في الباب ان يمنع الحث فيه ويكون  
 لزم التذرع مجرد الفساد ولا دليل على خلافه وقد سبق تعلق التذرع بما يكون صحيحا على تقدير عدم تعلق التذرع به فثبت بفعله وان وقع  
 فسادا وله اية وجه لان التذرع انما يتعلق بالصحة حال التذرع فلا ينافيه محو الفساد من حيثه نعم لا يتحقق منه الحث الا اذا انشئ منه فسادا  
 بالبرائة وهو لا يكون الا مع عدم فساده بالتذرع ومنها ما ذكره بعض المعاصرين من انها لو كانت اسما للصحة لزم ان يكون لكل  
 ما عينه منكرة بموجب اختلاف احوال المكلفين كالحاضر والمافر والمحافظة والناسي والشاك والصحيح والمرضى والمضطرب والامر والخائف  
 الى غير

الذي ذلك مع اشتغال كل واحد من هذه الاقسام على اقسام عديدة اذ اعتبر بعضها مع بعض واما على القول بانها موضوع للاشم فلا يلزم ذلك لان هذه احكام مختلفة ترد على مهية واحدة وايضا لا يدخل الاشتراط شي في اعتبارها في التسمية والجواب اما عن الاول وان مجرد كون الصلوة اسما للصحة لا يوجب اختلاف تلك الاقسام بحسب المهية بخلاف ان يكون الاختلاف فيها بحسب العوارض الطارئة على مهية واحدة وهي مهية الصحة سلمنا لكن سلم بطلان الثاني اذ لم بان عليه بحجة وبتينة واما عن الثاني في المنع من عدم المدخلة كيف قضية الاشتراط زوال الشرط عند زوال الشرط وهو بوجوب اشتغاء الاسم ومنها ما ذكره المعاصر المذكور وايضا وهو ان الصلوة قد انقضت على بطلان الصلوة بزيادة احد اركانها كالركوع مثلا وظاهر ان الركوع الزائد فاسد متعلق انتهى ومع انهم اطلقوا عليه لفظ الركوع وذلك شاهد على انه حقيقة في المعنى الاعم ولا يمكن ان يراد به صورة الركوع اذ لا يبطل الصلوة بمجرد المكث مقدار الركوع تخيلا لاخذ من الارض ويتم الكلام في البراقع بعدم القول بالفصل والجواب انهم ارادوا بزيادة الركوع زيادة صورة الركوع بقصد كونه ركوعا مجرد الاستعمال لا يقتضي الحقيقة كما تر غير مرة على ان نقول ليس الركوع من اسما العبادات بل هو على حد القيام والقرائة والاستقرار نحوها في البقاء على المعنى الصلي وما ثبت لها في الشرع من شرط فليس شرطا تخفها بل الصلوة مطلوبة لها هذا غاية ما يتجمل في ادلة الفقهاء بقى الكلام في الثمرة فنقول ذكر جماعة ان فائدة النزاع نظير في اجزاء اصل البرائة عند الشك في جريته شي او شرطية للعبادة والشك في المانع يمنع الرجوع الى الشك في الشرطية من حيث ان عدم المانع شرط للمنع الاعم فانه على القول بانها موضوع للاشم يمكن اجزاء المذكور في قيمها بعد تحصيل ما يصدق عليه الاسم لان الامح انما تتعلق بالمفهوم العام وقضية العمل اجزاء كل ما يصدق عليه ذلك المفهوم مالم يثبت اعتبارا زائدا عليه شرط او شرطا واما على القول بانها موضوع باراء الصحة فلا يمكن نفي ما شك فيه بالاصل المذكور للشك في حصول المهية بدون ذلك لا يمكن التمسك به في نفي ما شك اعتبارا في صدق الاسم على المذهب الاول بل الذي يقتضيه اصل الاشتغال على القول بالصحة وجوب الايمان بجميع ما يحتمل اعتباره في الصحة من الاجزاء والشرائط المعلومة والشكوك المخصوصة لا للمبرائة اليقينية كما انها تنضم وجوب الايمان بما يحتمل اعتباره في الصدق على القول بالاعم لا بمعنى ان الاصل المذكور ويجعل الاجزاء والشرائط المشكوكه اجزاء وشرائط للمهية كما قد يتوهم فيظهر المرفح في مسألة الشك بل المراد مجرد توقف العلم بالبرائة على الايمان بها وان ذلك لا يقتض الحكم بالجزئية والشرطية واما المتوقف بين القولين فيلزمه ما يلزم القائل بالصحة اخذا بالميقن ووجه هذا والتحقيق ان اصل البرائة وما في معناه من الاصول الظاهرية كاصل عدم يتساوى نسبة جريته في نفي الاجزاء والشرائط المشكوكه فيها الى القول بالصحة والقول بالاعم لشمول ادلة النفي والاثبات لهما فالفارق بينهما في ذلك كما هو المتداول في السنة المتأخرين والمعاصر من غفلة بتينة ومن هنا ترى ان من يمنع من جريان الاصل المذكور على القول بالصحة يمنع من جريته على القول بالاعم اي حيث يكون الشك في الصدق كما يتنا عليه وفي حكمه ما لو شك في شمول الاطلاق الخطاب المتعلق بالمهية عند انضمامها ببعض الخصوصيات حيث يفدح في ظهور الاطلاق ما يصلح للفتح فيه وان لم ينهض حجة على اثبات الخلاف كالشك في التهمه والاطلاق اخر واما حجة الحكم بنفي الجزئية والشرطية على القول بالاعم حيث يعلم صدق الاسم مع سلامة الاطلاق عن المعارض من جهة تحكم الاطلاق كما في النية عليه وليس من جهة تحكم الاصل المذكور كما لو لم جريته ايضا حيث ينفذ العلم بالصدق او ينفذ ظهور الاطلاق اذ لا يعتبر في دلالة دليل انضمامه الى دليل اخر ويلزم ح ان يتساوى الحال بين القول المذكور وبين القول بالصحة كما عرفت فانفتح ما حقه ان الثمرة التي تنزب على القولين هي موضوع الاطلاق السالم عن المعارض حجة على نفي ما يحتمل جريته او شرطية بعد تحصيل القدر المتعبر بصدق الاسم عرفا على القول بالاعم والقول بالصحة ثم قضية ما فرزناه او لا عدم جريان اصل البرائة وما في معناه في نفي الجزئ والشرائط المشكوكه فيها حيث لا يقوم دليل على النفي قط ومن المعاصر من يرى جريان الاصل المذكور في ذلك على القولين ولام بذلك نفي الثمرة والذي يصلح حجة لمفائدة وجه الاول ان القول بان اعمال الاصل المذكور في نفي الاجزاء والشرائط المشكوكه لزم الاجمال في مهية العبادات اذ لا يسلم كلها او جلها عن جزء مشكوك او شرط مشكوك فيلزم ان لا يتعلق التكليف بها لما ورد من انه لا تكليف الا بعد البيان وهذا ضعيف لانه كما يمكن رفع الاجمال عن المهية لما مورها بانها اصل البرائة فكذلك يمكن رفعها باعمال اصل الاشتغال والاثبات بما شك فيه فالملامة ممنوعه هذا اذا اردت رفع الاجمال بحسب الظن واما اذا اردت رفعها بحسب الواقع فشي من الاصلين لا يساعده عليه سلمنا ان اصل الاشتغال لا يصلح لتعيين المهية كما لا يصلح لتعيين ما يجب الايمان به وهو كاف في صدق البيان على ان يمنع عود البيان في الرواية الى ما يتعلق بالتكليف بل بالنفس التكليف والاجمال فيه في محل البحث وقد يستدل على فساده الثاني ما اشاعه تعلق التكليف بالمحل وليس بشي لان المحل الذي لا يجوز تعلق التكليف به هو الذي لا يكون للتكليف سبيل الى الامتثال وخطا ان الاجمال الحاصل في المقام لا يوجب ذلك كما يمكن ان الامتثال باثبات الجميع الثاني لانه يصح التمسك بالاصل المذكور هنا ليقع التمسك به في نفي من الاحكام الشرعية وان الى بط بالانفاق فلذا المقدم بيان الملازمة انه لا فرق بين ما نعلم باننا مكلفون بالصلوة ولا نعلم ان جزء كذا منها اولها وبين ما نعلم من اننا مكلفون بالاحكام الواردة في الشريعة ولا نعلم ان حكم كذا منها اولها فلان قيل قد علمنا هناك بعض الاحكام فيعلم بالاصل فلنا بمثل في المقام فاننا قد علمنا بعض الاجزاء

هذا هو الوجه في صحة القول بالاعم  
والجواب اما عن الثاني في المنع من عدم المدخلة كيف قضية الاشتراط زوال الشرط عند زوال الشرط وهو بوجوب اشتغاء الاسم ومنها ما ذكره المعاصر المذكور وايضا وهو ان الصلوة قد انقضت على بطلان الصلوة بزيادة احد اركانها كالركوع مثلا وظاهر ان الركوع الزائد فاسد متعلق انتهى ومع انهم اطلقوا عليه لفظ الركوع وذلك شاهد على انه حقيقة في المعنى الاعم ولا يمكن ان يراد به صورة الركوع اذ لا يبطل الصلوة بمجرد المكث مقدار الركوع تخيلا لاخذ من الارض ويتم الكلام في البراقع بعدم القول بالفصل والجواب انهم ارادوا بزيادة الركوع زيادة صورة الركوع بقصد كونه ركوعا مجرد الاستعمال لا يقتضي الحقيقة كما تر غير مرة على ان نقول ليس الركوع من اسما العبادات بل هو على حد القيام والقرائة والاستقرار نحوها في البقاء على المعنى الصلي وما ثبت لها في الشرع من شرط فليس شرطا تخفها بل الصلوة مطلوبة لها هذا غاية ما يتجمل في ادلة الفقهاء بقى الكلام في الثمرة فنقول ذكر جماعة ان فائدة النزاع نظير في اجزاء اصل البرائة عند الشك في جريته شي او شرطية للعبادة والشك في المانع يمنع الرجوع الى الشك في الشرطية من حيث ان عدم المانع شرط للمنع الاعم فانه على القول بانها موضوع للاشم يمكن اجزاء المذكور في قيمها بعد تحصيل ما يصدق عليه الاسم لان الامح انما تتعلق بالمفهوم العام وقضية العمل اجزاء كل ما يصدق عليه ذلك المفهوم مالم يثبت اعتبارا زائدا عليه شرط او شرطا واما على القول بانها موضوع باراء الصحة فلا يمكن نفي ما شك فيه بالاصل المذكور للشك في حصول المهية بدون ذلك لا يمكن التمسك به في نفي ما شك اعتبارا في صدق الاسم على المذهب الاول بل الذي يقتضيه اصل الاشتغال على القول بالصحة وجوب الايمان بجميع ما يحتمل اعتباره في الصحة من الاجزاء والشرائط المعلومة والشكوك المخصوصة لا للمبرائة اليقينية كما انها تنضم وجوب الايمان بما يحتمل اعتباره في الصدق على القول بالاعم لا بمعنى ان الاصل المذكور ويجعل الاجزاء والشرائط المشكوكه اجزاء وشرائط للمهية كما قد يتوهم فيظهر المرفح في مسألة الشك بل المراد مجرد توقف العلم بالبرائة على الايمان بها وان ذلك لا يقتض الحكم بالجزئية والشرطية واما المتوقف بين القولين فيلزمه ما يلزم القائل بالصحة اخذا بالميقن ووجه هذا والتحقيق ان اصل البرائة وما في معناه من الاصول الظاهرية كاصل عدم يتساوى نسبة جريته في نفي الاجزاء والشرائط المشكوكه فيها الى القول بالصحة والقول بالاعم لشمول ادلة النفي والاثبات لهما فالفارق بينهما في ذلك كما هو المتداول في السنة المتأخرين والمعاصر من غفلة بتينة ومن هنا ترى ان من يمنع من جريان الاصل المذكور على القول بالصحة يمنع من جريته على القول بالاعم اي حيث يكون الشك في الصدق كما يتنا عليه وفي حكمه ما لو شك في شمول الاطلاق الخطاب المتعلق بالمهية عند انضمامها ببعض الخصوصيات حيث يفدح في ظهور الاطلاق ما يصلح للفتح فيه وان لم ينهض حجة على اثبات الخلاف كالشك في التهمه والاطلاق اخر واما حجة الحكم بنفي الجزئية والشرطية على القول بالاعم حيث يعلم صدق الاسم مع سلامة الاطلاق عن المعارض من جهة تحكم الاطلاق كما في النية عليه وليس من جهة تحكم الاصل المذكور كما لو لم جريته ايضا حيث ينفذ العلم بالصدق او ينفذ ظهور الاطلاق اذ لا يعتبر في دلالة دليل انضمامه الى دليل اخر ويلزم ح ان يتساوى الحال بين القول المذكور وبين القول بالصحة كما عرفت فانفتح ما حقه ان الثمرة التي تنزب على القولين هي موضوع الاطلاق السالم عن المعارض حجة على نفي ما يحتمل جريته او شرطية بعد تحصيل القدر المتعبر بصدق الاسم عرفا على القول بالاعم والقول بالصحة ثم قضية ما فرزناه او لا عدم جريان اصل البرائة وما في معناه في نفي الجزئ والشرائط المشكوكه فيها حيث لا يقوم دليل على النفي قط ومن المعاصر من يرى جريان الاصل المذكور في ذلك على القولين ولام بذلك نفي الثمرة والذي يصلح حجة لمفائدة وجه الاول ان القول بان اعمال الاصل المذكور في نفي الاجزاء والشرائط المشكوكه لزم الاجمال في مهية العبادات اذ لا يسلم كلها او جلها عن جزء مشكوك او شرط مشكوك فيلزم ان لا يتعلق التكليف بها لما ورد من انه لا تكليف الا بعد البيان وهذا ضعيف لانه كما يمكن رفع الاجمال عن المهية لما مورها بانها اصل البرائة فكذلك يمكن رفعها باعمال اصل الاشتغال والاثبات بما شك فيه فالملامة ممنوعه هذا اذا اردت رفع الاجمال بحسب الظن واما اذا اردت رفعها بحسب الواقع فشي من الاصلين لا يساعده عليه سلمنا ان اصل الاشتغال لا يصلح لتعيين المهية كما لا يصلح لتعيين ما يجب الايمان به وهو كاف في صدق البيان على ان يمنع عود البيان في الرواية الى ما يتعلق بالتكليف بل بالنفس التكليف والاجمال فيه في محل البحث وقد يستدل على فساده الثاني ما اشاعه تعلق التكليف بالمحل وليس بشي لان المحل الذي لا يجوز تعلق التكليف به هو الذي لا يكون للتكليف سبيل الى الامتثال وخطا ان الاجمال الحاصل في المقام لا يوجب ذلك كما يمكن ان الامتثال باثبات الجميع الثاني لانه يصح التمسك بالاصل المذكور هنا ليقع التمسك به في نفي من الاحكام الشرعية وان الى بط بالانفاق فلذا المقدم بيان الملازمة انه لا فرق بين ما نعلم باننا مكلفون بالصلوة ولا نعلم ان جزء كذا منها اولها وبين ما نعلم من اننا مكلفون بالاحكام الواردة في الشريعة ولا نعلم ان حكم كذا منها اولها فلان قيل قد علمنا هناك بعض الاحكام فيعلم بالاصل فلنا بمثل في المقام فاننا قد علمنا بعض الاجزاء

والشرائط فيمكن نفيها عن العلم بالاصل وهذا بضعيف اذ لا بد ان صحة بعض اجزاء العبادة منوط بوقوع بقية الاجزاء والشرائط ونقصه  
الاستغناء بها عدم البرائة بخلاف سائر الموارد التي يتسك بها باصل البرائة فان الامتثال ببعضها لا ينافي بالامتثال بغيرها فلا تعارض  
لاصل البرائة فيها فاقص الفرق بين المفاهيم وبطلت الملازمة المتوهم في الدين الثالث ان التكليف المتعلقة بالمهمات المحللة انما هي محسب  
تبين منها المكلفين بها فكما ان الحاضر من مجلس الخطاب اذ المرهم التي بعبادة ثم يتبين ان ذكرها اجزاء وشرائط لم يكن بامكفين الا بما  
اشتمل على تلك الاجزاء والشرائط المبينة وان اخل عند ان يكون له اجزاء او شرط لم يقب له فكذلك اذا علمنا ان الله قد امرنا بعبادة وتصحفا  
فوقنا لهم على اجزاء وشرائط لم نعثر على ما يقتضي الزيادة لم تكن مكلفين الا بالعدد المبين وفيه نظر لان الحاضر من مجلس الخطاب يمكنهم  
التمسك بخصر الاجزاء والشرائط في الامور المبينة بعدم جواز فاخير البيان عن وقت الخطاب والحاجته لتيسر البيان وتيقن التحويل  
ح على البناء على الاحتياط مع عدم الضرر بمر اما من عدم فقد يتعدى وصول البيان اليهم مع وقوعه فلا يعد حكم العقل بوجوب  
الاحتياط في موارد الشك في عدمه تحصيل البرائة اليقينية او نقول ظ الاقتضاي في مقام البيان يعطى الانحصار فله ان يقولوا عليه  
واما غيرهم فربما لا يتيسر لهم بيان يفيد ذلك فلا يكون لهم مستند على الحصر الرابع اصله عدم تعلق الوجوب بالتمسك بتلك الاجزاء و  
الشرائط استصحابا بالحالة السابقة فانها لم تكن قبل ورود الامر بتلك المهمات مطلوبة فالاصل بقاؤها عليه وفيه نظر لانه ان اريد  
هذا الاصل اثبات تعلق الوجوب التقيينية الاصل دون الاكثر فهو من الاصول الثابتة التي لا تتحول عليها عند المحققين والا فلا  
جدوى لدى المقام الخامس وهو محض نفي المانع الصريح من عدم ما يحتمل مانعته استصحابا بالحالة السابقة لاسيما اذا كان طاريا في  
اشاء العمل الاحتياطية مع استصحاب بقاء الصحة اذ التحقيق عدم الفرق في الاستصحاب بين الشك في فوج العارض وعروض الفاج  
فكلو علم بما نغية الحجاسة وشك في عرضها او شك في نجاسة امر علم بعروضه فوجه التمسك بالاستصحاب في نفيها ما حصل الامتثال  
بالفعل على تقديره فكذا الوعاء بعروض نجاسة وشك في مانعيتها توجه التمسك بالاستصحاب في نفيها وضع التحويل عليه في الامتثال  
وفيه نظر فان الاستصحاب على المحقق في محله انما يجري حيث يكون قضية الشيء المستصحب بقاءه عادة او شرعا على تقدير عدم الطرد  
المانع المحتمل طر اذ يقع الطاري المحتمل مانعته كافي للمفاهيم الاولين فان قضية الطهارة الثابتة لا يباؤها شرعا ما لم يضرها رافع  
حيث يتسك في عرض الرافع او رفع العارض يصح التمسك بصلاته بقاءها بخلاف المقام الاخير اذ ليس فيه ما يكون قضية البقاء على شرط  
عدم طر الرافع او رفع الطاري الا الاستغناء فيستصحب ان يثبت الرافع في جميع الايمان بجميع الاجزاء والشرائط المعلومة والمحتملة و  
الاخترا من جميع الموانع المعلومة والمحتملة اذ لا يثبت رفته بغيره واما عدم المانع فوجه حصول المطلوب على تقديره فهو مخالف  
للاستصحاب موقوفه فان الفعل لم يكن اولا بجميع تقادير مطلوبة باعانة الامر ان الدليل دل على مطلوبة على بعض التقادير فيقتضيه  
عليه ليستصحب في غيره حكم السابق من عدم المطلوبة وبالجملة ففضية الاستصحاب في المفاهيم الاولين اثبات موضوع الشرط  
الامتثال بالشرط المفارون له بعموم ما دل على تقديره مقارنة الشرط وقضية اعتماده في الاخير في الشرط وهو غير مستقيم لان وجه  
المطلوبة الفعل بدون الشرط المحتمل وهو خلاف قضية الاستصحاب واما التمسك بالاستصحاب بقاء صحة العمل حيث يصادف المانع  
الاختلال في الاشياء فواضح الوجه لانه ان اريد اثبات بقاء صحة الاجزاء المانعة بها او لا بعد طر المانع الاختلال في غير محله لان البرائة  
انما تحقق بفعل الكل دون البعض وان اريد اثبات عدم مانعيتها الطاري بذلك وجه بقية الاجزاء والكل فساظ لما عرفت من عدم  
التحويل على الاصول المثبتة السادس ما ذكره الفاضل المعاصر في مسألة اصل البرائة ومحصله ان اصل البرائة عن الجزء والشرط  
المشكوك فيما واصل عدم الجزئية والشرطية يفيد ان الظن بعدم حيث لا يعارضها شيء من الأدلة فبني على مقتضاه لا ذلك  
قضية فاعده استناد بالعلم وبفاء التكليف ولان العدد المتيقن من التكليف الايمان بالعدد المظنون اذ لا الجاع على التكليف  
بما زاد على المظنون ولا دليل على انما مكلفون بالواقع لا بقضية الخطابات الشرعية ذلك لما تحقق في محله من ان الالفاظ صوغ  
بازاء المعاني الواقعة دون العلية والنظية لا يمانع توجه تلك الخطابات التي تابل الى المشاهدين خاصة فنحصر الدليل في حقتنا  
الاجماع وهو لا يساغ عند ثبوت التكليف بما زاد على مضموننا كما مر ولن نتسك بادلة الشرعية في التكليف لكان لنا منع كون المشاهدين  
مكلفين بالواقع ايض بل بما حصل لهم الظن بانه مورد التكليف بدليل ان البيان لهم بخطابات لفظية وهي لا تقيد القطع بالمراد ولو  
غالبها وانما تقيد الظن به وهذا يفيد ان لا يكونوا مكلفين الا بمضمونهم وقضية الشرعية في التكليف ان يكون من عدم ايض كما  
بمضمونهم فثبت المظ والجواب ان اصل البرائة واصل عدم ان قيسنا الى الواقع فلا يستلزم ان حصول الظن بمغاد ما فطروا وهذا  
واضح وان قيسنا الى الظن فالمحق ان اصل البرائة يفيد القطع بالبرائة الظاهرية عقلا ونفلا عند خلق الواقعة عن دليل الاستغناء  
بالكيفية وبدونه لا يفيد علمها ولا ظنا وقد عرفت انه قد قام الدليل في المقام على ثبوت التكليف بالجزء والشرط المشكوك فيهما  
وهو قضاء العقل بان قضية الشغل اليقينية وجوب تحصيل البرائة اليقينية واما اصل عدم فان اريد به عدم التكليف كان  
بمعنى اصل البرائة وقد مر الكلام فيه وان اريد به عدم الحكم الوضعي فان اريد به نفي لوازمه من الاحكام التكليفية رجع الى اصل

حصوله على

البرائة

البرائة وان لم يرد به نفي الحكم الوضعي بنفسه فالحق ان العقل لا يستقل بل يثبت بالحيث يعلم العدم كما سنشير اليه في محله انه ومن الواضح  
ان المقام ليس منه نعم بما يمكن استنفادة ذلك من النقل لكن الشأن في بيان وجهه وكما اشار في كلامه اليد وما التمسك بقاعدة  
استدراك العلم على حجة الظن المستفاد من الاصل على تقديره فان له فغير من غير لانها لا يقضي حجة الظن في ادلة الاحكام دون  
نفس الاحكام كما سنخفف في محله واما جعل التكليف متعلقا بالهيات الظنية دون الواقعية فواجب التسقوط لانه ان اراد ان التكليف  
الواقعية متعلقا بالهيات الظنية دون الواقعية فظ انه خطأ عند من لا يقول بالنسوية الادلة التي نقرها على ابطال النسوية  
من الاجماع وغيره ناهضة على ابطاله وان اراد ان التكليف الظاهر متعلقة بها مع تسليم ان التكليف الواقعية متعلقة بالهيات  
الواقعية فبغير ان قضية ثبوت التكليف بالهيات الواقعية وجوب تحصيل العلم او ما علم قيامه مقامه بحصول البرائة منها فلا يتم  
بانه لا دليل او الاجماع على ثبوت التكليف بغير المظنون ودعوى ان التكليف بالهيات الواقعية تكليف بالحال يمكن من التسقوط لانه  
ذلك اما يلزم اذا كان التكليف هياطي واما اذا كان مشروطا بعدم تغذرها ولو بمساعدة طريق معتبر فظهر ان اعتبار الشار  
في معرفة الهيات بطرق ظنية لا يوجب ان يكون التكليف الواقعية متعلقة بالهيات الظنية ولا سقوط التكليف بالهيات الواقعية  
مطرد وان لم يسقط التكليف هياطي عند عدم مساعده الطريق على معرفتها قضاء الحكم الشرطي ودعوى ان الخطابات المفظية لا يقيد  
العلم بالمراد مطردا على الباحث في حق المشافين مجاز في دينه بشهد بفسادها الرجوع الى الحوادث العرفية مع انه يلزم على الاول  
ان تكون المسائل الشرعية باسرها حتى الاصول منها ظنية وفسادها مما لا يخفى على ذي مسكة السابغ عموم قوله في الموت ما حجب الله  
عليه العباد فهو موضوع عنهم وغير ذلك مما يفيد مفاده كالتصحيح رفع عن امته شغره وعدمها ما لا يعلمون ومثل قوله من عمل  
بما علم كفى بما يعلم فان لفظه ما للعموم فيتناول حكم الجزء والشرط ايضا لا يبق لان التكليف بالعلم في المقام لقيام الدليل وهو اصل  
الشرط على وجوب الايمان بالاجزاء والشرائط المشكوك لانه ان يقول المراد بوجوب العلم بالحكم الواقعي الا فلا حجة في الحكم الظاهري  
وقد نظر لان ما كان لنا اليه طريق ولو في الظاهر لا يصح في حقه حجب العلم قطعا والادلة هذه الرواية على عدم حجية الادلة  
الظاهرة كبحر الواحد وشهادة العديين والاشهاد وغير ذلك مما يفيد العلم بالظن فقط ولو التزم تخصيصها بما دل على حجة  
فلك الطرق تعيين تخصيصها اليه بما دل على حجة اصالة لرفاء الاستعمال من عموما ادلة الاستصحاب ووجوب مفد من العلم  
بل التحقيق عندي ان يمتك بالروايات المذكورة باعتبار دلالتها على نفي الحكم الوضعي نظر الى حجب العلم واشغاله بالنسبة الى  
جزئية الجز المشكوك وشرطية الشرط المشكوك فيكون بمقتضى انقض موضوعا ورفعا عن انفي الظن ونكون مكفيين عنه فلا  
تكليف لان ما ثبت عدم جزئية او عدم شرطية في الظن يجب الايمان به في الظن قطعا كالوقام عليه نفي بخصوص واصل الاستعمال ووجوب  
مقدمة العلم لا يثبت الجزئية والشرطية في الظن بل مجرد بقاء الاستعمال وعدم البرائة في الظن بدورها وبالجملة فنقض عموم هذه الروايات  
ان هبة العباد عن عبارة عن الاجزاء المعلومة بشرائطها المعلومة فيثبت من موارد التكليف ويتبع عن الالهام والاجمال وينبغي الاشكال  
ويؤيد ذلك ما يرضع عموم الموصولة وادعى ان السناد منها بقرينة ظاهر الوضع والرفع اما هو الحكم التكليفي فقط كما ذكره اوله وان الوض  
والرفع لا اختصاصا بها بالحكم التكليفي فان المراد رفع فعلية الحكم ووضعها وهو صالح للتعميم الى القسمين فيكون التخصيص محكما وثانيا بان  
من الاصول المشدولة المعروفة ما يعبرون عنه باصالة العدم وعدم الدليل دليل العدم فيستعملون في نفي الحكم التكليفي وللوضعي ونحن قد  
تصغنا فلم يرد عند الاصل مستد يمكن التمسك به غير عموم هذه الاخبار فيستعملون في نفي الحكم الوضعي ولو بمساعدة اهتمام صح  
قيت اول الجزئية والشرطية المحررت عنها في المقام وذلك ان تقول بان ضعف سمول الرواية للمقام منجزة بالشهرة العظيمة التي كادت  
تكون اجماعا على ما حكاها الفاضل المعاصر وبما يظهر ايضا بالتخصيص في مصنفاتهم والنتيج في مطاوي كلامهم نعم ينبغي تخصيصه بالموارد  
التي نعتد فيها بالامارات الموجبة للظن بمقتضاه وكان كلام الاصحاب ناظر اليه لا تاثيرهم قد يستكون باصل الاستعمال والاحاطة  
والشرب على ذلك طريقين بينهما ورتما يؤكد ذلك ان مرجح الحصول للظن بوضع اللفظ وقد جرى طريقتهما على الاعتدال به غالبا  
في اشياء لظن وقدرتهم ان تمسكهم بالاصل المذكور دليل على مصيرهم الى القول بانها موضوعه بازاء الامر وليس بشيء كما عرفت بما ذكرناه  
هذا ولما في المقام كثر ما يبنى عليه في الادلة العقلية انتم واعلم انه يمكن ان يستدل على نفي ما شك فيه من الاجزاء والشرائط بالاجزاء  
الواردة في بيان العبادات فعلا او تقريرا فان ظاهر الاقضية يقتضي الاختصاص بالاجزاء المشتملة على ذكر الموضوع اليان وكقوله الموضوع  
تمسك ان وجهه ان وكثيره خلا المشتملة على بيان الصلوة الا انها مسوقة لبيان الاجزاء دون الشرائط وكذا يبي حصر نواحيها في خمسة  
واربعة الا ان ظاهرها الحصر بالنسبة الى ما يطرد في اثناء الصلوة الى غير ذلك لكن ذلك لا يجرى عند التعارض والشك في الدلالة واما  
ما يوق من السبيل في بيان الهية منحصر في الاجماع وبوجه مواضع الخلاف بان المخالف اذا سلم ان دليله لو كان بالطلا كانت الهية على  
عابضة دليل الحصر وان لم يصح بذلك كقولك في كون الهية لاجتماعها اظهر للحصر بطلان دليله فبغير ان تسليم المخالف ذلك مما  
لا يحصل العلم به في كل مقام اذ يحتمل ان يكون عنده دليل اخر يساعده على صحة الحصر او يكون عنده دليل اخر يوجب المعير الى قول اخر

لا يقرب من دفع الاول نحو الفقه للظن من مقام الاستدلال والثاني بان قول الاخر ان كان ثابتا بين الاقوال فترك الاحتجاج له في عدم  
 كاترا الا فخورا للاجماع المركب فيعلم به بطلان دليله لا فانقول اما الاول فمدفوع بان الغيوب في ذلك على الظاهر يصير الاجماع ظاهرا  
 فيقطع عن الحجية واما الثاني فالوجه الاول منه مدفوع بما ورد في دفع الثاني بان المقصود ان كان مساعدا للمخالف على صحة الخصم على تقدير  
 فساد دليله فهو لا يثبت بالبيان المذكور لجواز عدم تحقق الاجماع عنده او انه على تقدير فساد دليله برى الثبوت والاحتياط ولا يفتى على  
 ما يقتضيه دليل الخصم على انه لا يخفى ان المخالف انما يفتى على ما يقتضيه دليل الخصم على تقدير بطلان دليله بحسب الواقع لا بحسب ظن الخصم  
 غاية ما في الباب ان الخصم يظن غالباً بطلان ما يفتى عليه وهذا لا يوجب الا الاظر بمساعدة المخالف غالباً دون القطع به كما هو المعنى في  
 الاجماع مع ان بطلان الدليل لا يوجب بطلان المدعى فالقطع بالاول لا يوجب القطع بالثاني كيف ولتوهم ذلك لكاتب جميع المسائل  
 الاحتمالية اجماعية لعين ما ذكره ولاستزاف بفساده وبالجملة فالمدار في الاجماع عندنا على القطع بموافقة المعصوم وظن ان الطريق المذكور  
 يتجرده لا بوجبه وهنا فوائد الاولى احدث بعض متأخري المتأخرين في المقام قولاً ثالثاً ففصل بين الاجزاء والشرائط فاعتبر الاول  
 في صدق الاسم دون الثاني وفتح عليه صحة التمسك بالاصل في نفي الشرط الاحتمالي دون الجزء الاحتمالي وكانه ينظر الى ان جزءاً من  
 داخل في مهيته ومقوم تحقيقه فيعتبر اعتباراً فيه بخلاف الشرط فانه انما يعتبر في المطلق وكما دخل في الصدق وان ادلة القول  
 بالحق لا تساعد على اعتبار ما زاد على الاجزاء في صدق الاسم وادلة القول بالاعم لا تنفي اعتبار ما عدا الشرط وضعف ذلك لانه ان عول  
 في ذلك على البناء والظاهر فلا فرق فيه في الصدق بين فوات جزء او شرط وان عول على التحقيق الذي سلفناه فهو يقتضي اعتبار  
 الشرط كالاجزاء ودعوى ان الاجزاء معتبرة في المهيته ان ارد بها المهيته المطلقة فالشرط ايضاً كذلك او مطلق المهيته ثم اول المهيته الموضوع  
 لها فمضاده الثانية المحل ان الفاظ المعاملات ايضاً موضوعه بازاء الصحيحة فقط سواء قلنا بانها اسام للاثار المحسوسة كتمليك العنبر  
 في البيع والمنفعة في الاجارة او تملكها او قلنا بانها اسام للصيغ المستبعدة عنها اما على الاول فقط اذ لا اثر في الفاسدة وضمن من لا خيرة  
 له بالواقع به غير محذور لان الفاظ موضوعه للمعاني الواقعية على ما هو التحقيق واما على الثاني فلا يوصف كونه محسوسة طامعتين  
 صدق الاسم للقطع بان مثل عند التام والتمام والهاذا ليس عقداً لا بيعاً ولا صلحاً ولا نكاحاً الى غير ذلك وبالجملة فالجرح على ما يخاره  
 بنادى الصحيحة عرفاً وصحة سلب الاسم عن الفاسدة واذ ثبت ذلك عرفاً ثبت لغته وشرعاً بغيره صانعاً لعدم النقل واما ما ثبت طاهي الشرع  
 من شريط مستحضره فاما شريط تحقق معانيها اللغوية من الاثار والعقد المستبعدة للاثار فلا يفتى في ما ذكرناه من عدم النقل بغير  
 فرق بينهما وبين الفاظ العبادات بعد مساواتها ايتها في ذلك من حيث المرجع في هذه الالفاظ عند الاطلاق الى المعاني المذكورة  
 والمخالفين المعهودة بين اهل العرف بخلاف الفاظ العبادات ومنشأه ان العبادات مهيبة مخشعة في الشرع لغير اهل العرف والمعتبر  
 خيرة بها وان قلنا بان اوضاعها الغريبة كما ترى فلا يمكن معرفتها الا بتخصيص الشارع بخلاف الفاظ المعاملات فان مدلولها كانت معروفة  
 عندهم منذ اول بنيتهم كغيرها من الالفاظ فتى اطلقت الفاظها لم يصر في ذهن الالى تلك المعاني فيعتبر اخذها على حسب ما يندرج  
 بينهم ما يقيم دليل على اعتبارها لا يفتى في تتبع الثالثة قال الشهيد في الفواعل المهيبة كالتصو والصوم وسائر العقود لا يطلق على الفاظ  
 الا لا لوجوب التصرف فيه فلو حلف على ترك الصلوة والصوم كلف يسمى التصرف وهو الدخول فيها فلو اقبل بعد ذلك لم يزل الحث ويجعل عدمه  
 لانها لا تنمي صلوة شرعاً ولا صوماً مع الفساد واما لو حث في الصلوة او دخل في الصوم مع مانع من الدخول لم يثبت قطعاً انه في الظاهر يرد  
 بقوله لا يطلق الاطلاق بطريق الحقيقة لا مطلق الاطلاق لان الاطلاق على الفاسدة الجملة مما لا سبيل الى انكاره ولا الاطلاق في الاوامر الشرعية  
 كما نوه بعض المعاصرين لانه ان اراد بالفاسد الذي منع الاطلاق الاسم عليه ما يكون فاسداً على تقدير عدم تعلق الامر به فلا يربط ان جميع  
 الاوامر المتعلقة بالعبادات متعلقة بما هي فاسدة بهذا المعنى ضرورة ان الصحة انما تلحقها بعد تعلق الامر والطلب بها فلا يكون المنع المذكور  
 معقولاً وان اعتبر الصحة بحسب الواقع فلما منع ان يمنع لزوم تقدمها على الامر يجوز انشاؤها به وان اراد ما يكون فاسداً بالقياس الى الامر  
 المتعلق به فاذكره في غير الحج غير مفيد وما ذكره فيه غير سد بطلان ما تعلق به الامر لا يكون فاسداً بالقياس اليه بالضرورة كما يعرف من  
 تعريفه وان اراد ما يكون فاسداً بالقياس الى امر اخر فمدافع بعد عن مساو كلامه مما لا يساعد عليه تعريف مسألة الحث عليه كما لا يخفى  
 هذا وما ذكره الشهيد نظر من وجهين اما اولاً فان وجوب التصرف فاسد الحج لا يقتضي كونه موضوعاً بازاله الاثم فانه مع اشفاضه بفساد  
 الصوم حيث يجب الحث فيه مدفوع بعدم دليل يدل على الملازمة فان قبل الحج الفاسد صحيح اشارة الامر الثاني لموافقته له وان كان  
 فاسداً باعتبار الامر الاول فالثنية في ابيض لاحقة للصحيح قلنا الامر الثاني انما يفتى بانها لا يتأمله لا مشاع تعلق الامر اللحن بفعل  
 السابق ولا يربط الباقي بعض الحج فلا يكون حجاً ولهذا لو نذر الحج لا يشر منه به نعم يصح وصف الافعال التي تقع بعد الافساد بالحق  
 بالقياس الى الامر الثاني كما يقع وصفها بالفساد بالقياس الى الامر الاول واما ثانياً فلان ما ذكره من التمثيل عن حلف على ترك الصلوة  
 والصوم فاراد فيه من ما اذا ثبت به صححاً فيحتمل فاسداً فلا يثبت غير مستقيم بظاهره لان الحلف المذكور حيث يتعقد بوجوب شفاء  
 الصحة عن مورده لا مشاع نوارد الامر التي على شئ واحد فلا يتحقق الدخول فيه صححاً ويمكن تنزيله على ارادة الصحة على تقدير عدم

الحلف

الخلف ولم وجه وقد تقدم ولو مثل بمن نذر ان يعطي مصليا درهما فاعطاه لمن دخل في صلوة صحيحة ثم افسد ما كان اولى هذا وقوله سائر  
 العقود يحتمل ان يكون عطفها على الصلوة وان يكون عطفها على الميثاق الجعيلة لكن يشكك الاول بان ميثاق المعاملات ليست من المحمولات  
 في هذا الشريعة بل كانت مندولة بين اهل اللغة اية لظهور ان معانيها لا نام لا تنظم بدونها وهذا يرجع في تعيين مدايلها الى العرف  
 واللغة بخلاف العبادات الا ان يراد كونها محمولة في الجملة ولو بالنظر في غيرها او باعتبار بعض الشرايط وانها من المحمولات الشرعية في الجملة  
 ولو في الشرايع السابقة وكيف كان فلا اشارة في كلامه الى ثبوت الحقيقة الشرعية في الفاظ المعاملات فارغم الفاضل المعاصر من ان في  
 كلامه المذكور دلالة على مصير القول بثبوت الحقيقة الشرعية في الفاظ المعاملات ضعيف بل منظره بحكاية هذا القول عن احد من ذهب  
 العلامة في هذبه الى ان يصح العفو منقول في الشرع من معانيها اللغوية عن الاخبار الى معانيها الشرعية لعنى الانشاء بخلافه بالة  
 لولا للزم الكذب او سبوقه كل صيغة باخرى ويتسلسل وهذا كما ترى ليس قولنا بثبوت الحقيقة الشرعية في الفاظ المعاملات بل في  
 خصوص الصيغ ولا بد ذهب عليك ضعف ما ادعيه اذ الدليل الذي تمسك به واضح الاندفاع لان الصيغة اذا استعملت في الانشاء مجازا  
 بضميمة قران خالية او مقالية لا يلزم على تقديره شيء من المحذورين ولعله مبني على القاعدة المشهورة من ان العفو الازمة لا تستغند  
 بالالفاظ المجازية وهذا على تقدير تسليمه محمول على ما يكون مجازا بما تدعيه او تدعي هذه الالفاظ وقد نقلت بالغلبة في اصل اللغة الى المعنى  
 الانشاء ولو بالنسبة الى مقام العقد وبثبوت ذلك عدم ملاحظة العلامة عند الاطلاق في مقام العقد فصل اختلفوا في استعمال الشرك  
 في اكثر من معنى واحد الى افعال ثالثا الجواز في التثنية والجمع دون المفرد وابعها الجواز في التثنية دون الاثبات ثم من المجوزين من  
 ذهب الى ان ذلك بطريق الحقيقة من هو كونه من زاد انما في الجمع عند التجرد عن القرينة وقال بعضهم انه بطريق المجاز معناه  
 من فصل جعل في التثنية والجمع بطريق الحقيقة دون المفرد كما بد قبل الحوض في الاستدلال من تحريم محل النزاع فنقول استعمال الشرك  
 في اكثر من معنى واحد يقع على وجوه احدها ان يستعمل في معنى يتناول جميع معانيه او جملة منها كفهوم السمي ولا نزاع في جواز في  
 الجملة فان كان ذلك المعنى احد المعاني التي وضع اللفظ بازمها كان حقيقة والا كان مجازا ويصح فيه العلاقة وهذا هو الذي  
 يمتونه بعموم الاشتراك الثاني ان يستعمل ويراد به كل واحد من معانيه على وجه التزديد والبدئية كالنكرة سواء حمل التزديد شرط  
 من المعنى او شرطه ولا ريب في عدم جواز ذلك حقيقة خلافا لصاحب المفاتيح ضرورة ان ما وضع له اللفظ كل واحد منها بعينه وهو  
 كل واحد منها لا بعينه ولا مجازا لعدم العلامة الصحيحة بل التحقيق ان الاستعمال على هذا الوجه غير معقول والحال بالذكرة قياس مع الفارق  
 لتحقيق قدر مشترك فيها يصح اخذ التمسك بالخصوصيات على وجه التزديد بالقياس اليه بخلاف الشرك اذ لا يصح اعتبار التزديد فيه ماله  
 يضمن او يقيد معنى ازيد وهو متضغ الفكا وقد ينزل كلام التمسك على زيادة مفهوم احد المعاني ويدعى رجوعه الى القسم السابق  
 انما محمول من باحدكم وباحد بالشؤون قول بالاستعمال مدلول العلم حقيقة لا يجهل النكارة الثالث ان يستعمل ويراد به مجموع  
 او معانيه من حيث المجموع سواء تعلق الحكم به ابيض من حيث المجموع او تعلق به من حيث الاحاد بان كان كل واحد منها مناطا للحكم ومتعلقا  
 للنفي والاثبات وهذا اية كالوجه الاول مما لا نزاع في جواز في الجملة فبع ثبوت الوضع يكون حقيقة ومع اشغاله بتبع العلاقة  
 فيجوز معها مجازا كلفظ التمسك المشترك بين الجرم والنور اذا استعمل في المجموع حقيقة او مجازا والفرق بين الوجهين الاول وهذا ان  
 ان شمول المعنى المستعمل فيه لمعانيه على الاول من قبيل شمول الكل لافراده وعلى هذا من قبيل شمول الكل لاجزائه وهو شرط ومنع  
 الاستعمال على الوجه الاخير متديما عليه الوفاق فقد سهى سها بدينا الرابع ان يستعمل في كل واحد من المعنيين والمعاني على ان  
 يكون كل واحد من اللفظ بانفراده كما اذا كرر اللفظ واريد ذلك وهذا قد يكون بان يطبق المشترك على كل واحد من المعاني  
 بملاحظة العلامة مع الاضمار يلاحظ الوضع في بعض العلاقات في اخر فيكون من استعمال اللفظ في معانيه المجازية او الحقيقة و  
 المجازية وسما الكلام في عدم جوازها بقوله مطلق مع ما فيه في محل القرض من اعتبار العلامة في الاستعمال واهمال الوضع وجواز  
 غير واضح وقد يكون بان يطبق ويلتزم جميع اوضاعها وجملة منها ويراد بحسب كل وضع ومعناه وهذا محل النزاع ولا فرق بين ان  
 يكون كل واحد منها متعلقا للحكم ومناط للنفى والاثبات او يكون المجموع ككافي صورة النكره يظهر من صاحب العلم ان النزاع  
 في استعمال اللفظ المشترك في المعنيين او المعاني على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي وهو غير مستقيم  
 وعكسا لدخول استعمال المشترك في مجموع معينين او معانيه وجماز او غلط حيث يعتبر تعلق الحكم بكل واحد من المعاني بل ربما  
 يدخل استعماله في معنى متناول معانيه اذ اعتبر الحكم متعلقا بكل واحد مع ان شيئا من ذلك مما لا نزاع فيه ويخرج من استعمال اللفظ  
 في كل واحد من معانيه على الوجه الذي قرناه في محل النزاع اذ اعتبر تعلق الحكم بالمجموع مع ان النزاع منوجه اليه اذ العبر في المقام  
 بكيفية استعمال المشترك لا باعتبار تعلق الحكم به ثم النزاع في المقام ينبغي ان يكون في جواز استعمال اللفظ في معنيته او معانيه  
 الحقيقية حقيقة ليغابر التراجعين لا يتبين ولا يكون ذلك الا اذ اراد به تمام المعنيين او المعاني فالقول بجوازه مجازا نظر الى استعمال  
 قوات جزء المعنى اعني في الوحدة فيكون من استعمال الموضوع للكل في الجزء يخرج عن محل البحث لان مرجع الجواز استعماله في

معين



معنيه او معانيه الجازية وهو نزاع لخص بمراده بالفرض المذكور وعند التحقيق يذهب هذا القائل الى المنع فيما هو محل النزاع هنا  
فذكره من جملة القائلين بالجواز ليس على ما ينبغي نعم يمكن الغاء جهة كون الاستعمال في المعنى الحقيقي على وجه الحقيقة في تحريم النزاع ويعتبر  
النزاع بين النزاعات الثلاثة بوجوه اخرى ذلك بان بقى اطلاق اللفظ وايد به كل من معنيه او معانيه على الاستقلال فلا يخفى اما ان  
يكون استعماله في كل واحد بملاحظة وضعه له في الجملة سواء كان الاعتماد في استعماله على الوضع فقط او على مراعاة العلاقة ايضا فهذا  
هو النزاع في استعمال اللفظ المشترك في معنيه او معانيه الحقيقية واما ان يكون استعماله في كل بدون هذه الملاحظة وهو النزاع  
في استعماله في معنيه او معانيه الجازية او يكون استعماله في البعض بالملاحظة المذكورة وفي البعض بدونها وهو النزاع في استعمال اللفظ  
في معناه الحقيقي الجازي وح فمنه ان يكون استعماله في معناه الحقيقي في القسم الاول والاخر بطريق الحقيقة وان يكون بطريق المجاز ثم  
استعمال المشترك في الشيء والمجموع في اكثر من معنى واحد يتصور على وجهين الاول ان يعتبر التعدد المعنى بالنسبة والجمع بالنسبة الى افراد  
كل واحد من المعنيين او المعاني المراد من مفرد او بالنسبة الى اللفظ الماخوذة احاده بمعنيين او معان من مدلوله سواء اعترفت الفردية  
للمعنى معناه والاخر لا يمتنع على القول باعتبار الاتحاد في معنى المفرد فان المراد به ان يكون التعدد المستفاد من النسبة والجمع ما خردا بالنسبة  
الى المعنى الذي اريد باللفظ وان تعدد الاتحاد حقيقة فان ذلك لا يتم الا على القول بعدم جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد  
وعلى هذا فمعني عيين فردان من الجازية وفردان من الباصرة وهكذا ومعني عيون ثلاثة افراد من كل واحد واكثر على حسب ما اريد من  
هيئة الجمع والثاني معنى على القول بكفاية الاتحاد في اللفظ في بناءهما فيعتبر التعدد بالنسبة اليه وعلى هذا فمعني عيون مكرر  
لثانها فاذ يراد بكل معنيين فصاعدا على التام او الاختلاف ومثله الكلام في النسبة الثانية ان يعتبر التعدد المراد منها بالفتحة  
الى الجمع من المعنيين او المعاني سواء اعترفت لفردية للمعنى معناه او لا ومن اللفظين والالفاظ المراد بكل واحد منها معنى واحد مع اعتبار  
الفردية وبدونه ولا يخفى ان النزاع فيها على الوجه الاول بقسميه اما يتفرع على النزاع في المفرد جواز الحقيقة ومجازا ونزاع  
المفصلين بين المفرد وغيره في ذلك مبنى على الوجه الثاني بل القسم الثاني منه كما يشير اليه مجتمعا ثم قضية اطلاق كلماتهم وادلتهم في  
المقام عدم الفرق بين ما اذا كان اللفظ مشترك بين معنيين افراد بين افرادي تركيبتي لكن قد عرفت مما مر في بعض البحوث السابقة  
ان القائلين بالوضع في المركبات يقولون بظهورها في المعنيين حتى انهم يثبتون بالجوهرية عليها على تقدير عدم ارادة احد المعنيين  
اما في مفرداتها وفي المركب حيث يقولون بتعيين استعمالها بحسب كل من الوضعين اما في الموضوع له او في غيره والوجه انهم لم  
يفضوا الانداج ذلك في عنوان الباب ولا لشمول ادلتهم ولهذا لم يتعرض احد منهم لفضله في المقام ثم انهم وان حرروا النزاع  
في المشترك وقسمه كثير منهم عند تقسيم اللفظ اليه الى غيره بما يقابل المنقول والمرجول لكن الكلام يقتضي اليه ما والى ما يكون فيه الوضع  
عاما والموضوع له خاصا ايضا لجر بان الأدلة التي تمسكوا بها في الجميع من غير فرق ولو حرروا النزاع في استعمال اللفظ في معنيه <sup>بمعنيين</sup>  
فازاد تناول الجميع من غير تكلف اذا عرفت ذلك فنقول الحق ان هذا الاستعمال غير جائز مطه لاني المفرد ولا في غيره لا حقيقة ولا مجازا  
من غير فرق بين الاقسام المذكورة لنا على انه غير جائز المفرد مطه حقيقة وجوه الاول ان الوضع على ما يساعد عليه التحقيق عبارة  
عن نوع تخصيص بنسبة الواضع ومرجه الى قصر اللفظ على المعنى ويدل عليه تعريف بعضهم له بأنه تخصيص شيء بشي وهو اللفظ  
من تعريف اخرين له بأنه تعيين شيء بشي وح فاذا وضع لفظ المعنيين فقضية كل وضع ان لا يستعمل الا في المعنى الذي وضع اللفظ  
بازائه فاذا اطلق وايد به احدها صح الاستعمال على ما هو قضية احد الوضعيين وان اطلق وايد به كلا المعنيين لم يصح لان  
قضية كل من الوضعيين ان لا يبراد منه المعنى الاخر ففي الجمع بينهما يفض لها فلا يكون اللفظ مستعملا فيما وضع له بحسب شيء من  
الوضعين لا يتوقف على هذا البيان يلزم ان يمنع الاشتراك سيما اذا كان من وضع واحد وخصوا اوضاع في زمن واحد لان قضية  
كل وضع نفي الاخر على ما فرزت من الثاني لاننا نقول الوضع تخصيص جلي منوط بتوظيف الواضع فلا استعمال في توارده متعدده على  
اللفظ الواحد في نفسه له وان تحققت مدار الجمل والتوظيف ولا من حيث الحكمة لعدم ترتيبه عليه لا من حيث الاستعمال لان  
مراعاة ما فرزه الواضع انها يلزم المنعل التابع لوضعه في منابعه له لا غير موافقا بان الواضع انما يضع اللفظ الذي يستعمل على  
وضعه او قلنا بأنه يضع اللفظ مطه اما على الاول فطه واما على الثاني فلانه وان اطلق الوضع الا انه لا يقع الا مقيدا بمعنى ان مقتضا  
لا يلزم لتغير المنع له لعدم مساعده ما يدل على اعتباره على اطلاقه وان الواضع لا يتبع في شيء من اوضاعه وضعا اخر فلا يلزمه  
احكامه هذا على ما يقتضيه النظر الصحيح في المقام ولنا ان يقول لا يتم ان الوضع عبارة عن قصر اللفظ على المعنى الخالد اعلية  
منوع او ما اول بل عبارة عن جعل المعنى لا ما للفظ وتابعا له فاش الوضع انما هو تحقق هذا للزوم والنسبة دون الاختصاص  
على هذا فلا يكون في استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ما يتناقض مقتضى الوضع لجواز ان يكون للزوم واحد لوازم وتوابعه <sup>على</sup>  
ولا يخفى بعد الثاني الاستعمال فانما يتبعنا لغة العرب من قديمهم وحديثهم وتصفتنا في موارد استعمالهم ومجاري كلماتهم فلم  
يتحقق عندنا صدور مثل هذا الاستعمال ممن يعشدهم بكلامه في نظم ولا نثر بل تصفتنا فلم ننف على ذلك في سائر اللغات التي <sup>وتقتنا</sup>

وقضا عليها القوم ما ترى من مشيوع الاشتراك بينهم وميل الحجة كثير الى التعبير به عما زاد على معنى واحد ولا يخفى في ان عدم الوجود في  
مثل ذلك بعد الاستقراء يدل على عدم الوجود وهو يوجبنا توجب عدم الجواز ان لم يوجب العلم به وقد تفران مثل هذا الظن حجة في مباحث  
بالفاظ الثالث ان الذي ثبت من الوضع جواز استعمال اللفظ في معنى واحد اما استعماله فيما زاد عليه فلم يثبت لنا بعد المحض ما يوجب  
وجرد الحلال في الوضع على تقدير تسليمه مدفوع بعدم مساعده الطبع عليه فغضبه كون الوجود في اللفظ في معنى واحد غير المستعمل  
ما ذكره بعض المعاصرين من ان الوضع انما صدق مع الانفراد وحال الانفراد لا يشترط الانفراد فيلزم ان تكون الوحدة جزء للوضع له وجه  
فاستعمل في الزيادة على العجز الواحد لخلال بالوضع وقبه نظر لان حال الانفراد ان اعيرت قيدا في الوضع فهو معنى بشرط الوحدة وقد انكروا  
وما زعم من ان هذا الاشتراط يقتضي محورية الوحدة للوضع له فليس شئ كيف قضية الاشتراط اخر وجهها عنه وان لم تعبر قيدا وشروطا  
فذا يقتضي منع الاستعمال عند عدمها ضرورة ان الاستعمال صدق عند تعجز الحال في مستيها ما حيث لم يعبر بقاؤها في التسمية كما سئل  
اللفظ المشترك بين المعنيين او المعاني اما ان يكون موضوعا للمجموع اتم او لا يكون فان كان الاول فان اراد به المجموع فقط كما يستعمل  
في بعض معانيه دون الجميع ولا كلام فيه وان اراد به كل واحد لزم التناقض لان ارادة كل واحد يقتضي الكفاية و ارادة المجموع يقتضي  
عدم الكفاية وذلك تناقض وان كان الثاني ان استعمل اللفظ استعما لا في غير ما وضع له فيكون مجازا فلا يكون مستعملا في شئ من  
معانيه ولا كلام فيه وان اراد به كل واحد من معانيه لزم التناقض كما مر في قضية ارادة احدهما الكفاية وقضية ارادة الاخر عدم الكفاية  
به والجمع من العلامة حيث ذكر هذه الحجة الى قولنا فيكون مجازا وتمسك بها على جواز الاستعمال مجازا مع انها لو تمكنت لكانت على يقين  
بجواز اللفظ وقية نظر لان النزاع على ما عرفت في استعمال اللفظ في نفس المجموع اي في كل واحد من المعاني لا المجموع من حيث المجموع وق فحاشا  
كل من المفسرين الاخيرين ولا اشكال في ان ارادة كل واحد يقتضي الكفاية فيما اراد به من اللفظ وانما يقتضيه لو لم يكن غير  
مراد اية وان اراد الكفاية به يجب ارادته فلم يزم التناقض كما سئل ما استدلل به بعضهم ومحصله بعد تفحصه وتبينه انه  
لوجاز ذلك كان بطريق الحقيقة والنسب فكذا المندم بيان الملازمة ان الفرض كوز اللفظ موضوعا لكل من المعاني مستعملا فيه  
ولا يعنى بالحقيقة الا ذلك واما بطلان الثاني فلان اللفظ موضوع لكل واحد من المعاني مقيدا بكونه وحده فاذا استعمل في الجميع  
كان المراد به كل معنى من المعاني وحده على ما يقتضيه الوضع ولا وحده على ما يقتضيه الاستعمال وذلك تناقض وورد عليه بعضهم  
بان المراد استعماله في معنائه لا بقيد الوحدة فان منع كونه مستعملا في معنائه لغوا بعض المعنى منه وهو قيد الوحدة وجمع  
المعنى الى مجرد التسمية وهو قليل الجدوى وهذا الإيراد كاصل الذليل مبني على كون اللفظ موضوعا لمعانيها مع قيد الوحدة  
هو عندنا فاسد كما سيأتي لنفسه عليه مضاف الى ما في الإيراد من الخروج عن محل النزاع على ما عرفت ولذا ناعى عدم جواز الاستعمال  
في المفرد مجازا مضافا الى شمول بعض ادلة السابقة له ان الفرض استعمال اللفظ في معنائه الحقيقيين او معانيه الحقيقية فكيف  
مستعملا في وضعه فلا يكون مجازا ولو اراد بالمعنى الحقيقية نفس المعنى وان تجرد عن الوصف فقد عرفت في تجرد محل النزاع ان اراد  
كل واحد من المعاني منه على تقدير الجواز منوطه بملاحظة وضعه بارادته والاستعمال المستند الى الوضع لا يكون مجازا على ان اللفظ  
بجازيته انما يقول به من جهة مصبه الى ان اللفظ موضوع للمعنى مع قيد الوحدة فيتجرد عنها عند استعماله في اكثر من معنى واحد فيكون  
من استعمال الموضوع للكلمة في الجزء ونحن سنبين فساد ذلك بتحقيق ان اللفظ موضوع لنفس المعنى من غير صفة الوحدة فيبطل احتمال الجواز  
ومع الاعتراض عن ذلك الجواز يتوقف على علاقة معتبرة وهي غير متحققه في المقام لما عرفت من بشاعة الاستعمال وقد مر في بعض الوجوه  
السابقة ما يدل عليه ولنا على عدم جوازه في التثنية والجمع حقيقة ان ادتهما انما يدل على ارادة فردين او افراد من معنى المفرد فادها  
التعدد في افراد مدلول المفرد فالمدلول المفرد الاحد المعين او المعاني كما يتبين لم يكن التعدد المستفاد منها الا بحسب احد المعنيين  
ولنا على عدم جوازه في مجازا ان ذلك كما بالضرورة في مدلول المادة اعني المفرد وقد عرفت فساد او بالنسبة في الاداء باستعمالها  
بجواز في اعادة التعدد في لفظ المفرد فيراد بحسب كل معنى او في اعادة بالنسبة الى ما اراد به من المادة وما لم يرد منها وكلها تماما لا يساعد  
الطبع والاستعمال على جوازه فان معاني الحروف انما تتغير على المعنى الذي اراد به من مدخلها ولفظها او معنى اخر لم يرد من مدخلها  
الا ترى ان اللام مثلا في قولك العين للاشارة الى ما اراد به من لفظ العين كالباصرة ولا يصح ان يراد بها الاشارة الى اللفظ حتى لو اراد  
به اللفظ والاشارة اليه حيث انه معناه او معنى اخر لم يقصد في الاستعمال كالجارية وكك التنوين في قولك عين وعلى هذا القياس يقية  
اللوحي ولا فرق في ذلك بين ان يعتبر التعدد المستفاد من التثنية والجمع بالنسبة الى كل واحد من المعاني او بالنسبة الى الجميع فقط  
تجزئ من اجازة مجازا ان اللفظ موضوع لكل واحد من المعاني بقيد الوحدة فاذا استعمل في الجميع فلا بد من الغاء هذا القيد دفعا للتناقض  
فيكون من استعمال اللفظ الموضوع للكلمة في الجزء مجازا وهو غير مشروط بشئ كما اشترط في عكسه وجوابه ان اللفظ غير موضوع للمعنى مع  
قيد الوحدة فقط عارضه ان دلالة الانسان على نفس مفهومه ودلالة زيد على نفس ذاته بالمطابقة لا بالنسبة من على ان الوحدة ان اراد  
بها ما يتصف بها المعنى ونفسه فاعتبارها مفهومها او مصداقها مع كونه حشاوا كل معنى له في حد ذاته وحده غير محذور في ذلك ضرورة

كثيرا  
يقولون

جواز اعادة جميع الوجدان وكذا جعل اللفظ موضوعا للمعنى مع مفهوم وحدة الاستعمال او الارادة او مصداقهما وان اعترضت معنى خبريا  
بالمعنى والاستعمال او بالارادة وذلك بان يكون لفظ الانسان مثلا موضوعا للمفهوم المعروف والمعنى اخر وهو انه معناه وحيث ان لا مع غيره او  
ان اللفظ مستعمل فيه وحده او مراد منه وحده على طريقة الاخبار صح ما ذكره من لزوم التناقض لكن يلزم على تقديره ان يكون كل لفظ مفرد  
مستقلا على معنى مفرد وجمله خبرية تامة وذلك مما لا يلزم به ذو مسكنة ومع ذلك لا يثبت به النع من حيث الوضع وغاية توجيه كلامهم ان  
يقول المراد ان اللفظ من نوع المعنى الواحد المعنى المنفرد عن غيره في تلك الارادة او ذلك الاستعمال بصفة وحدته سواء اعترضت معنى اسميا  
او حرفيا بان اخذت اللفظ لخطه حال المعنى والمعنى داخل في مدلول اللفظ كما في دخول الاشارة في مدلول اسم الاشارة فيستقيم  
ادعية المستدل من الثاني ولا يلزم عليه الاشكال المذكور لكنه اضاعفان لاسم الوجة الاول لشهادة البادى والاستعمال على خلافه كما مر  
تأييده عليه اذ اذ رجعتنا عند وضع اللفظ للمعنى وحده نحصل الوضع متنا لنفس المعنى من غير ان نعتبر معه الارادة فضلا  
عن اعتبار الوحدة معها ونقطع بان هذا هو الشان في جميع الاوضاع مع ان ما ذكره على تقدير تسليمه لا يدل على عموم النع لانا لو وضعنا  
لفظا للمعنى على الاشراك من غير اللفظ لآخر فلا ريب في جوازه والاعتداده فيلزم ان التزم بجواز استعماله في المعنيين حقيقة  
لاشياء المانع مع ان الوجدان لا يساعد عليه كما في غيره ثم لا يذهب عليك انهم لو جعلوا اللفظ موضوعا للمعنى بشرط كونه مرادفاً  
فيه وحده على ان يكون الشرط معبراً فيه خارجاً عنه وجعلوا الملاحظة عليه بدون الشرط حيث يراد مع غيره استعانة بعلاقة المشاهدة لكان  
الى السداد واسلم من الغشاة التزامه من جزئية الوحدة وان كان مشاركاً معه في الضعف وقد يستدل على القول المذكور بان المشاهدة  
من استعمال اللفظ استعمالاً في معنى واحد وان لم يتبادر ذلك من نفس اللفظ فيكون مجازاً في المتعدد وجوابه ان الاستعمال من حيث نفسه  
لا يضع له وانما الوضع للفظ المستعمل في الخروج عما هو المتبادر منه على تقدير تسليمه لا بوجوب التجوز حجة من اجازة حقيقة ان اللفظ موضوع  
لكل من المعاني لا بشرط الوحدة ولا عدها فيجوز ان يستعمل فيما زاد على المعنى الواحد ويصدق عليه بالنسبة الى كل واحد من المعاني المراد  
ان استعمال اللفظ فيما وضع له فيكون حقيقة في الجميع وجوابها يظهر من تقرير الحجة على النع واجاب عنها في المعالم بما يرجع حاصله الى منع  
التميز في المفرد لنباد الوحدة منه عند الاطلاق فنكون الوحدة جزئاً للمعنى مافية لارادة غيره وتسلم المدعى في الثنية والجمع لانها  
في قوة تكرير المفرد بالعطف فيجوز اخذها بمعان مختلفة وجوه فسادها واضح مما قرنا من منع نباد الوحدة اسمياً على سبيل الجزئية ثم  
مما فانها لارادة معنى اخر من حيث الوضع وعدم كون الثنية والجمع في قوة تكرير المفرد بل مع اتحاد معنى المكرر وتزويد الكلام على وتزويد  
لتسلم ما ادعاه هذا القائل في الثنية والجمع انه في غير محله فان القائل المذكور لم يعتبر الاتحاد المعنوي في الثنية والجمع كان تجوز  
للاستعمال المذكور فيما اتم من تجوز صاحب المعالم على ما يقضيه بيانه والا كان مبنياً له كما ينبغي مما بيننا عليه عند تجزئ كل التركيب  
اتح القائل بظهوره في الجميع عند عدم القرينة بانه اما ان يحل على احد المعاني لا يعينه فيلزم الاجمال ويبين ولا مرجح له فيستعمل الكل  
على الجميع ولفظه ثم والله سبحانه في السموات ومن في الارض الى قوله وكثير من الناس فان التجرد مشترك بين الخضوع ووضع الجبهة على الارض  
وقد استعمل فيها اما في الاول فبدليل اسناده الى الشجر والدواب واما في الثاني فبدليل اسناده الى كثير من الناس اذ مطلق الخضوع لا  
يختص بالكثير وقوله ثم ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله الرحمة ومن غيره طلبها وهو مشترك بينهما وقد استعمل فيها  
بدليل الاسناد والجواب اما عن الاول فبان انما يرفع على تقدير صحة الاستعمال بل كونه حقيقة وقد عرفت وجه المنع منها ولو سلم فحقيقة  
الاستعمال المذكور للاصل من حيث ندوة مورده على تقدير تحققه لا يقصر عن مخالفة الاجمال لان لم يرد عليه فيستأثر الاصلان فيجب  
الوقف واما عن الثاني فالتمتع بغير فعل في الايتين بقرينة المذكور فيقدر في الاول بسجد في الثاني بصلى على حد قوله تجزئ عندنا  
وانت بما عندك راض ورتما يشك بان مجرد المشاركة في اللفظ لا يصلح قرينة على الحذف وفيه ان في بعض مناسباته مدلول ومساعدة في  
او فعل السجود والصلوة على المعنى الاعم فبراد به الخضوع وبها الظاهر الشرف ووجه تخصيص الكثير ان خضوعهم لما كان لهم لمرتبهم في على غيرهم  
من حيث الاطوار على الجوارح والجوانح فاسب ذكرهم بخصوصهم وان اندرجوا مع غيرهم في عموم من في الارض ثم لو سلم اشراك اللفظين استعمالها  
في الايتين في المعنيين فليس فيه ما يوجب كونه على الحقيقة ولو سلم فهو ظهور بالقرينة فمن اين يثبت الظهور عند عدمها كما هو المدعى في  
من اجازة في المفرد مجازاً وفي الثنية والجمع حقيقة اما في المفرد فيلزم في حجة القائلين بالخارجية وقد عرفت الجواب عنها واما في الثنية والجمع  
فبانها في قوة تكرير المفرد كما يجوز ان يراد به عند التكرير معان متعددة كك يجوز فيهما في قوة وايه لا ريب في جواز نسبتهما من الاخلا  
وظاهر ان الاتفاق هناك انما هو في مجرد اللفظ والجواب ان لا تسلماً لهما في قوة تكرير المفرد مع حتى في جواز اعادة المعاني المختلفة منها  
سببهما من الاعلام مؤول بالسمي مجازاً وذلك لان اداة الثنية والجمع كاداة العموم انما تدل على التعدد في معنى المفرد لا في لفظه كما يشهد  
بالبادى فيخص نحوها باسم الاجناس فان المفهوم من قولك رجالان فردان من مفهوم رجل لامن لفظه ومن قولك رجالا فردان من  
مفهوم رجل لامن لفظه كما في الثنية والجمع من سائر اللغات والا لانتج حرجاً من حكم المعنى عليهما من غير تكلف فيما يدل على النادى بل المذكور  
في الاعلام ودخل كل المعنى عليها مع امتناع دخولها على مفرداها ووصفها معها بالمعنى وعند التجريد بالمتكرد واما خبر هذا زعمنا

وهذين نفسا وجزائهما موضوعان بوضع مستغل للاشارة في الحالتين الى كل فرد من مما يشار اليهها وليسا بقتيد هذا الامتناع ابدون الثاني  
ومع يلزم عدم اختصاصه بالفردين المشار اليهما الكلية المتحى مع ان المتبادر وحده ومن الكفر في بناء النسبية والمجموع باخذ اللفظ فله ان  
يلتزم بان كلاهما موضوع بارادة بوضع واحد كما فرقنا وان لفظ المفرد مستعمل في لفظه والاداة مستعملة لافادة تعدده على ان يكون  
المعنى مراد من كل واحد فيكون الحكم اللفظي نعتا بل فظها باعتبار تعلق الحكم المعنوي بمعنى معناها وان المفرد المذكور مستعمل في معنا  
والاداة مستعملة لافادة اعتبار لفظ اخر مثله على ان يكون معناه مرادا ومورد الحكم المذكور وذلك لتلا شمع جزاين حكم المعنى عليهما  
كما يشهد به ضرورة الاستعمال بوجه من جوزه في الثانية والمجموع دون المفرداتهما يدلان على التعدد فحوز ارادة المعاني المختلفة منها بخلاف  
المفرد وجوابه انها انما يدلان على التعدد في المعنى الذي افاده المفرد فاذا لم يكن مدلول المفرد الا احد المعاني فمن اين يدان على التعدد فيما  
زاد عليه حجة من خص الجواز بالنفي ان النفي يفيد العموم فيجوز ان يتعد بخلاف الاثبات وجوابه ان النفي انما يقتضي العموم فيما اريد  
الاثبات فاذا كان مقادا لاثبات احد المعاني لم يكن اثر النفي الا افادة العموم فيه وانه لو لم يقتضيه لكان المفرد المذكور ان لا يختص الجواز بالنفي  
لان الاثبات قد يفيد العموم ايضا ولا يتم كل نفي ان قد يكون المشترك معرفة كالمعلم فلا يقتضي وقوعه في سياق النفي للعموم فاذا لم يكون  
الدليل اعم من المدعى من وجه واخص من وجه ويمكن دفع الثاني بان مقصود السند ان المشترك في صلوحه لكل معنى من معانيه  
على البدلية كالنكرة في صلوحها لكل فرد من افرادها على البدلية فاذا وقع في سياق النفي افاد العموم فيما يصلح له على البدلية كالنكرة  
المتقيدة فلا يدور مدار الشك ويوجب عليه ان مدلول المشترك احد المعاني بعينه ففقيه لا يقتضي الا نفي احد المعاني بعينه بخلاف النكر  
فان مدلولها احد المعاني لا بعينه ففقيه يقتضي نفي الجميع وسيتا توضيح ذلك في محله ان كان القول المذكور مبني على ان غير السكا  
هنوع فساد في نفسه كما اشار اليه بوجوب بظاهرة المخرج عن محل البحث واعلم انه كما لا يجوز استعمال مشترك اللفظ في معنى بضمنا  
كان يجوز استعمال مشترك الكتابة في لفظين فصاعدا والسند عليه ما عرفت وكذا الكلام في ارباض اللفظ فلا يجوز في نحو ضرب بلال  
في ضرب بلال وليس الادغام في موارد منه لانه في معنوي حرفين وربما يتركب مثله في الكتابة مع امن اللبس ففصل اختلفوا في جواز  
استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي معا فممنه قوم مطر وجوزه اخرون وهم بين من يجعله مجازا وبين من يجعله حقيقيا ومجازا  
بالاعتبارين وتحمل التراجيح ان يطلق اللفظ ويراد به كل واحد من معنييه كما لو كرر ويراد به ذلك وذلك انها يكون بان يطلق ويراد  
معناه الحقيقي بملاحظة الوضع والمجازي بملاحظة العلامة ومنه يظهر ان القول بكون الاستعمال المذكور مجازا نظر للاسئلام الغاء  
فيد الوجود وهو جوزه المعنى الحقيقي خرج عن محل البحث كما مر في المسئلة السابقة نعم هو من جزيات المسئلة الاينة واقفا استعمال  
في معنويين او المعنيين اما تناول الكل لاجزائه او تناول الكل لافاده فلا ريب في جوازه مع الوضع وبدونه مع العلامة ويسمى النوع الثاني  
بعموم الجاز ولا فرق في الغامبين بين ان يكون كل منهما مناط الحكم ومتعلقا للاثبات والنفي وبين عدمه وتحت بعضهم النزاع في المقسم الاول  
غير مستقيم طرودا وعكسا وقد مر التقييد عليه في المشترك تم قصية اطلاق كلماتهم وادلتهم عدم النفي بين ما اذا كان المعنى المجازي مجازيا  
للمعنى الاول وغيره وهذا طرودا بين ما اذا كان المعنيان افراد بين اركان احدهما افراديا والاخر تركيبيا فيلزم القايلين بالوضع في المركبات  
جواز ذلك بل التزم بعضهم بتعيينه في الجواز المركب فدر الاشارة اليه والحق عندك عدم جواز ذلك قطعا لانه انما استعمل اللفظ على  
الحقيقة قطعا فاما ان يكون بطريق المجاز وهو غير مستقيم لان الحق للاستعمال ان كان بالقياس لكل واحد من الاعتبارين فالحق في الاول  
باعتبار الوضع تماما لوجه له وان كان بالقياس الى المجموع فهو مركب منه ومن اعتبار الحقيقة فلا يكون باحدهما واما بطريق الحقيقة والمجاز  
فقد عرفت ان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي بنيان ارادة غير معه للادلة التي سبق ذكرها فلا يمكن الجمع بينهما وقد يمتك في ذلك بما  
ذكره اهل البيان من ان الجاز ملزم لقرينة معاندا لارادة المعنى الحقيقي في معاندا ضرورة ان ملزم معاندا الشيء معاندا فيمنع ان يجمع  
معناه وتعرض عليه بعض اهل التدقيق بان لا يمكن ان يقع المعنى في الجواز نصب القرينة المانعة من ارادة المعنى الحقيقي بدلا عن ارادة المعنى  
المجازي واما لزوم كون القرينة مانعة من ارادة المعنى الحقيقي فارادة اخرى منضمة الى ارادة المعنى المجازي فم بل هو عين المنازع فيه  
فلا يلزم الجمع بين المشافين ولا يمتك باينه لان السند لتماما يمتك على اعتبار القرينة المعاندا في الجاز بما ذكره علماء البيان ولا  
يسان المقصود من كلامهم كونها معاندا لارادة المعنى الحقيقي فم ولو بارادة اخرى مستقلة لا بدلا عن تلك الارادة فقط فان  
ذلك نادبل بعيد في كلامهم فلا يصحى اليهم مع ان وجود القرينة المعاندا بالمعنى المذكور لا يصلح فرقا بين الجاز والكتابة على ما هو المعنى  
بين علماء البيان في الكتابة من انها مستعملة في الملزم مع اللزوم او مع جواز ارادته معاندا فان قرينة الكتابة مانعة من ارادة الملزم  
بدلا عن ارادة اللزوم وانما يتبع ان يجعل ذلك فرقا بناء على ما يذهب اليه البعض من انها الكلمة المستعملة في اللزوم مع ارادة جواز اللزوم  
بدله وكذا تبين عليه نعم يرد على السند لمران الاول ان المراد بالمجاز المبحث عنه هنا ما هو المعروف في مصطلح الاصوليين من اللفظ  
المستعمل في غير ما وضع له لعلامة بقرينة دالة عليه واسئماله انك كما يدل عليه حصر ماله في التقسيم بينه وبين الحقيقة وعدم تعصم  
لذكر الكتابة لا الجاز المصطلح عليه بين علماء البيان حيث اعتبروا فيه كون القرينة مانعة عن ارادة الحقيقة وجعلوا قيمتها للكتابة

فالاستدلال المذكور ناسخ عن الخط بين الاصطلاحين الثاني ان قول علماء البيان بان الجواز لزوم لقربته معاندة لارادة المعنى الحقيقي مجمل  
 وجهين الاول كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي قط ولو مجازا الثاني كونها مانعة عن ارادته على سبيل الحقيقة والاول بطرقة لا تنفص  
 باللفظ الموضوع للجزء الاستعمل في الكل مجازا كالرقبة في الانسان فان معناه الحقيقي مراد في ضمن الكل مجازا قطعاً والام بكسر مستعمل في  
 الكل بل في جزء اخر واطراف القرنين لانعاذ لارادته كك بل سينظر منها وعلى الثاني لا ينهض الاستدلال المذكور حجة من اجاز الاستعمال مجازاً  
 لا بقر يمكن ان نخار الاحتمال الاول ويدفع الاشكال بان المراد معاندة لارادته قط بارادة مستقلة وارادة الجزء في الكل ضمنية  
 فلا يتم النقص بها الا نناقول هذا الاحتمال في كلامهم ليس باولى من الاحتمال الثاني فعلى المتكلم به اثباته ان الاستدلال لا يتم بمجرد الاحتمال  
 اللهم الا ان يجعل مقابلتها بالكناية قربته عليه اخرج المجوزون بان لا مانعة بين ارادة المعنيين فيجوز اجتماعهما ثم تمسك من جعله  
 مجازاً بان المعنى المجازي لم يكن داخل في الموضوع لفاذ اعتبر دخوله كان مجازاً لان اللفظ لم يوضع لهما وبيان اللفظ موضوع للمعنى مع  
 قيد الوحدة فاذا اردت مع غيره وجب التاخر بها فيكون الاستعمال باعتبارها مجازاً ايضاً وتمسك من جعله حقيقة ومجازاً باثباته مستعمل في  
 المعنى الحقيقي والمجازي فلكل من الاعتبارين حكمه وجواب الكل يظهر مما قرناه في حجة المنع ولعلم ان من الكسوف في بناء النسبية والجمع  
 بمجرد اتحاد اللفظ كصاحب المعالم بل من القول بجواز استعمالها في المعنى الحقيقي والمجازي حقيقة ومجازاً بالاعتبارين فاطلاق المنع  
 منه بالاعتبار المذكور ليس في حجة فصل لا يجوز استعمال اللفظ في معنييه المجازيين فما زاد قط بان يكون كل منهما مراداً على الاستقلال  
 كما زاد لم يعد مثله عن اللغة ولم يساعده عليه الاستعمال ولكن لتسبب مذهب القوم فيه مما ذكره في المبحثين المتقدمين واما  
 اذ الاستعمال في معنى مجازي شامل للمعنيين او معاً مجازية فلا اشكال في الجواز ولا يذهب عليك ان من قال بان مفردات الجواز المركب  
 مستعملة في معانيها المجازية يلزم القول باستعمال اللفظ في معنييه المجازيين والكلام فيه على حد وما سبق ولا يجوز استعمال اللفظ  
 في اللفظ باعتبار فرد بر منه على ان يكون كل منهما مراداً على الاستقلال لعدم مساعده الطبع والاستعمال عليه واما اذ الاستعمال في  
 المعنى الكل واريد فردان منه او ما زاد بقربته معينة فلا اشكال في جوازه وكذا الكلام في استعماله وفي معناه الحقيقي والمجازي  
 معاً وكذا استعماله في المنع من بعض هذه الاقسام والمتقدم من الاخر والمنع منه وتبييناً قد ورد في كثير من الاخبار ان اللفظ  
 سبعة بطون او سبعين بطناً وورد في بعضها تفسير بعض البطون فربما يظن ان ذلك من باب استعمال اللفظ في معانيه الحقيقية والمجازية  
 او الحقيقية والمجازية فيتمسك به على الجواز وايضاً لا اشكال على الظن في جواز قصد الدعاء بالقرآن فيما يمكن ان يتوهم ان ذلك من  
 استعمال اللفظ في معنيين اللفظ حيث يقصد اللفظ المحكي والامر بقراناً والمعنى على ما هو المفروض من قصد الدعاء بها وكلها  
 تم اما الاول فلو كان يكون بطون القران بطوناً ظاهرة وان لم يساعدها ما مناعاً على التوفيق بينها فنكون حمرارة بارادته او يكون  
 مستعمل في معناه الظاهر ويكون دلالة على بيقية المعاني من باب التثنية والايما كما في الكناية مع احتمال ان يكون القران عبارة عن الالفاظ  
 المؤلفه دون استعمالها فيجوز ان يراد بنا ايها ما يصلح له مما هو المعنى الواحد وهو خارج عن محل البحث مع امكان ان يكون  
 الاستعمال متعدد على حسب تعدد البطون وليس في ذلك الاخبار دلالة على ان الكل مراد باستعمال واحد وفيه بعد واما الثاني  
 فلان الحكاية فيه ليست من باب استعمال اللفظ في اللفظ والالكان مفرداً لم يصح التسكون عليها من غير ضمنية يتم المعنى بها بل بمعنى استعمال  
 اللفظ على انه نفس اللفظ المطلق باطلاق اخر او مشابهة على اختلاف الاعتبارين مهية وتخصاً فيكون الاستعمال على وجه النتيجة  
 المحض وهذا ليس من استعمال اللفظ في اللفظ ولو سلم انها حكاية بالمعنى الاول لا يمكن التخصي عنه بان المعنى يقصد من اللفظ الذي  
 هو المعنى كما في افعال عند من يجعلها موضوعاً لالفاظ الافعال فلا اشكال ايضاً وقد يتوهم ان معنى الاستخدام على استعمال  
 اللفظ في معنيين احدهما المعنى الذي يرجع الضمير اليه اللفظ باعتبارها والاخر ما استدل اليه الحكم المتقدم او علق عليه مما يعاير المعنى  
 الاول وهو ضعيف بل التحقيق ان اللفظ لم يستعمل هناك الا في معنى واحد وان عود الضمير اليه باعتبار معنى اخر لا يقضي استعماله  
 فيه بل يكفي مجرد دلالة عليه ولو بالاشتمال ومن هنا كان الاستخدام على خلاف الاصل لان الظن من الضمير عوده الى المعنى المراد من  
 اللفظ دون غيره وقد يظن ان التورية من هذا الباب ليس بشيء اذ المقصود بها العير الا المعنى المخالف للفظ واما المعنى الظاهر فهو غير مراد  
 منها وانما يتوهم السامع تعويلاً على الظن ان لو اراده المتكلم ايضاً لوقع في الكذب ولم ينفعه ارادة خلاف الظمعة فصل المشق  
 هو اللفظ الماخوذ من لفظ ويسمى الاول فرعاً والثاني اصلاً ولا بد بينهما من مناسبة لتحقق الاخذ والاشتقاق وافسامة ثلثة  
 لان الفرع اما ان يشمل على اصول حروف الاصل وترتيبها والاخر هو المشق بالاشتقاق الصغير ويقول الاصغر ايضاً والثاني اما ان  
 يشمل على حروف الاصل والاخر هو المشق بالاشتقاق الكبير ككناك وكفى وجيد وجذب ويقول الاصغر ايضاً والثاني هو المشق  
 بالاشتقاق الاكبر ككلم وثلث حيث يطلق المشق هنا فالمراد منه القسم الاول وحده لفظ وافق اصلاً باصول حروفه ولو حكمنا  
 مناسبة المعنى وموافقاً للترتيب فالمراد بالاصل اللفظ الماخوذ منه لفظ اخر والموضوع بالوضع الا بفتح اللفظ قد دخل الحلب  
 والحلب بالتسكون والتحريك بناء على ان الاول اصل للثاني وهو مشتمون منه كالقتل والمقتل ومنهم من انكر الاشتقاق في ذلك واحترز

قوله من القول وجه الغرض  
 غلط ان كل من قال  
 استعمال اللفظ مجازي  
 في الالفاظ استعماله  
 في هذه المعاني لا غير  
 كمن قال استعمال اللفظ  
 في المعنى المجازي  
 ان اللفظ استعماله في معاني  
 كمن قال استعمال اللفظ  
 في المعنى المجازي  
 ان اللفظ استعماله في معاني  
 كمن قال استعمال اللفظ  
 في المعنى المجازي

وفي القاموس المشق الجذبة  
 ليس يفتق بل يفتق  
 وحيث  
 المشق  
 المشق

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله رب العالمين  
والصلاة والسلام على سيدنا محمد  
الذي بعث في طينتنا نورا  
ومرسلين

والحذر عند في الحد باضافة الاصل الى صير اللفظ وقد اشكل على هذا الحد بلزوم الدور حيث ان معرفة الاصل متوقفة على معرفة الاشتقاق  
وهو المقص بمعرفة الاشتقاق الكلام في معرفة من حيث الاشتقاق فنكلف بعضهم في دفعه بان المراد بالاصل انما هو الاصل الجزئي فكيف  
ما وافق جزئيا من جزئيات الاصل معرفة انما متوقفة على معرفة الاشتقاق الجزئي وهو غير مقصود بالتعريف انما المقصود تعريف ماهية الاصل  
وفساده فلا بد ان جزئيات الاصل انما اعتبر في الحد باعتبار كونها جزئيات الاصل حيث عنوان به فيتوقف على معرفة ماهية فيلزم الدور وايضا ان توقف  
معرفة الاصل الجزئي على معرفة الاشتقاق الجزئي فمعرفة الاشتقاق الجزئي متوقفة على معرفة اشتقاق الكل ضرورة ان معرفة الاصل الجزئي انما تتوقف  
على معرفة الاشتقاق الجزئي من حيث كونها اشتقا فجزئيا فاذا توقف معرفة الاشتقاق الكل على معرفة الاصل الجزئي لم الدور ايضا الغرض من تعريف  
ماهية الاشتقاق انما هو التوصل بمعرفة الجزئيات الى معرفة جزئياتها فاذا توقف معرفة جزئيات الاصل الماخوذة في تعريفها على معرفة جزئيات الاشتقاق  
لم الدور ويمكن ان يجاب بان هذا الحد تعريف لفظي لمن عرف معنى الاصل والفرع وحمل دلول لفظ المشتق والاشتقاق والتحقق ان يجاب بان  
المراد بالمشتق المبحوث عنه هنا هو المشتق بالاشتقاق الصغير كما يتبين عليه وما يتوقف عليه معرفة الاصل والفرع هو معرفة الاشتقاق بالضم  
الاعم فلا يلزم الدور وقولنا باصول حروف اشتقاق المشتق بالاشتقاق الاكبر كتم وتلك عن دخول مثل الاستعمال والاستخراج حيث يتوافقان  
في الحروف الروايد وعن خروج مثل الخروج والاستخراج حيث لا يتوافقان في الحروف الروايد وقولنا او حكما دخول نحو قول وقال فان الالف  
المقولة عن الواو في الاعلال مثلا واوصحا وكك عد من الوجدان لفاء الحد ونحو ذلك المذكور وقولنا مع مناسبة المعنى اخر اذ عن مثل اضرب  
بمعنى ارض بالنسبة الى ارض بمعناه العرف وهو يتناول ما اذا التقى المعنى فيها كالتقل والمقل وقد يخرج ذلك عن حد المشتق ويعتبر مخالفا  
ما بينهما في المعنى نظرا لعدم فائدة في الاشتقاق بينهما واختلف سواء كان بالزيادة كضرب من الضرب او بالتقص كضرب من ضرب على ما  
براه الكوفيون وقولنا مع موافقة الترتيب اخر اذ عن المشتق بالاشتقاق الكبر فانه وان اشتمل على الحروف الاصلية لكنه لا يشتمل على ثمانية  
المراد به ما يتناول الترتيب الحقيقي كما مر والحكي كره من الوقاية وقد يدخل في المشتق المعدل وهو ما خرج عن صيغة الاصلية والفرق بينهما  
بين غيره من انواع المشتق صيغته ماخوذة من صيغة اخرى على ان الاصل بقاؤه عليها بخلاف بقية المشتقات فانها غير ماخوذة من  
ما قبلها على ان يكون الاصل بقاها عليها واعلم انه لا بد في الاشتقاق من تعبير في اللفظ تحقيقا للمعنى الاصلية والفرعية وذلك ما تبادر  
حرفا وحركة او نقصان احدهما او بالتركيب منها ثنائيا او ثلاثيا او رباعيا فنرى الانقسام الى خمسة عشر قسما وينبغي ان يراى بالتعريف ما يلزم  
التعريف الحقيقي والحكي ليدخل فيه نحو فلان مفردا وجمعا ثم البحث عن المشتق هنا ليس من حيث الاشتقاق وكيفيته فانه موكل بالالف الصرف  
ولما حيث مفاد مبدئية فانه محال ان يكتب للغة بل البحث هنا في صدق مفاده من حيث الاشتقاق والكلام في ذي موارد يرد عليك تفصيلها  
ثم اعلم انهم ارادوا بالاشتقاق الذي تشاجر واعلم انه في المقام اسم الفاعل وما بمعناه من الصفات التسمية وما يلحق بها على ما استحققت ولا يابس  
بالتنبيه على ما اول بواجب المشتقات فمنها الفعل الماضي المصروف وهو حقيقته في قيام المبدى بفاعله في الزمان الماضي انما بالنسبة الى الحال  
الظن وذلك اذا وقع مطلقا كضرب بالنسبة الى غيرها ان اعتبر المصروف بالنسبة اليه كما في قولك سيجي زيد وقد اكرم اباك وقد قرع على ذلك الحال في  
الحال والاستقبال وخرج بتقييده بالمصروف نحو عسى ونعم وبشر اذا دلالة لها على زمان اصل وان كانت تدل عليها في اصل الوضع على ما راعه  
الجاه حيث حافظوا بالترام على عكس حد الفعل وطرد حد الاسم ومنها الفعل المستقبل وهو حقيقته في قيام المبدى بفاعله في الحال اعني اوان  
زمان الاستقبال والاستقبال وهي ما قبل كما عرفت على الاشتراك اللفظي والمعنوي والثاني اظهر على ما يساعد عليه الاعتبار نحو اكرمك الان  
او غدا وكان زيد يكرم اباك وقيل حقيقته في الاستقبال مجازي في الحال وفسر الحال باو اخر زمان الماضي او ابل زمان الاستقبال وقد يعبر  
بلم ولما يختص بالماضي كانت الماضي قد يقترن بادوان الشرط فيختص بالاستقبال غالبا وظاهر كلامهم ان استعمالها مجازي وكان الدور لا  
يساعد على ذلك وانما استعمال كل منهما بمعنى الاخر في غير ذلك فجاز قطعنا لنصهم عليه مع شهادة الاستعمال ومنها فعل الامر التامى سياتي  
محققين الكلام فيها ومنها اسم المفعول وهو حقيقته في الزمان التي وقع عليها المبدى في الحال كما ان مجازي في الذات التي يقع عليها المبدى في الاستقبال  
ثم قد يطلق ويتبادر منه ما يقع في الحال والماضي كقولك هذا مقنول زيد او مصنوعا او مكتوب وقد يختص بالحال نحو هذا مملوك زيد او  
مسكونه او مقدره ومنه دابة مسجبه وديار من خربة واوراق منشورة ولم تقف فيه على ضابطه كناية فالمرجع منه الى العرف ويعبر بعض  
الكلام هنا بالمعاني الى ما سياتي في اسم الفاعل ومنها اسم الزمان وهو حقيقته في الزمان الذي وجد فيه المبدى ومجازي في غيره ومنه المطلق على  
يشابه من ايام السنة كقولهم مفضل الحسين ليوم عاشورا ولا يعتبر الاستيعاب بل يكفي وجود المبدى فيه ولو في بعض اجزائه ومنها اسم المكان  
وهو حقيقته في المكان الذي حصل فيه المبدى والمرجع فيه الى العرف والكلام فيه كالكلام في سابقه ومنها اسم الالة وهو حقيقته في الالة  
واختص بها سوا حصل به المبدى ولم يحصل ومنها صيغة المبالغة وهي حقيقته في الذات التي كثر اضافها بالمبدى وذلك يختلف باختلاف  
المبادى ولا يعتبر الا تصانف حال الظن ويظهر من بعضهم دخول ذلك في محل النزاع الا اني وهو بعيد فصار اطلاق المشتق على الذات  
بمبدئ في الحال حقيقته انما كان اطلاقه على ما يتوقف به في الاستقبال مجازا فانما في اطلاقه على ما اتفق به في الماضي اقول ان الالة حقيقته  
ان كان مما لا يمكن بقاؤه والامحاز ورابعها حقيقته ان كان الاضاف اكثر بانحيت لا يعنى بها بغير وعيها من عدم الاضاف مع عدم الاعتراف

والاشجار

والأفجاز ولا بد أن لا ينحصر محل النزاع وذلك يتم برسم أمور الأول لا يخاف أن المشق المجرى عنه هنا لا يعبر بالفعال والمصدر والزمن فأت  
عدم مساندة النزاع المحرر على ذلك واضح جلي ورح قبل المراد به ما يقع بقية المشتقات من اسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وما بمعناها و  
اسم الزمان والمكان والألزام وصيغ المباعدة كما يدل عليه إطلاق عناوين كثير منها كالحاجي وغيره أو يتفرق باسم الفاعل وما بمعناه كما يدل عليه  
تمثيلهم به واحتجاج بعضهم بالإطلاق اسم الفاعل عليه دون إطلاق بقية الأسماء على البواقي مع إمكان التمسك به أيضا وجهان أظهر من الثاني لعدم  
ملازمة جميع ما ورد في المقام على الأول والعلامة التفناني خص موضع النزاع باسم الفاعل الذي يكون بمعنى الحدوث دون مثل المومن  
والكافر والأبيض والحر والعبد مما يعبر عنه بعضه الأضاف به مع عدم طريان المنافي في بعضه الأضاف به بالفعل وهو لم يساعد  
إطلاق عناوينهم وأشملهم عليه وبعضهم خصه بما إذا لم يتصف المحل بالصدق الوجودي ونقل الأضاف في النصف به على الجارية معكم واتج عليه  
بان الإجماع منعقد على عدم تسمية المومن كافر بالنظر لكفر السابق والوجه فيه ان الكفر قد زال وانصف محله بوصف مجرد مصادره  
فيه ان الإجماع لو كان منعقدا على ذلك لما تعسف الفاعلون بانه حقيقة في الماضي بل بان المنع هناك شرعي لا وضعي وان اريد إجماع أهل  
اللسان على ذلك فلا دلالة فيه على عدم وقوع الخلاف فيه واضعف من ذلك تخصيص بعضهم للعنوان المذكور بما إذا كان المشق محكوما به  
ونقل الأضاف عليه كونه حقيقة معكم إذا كان محكوما عليه محققا عليه بائنا في المسألة على ان قوله نعم الزاني والزانية فاجلدوا كل واحد منهما السارق  
والسارقة فاقطعوا أيديهما واقنوا المشركين ونحو ذلك يتناول من لم يتصف بهذه المبادئ حال التزول وقيران الكلام في وضع المشق من  
حيث نفسه لانهما يقضي به التركيب وظان وضع المشق لا يختلف محب كونه محكوما عليه او محكوما به او غير ذلك وأما ذلك الدلالة فأنما  
نشأت من حيث كون المشق كليا متنا ولا لجميع افراد طبيعة لا من حيث كونه محكوما عليه إذ لو كان محكوما عليه باعتبار فرد ومعمود وافرد معهود  
نحو المشرك والمشركون كما اقضى التلبس حال النطق ولو كان كليا ولم يكن محكوما عليه انصف أيضا بثبوت مط كافي قولك جلد الزاني واقطع  
السارق ومنه واقنوا المشركين فاقضه لو اعتبر العموم والكلمة بدل ما اعتبر من كونه محكوما عليه لكان افسر مما ذكره مع ان اشتفاء النزاع  
في الحكم عليه لا يقضي بظاهرة تخصيصه بالحكوم به كما لا يخفى الثاني الأزمئة المعنية في إطلاق المشق أما ان تؤخذ بالقياس إلى النطق  
كما صرح بعضهم وبما يباين عد عليه ظاهر اللفظ فيكون المراد بالحال حال النطق وبالماضي ما تقدم عليه بالاستقبال ما اخرج عنه فيدخل في  
الأول نحو الكرم أو ساكرم فأنما إذا كان الأضاف حال النطق دون حال الأكرام ويخرج محو كان أو سيكون زيد عالما إذا لم يكن الأضاف  
حال النطق فيخرج الأول عن القسمين الآخرين ويدخل الأخيران فيها وتؤخذ بالقياس إلى التلبس الأضاف كما صرح به بعض المحققين وهو  
الموافق للتحقيق فيكون المراد بالاطراف على الحال المطلقة على النصف بالمبدأ باعتبار حال التلبس وعلى الماضي المطلقة على النصف باعتبار ما  
بعد الأضاف وعلى المستقبل المطلقة عليه باعتبار ما قبله فيدخل الأول محو كان أو سيكون زيد عالما إذا اطلق عليه باعتبار زمان الأضاف  
وأكرمنا أو ساكرم فأنما إذا كان الأضاف حال الأكرام ويخرج منه ما لو اطلق ذلك باعتبار ما قبل زمن الأضاف أو الأكرام أو ما بعد سواء  
صادر حال النطق أو لا فيدخل في القسمين الآخرين ومن هنا يظهر ان كلام الأرمئة المقيسة إلى النطق صالح لكل من الأزمئة المثلثة  
المقيسة إلى حال التلبس الأولى ان تؤخذ الأزمئة المثلثة باعتبار الزمن الذي اطلق المشق على الذات باعتبار ما يستقيم مقابله بلحاظ  
النطق فالماضي ما تقدم عليه حال التلبس والحال ما فارئة والمستقبل ما اخرج عنه والفرق بين هذا الوجه والوجه الأخير اعتبار  
الثالث ان مفهوم الزمان خارج عن مدلول المشق وضعيا وقيد لحده باعتبار الصدق والإطلاق فالفاعل مثلا انما وضع ليطلق على  
المشقة بمبدئ الحاضر أي المبدأ المخوذ باعتبار زمن الأضاف أو الأعم منه ومن ما بعد وهذا فارق الفعل من حيث ان الزمان جزء من  
معناه فان اطلق باعتبار زمن آخر واعتبر الزمان في مدلوله كان مجازا من غير فرق في الثاني بين زمن الحال وغيره كما ذكره النجاشي ان  
اسم الفاعل يعمل عمل فعله ان كان بمعنى الحال والاستقبال ولا يعمل ان كان بمعنى الماضي لا يثبت على أخذ الزمان جزء من معناه على ما يجب  
إلى بعض الأوهام إذ عرف هذا فالحق ان المشق ان كان ما خرد من المبادئ المتعدية إلى الغير كان حقيقة في الحال والماضي على الفقد  
المشرك بينهما والأول كان حقيقة في الحال فقط لنا على ذلك الاستقراء فان الضارب القائل والتائب الكاسر الهادم والقاطع وكذا  
ما اخذ من باب الأفعال والتفعيل والاستفعال الكرم ومصرف ومسترخ ونحوها إذا اطلقت ثباتها ما انصف بالمبدأ حال الأضاف  
وما بعد ما وان نحو عالم وجاهل وحسن وقيح وطاهر ونجس وطيب وخبث وخالض وطامث وحامل وخائل وحج وميث وفأيم وفاعد  
راكع وساجد ويقظان وفأيم ومعتل ونسك ورجح ومرض ومحب ومعاد ومبغض وضاوم والك إلى غير ذلك يتبادر منها لتصف بالمبدأ  
حالة الأضاف فقط وقد سبق ان لنبادر من آيات الحقيقة وهذا الإخلاف هل هو ناشئ من تعدد الوضع او من تركيب الهيئة مع المواد  
المتعدية والغير المتعدية وجهان وأعلم انه قد يطلق المشق ويراد بالمتصف بشأنه المبدأ وقوته كما بق هذا الداء نافع لكذا ومضر و  
شجر كذا مشرق والتار محرق إلى غير ذلك وقد يطلق ويراد بالمتصف بمملكة المبدأ أو بإيجاده حرفه وصنعه كالكاتب والصانع و  
الناجر والشاعر ونحو ذلك ويعبر في المقامين حصول الثانية والملكية أو الاتحاد حرفه في الزمان الذي اطلق المشق على الذات باعتبار  
وفي الثاني خاصة سبق مراد مع عدم الاعراض ثم اعلم ان الزمان الذي يطلق المشق على الذات باعتبار فديكون حال النطق وذلك

والأفجاز ولا بد أن لا ينحصر محل النزاع وذلك يتم برسم أمور الأول لا يخاف أن المشق المجرى عنه هنا لا يعبر بالفعال والمصدر والزمن فأت عدم مساندة النزاع المحرر على ذلك واضح جلي ورح قبل المراد به ما يقع بقية المشتقات من اسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وما بمعناها و

اسم الزمان والمكان والألزام وصيغ المباعدة كما يدل عليه إطلاق عناوين كثير منها كالحاجي وغيره أو يتفرق باسم الفاعل وما بمعناه كما يدل عليه تمثيلهم به واحتجاج بعضهم بالإطلاق اسم الفاعل عليه دون إطلاق بقية الأسماء على البواقي مع إمكان التمسك به أيضا وجهان أظهر من الثاني لعدم ملازمة جميع ما ورد في المقام على الأول والعلامة التفناني خص موضع النزاع باسم الفاعل الذي يكون بمعنى الحدوث دون مثل المومن والكافر والأبيض والحر والعبد مما يعبر عنه بعضه الأضاف به مع عدم طريان المنافي في بعضه الأضاف به بالفعل وهو لم يساعد إطلاق عناوينهم وأشملهم عليه وبعضهم خصه بما إذا لم يتصف المحل بالصدق الوجودي ونقل الأضاف في النصف به على الجارية معكم واتج عليه بان الإجماع منعقد على عدم تسمية المومن كافر بالنظر لكفر السابق والوجه فيه ان الكفر قد زال وانصف محله بوصف مجرد مصادره فيه ان الإجماع لو كان منعقدا على ذلك لما تعسف الفاعلون بانه حقيقة في الماضي بل بان المنع هناك شرعي لا وضعي وان اريد إجماع أهل اللسان على ذلك فلا دلالة فيه على عدم وقوع الخلاف فيه واضعف من ذلك تخصيص بعضهم للعنوان المذكور بما إذا كان المشق محكوما به ونقل الأضاف عليه كونه حقيقة معكم إذا كان محكوما عليه محققا عليه بائنا في المسألة على ان قوله نعم الزاني والزانية فاجلدوا كل واحد منهما السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما واقنوا المشركين ونحو ذلك يتناول من لم يتصف بهذه المبادئ حال التزول وقيران الكلام في وضع المشق من حيث نفسه لانهما يقضي به التركيب وظان وضع المشق لا يختلف محب كونه محكوما عليه او محكوما به او غير ذلك وأما ذلك الدلالة فأنما نشأت من حيث كون المشق كليا متنا ولا لجميع افراد طبيعة لا من حيث كونه محكوما عليه إذ لو كان محكوما عليه باعتبار فرد ومعمود وافرد معهود نحو المشرك والمشركون كما اقضى التلبس حال النطق ولو كان كليا ولم يكن محكوما عليه انصف أيضا بثبوت مط كافي قولك جلد الزاني واقطع السارق ومنه واقنوا المشركين فاقضه لو اعتبر العموم والكلمة بدل ما اعتبر من كونه محكوما عليه لكان افسر مما ذكره مع ان اشتفاء النزاع في الحكم عليه لا يقضي بظاهرة تخصيصه بالحكوم به كما لا يخفى الثاني الأزمئة المعنية في إطلاق المشق أما ان تؤخذ بالقياس إلى النطق كما صرح بعضهم وبما يباين عد عليه ظاهر اللفظ فيكون المراد بالحال حال النطق وبالماضي ما تقدم عليه بالاستقبال ما اخرج عنه فيدخل في الأول نحو الكرم أو ساكرم فأنما إذا كان الأضاف حال النطق دون حال الأكرام ويخرج محو كان أو سيكون زيد عالما إذا لم يكن الأضاف حال النطق فيخرج الأول عن القسمين الآخرين ويدخل الأخيران فيها وتؤخذ بالقياس إلى التلبس الأضاف كما صرح به بعض المحققين وهو الموافق للتحقيق فيكون المراد بالاطراف على الحال المطلقة على النصف بالمبدأ باعتبار حال التلبس وعلى الماضي المطلقة على النصف باعتبار ما بعد الأضاف وعلى المستقبل المطلقة عليه باعتبار ما قبله فيدخل الأول محو كان أو سيكون زيد عالما إذا اطلق عليه باعتبار زمان الأضاف وأكرمنا أو ساكرم فأنما إذا كان الأضاف حال الأكرام ويخرج منه ما لو اطلق ذلك باعتبار ما قبل زمن الأضاف أو الأكرام أو ما بعد سواء صادر حال النطق أو لا فيدخل في القسمين الآخرين ومن هنا يظهر ان كلام الأرمئة المقيسة إلى النطق صالح لكل من الأزمئة المثلثة المقيسة إلى حال التلبس الأولى ان تؤخذ الأزمئة المثلثة باعتبار الزمن الذي اطلق المشق على الذات باعتبار ما يستقيم مقابله بلحاظ النطق فالماضي ما تقدم عليه حال التلبس والحال ما فارئة والمستقبل ما اخرج عنه والفرق بين هذا الوجه والوجه الأخير اعتبار الثالث ان مفهوم الزمان خارج عن مدلول المشق وضعيا وقيد لحده باعتبار الصدق والإطلاق فالفاعل مثلا انما وضع ليطلق على المشقة بمبدئ الحاضر أي المبدأ المخوذ باعتبار زمن الأضاف أو الأعم منه ومن ما بعد وهذا فارق الفعل من حيث ان الزمان جزء من معناه فان اطلق باعتبار زمن آخر واعتبر الزمان في مدلوله كان مجازا من غير فرق في الثاني بين زمن الحال وغيره كما ذكره النجاشي ان اسم الفاعل يعمل عمل فعله ان كان بمعنى الحال والاستقبال ولا يعمل ان كان بمعنى الماضي لا يثبت على أخذ الزمان جزء من معناه على ما يجب إلى بعض الأوهام إذ عرف هذا فالحق ان المشق ان كان ما خرد من المبادئ المتعدية إلى الغير كان حقيقة في الحال والماضي على الفقد المشرك بينهما والأول كان حقيقة في الحال فقط لنا على ذلك الاستقراء فان الضارب القائل والتائب الكاسر الهادم والقاطع وكذا ما اخذ من باب الأفعال والتفعيل والاستفعال الكرم ومصرف ومسترخ ونحوها إذا اطلقت ثباتها ما انصف بالمبدأ حال الأضاف وما بعد ما وان نحو عالم وجاهل وحسن وقيح وطاهر ونجس وطيب وخبث وخالض وطامث وحامل وخائل وحج وميث وفأيم وفاعد راكع وساجد ويقظان وفأيم ومعتل ونسك ورجح ومرض ومحب ومعاد ومبغض وضاوم والك إلى غير ذلك يتبادر منها لتصف بالمبدأ حالة الأضاف فقط وقد سبق ان لنبادر من آيات الحقيقة وهذا الإخلاف هل هو ناشئ من تعدد الوضع او من تركيب الهيئة مع المواد المتعدية والغير المتعدية وجهان وأعلم انه قد يطلق المشق ويراد بالمتصف بشأنه المبدأ وقوته كما بق هذا الداء نافع لكذا ومضر و شجر كذا مشرق والتار محرق إلى غير ذلك وقد يطلق ويراد بالمتصف بمملكة المبدأ أو بإيجاده حرفه وصنعه كالكاتب والصانع و الناجر والشاعر ونحو ذلك ويعبر في المقامين حصول الثانية والملكية أو الاتحاد حرفه في الزمان الذي اطلق المشق على الذات باعتبار وفي الثاني خاصة سبق مراد مع عدم الاعراض ثم اعلم ان الزمان الذي يطلق المشق على الذات باعتبار فديكون حال النطق وذلك

وذلك فيما اذا حمل على الجزئيات محزود قائم والفاضل المهور كريمة وكذا النداء نحو يا قائم ويا قائل وقد يكون حال وجود الموضوع وذلك  
 فيما اذا حمل على الطبايع والكليات نحو الانسان او كل انسان مدرك وقد يكون حال وقوع حدث وذلك اذا تعلق فعل او شبهه به كما  
 في اعطيت او ساعطى فقيل او صار بادرا مما في غير المبادى الغير المتعدية خصوصها في تلك الازمنة وفي المتعدية خصوصها فيما فيها  
 حجة القول بانه حقيق في الماضي ثم انه مستعمل فيه والاصل في الاستعمال الحقيقية ولا يعارض بوقوعه مستعمل في المستقبل اي لانه  
 خارج بالاجماع وبان النحاة لم يقوا على ان اسم فاعل وظاهر التسمية يقضي ان يكون الموصوف فاعلا حقيقة وبان معنى المشق من حصوله  
 المبدء وخرج من قوة الاتصاف الى الفعل وهو يتناول الماضي اي وبان كل من المؤمن والعالم يصدق على التائم والفاعل حقيقة و  
 ليس الا باعتبار قيام المبدء بها في الزمن الماضي اذ لو كان مجازا لصدق السلب ومن الظاهر خلافه والجواب ما عن الاول فان الاستعمال  
 من الحقيقة ان اريد به اثبات الاشتراك اللفظي وان اريد به اثبات الاشتراك المعنوي فانها تبنى على تحقيقنا المتقدم في المشقات الماخوذة  
 من المبادى المتعدية حيث لم يثبت استعمالها في خصوص الحال والماضي وانما ثبت مجرد اطلاقها عليهما واما فيما عدا ذلك فاستعمالها في  
 خصوص الحال ثابت في فلاتيم التمسك بالاصل المذكور على ما مر تحقيقه مع اتانفد بيننا ما يوجب الخروج عن الاصل في المشقات الغير  
 المتعدية على تغديره عليها واما عن الثاني فان المدار في التسمية عندهم على مجرد الصفة باي معنى استعملت كما في الماضي المضاع  
 واما عن الثالث فان المراد من له المبدء اذ والمبدء والتعبير بنسب واما عن الرابع فان الايمان عبارة عن صوره عليه وهي قائمه بالنفس  
 حال النوم والغفلة اي غايبة الامة ذاهلة في هاتين الحالتين عن حصولها ومثله الكلام في العالم حجة القول بانه مجازي في الماضي انه  
 يصدق السلب المطلق اعني السلب في الجملة لصدق الاخص منه وهو السلب في الحال فلا يكون حقيقة فيه لا يبق ثبوت في الحال الاخص  
 من ثبوتهم ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم لا فانقول ليس الحال فقد اللفظ بل اللفظ فليس المقصود نفي المقيد يستلزم نفي المم  
 بل المراد ان النفي المقيد يستلزم النفي المطلق وهذا واضح فان قيل انما يلزم من ذلك النفي في الجملة وهو لا ينافي في الثبوت في الجملة قلنا  
 كيف لا ينافي وصرح العرف واللغويين بالتكاذب بينهما فاذا ثبت ان ليس حقيقة فيه كان مجازا لوجود العلاقة الصحيحة واجيب با  
 ان اريد الصدق بحسب اللغة فموجب العقل فلا منافاة والتحقيق في الجواب ان يبق ان اريد ان صدق قولنا ليس يضارب ثم لان  
 ذلك سلب المطلق لا مجرد سلب مطلق لان النفي حيث كان موضوعا للفتور المشترك بين الماضي والحال فقيقة لا يصدق عطلا ولغة الا  
 حيث يثنى بكل افرجه فيناضى احباب المقيد قطعاً وان اريد ان صدق قولنا الضرب منفي في الحال صدق قولنا الضرب منفي  
 في الجملة وانه ينافي قولنا الضرب ثابت في الجملة وانه يضارب ثم انه لا منافاة بين ذلك اللفظ ولا عقلا حجة القول بانه حقيقة في الماضي اذا  
 لم يمكن البقاء انه لو لم يكن كذلك لما كان للتكلم والخبر والماضي والحرك ونحوها حقيقة والثاني بطر بالضرورة فكذلك المقدم بيان الملازمة ان مبادها  
 مركبة من اجزاء يتبع اجزاء في الوجود واجيب بان معنى العرف واللفظ في الشاع في مثل ذلك فان التكلم مادام متشاعلا بالكلام يصدق  
 عليه عند تمام مبدء التكلم باق فيه غير منقضى عنه وكذا الكلام في بواق الصفات والحجرات هذا القائل ان اراد ان المشقات الماخوذة من  
 المصادر السابقة حقيقة في الماضي ادم الموصوف متشاعلا ببعض الاجزاء صح كلامه ورجع نزاعه الى اللفظ حيث اغترب البقاء بحسب العقل ففاه  
 واعتبره غيره بحسب العرف فثبتته وان اراد ان حجة حقيقة في الماضي سواء بقي المتشاعل بتلك الاجزاء او لم يبق كان النزاع معنوا بالكن لا ينقض  
 دليله على دعوى حجة القول بانه حقيقة في الماضي اذ كان الاضاف اكثر باثمت يطلعوا المشقات على المعنى المذكور من غير نصيبه في كل  
 في لفظ الكاتب والخطاط والفارسي والمعلم والمعلم وغيرها والجواب ان تلك المشقات ان اغتربت من حيث صيرورة مباد بها ملكان لها  
 بدون القرينة عليها حال عدم التشاعل بالمبادى لا يثبت للمدعى وان اغتربت بحسب نفس مبادها فلا نسلم انها تطلق على من قام بالمبدء  
 الماضي من غير قرينة مع ان ما ذكر من اعلبية الاضاف مما لا اثر له في الامثلة المذكورة بتدبيرها الاول مفهوم المشق عند بعض المحققين  
 مع بساطة منزع من الزان باعتبار قيام المبدء بها ومقد معها في الوجود الخارجي فما اشترى في العباير والاسنة من ان معنى المشق  
 او شئ له المبدء فاما ما حتمتهم في التعبير بتفسير الشئ بلوازمه او اورد على خلاف التحقيق لان المراد بالذات والشئ ان كان مفهومهما ان  
 دخول العرض العام في مفهوم الفصل فيكون الفصل عرضيا للنسب لان مفهوم الذات والشئ عرضي لافراجه والمركب من الذاتي والعرضي يكون  
 ذاتيا بالضرورة وان اريد ما صدق عليه الذات والشئ فمع انه لا ينافي في وقوعه محمولا يلزم ان ينقلب مادة الامكان الحاضر ضرورية لان ذاتا  
 شيئا له الكتابة او الضحك هو الانسان لا غير فيصدق كل انسان كاتب او ضاحك بالضرورة لان ثبوت الشئ لنفسه ضروري ويمكن ان  
 يختار الوجه الاول ويدفع الاشكال بان كون التاطن مثلا فصلا يمتد على عرف المنطقيين حيث اغتربت من معنوا الذات وذلك بوج  
 ان يكون وضعه لغيره ويمكن ان يختار الوجه الثالث اي ويجاب بان المحم ليس مصداق الشئ والذات مطلق بل مفيد بالوصف ليس شئ  
 ح للموضوع بالضرورة لجزان لا يكون ثبوت العيد ضروريا وفيه نظر لان الذات الماخوذة مقيمة بالوصف قوة وعلا ان كانت مقيمة  
 به واخصا صدق الانجاب بالضرورة والاصدق السلب بالضرورة مثلا لا يصدق زيد كاتب بالضرورة لكن يصدق زيد الكاتب بالفعل او بالقوة  
 بالضرورة ولا يذهب عليك انه يمكن التمسك بالبيان المذكور على ابطال الوجه الاول اي لان محق مفهوم الذات والشئ لمصايريهما اي ضروري

الان يستلزم صدق قولنا الضرب



ولا وجه لتخصيصه بالوجه الثاني ثم لا يخفى انه لا يلزم من نفي جزئية الذات او الشيء مفهومها او مصداقها فالدلول المشق بساطة مدلوله فالذيل الذي  
 على تقديره يشبهه لخصر المدعى الثاني زعم جامع من اهل المعقول ان الفرق بين المشق ومبدا هو الفرق بين الشيء لا بشرط وبينه بشرط لا في  
 الضربان اشبه بشرط لا كان مدلوله للفظ الضرب وامتنع حمله على الذات الموصوفه به وان اعتبر لا بشرط كان مدلوله للفظ الضارب وصح حمله عليها  
 وعلى هذا القياس جعلوا الفرق بين العرض والعرضي كالفرق بين الهبوط والجنس بين الصورة والفصل وهذا عند غير مستقيم وتحقق المقام  
 ان حمل الشيء على شيء يستلزم ان يكون بينهما مغايرة باعتبار الذهن في لحاظ الحمل والحد باعتبار الظرف الذي يعتبره الحمل بالقياس اليه من ذهنه او  
 خارج ثم الغاير قد يكون اعتباريا والاتحاد حقيقيا كقولك كقولك الانسان جسم او ناطق فان الانسان مركب في الحاج  
 بتقدير الاشياء المغايرة منزلة شيء واحد وملاحظتها من حيث المجموع والجملة فلحقه بذلك الاعتبار وحده اعتبارية فيصح حمل كل جزء من اجزائه  
 الماخوذة لا بشرط عليه وحمل كل واحد منها على الاخر بالقياس اليه نظر الاتحاد ما فيه كقولك الانسان جسم او ناطق فان الانسان مركب في الحاج  
 حقيقته من بدن ونفس لكن اللفظ هنا وضع بازاء المجموع من حيث كونه شيئا واحدا فان اخذ الجزان بشرط كما هو مفاد لفظ البدن والنفس امتنع  
 حمل احد على الاخر وحملها على الانسان لا شفاء والاتحاد بينهما وان اخذ الا بشرط كما هو مفاد الجسم والناطق صح حمل احد على الاخر وحملها على  
 الانسان لتحقق الاتحاد الصحيح للحمل فقد تحقق ما قررنا ان حمل احد المتغايرين بالوجود على الاخر بالقياس الى طرف المتغايرين لا بشرط ندر  
 اخذ المجموع من حيث المجموع اذ اتيته عند كنه هذا فنقول اخذ العرض لا بشرط لا يصح حمله على موضوعه ما لم يعتبر المجموع المركب منها شيئا واحدا  
 ويعتبر الحمل بالقياس اليه ولا خفاء في ان اذا قلنا زيد عالم او متعلم لم نزيد به المركب من الذات وصفه العلم والحركة وانما زيد به الذات وحدها  
 فيصح حمل العلم والحركة عليه وان اعتبر الا بشرط بل التحقيق ان مفاد المشق باعتبار هيئته مفاد ذوو فلا فرق بين قولنا ذوو بياض وذو مال فكأن  
 المال ان اعتبر لا بشرط لا يصح حمله على صاحبه فكذلك البياض ومجرد استقلالا احدهما بالوجود دون الاخر لا يحد فرقا في المقام فالقولان الفرق بين  
 المشق ومبدا هو الفرق بين الشيء وذو الشيء فدلول المشق امر اعتباري منقطع عن الذات بل لا يحد فرقا في المقام المبدية ولا يشتم ان ذلك يقد  
 الى ان يكون الفصول عرضية لانواعها لان المراد بها معان ذاتية بها تحصل تلك الانواع على سبيل النقل والتجوز والتسك في اثبات المباحث  
 اللغوية باستعمال اهل المعقول غفلة وذهول الثالث بشرط في صدق المشق على شيء حقيقته قيام مبدأ الاشتقاق به من دون واسطته في  
 العرض ان كان صفرا كالضارب والقائل فان مبدا الضرب القتل بمعنى الفاعل وهما تأثير ولا قيام له الا بالتأثير وكالقيام والفاعل  
 التام فان مباينها اثار وصفات وانما قيامها بالناشر والمنصف اما اذا كان المبدأ ذاتا فلا يعتبر فيه القيام كافي بقال والحداد وانما قلنا  
 من دون واسطته في القيام احتراز عن القيام بواسطة فانه لا يصدق الاحتراز كالتأثير والسرعة الفاعلين بالجسم بواسطة الحركة واللون  
 فانه بقى الحركة سرية او اللون شديد ولا يبق الجسم سريع او شديد بهذا وحدها وخالف ذلك جماعة فلم يعتبروا قيام المبدية في صدق المشق و  
 استدلوا بصدق الضارب والولم مع قيام الضرب والام بالضرب والولم وجعلوا من هذا الباب اطلاق المتكلم عليه حين انكلام مخلوق  
 في الهواء وقيامه به ومنشأ هذا الوم عدم الفرق بين الضرب بمعنى الفاعل وبينه بمعنى المفعول فان الضرب اذ يلام بمعنى الفاعل تأثيره قيامها  
 بالفاعل كما انها بمعنى المفعول اثره وقيامها بالمفعول وكذا الكلام في المتكلم فانه بمعنى الفاعل عبارة عن اشياء الكلام ولا قيام له الا بالمتكلم  
 كما انه بمعنى المفعول عبارة عن نفس الكلام وقيامه بجوهره هو وانصره بعض افاضل المتأخرين بصدق العالم والفادر ونحو ما عليه ثم  
 مع عينية صفاته ثم كما هو الحق وصدق الخالق عليه مع عدم قيام الخلق به وكذا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه مشترك الورداد  
 الظاهريين على ان المبدأ لا بد ان يكون معاير الذي المبدأ ولما اختلفوا في وجوب قيامه به وعدمه فالوجه التزام وقوع النقل  
 في تلك الافاظ بالتسبب اليه ثم ولهذا لا يصدق في حق غيره ومن هذا الباب اطلاق الموجود على الشيء بناء على عينية الوجود وقد يتكلف  
 في اثبات صدق ذلك بان مدلول المشق ولجود المبدأ ووجدان الشيء نفسه ضروري مستند الذات فهو اولي من وجدان غيره فهو  
 اولي بصدق الاسم وهو كما نرى اذ ليس معنى العرف على مرعات مثل هذه الامور الحفظة واما الثاني فلان الخلق ان اعتبر بمعنى الفاعل كان  
 بمعنى الجعل والتاثير ولا نسلم عدم قيامه به بل هو قائم به فلهذا لا يمكن قيامه به في الاحول كما في العفو والعطاء والرزق وان اعتبر  
 بمعنى المفعول فليس مبدأ لصيغته الخلق فليس في عدم قيامه به تعاملا بما يحل بالقصر وما قد يراه يظهر انه يلزم من قيام مبدأ الاشتقاق شيء  
 صدق المشق منه عليه فعدم اطلاق الشيء ونحوه عليه مما منع شرعي بناء على ان امثاله ثم توقيفية او لعدم قيام المبدية به ثم كما  
 يظهر وجهه بل انما يوافقا المعقول في جملة من المباحث المتعلقة بالكتاب السنة القوي في الامر فصل الحركات افظ الام  
 مشترك بين الطلب المخصوص كما بينه بكذا وبين الثاني كما يشغله امر كذا النباد وكل منها من اللفظ عند الاطلاق مع مساعده ظاهر كلام  
 بعض المتأخرين عليه ويؤيد ان الامر بالمعنى الثاني يجمع على الامور دون الامر بالمعنى الاول وذلك في غير صورة الاشارة بعيد هذا  
 العرف واللغة واما بحسب الاصطلاح فقد يطلق ويراد به الطلب المخصوص كما هو معناه الاصلي ومنه قولهم الامر بالشيء هل يقتضيه كذا  
 اولاد قد يطلق ويراد به القول المخصوص اعني ما كان عليه هيئة الفعل وليفعل وتظارها ومنه قولهم الامر حقيقته في كذا ويجمعونه على الاول  
 على خلاف القياس وهذا الاصطلاح موافق لمصطلح اهل المعاني وقريب منه مصطلح الحاة فانهم يخصونه بالنوع الاول منه ثم ات  
 كثيرا

ولو كان الاعتبار  
 وانما الضرب لا بشرط لا يصح حمله عليها

ملاحظات هامه  
على ما ذكره في المتن  
من ان اللفظ لا يثبت  
بالاعتقاد بل بالعلم  
والمشاهدة  
والمشاهدة هي العلم  
بما هو عليه في الواقع  
والاعتقاد هو العلم  
بما هو عليه في الظاهر  
والعلم بالواقع هو العلم  
بما هو عليه في الواقع  
والعلم بالظاهر هو العلم  
بما هو عليه في الظاهر  
والعلم بالواقع هو العلم  
بما هو عليه في الواقع  
والعلم بالظاهر هو العلم  
بما هو عليه في الظاهر

كثيرا منهم يقولون الاتقان على كونه حقيقة في هذا اللفظ اعني قول المصنف وجعلوا النزاع في بقيته معاينه فذهب بعضهم الى انه مجاز فيها الا ان  
من الاشتراك ومنهم من جعله مشتركاً بمعنى ما بينه وبين لسان حذر من الجواز والاشتراك الحائضين للاصل ومنهم من جعله مشتركاً  
وعلى هذا جرت كلمة من وقفنا على كلامه وهو منهم من كان من الوهن ومشاورة الحاط بين اللفظ الصلح عليه وبين غيره لا يقطع بان الامر لا  
يطلق على نفس القول لا لغيره ولا عرف الاجازة ان المنهون من قول القائل انا امر بكذا او يد امر بكذا وقوع الطلب منه دون صدور لفظ منه  
وتمايسته ذلك الى الفهم في مثل الفرض الثاني نظر اللفظ الطريق المتداول في النادرة عن الطلب فلو سلم دلالة اللفظ عليه فاما هو من باب  
الملازمة العرفية الناشئة من التلخيص دون الوضع مع انهم لو ارادوا بالقول المخصوص نفس اللفظ اعني اللفظ كما هو الظاهر من كلامهم لكان تميز  
الفعل والاسم المرفوع في مصطلح علماء العربية فكان اللزوم عدم صحة الاشتقاق ومنه لعدم دلالة اللفظ على معنى حد مع وقوعه من جميع تصاريفه  
ويمكن توجيه ما وقع في كلام الاساعرة من تفسير الامر باعتبار اللفظ بالقول بجملة على القول بنفسه بناء على ما هو المعروف من مذهبهم فيرجح الى  
ما ذكرناه هذا واقامتمسك به القائل بمجازيته في غير القول فذفرع بان الاولوية اما تصح مستنداً الى ما سبق من ان اللفظ لا يثبت بالاعتقاد  
بنيان شوية بدليل التبادر وغيره فلا يسيل الى الاستناد اليها مع ان الجواز يتبع العلة ولا علة لغيره من القول المخصوص وبين الشأن بحيث يعتمد  
عليها في الاستعمال ويعول عليها في المقال وكذا ما تمسك به القائل بالاشتراك المضمون مدفوع على تقدير تسليم صحة ما قاله الا ان هذا قد  
مشء كما بين القول وبين الشأن الامموم احد ما لا ريب ان التبادر منه عند الاطلاق ماصدق عليه مفهوم احد ما دون نفس مفهوم  
احد ما فلا يكون حقيقة فيه ثم المراد بالطلب المخصوص طلب العالي من الداعي حصول الفعل على سبيل الالتزام فخرج الدعاء والالتزام بعد الوصفين  
والندب لعدم الالتزام ودخل فيه الطلب بالقرن المخصوص بقول غيره وبغير القول كالاشارة والكتابة ومن خصص بالذوق الاول فقد تعسف  
لشهادة العرف على خلافه مضافاً الى تصريح ائمة اللغة به والمراد بالفعل مطلق الحديث اعني ما دل عليه لفظ المصدر فخرج الاستعمال باعتبار  
معناه الحرفي وان دخل فيه باعتبار ما يلزم من المعنى اللفظي اعني طلب الفهم كما في نحو علمي وفهمي اذا شئت على بقية الفيود ودخل نحو امرتك باعتبار  
انك فاندما به حقيقة وان صد باعتبار المقيده برأيه من غير غيره فانتهى عن التزم وان صد عليه باعتبار الفعل المقيده به  
انتهى به وبالجملة فهنا دخل في الامر باعتبار وفي النهى باعتبار ومنهم من عيّن دخول الاول في النهى الثاني في الامر وهو اعني المظهر للحد نظر  
الى ان الفعل ظاهر في الامر الوجودي وهذا منه مخالفة للغة والعرف والاصطلاح ثم منهم من اعتبر الاستعمال بدل العلو ومنهم من اعتبرها  
معاً والحرف ان اختصاص اللفظ الامر ضعفاً بالطلب الصادر عن العالي يوجب اظهار الاستعمال وافادته معلوم نسبته اليه على الامور وكان اختصاص  
الدعاء بطلب التاقل من العلى يوجب عكس ذلك واختصاص الناس بطلب احد المشاوير في الرتبة من الاخر يوجب افادة تساويها في الرتبة  
وعلى هذا فاختصاص الامر بالعلى الى اختصاص ضمني قد يسيء الى النظر ان اختصاص الامر بالطلب الانزائي يقتضي اختصاصه بالعلى لان  
الالتزام يحمي جعل الشيء كانه حقيقة اما هو شان العالي دون غيره فيعيد الاستعمال على ما تقدم ويدفعه انما لا يزيد بالالتزام الا طلب الفعل  
مع عدم الضمان بتركه وهذا لا يستلزم الالتزام الحقيقي على ان الالتزام الحقيقي لا يخصص العالي لجواز صدوره عن المساوي والتساؤل كما لو التزم  
الشيء بانجاح حاجة لغيره ولو بعد شبهه او واعد على وجه يلزمه الوفاء به عقلاً فان الالتزام يتحقق منه شرعاً وعقلاً مع انه لا يصدق  
الامر ثم ان اراد القائل بان يبدل عليه ما معاً ارادناه فلا مشاحة معه وان لم يساعده لفظ الاستعمال عليه فان معناه طلب علو الامر  
واظهاره لا ايتى اظهار علو الغير لا قدفع قوله وقول من اعتبر الاستعمال فقط بعلم الماخذ بشهادة التبادر على خلافه ثم هل يعتبر في  
العالي ان يكون عالياً حقيقياً ولو بسبب العرف والعادة او يكفي كونه عالياً في دعوى او دعوى من سبب اليه الامر واحداً من وجوه واقواله  
حكايته عن قول فرعون للملائكة فماذا نام من فان قدرنا المفعول الصاكر والرعايا فلا اشكال في كونه حقيقة وان قد رناه ضمير المتكلم كان  
مبتدأ على فتر يلزم منزلة العالي استماله لهم فينتهي كون الاستعمال حقيقة ومجازاً على الوجوه المذكورة ثم ما اعتبرناه في الحد من قيد  
الالتزام تماثله بعضهم فادرج التدب فيه والذي يدل على ما اخرناه بعد مساعده التبادر عليه قوله لولا ان اشق على امتي لامتهم  
بالسواك حيث نفى الامر مع ثبوت الاستحباب وما نقل ان يروي لما اراد النبي منها الرجوع الى زوجها فانك نام في يارسول الله فقال لا  
بل انما ناشفع منق الامر بانث الشفاعة وهو للتدب يساعده عليه ظاهر بعض الايات الالهية حيث اشتمك على تهديده مخالف الامر ودمه  
ويمكن المناقشة فيها بان استعمال الامر في هذه الموارد في الاجابة يوجب ان يكون موضوعه المخصوص بل يكفي ظهوره عند الاطلاق مع  
ان مجرد الاستعمال لا يقتضي الحقيقة واستند بعض المعاصرين بان دلالة الامر على الاستعمال تقتضي الاجاب بالالتزام اذ لا معنى لظهور  
العلو في التدب ولا في اوشاد وليس بشيء اذ لا نفع بالاستعمال الا طلب العلو واظهاره بالاطلاق لفظ موضوع للعلى على ما عرفت وظ  
ان افادة هذا المعنى لا تقتضي ان يكون هماً كحكم على المصاطب وغيره فضلاً عن كونه اجاباً وبالجملة فالعلى في امره الاجابية وعيها غير  
خارج عن كونه عالياً في اللفظ ميقوم عن علوه كان ذلك منه استعمال الانزيمان التعبير عن المفرد بلفظ الجمع فيعيد التعظيم لتبديله منزلة  
الجماعة ولم يسبق الوم انه يقتضي حكماً او التزاماً وهذا ما اقامنا لتبديله بان المنذور بارشاد ضمير عن الجدوى لانه ان اراد بالارشاد الدلالة  
الى ما هو طريق التذوق والاجاب ايم كك وان اراد ما هو قسيم الطلب فظاهر الضاد اجاباً بانهم قسموا الامر الى اجاب وندب ولا بد ان يكون

المقسم

هذا هو الحق الذي لا يدور في ذهن من لم يتعمق في العلم بالحقائق العقلية والشرعية  
 والاشارة الى ان العلم بالحقائق العقلية والشرعية هو العلم بالحقائق التي لا تتغير ولا تتبدل  
 والاشارة الى ان العلم بالحقائق العقلية والشرعية هو العلم بالحقائق التي لا تتغير ولا تتبدل  
 والاشارة الى ان العلم بالحقائق العقلية والشرعية هو العلم بالحقائق التي لا تتغير ولا تتبدل

القسم اعم دونه ان التقسيم قنيتي على ان الامر هناك مستعمل في المعنى الاعم ولا يستعمل الا بوجوب الحقيقة مع انهم قد قسموه الى ما ليس حقيقته فيه  
 قطعاً كما لا يشهد والتعجب والتعجب والتعجب وبانه يستعمل تارة في الايجاب واخرى في النذب فلو كان موضوعاً للقد المشترك لم يلزم الجواز ولا الاشارة  
 وفيه ان الاستعمال في خصوص الايجاب واقع وقد سبق متان الاصل المذكور ولا يفتقر الى اعلی هذا التقدير على انا قد بينا ما يرجح الخروج  
 عنه على تقدير تسليمه وكان فعل النذب وطاعة وكطاعة فهو فعل المأمور به وفيه منع الذم كمن اراد بالامر معناه الحقيقي والا فلا يفيد  
 المدعى فصل اختلفوا في ان صيغة الامر هل تقضي الايجاب او لا الى مذاهب فمنهم من عنوا بالمحش بقوله صيغة فعل وما في معناها اي اذ  
 يظهر كل ما دل على معنى الفعل ولو جازاً مع ان خارج المحش قطعاً الا ان يراد بما في معناها وضماً وايضاً يتناول ما كان بمعنى الامر من  
 اسم الافعال مع ان الظاهر خروجها عن النزاع لفظاً وان دخلت فيه معنى فالنهي عنه بما ذكرنا السد والاولى ثم الظاهر من كلام الاكثر ان الامر  
 هنا بمعنى مطلق الصيغة ونظير من بعضهم ان المراد بالصيغة الصادقة عن العالي ولا يتخلو من تعبد والتحقيق هو الاول نعم لما كان القرض  
 هنا لا يتعلق بالمحش عن الصيغة مطلقاً بل من حيث وقوعها في العاقب والتسنة كما في ما يرب مباحثنا المتعلقة بالالفاظ لتلا يخرج عن كونها  
 مسائل لهذا القرض فلا يخصص من اعتبار صدورها عن الشارع لكن لا على ان يكون ذلك داخل في مدلول لفظ الامر بان يكون معناه مخصوص  
 بالصيغة الواردة في الكفاية السنن بالنقل والتجوز بل على ان يكون ذلك مدلولاً للفظ الامر من حيث التعمد او معناه في المحش عن الصيغة  
 كافي لفظ العام والخاص والطلاق والتقييد لا يخرج ذلك وما يدل على اعتبار الحثية المذكورة هنا مضافاً الى ما ذكرناه ظاهر الالفاظ المذكورة  
 منهم في المقام من لفظ الوجوب والايجاب والنذب فانه المفهوم من اطلاق الوجوب على كون الفعل محبب يستحق فاعل المدح والثواب فانه  
 ان الذم والعقاب وعلى قياسية النذب وهذا ما نصح لان تكون معاني التزامية للصيغة اذا اخذت بالحثية المذكورة ويحتمل ان يكون مرادها  
 بالوجوب والايجاب هنا مجرد الالتزام اعني طلب الفعل مع عدم الرضا بالترك وبالنذب طلبه مع الرضا به فقد علمنا الصيغة بالنقض من  
 ح فلا يكون له دلالة على ما ذكرناه لكنه تكلف من غير حاجة تسمى اليه واما احتجاج القائلين بدلالة الامر على الايجاب بدم العبد فخالفة  
 امر سيده فلا ينافي ان يكون المقصود دلالة على الالتزام مطلقاً كما سبق الى بعض الارباع فان تخصيص الميكان بزمانها هو ما ندر الى ان اثر  
 الالتزام لا يظهر الا في مثل ما علم ان الفاضل المعاصر زعم ان تراعي العوم في صيغة الامر تصور على ثلث صور الاولى ان العالي اذا ورد  
 الصيغة مجردة عن القران هل يفهم منها الايجاب الاصطلاحي اعني ما يندم تاركه ويعاقب عليه او الثانية ان هذه الصيغة مجردة هاهنا  
 تفيد الالتزام مطلقاً فيلزمها انما اذا صدرت عن العالي افادة الايجاب الاصطلاحي او الثالثة ان الصيغة مجردة هاهنا تفيد الايجاب  
 الاصطلاحي نظر الادلة لها على الالتزام وعلو المنفعة لهما ما لم ينكشف الخلاف ولا فرق بين الصورتين الا ان يبين بعد ما نقاهه او لا  
 يجوز كون دلالة الصيغة على الالتزام في الصورة الاولى مستندة الى صدورها عن العالي فلا يفيد انما اذا صدرت عن غيره بخلاف الثانية  
 فانه قد صرح فيها بكونه مفاد الصيغة وبانه لا تعرض في الاولى بكون الصيغة صادرة عن غير العالي حقيقة وجازاً وقد صرح في الثانية  
 بكونها حقيقة وبين الصورتين الاخيرتين بان حصول الذم والعقاب خارج عن مدلول الصيغة في اوليهما داخل في الاخرى ثم اخيراً  
 الصورة الاخيرة وجعل نزاعهم فيها مع اعترافهم بعدم مسانعة تحريك كثير منهم محل النزاع على ذلك عند المنخص كلامه ويحصل امره وانما  
 بان مدلول فعل لا يندم على طلب الفعل فقط او مع المنع من الترك فدعوى ان الصيغة مجردة عن تغيدان المنفعة لهما عمل ما لا يكاد يلتزم  
 به من له ادنى درية بالحجوة وان غرض الاكثرين به كما هو قضية كلامه عجيب وعجب من ذلك انه استغرب بعد ذلك مقالهم الذي مررنا به  
 في الصيغة وبني عليها متمسكاً بحجتهم وكان الذي اوقعه في ذلك ما وجد في كلامهم من لفظ الوجوب الايجاب او نعمتهم اياها المراد  
 فزعم انهم يقولون بان مدلول الصيغة امر حقيقة وان مطلق الامر يقضي الوجوب الايجاب الاصطلاحيين لغز وفاداه يعرف تماماً  
 ثم ذكر ان الاحتمالات التي ذكرها في صيغة الامر مجردة في لفظ الامر ايضاً وجعل الحكم بينهما واحداً والحقيقة ان ما اختاره هناك من نوح  
 النزاع الى الصورة الاخيرة متجه هنا لكن مع منديل علو المنفعة لفظاً مستدلية كما عرفت والفرق غير خفي اننا نقرر هذا فالحق عندنا ان  
 صيغة الامر حقيقة وطلب الفعل فقط مطلقاً لكن حيث يطول الطلب يتبادر منه الالتزام وعدم الرضا بالترك تبادر الاطلاقاً ولهذا  
 نحل الامر المطلق على الايجاب مع اننا نجعل استعمالها في النذب حقيقة ايضاً والاكثر على انها حقيقة في الوجوب اعني الايجاب فقط و  
 ذهب علم الهدى الى انها مشتركة بينهما لفظاً بحسب اللغة واما بحسب الشرع فهي حقيقة في الوجوب فقط وجميع كلامه اما الى دعوى  
 ان الشارع وضع لفظ الامر للوجوب فقط بعد ان كان في اللغة مشتركة بينه وبين النذب ففي ورد في كلامه حل على مصطلحه او انه ينبغي  
 في استعماله الشرعية او مطلقاً على متابعه وضعه للوجوب فقط حتى انه لو استعمل في النذب اعتبر العلة بينه وبين الوجوب هنا  
 اقوال اخر شاذة لا ينبغي ان يلبثت اليها لتاعلى ان الامر حقيقة في مطلق الطلب شهادة النباذ عليه فاننا لانفهم من نفس الصيغة  
 الا مجرد الطلب وذلك اية الحقيقة واذ اثبت ذلك عرفاً ثبت لغز وشرعاً بصيغة اصله عدم النقل وعلى ان الطلب المطلق ظاهر في عدم  
 الرضا بالترك انما يشترط ان يكون مطلقاً سواء كان بصيغة فعل او غيره هاهنا يدور منه ذلك عرفاً ولذا نجد ان العقلاء يذمون العبد على ترك  
 ما طلب منه مولا مطلقاً كما لو صرح بالالتزام وليس ذلك الا لاستظهارهم منه الالتزام ولو لا ذلك لما دللت الجمل الحقيقة المستعملة في

هذا هو الحق الذي لا يدور في ذهن من لم يتعمق في العلم بالحقائق العقلية والشرعية  
 والاشارة الى ان العلم بالحقائق العقلية والشرعية هو العلم بالحقائق التي لا تتغير ولا تتبدل  
 والاشارة الى ان العلم بالحقائق العقلية والشرعية هو العلم بالحقائق التي لا تتغير ولا تتبدل  
 والاشارة الى ان العلم بالحقائق العقلية والشرعية هو العلم بالحقائق التي لا تتغير ولا تتبدل

الطلب

الطلب كاية الرضاغ ونحوها على الوجوب لان القرينة الصارفة اياها عن معناها الاصل وهو لزوم الكذب على تقدير قصد الاخبار او منافاة لما سبق  
 الكلام لا يعينها للوجوب فكان اللزوم على تقدير عدم ظهور الطلب في الوجوب حملها على الندب عملا بالاصل ودعوى ان الوجوب اقرب الى  
 الاخبار دلالة على الوقوع ودلالة الاحجاب على لا بدية الوقوع وهو اشبه بالوقوع فيصرف عند قيام الصارفة اليه تكلف لا يساعد على اعتبار  
 الوجود وانما ما سبق من ان الطلب سواء استفيد من لفظ او غيره كاجماع او عقل فهو امر في الوجوب ويحمل عليه فيعيد عن التحقيق اذ لا  
 يتناول على الظاهر في غير اللفاظ ولما التعويل على ظاهر الكتابة بواسطة التعويل على ظاهر مدلولها من اللفاظ والاشارة عند اهل العرف كما  
 لا يتوعد على تبادل الالزام من الطلب هنا شافي ما ذكره اولاً من ان التبادر من الالزام مطلق الطلب من غير تبادل الالزام كما تقول فذكر الالزام  
 سابقاً الى ان التبادر على فنيين قسم يستند الى اللفظ مع قطع النظر عن الطلاقة التي تركت تقييده وعن سائر القرائن الاخرى له وهذا هو الذي  
 ذكره علامة الحقيقة وقسم يستند الى ملاحظة الطلاقة وهذا لا يقتضي الحقيقة فتبادر الطلب المطلق انما هو بالاعتبار الاول وتبادر الالزام  
 من انما هو بالاعتبار الثاني فلا منافاة ومع الترتيب نقول استعمال الصيغة في القدر المشترك ثابت واستعمالها في كل من الوجوب والندب من  
 حيث الخصوصية غير ثابت وانما الثابت الطلاقة عليها في الجملة فيلحق باللفظ الذي يتحد معناه المستعمل فيه من بين ما يحتمل ان يكون اللفظ  
 حقيقة فيه وقد تفرق في المبادى اذ قضية الاصل في مثل ذلك الحقيقة وذلك لان المعنى المشكوك فيه لا سيما بعد الفحص بمنزلة العدم كما هو الظاهر  
 وان علم باصل الاستعمال في الجملة اذ لو كان مجرد احتمال تعدد المستعمل فيه فادام الما امكن التمسك بالاصل المذكور في موارد وفيه نظر وقد  
 استبعد بعضهم استعمال الامر في القدر المشترك من حيث ان الطالب اذا لم يكن غافلاً عن تركه فاما ان يريد المنع منه فيكون وجوباً او لا  
 يريد فيكون ندباً وانما يتصور ارادة الطلب المحرر عند الفعل من الترتيب والوجوب العدمية في صاحب الامر على اوامر الشارع ففرض الامر  
 في القدر المشترك غير معقول وفيه ما لا يحق اما لو كان فلان الاحجاب معنى سببط وليس المنع من الترتيب من اجزائه بل من توابعه ولو ازمه فان  
 مرجع الاحجاب الى الطلب المتناك الذي من لوازم المنع من الترتيب على تقدير النقط له لهذا كثيرا ما يامر المولى ولا يحظر باليه مفهوم الترتيب  
 فصلا عن المنع منه ومع ذلك يستحق ما ليكم على مخالفة الذم والعقاب لو كان الامر في القدر المشترك لما شرب عليها ذلك هذا ان اردت  
 بالمنع كراهة الفعل وبمغوضيته وان فسر بمعنى طلب الترتيب المتناك كما هو الظاهر فراجع الى طلب الفعل المتناك لان النفي في النفي راجع الى  
 الاثبات وهذا لا يكون جزء من طلب الفعل بل طلب الفعل جزء منه نعم لو جعل المنع من الترتيب مجازاً عن فاذا الطالب كان جزء من الوجوب  
 فصلا لزم لكن لا ينفك تصور عن تصور الوجوب ولا يتوقف على تصور الترتيب وانما ثانياً فلان عدم انفكاك الطلب عن احد الصيغتين  
 في حق غير الغافل لا يوجب استعمال لفظه فيه مع انه قد يورق بعض اخبارنا بالماثورة فتعلق امر واحد بامور متعددة بعضها واجبة وبعضها  
 مندوبة كما ورد فيها من احد متعلق بامور متعددة بعضها محظورة وبعضها مكرهة ولا بد في مثل ذلك من الحمل على القدر المشترك لئلا  
 يلزم استعمال اللفظ في معنيين هذا واسند بعض من وافقنا في المذهب بوجهين اخرج الاول ان الامر قد استعمل تارة في الوجوب و  
 اخرى في الترتيب فلو كان موضوعا لهما معا كان مشتركا واحداً بما فقط كان مجازاً في الاخر وهما على خلاف الاصل فيعتين ان يكون موضوعاً  
 للقدر المشترك وهذا الوجه ظاهر غير مستقيم لانه تمتك بالاستحسان في اثبات اللفظ ويمكن توجيهه بحيث يرجع الى ما ذكرناه وقد يعارض  
 بله على تقدير بكونه موضوعاً للقدر المشترك يلزمه احد المحذوران من الاشتراك والمجاز بالنسبة الى كل من الخصوصيتين بل يجوز الالزام على  
 تقدير وضعه للقدر المشترك اكثر لقلته استعماله في شئ في كل من الصيغتين فلهذا الوضع له اولى من نحووه للقدر المشترك وهذه المعارضة  
 بناء على ما حققناه من عدم ثبوت استعماله في كل من الخصوصيتين متفحمة الالتماع لان الدار في ذلك ليس على مكان الاستعمال بل على الواقع  
 الثاني ان الرجحان ثابت بالضرورة من اللغة وانما يفتيد بجوار الترتيب وعدم جوازه فمالم يثبت لتكافؤ دلالة الفرقية فيه فيعتين للرجحان  
 هو القدر المشترك وهذا ضعيف لان الرجحان الثابت فيه اعم من ان يكون مستقلاً او في ضمن احد ما بخصوصه فلا يثبت احد ما بخصوصه الا بال  
 واعلم ان هذين الامور موضوعان عند تباين الطلب الصادر من الامر لا من حيث كونه مستقلاً بالمخاطب بل من حيث كونه لزمرة للملاحظة  
 حال الامور به باعتبار وحال الما مور باعتبار فنكون على حد الحروف موضوعاً بالوضع العام للمعنى الخاص فلا يجب هذين الاعتبارين  
 نسبنا تعليقنا وله نسبة ثالث الى الامر وهي نسبت صدوقية فقولنا الامر موضوع للقدر المشترك بين الوجوب والندب لغو الطلب  
 المطلق معناه انه موضوع بخصوصيات القدر المشترك من حيث كونها خصوصيات نظر لان العنوان المحو في وضعه بازاها هو ذلك  
 القدر المشترك كما ان القائل بان موضوع للوجوب والندب وغيرهما على هذا التصحيح يريد ان موضوع بخصوصيات المحو بل ذلك العنوان  
 وعلى هذا استعماله في كل فرد من لوازم الاحجاب والندب حقيقة فان كان من حيث كونها من لوازم الطلب ولو اريد به الفرد مع ما يلحقه بحسب النسبة  
 من المنع من الترتيب وعدمه فلا ريب في كون الاستعمال على الثاني مجازاً لان عدم المنع امر خارج عن ماهية الطلب وانما على الاول كان  
 جعلنا المنع من الترتيب عبارة عن فصل الاحجاب وجعلناه من سخر الطلب بناء على ما نقرر عند جماعته من اهل العرف من ان العرض القوي  
 يما بالضعيف بفصل هو من سخر ذلك العرض لا بل خارج هو حقيقة في كل فرد من افراد الوجوب ان ضم اليه اعتبار المنع من الترتيب وال  
 كان مجازاً ولكن تترك قولهم بان الامر حقيقة في الوجوب والندب والقدر المشترك بينهما او غير ذلك على ظاهره من انه حقيقة وهذا

ان يكون  
 ان يكون  
 ان يكون

ان يكون  
 ان يكون  
 ان يكون

المفاهيم

المفاهيم المكتوبة او افراده المستقلة لكنه على خلاف التحقيق فالعمل على ما ذكرناه اولى واعلم ايضا اننا زبد بمحض وصيات الطلبه افراده مفهومه المفيد  
بالنسبة لثالث لكل فرد من افراده الحقيقية فيصح تعلق امر واحد بامور عديدة على الاستقلال كما يصح تعلقه كك بامر واحد لا شراك الجميع في كونه  
طلبا مقيدا بنسب ثلث غاية الامرات العينية المذكورة في القسم الاول ينشع من موارد عديدة وذلك لا يوجب تعدد المعنى حتى يلزم استعمال التعلق  
في اكثر من معنى واحد ولا فرق في ذلك بين ان يكون افراد الطلب اجابية وندبية او اجابية وندبية لا شراك الطلب المفيد بالنسبة لثالث بين  
الجمع اذ لم يعتبر انشابه الى فعل واحد او فعل واحد فصح اطلاقه على الواحد والتعدد ومن هنا كان نحو صلاوا اذ جعل خطا بالي من يجب عليه  
ومن يستحب في حقه وصل الفريض والتواقل ونحو ذلك على الحقيقة من جهة المشهور وامور الاول القطع بان المولى اذا قال لعبد افعل كذا تجرد ان  
القرينة في الفعلا عاصيا وذمة العفلا عليه وذلك اية الوجوب واذا ثبت عرفا ثبت لغة وشعر الاصاله عدم النقل الثاني ان علماء الاصطلاح  
والاصطلاح من الواجبين لكون بظاهر الامر الواردة في الكتاب والسنة على الوجوب من غير تكبير ولا تكبير ولا يكون حقيقة فيه وذلك  
اجماع منهم على المدعى الثالث قوله تم مخاطبا لا يلبس فامتنعك ان لا تتجر اذا امرتك فانه انكار منه تم لوجود المنع من التجرد اي ما يصلح للمنع  
منه عقلا او شعرا لا مطلق المنع لا مشاع الترك بدونه وذلك لا يمنع حمل الاستفهام منه تم على حقيقة لعلمه بالمنع على تقدير محققه وبدل  
مع ذلك على توحيده وذمة على مخالفة الامر المشار اليه في قوله تم واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم والذم والتوبيخ دليل الوجوب لا يوجب اشارة  
حمل الاستفهام منه تم على حقيقة لا يعين حمله على الانكار والتوبيخ الذي يكون الاعلى ترك الواجب او فعل المحرم لا مكان حمله على ارادة  
التفكير والاعتراف بالمنع او على الانكار والتوحي الذي يكون على ترك المندوب وايضا لا يتأقده اللعنة والطر والتمتير عليه كما يدل عليه الآية  
الاخرى بحوزان يكون ذلك بسبب انكاره حكمه التكليف واستكباره حيث قال فاجبر منه واما ما بقر في دفعه من ان استكباره لم يكن  
عليه تم بل على آدم فيرجع بالنسبة اليه الى محجور الحالفه فليس بشئ لا يفتنه على ان الاستكبار واطارها لا يتأقده على مثل ادم وترك طاعة  
في استحقاقه لا يوجب الطرد واللغة لاسيما بالنسبة الى الذين يرون انفسهم بمكان من العبودية والافتقار وهذا كله في محل المنع وما يدرك  
على حرمته استكباره قوله تم استكبرتم كتم من العالمين وقوله تم ما يكون لك ان تنكبر فيها لا فانقول الظاهر من مساق الاية ان يكون الامر  
للاذكار لا للتفكير بالمنع وحيث يدور الامر بين الذم والتوحي فالشارع من الاطلاق هو الذم على ما يساعد عليه من مقام العرف والتشهير  
انه الفرد المتكامل في الانكار بخلاف اللوم فيعتبر الحمل عليه ثم فان قلت هذا الاستدلال مبني على ان يكون الطلب من منع واقعا بغير  
وهو بحوزان يكون ملهما او وحى ولو سلم فلعلم كان محفوفا بقرين يدل على ارادة الاحباب ولو سلم فغاية ما يترتب عليه ان يكون الامر  
حقيقته في عرف الملائكة وذلك لا يقتضي ان يكون كك في عرفنا قلت ظاهر الاية يقتضي صدور هذا القول وما جاز في الخروج عن محجور  
المستند ولا يكفي فيه تجرد الاحتمال واحتمال القرينة مدفوع باصالة عدمها وبانها لو كانت لا تقتضي ظاهر الحكاية نقلها اللهم الا ان يبق  
استغنى عن حكايتها بحكاية الذم على مخالفة والاختلاف بين عرفنا وعرف الملائكة مدفوع باصالة عدم تعدد الوضع بناء على ان الوضع  
هو الله تم والامكن دفعه بان الحكاية ظاهرا في الموافقة للحكم وفيه نظر يظهر تمامه ويمكن الاحتجاج بهذه الاية ايضا باعتبار اطلاق الامر  
بها على الطلب المستفاد من لفظ اسجدوا بناء على ما حققناه من انه حقيقة في الطلب لا الزم ويصح عليه بعض المناقشات المنقذة الرابع  
قوله تم فليخذ الذين يخالفون عن امره ان تصيهم فتنه او يصيبهم عذاب اليم فانه تم هدر مخالفة امره حيث امره بل مذر عن القنينة او  
العذاب وهذا الامر للوجوب قطعا اذ لا يعمد على لندبية الحذر عن العذاب لان مقتضى له ان كان موجودا حسن الحذر ووجوب الام بحسن  
فلا يلزم الدور واما ما بين من انه لا يعمد في الامر ولا نزاع في عدم جواز مخالفة بعض الامور ولو سلم فلعل المراد منه العموم المحمور دون  
الافرادى فلا يلزم المفصود اذ لا يجوز مخالفة في جميع المندوبات فادفع بان الظن من ترتب التذمير على مخالفة مطلق الامر دون خصوص  
المحفوظ منه بالقرينة كون مطلقه للوجوب وان الامر صمد مضاف وهو ظرفي العموم الافرادى كذا قالوا ويشكل الاخير ببقاء الشكا  
على تقديره اذ لا يصدر مخالفة كل الامر لمخالفة الجميع الا ان جازبه العموم البدلي وهو بعيد والتحقيق ان المصدر الصافي لا يفيد العموم  
بنفسه شئ من الاعتبارين فالمتبادر هو الوجه الاول ويمكن ان يقر ايضا بان الاية بحسب مقام العرف في قوة قولنا فليخذوا عن مخالفة امره  
اما بتعلق الطرف المذكور بجملته فليخذوا فيكون التذمير في الذين يخالفون امره اي يريدون مخالفة او اشرفوا على مخالفة امره او  
يقدمون على مخالفة امره فيكون جملته ان تصيهم منصوبا على التجليل فيدل على وجوب الحذر عن مخالفة جسد امره على حد غيره من المقتضى  
المضافة فيتم الحكم مخالفة كل امر لان الحذر عن الجسد انما يتحقق بالحذر عن جميع افراده نعم لقاقل ان يقول لا نسلم ان المراد بالامر هنا نفس  
بل الطلب كذا في كونه هو معناه اللغوي والعرفي على ما مر وعلى تقدير التنزل فلا اقل من احتمال ذلك هو كونه في نفس الاستدلال اللهم  
الا ان يقتضيه في دفعه بان مدلول الصيغة الجزئية عن القرائن الصادرة عن العرفي لا يوجب في العرفي الاشارة واتيان هذا الفرد ولا يتو  
على ثبات كون الامر او صيغته للوجوب وايضا مخالفة انما تتعدى بنفسها وتعدى بها عن يقضي تخصيصها بمعنى الاعراض بالمنع عن مخالفة  
على وجه الاعراض والتفرد وعدم المبالاة لا يقتضي المنع عن مخالفة بدو ذلك وما يبق في دفعه من اخذ الاعراض واعتباره انما هو مجرد  
المحافظة على القاعدة التوجيهية وان لا يلزم من ذلك اعتباره في العينة المراد فحذير بالاعراض عنه نعم لا يعبدان بقر تعدد مخالفة بعض انما

تقتضى

فنفى تفتتها الاعراض بالمعنى الاعنى صرف النفس عن الامثال فيتم المقصود اذ كل مخالفة تضمن الاعراض هذا المعنى ثم لا نسلم ان الفتنة  
والعذاب لا يترتبان على ترك المندوب بحجوز ان يكون ترك المندوب مكروها ويترتب عليه فتنة او عذاب ينبغي فيكون الامر بالمعز  
لما اندميا فان قيل ظاهر العذاب في مثل المقام هو العذاب في الآخرة ولو سلم فوصفه بالاليم يحضه لذلك فيثبت به ان الامر للمعز بقولنا  
سئلنا لكن مخالفة الامر لم يوعده باصاثة العذاب فقط بل باصاثة الامر من منه ومن اصاثة الفتنة وهي مما يجوز ان يترتب على فعل المكروه  
لا سيما اذ الوبد بها الايلاء ببعض التكليف الشافعي مع ان من عذاب الآخرة والامها ما يترتب على بعض المكروهات بل المباحات ايضا  
كقول الحساب المترتب على جمع الحلال فلا يقضى ترتيبه على مخالفة الامر بحضه للوجوب اي لا نسلم ان الغنص للعذاب اذ لم يكن  
لم يحسن الامر بالمعز للقطع بحس الامر به عند احتمال الغنص اي هذا كما نرى انما جرح على بيان الدليل لاعليه لان ظاهر الآية لتعليل الا  
بالحذر باصاثة الفتنة والعذاب باحتمال السابتهما اذ النفير كراهة ان تصيدهم وايضا لا تقضى الآية ان يكون الامر حقيقة في الوجوب  
لا لغيره ولا شرعا غاية الامر ان تكون قرينة عامة على ان المراد به الوجوب في الشرع وان احداهما من الاخر الحاسر قوله ثم واذا قيل لم ار كوا  
لا يتركون فانه دم على مخالفة الامر بالركوع وهو اية الوجوب لا يبق لا نسلم ان الآية ذم لجواز ان يكون لو ما هو يقع على ترك المندوب  
ولو سلم فلا نسلم ان الدم على ترك المأمور به بل على تكذيب الرسل وعدم الاعتداد بقولهم بدليل قوله ثم وقيل يومئذ للمكذبين ولو  
سلم فلعن الصبيغة عند الخطاب كانت مقرنة بما يفيد الوجوب ولا نزاع على نفذ ان لا ناقول المفهوم من مساق الآية انها دم واته  
على مجرد مخالفة الامر بالركوع فلا يصح الى الاحتمالات المذكورة السادسة ان تارك المأمور به عاص كل عاص متوعد بالعذاب ما عدا  
فلقوله ثم لا يعصون الله ما امرهم وقوله ثم حكاية عن موسى فصيبت امرى والمراد بالامر قوله لا يخيه هرون اخلفني في قومي اصلح  
كما يدل عليه الآية السابقة واما الكبرى فلقوله ثم ومن يعص الله ورسوله فان له اجره من حاله فان من اداة العموم فتناول  
كل عاص وورد على الصغر ان الآية الاولى انما تقضى كون مخالفة الامر عاصيا لا مخالفة الصبيغة وقد حققنا المعاصرة بينهما لغز وعرفنا  
الا ان يثبت بان الامر بطلوع على مدلول الصبيغة المجردة عن القران الصادر عن العالى لغز وعرفنا فتمت به الاجحاج والاية الثانية  
انما قيد الدم وترتب العصيا على مخالفة الصبيغة المذكورة والاطلاق الامر على مدلولها وذلك لا يقضى الا مجرد كونها مستعلة في الاجحاج  
وعبر الاستعمال لا يقضى الحقيقة ويجرى فيه بعض ما من المناشآت وعلى الكبرى ان الاعداد بالخود في النار بوجوب تخصيص  
العصيان بالكفر وشبهه لان فاعل غيره لا يجلد به ومعه لا يثبت المطلوب الجواب عن الكل بعد المساعدة على ما فيها من المعذات لها  
لا تقضى ان تكون الصبيغة موضوعا للايجاب من حيث الخصوصية ثم يقضى ظهورها في عند الاطلاق وهو كذا كما اخرج من قوله  
بان حقيقة في المندوب بقوله اذ امرتم بشئ فاقوامه ما استطعت حيث رد الامر الى مشتينا وهو معنى التذب وبان اهل اللغة  
قالوا لا فرق بين الامر والسؤال الا الرتبة والسؤال لا يدل الاعمال التذب فيلزم ان لا يدل الامر لاعليه لئلا يبطل حصر الفرق  
اجيب عن الاول بالمنع من رده الى مشتينا بل الاستطاعة بما يفيد الوجوب فانه نظر لان الرد الى الاستطاعة لا دلالة له على كون  
الامر للوجوب الا اذا ثبت ان قوله فاقوامه للوجوب هو يقضى للذوق بل الصواب ان يبق فلا يفيد التذب اقول ولو سلم ان الاستطاعة  
حقيقة في المشية اتم فكله ما في الرواية اما ان تكون وقينة او موصولة او موصوفة وعلى النفير ان الاخيرين اما ان يراد بها الفرد  
او الجزء وعلى التقدير اما ان يكون المراد بالاستطاعة الفرد او المشية فالاحتمال عشرة وان كان صدرا لرواية كما سند كره  
في بحث التكرار لا يلام البعض والاستدلال انما يتم على الاحتمال الاول والاخير من الاحتمال الاخير وهو معاوض بغيره سئلنا الكراهية  
ما تقضى الرواية كون الامر للتذب وهو غير الصبيغة سئلنا الكثرة انما تقضى كون امره للتذب ولا يقضى كونه حقيقة فيه حتى يثبت  
في امر غيره مع ان مسند الرواية غير معتبر فلا يصح الاعتداد عليه وعن الثاني بان من قال بان الامر يدل على الاجحاج قال بان السؤال  
يدل عليه اي لان صبيغة افعال عند موضوعه لطلب الفعل مع المنع من التذب لكن الاجحاج في الثاني لا يستلزم الوجوب لانه انما  
يثبت بالشرع ولهذا لا يلزم السؤال القبول وعرض عليه اولا بان الاجحاج الوجوب مثلا فان دلالة السؤال على الاجحاج  
يستلزم دلالة على الوجوب وعدم دلالة على الوجوب يستلزم عدم دلالة على الاجحاج ففي اثبات احدهما ونفى الاخر تدافع وثانيا  
بان المقصود دلالة الصبيغة على الوجوب لغز فدعوى عدم ثبوتها بغير الشرع مما اوجه له والجواب اما عن الاول فبان مراد المجيب  
بالاجحاج طلب الفعل مع المنع من التذب بقرينة تفسيره بعد ذلك ببر والوجوب كون الفعل بحيث يستحق فاعله الثواب وفاركة العقاب  
بقرينة تخصيص ثبوتها بالشرع وكلا ملازمة بين الاجحاج والوجوب بهذين التفسيرين واما الملازمة بين الاجحاج بمعنى طلب الفعل  
مع المنع من التذب وبين الوجوب بمعنى كون الفعل مطلوب المحصول ممنوع التذب وكل الحال بين الاجحاج بمعنى جعل الفعل بحيث  
يستحق فاعله الثواب وفاركة العقاب وبين الوجوب بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله الثواب وفاركة العقاب واما عن الثاني  
فبان المقصود بيان ان الامر للوجوب شرعا بحسب وضع لغز فان الامر اذا كان موضوعا لغز لطلب الفعل مع المنع من التذب فان  
صدر عن الشارع دل على وجوب الفعل لترتب الدم والعقاب على مخالفة منع الشارع ثم يرد على المجيب ان تخصيص الوجوب

بالشرع

بالشرع لأوجه له ولعله مبني على مقالة الأشاعرة وأجاب عنه في العالم بان النقل المذكور غير ثابت عن اهل اللغة بل صرح بعضهم بخلافه ولا  
يخفى ما فيه اذ التزم تعدد وضع الامر بالنسبة الى العلى وغيره مما يابى عنه الذوق التسليم هذا والظاهر ان اهل اللغة ارادوا بالامر والسؤال  
لفظها الاصيغة الفعل ونظاير صادرة من العلى وغيره اذ ليس شأن اللغويين الا بيان المواد فلا يكون لما نقل عنهم تعلق بمحل البحث اجمع  
السيد على اشتراكها لغويين الوجوب والتدب باستعمالها في كل منهما والاصل في الاستعمال الحقيقية وعلى كونه حقيقة في الوجوب فقط في عرف  
الشرع على الصحابة والثابعين او امر الكتاب والسنة عليه من غير تكبير فيهم ثم ادعى اجماع الامامية على ذلك فجعل تراجمهم في المقام في تعيين  
المعنى اللغوي فقط والجواب ما عن الاول فيما حققناه سابقا من ان الجواز اولى من الاشتراك على انا قد بينا في المقام ما يوجب الخروج عن  
الاصل المذكور على تقدير صحة واما عن الثاني فبان حملهم اياها على الوجوب يقتضي ان تكون موضوعه للوجوب بخصوصه على ما عرفت  
تدبير استشكل بعض متأخري اصحابنا في الحكم بوجوب شئ بمجرد ورود الامر في احاد ثبنا المرورية من الائمة نظرنا لشبه استعماله  
في عرفهم في التدب حتى صار من الجازات الراجحة المساوي احكامها لاحتمال الحقيقة وهذا الاشكال ضعيف لان الجواز لا يكا في الحقيقة بمجرد  
الاشتهار ولا سيما اذا كان الاشتهار بالقرينة فان الوضع يبرج الحقيقة والقرينة تؤمن اثر الشهرة وشهرة استعمال الامر في التدب في الاخبار  
المأثورة على تقدير بثوبها اما لاجدوى فيها ما لم يثبت الاشتهار بحسب الواقع وهو غير واضح لجواز عدم نقل جميع الامور الايجابية اليسايل الاثما  
بشان الوجبات يقتضي تكرار الامر في شاكلها اضعاف ما ورد في المندوبات سلكنا لكن استعمال الامر في التدب بدون قرينة مصحوبة غير ثابت  
ولو ثبت فنادر جدا وعدم النقل في بعض الموارد لا يقتضي بالعدم لجواز الاستغناء عنها بضرورة او اجماع او نحوها وما يدل على ان الشهرة  
المذكورة بعد تسليمها ليست بحيث توجب الفتح في دلالة الامر على الوجوب فالتمنع في اصحاب الحديث والفقهاء على من يبتسك في دلالة  
الامر على الوجوب مع كونه من اهل اللسان ووقوفهم على شهرة استعماله في التدب وقد سمعت الاجماع الذي حكينا به عن السيد على انا نقول  
ان كانت الشهرة المذكورة عند هذا الفائل بحيث يصلح ان تكون قرينة صادرة للامر عن الايجاب الى التدب تعيين عليه ان يلتمس بحمله  
على التدب ولا وجه لحمله مما او اذ احتمل الايجاب والافتقار عليه حمله على الايجاب لان اللفظ لا يعدل عن معناه الحقيقة فالقرينة  
مقينة لارادة معناه المجازي ومجرد احتمالها كاف ما لم يثبت والتحقيق ان القرينة قد توجب التردد وعدم الوثوق بالحقيقة فالوجه المنع من  
حصول الاشتهار المرادى لذلك كما عرفت وما يؤيد ما ذكرناه من عدم فوج الشهرة المذكورة في ظهور الامر في الوجوب ان التخصيص قد  
يلغ في الاشتهار الحديث قيل فيه ما من علم الا قد تحضر مع ذلك يتوقف الفائل المذكور ولا غيره من المحققين وذلك لانه على العموم عند عدم  
التخصيص فاقض ان مجرد الاشتهار لا يفتقر قرينة على الجواز ولا موجب لكانه مع الحقيقة ما لم يكن بحيث يساعد على طباع اهل الاستعمال وما  
قرناه يظهر ضعف الاشكال على الوجه الذي قرناه في الامر بتمتعها من الاول مفاد الامر من الطلب والالزام بوقوع الامر والطلب عند  
التعريف فسر ارادة الفعل من العجز والالزام نوع منه هذا هو المعروف بين اصحابنا وذهبت الاشاعرة الى ان الغاية لارادة وقد يفارقها و  
ربما ساعد بعض المتأخرين على الاول وحالهم في الثاني لانا ان الضرورة قاضية بعدم الفرق في محصل المعنى بين قولنا اريد منك كذا وبين  
قولنا اطلب منك كذا او اعمل كذا والمنانغ في ذلك مكابر لا يلفت اليه وانما قلنا في محصل المعنى لان اريد واطلب يدلان على مفهوم الا  
الكلية المحروطة على الاستقلال وصيغة الامر انما تدل على ذلك باعتبار كونه التام لا حظه حال المادة كما هو الشأن في دلالة الافعال على ما  
علمنا من افعالها الحديثة كالزمان والنسبة كقولنا لا يوجب الفرق في محصل المعنى اجتمعت الاشاعرة بان الامر قد يبدى اظها رعد في عدم  
طاعة المأمور بقيامه ولا يرد بوقوعه منه لمانا فانه لغرض وبخلاف قولنا اريد منك الفعل ولا امر له بوقوعه منه لمانا فانه لغرض وبخلاف قولنا اريد منك الفعل ولا امر له بوقوعه منه لمانا فانه لغرض  
منه لا مناعه في حقه والجواب عن الاول ان الامر هناك ليس امر حقيقيا بل امر صوري والاخبار المفصولة بتحقيقه به اتم حيث ان المأمور  
لا علم له بحقيقة الامر ولهذا يرى ان الامر يحافظ على عدم اطلاع المأمور على حقيقة الحال لئلا يفتنى غرضه كما يقع ان يقول اعمل كذا فيصح  
ان يقول اريد واطلب منك من غير فرق هذا والتحقيق ان الامر هناك امر حقيقي والاتلاع المأمور على غرض الامر لا اثر له ووجهه ان مد  
الامر ارادة ايقاعية اي ارادة ينشأها الامر ويحدثها ووجهها الى ارادة وقوع الفعل من المكلف وهي تغاير ارادة وقوعه منه والفرقان  
الظرف متعلق في الاول بالارادة وفي الثاني بالوقوع وجواز انفكاك احديهما عن الاخرى واخذنا من مضمونهما امر معلوم بالوجود اذ انا  
كثيرا ما نرى صدور الفعل من شخص لا يربط منه وكذا الحال في العكس فليسا مثل فان فيه نوع غموض خفاء وعن الثاني ان اشياء  
الارادة دليل على ان المراد بغير الامر نفي الالزام كما هو الظاهر ومبني على ما حققناه اننا نرى الثالث ان المنع باختيار المكلف مما يقع او  
منه والتكليف به مع بقا اختياره فيه كالجواب بالاخبار وانما الاستحسان ارادة ما منع او وجب بغيره او ما خرج عن الاختيار ويمكن تعريف  
الدليل بوجه اخر وهو انه تم لم يرد ايمان الكافر والالام من لا مناع تخلف ارادته عن مقتضاها قال الله تم ولو شاء ربك لأمس في الارض  
كلهم جميعا ومع ذلك فقد اتم بالايان فيكون الامر غير الارادة والجواب ان الارادة على قسمين ارادة تكون بنية وارادة تكليفية ومما  
يمنع تخلفه عن مقتضاه انما هو ارادته بالتمتع الاول وهو المراد بالمشيئة في الابدون الثاني وتحقق ذلك ان الارادة التكوينية راجعة  
الى ايجاد الشئ وايجاب سبابه الموجبة له ولو بواسطة اختيار العبد ارادته تم هذا المعنى مما يمنع تخلفه عن مراده ولو بواسطة اختيار

والارادة

فقد وهو غير متعلق في نفسه  
معناه الاجمالي غير متعلق في نفسه  
معناه التفصيلي غير متعلق في نفسه  
نظائر قوله

والارادة التكوينية راجعة الى الرضا بالفعل ومحبوبه كاشار اليه تم بقوله وان تشكر وابرضه لكم وارادته تعهد هذا المعنى يجوز تخلفها  
عن المراد وسبب ما ينضج به ذلك في محبة القوم والخسنة والحب من خالفهم في اثبات الملازمة وافهم في نفي الاحتياج على الاحتياج  
بالحجة الاولى وهي كاشري لومت ذلك على نفي الملازمة ايضاً ثم ان الاشاعة نفوا كون مدلول الامر نفس الارادة ولم يتبينوا المعنى فلورد  
عليهم بلزوم وضع الظن بازاء المضموم بما فسر بعض من وافهم بانه نوع من الميل وهو غير واضح ثم اعلم ان الفرق بين الوجود الاجمالي  
واللزوم والالزام اعتباري فان الصادر من الامرار واحدان قيس اليه باعتبار صدور معناه كان ايجاباً والزاماً وان تيسر بالفعل  
باعتبار قيامه به كان وجوداً ولو زماناً متحدان ذاتاً ومن غير ان اعتباراً وليس في قولك اوجبه فوجب لانه على المعايير الذاتية  
يجوز ترتيب الشيء باعتبار نفسه باعتبار اخر وموجباً الى ترتيب احد الاعتبارين على الآخر ولا ينافي ذلك كون الاججاب من مقولة الفعل  
والوجوب من مقولة الانفعال وكون المقولات متبينة لانا لا نزيد اتحاد الفعل مع الانفعال كيف الاول قائم بالفعل اعني الوجوب  
والثاني قائم بالفعل اعني الواجب تغاير الموصوفين فاضربنا بر الوصفين وانما يزيد اتحاد المورد اعني الترتيب من الاعتبارات معقياً  
الى غيره وكل الحال في الاجمالي والوجود والناثير والاشتر ولهذا قد يعدم الاعتبارات الاول في الاعتبارات الثاني كما في كثير من المناشير  
الاعدادية التالفي صيغة الامر كاشفة عن مدلولها باعتبار دلالتها عليه على حد كشف سائر المركبات عن معانيها ومصحة لتحقيق الحاج  
باعتبار دلالتها عليه نظر الاشاع التكليف بدون الاعلام والافهام وهما متغايران بحسب الرمان واما بحسب الزنته فالدلالة تنوق  
على المدلول وهو وظ ولا يتوقف المدلول عليها بل يستلزمها بمعنى انه لا يصح وقوعه في الخارج بدونها فيندفع الضرر والتحقيق في ذلك ان  
يق مدلول الامر ارادة الالزام معلق تعلقه بالكلف على علمه بضره ان العلم من شرائط التكليف في حصول العلم ولو بعد مضي زمن  
حال الخطاب تعلق الالزام به على حد سائر الشرايط التي تعتبر فيه فالدلالة تنوق على وجود المدلول ووجوده لا يتوقف على وجود  
الدلالة وانما يتوقف فعليته في حق المكلف على العلم بها هذا وما فرنا يظهر ان الصيغة كما نكشف عن مدلول الامر وتحققه كما يجوز  
ان يكشف عنه غيرها كالاجماع والعقل وان تكرر الامر للتأكيد لا يصح مجازاً كما سبق في بعض الاوهام حيث زعم انه موضوع للاشياء  
الطلبية ايقاعه حيث نال للتأكيد لا يكون المقصود به ذلك والالكان تحصيلاً للحاصل فيكون مجازاً الوقوع مستعمل في غير ما وضع  
ووجد فعان الامر موضوع بازاء المعنى الذي انشأه المتكلم في نفسه من ارادة الفعل والالزام به كما مر شد اليه الشايد واقضاه وقوع  
الطلبية من توابه المترتبة عليه عند عدم سبق علم المكلف به وليس الوضع باذلة الثالث الامر بالفعل مطلقاً هل يقضي مطلوبه  
مطلقاً او يقصد الامثال وجمان بل قولان اقولها الاول وبدل عليه بعد مساعدة اطلاق اللفظ عليه القطع بان العبد المأمور  
بشراء اللحم مطلقاً مثلاً اذ ان لا الامر المولى لم يعده عاصياً للحالفة الامر ولا يحب عليه الايمان به ثانياً لانه بل كان ما انى به نفس  
الواجب عين المطلوب بشهادة العقل والعرف نعم لا يترب على فخلج مدح ولا ثواب نظر لعدم قصد الامثال بركة ملازمة بين فعل  
الواجب وبين ترتيب ذلك عليه وهذا واضح ويعرف بمقايسة الحال في النطق فان المطلوب في النواهي المطلقة نفس الترتيب وان تجرد عن  
قصد الامثال ويتوقف ترتيب المدح والثواب عليه على قصد به هذا كله في الامر الاجمالي اما الامر المنجب فان دل دليل على ترتيب  
الثواب على مورده مط كدل عليه في بعض الواجبات كالايان والنيئة وعلى كراهة تركه من حيث ايجابه لمنقصة دينية او دينوية  
موجبة لمنقصة دينية او نحوها لم يلزم ان يعتبر في استجابته وقوعه بنية القرية ولا لانه لا يرض عليه والالزام فيه ذلك لا شفاء  
رجحانه على تقدير عدم القرية والفرق بينه وبين الواجب ان الواجب يترب على تركه استحقاق العقوبة الموجب لموجبه  
الاستلزمة لرجحان الفعل مط قضاء الحق المقابل بخلاف المنسوب الذي لا ثواب في فعله بدون القرية ولا كراهة في تركه فانه لا رجحان  
في فعله بدون القرية اصلاً فينبغي ان يكون استجابته مقصوداً على تقدير قصد القرية به لرجحانه باعتبار ترتيب الثواب عليه  
وما حققنا يتبين ان ترك المنسوب لا يستلزم الكراهة وان استلزم الرجحية لقضاء المقابل به هذا ويمكن ان يوجه الوجه الثاني  
بان الامر ان يقصد الزام المأمور بالفعل له اولاً اذ لا يخرج عنها والثاني بظ ضرورة ان قول لقائل افعلا الى قبح عرفاً وعقلاً  
بل ربما يعد من قبيل الالزام بالحال فينبغي ارادة الاول وهو المطلوب في فلا بد من ارتكاب لنا وبل فيما لا يعتبر في برائة الذمة منه  
الى قصد الامثال يجعل الزامه فيه على تقدير عدمه من باب الاسقاط وجوابه ان المطلوب في الامر المطلق حصول الفعل تحديداً عن  
القيدين اي من غير اعتبار شيء منها وعدم كونه محرراً عنها في الواقع لا يستلزم ان يكون معتبراً في تعلق الطلب بالفعل وقبح تركه  
به مقيداً على تقدير تسليمه لا بوجبه مط فان قبح التكليف في الفرض المذكور انما هو من حيث كون التكليف مقيداً لامر جواز  
الفعل مقيداً اذ لا يستحال في اتيان الفعل لا يقصد الامثال وانما يستحيل تخصيص التكليف به انتم مما ينافي المفاع في عدم جواز  
التكليف به مقيداً وجوازه مط الواجب الذي يمكن التوصل اليه بمقدمة جازية ومقدمة محرمة فان التكليف به مط جازي ومقيداً  
بالتوصل اليه بالمقدمة المحرمة قبح هذا مع ان دعوى عدم جواز امر الامر بالايان لغيره في محل المنع كما يدل عليه وجوب الامر بالعبادة  
الواجبة والحث عليها ووجه ان المأمور متمكن من احداث الدعوى الالهية في نفسه فيصح ان يلزم تحصيلها واجتبه العلامة على القول



الثاني بقوله تم وما امر الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والاسند لا يتم من حيث ان العبادة لا تحقق الا بقصد الامثال او من  
حيث ان الدين عبارة عن مجموع العقائد والاعمال الشرعية والاحكام بها لا يتم الا بقصد الامثال وبرواية انما الاعمال بالنيات حيث يدل  
على اعتبار النية في كل عمل ومنه فعل الواجب في معناه رواية لاعمال الابنية وقد يستدل بقوله تم اطيعوا الله واطيعوا الرسول  
حيث ان الاطاعة لا تصدق الا عند قصد الامثال وبرواية انما لكل امر مانوي هذه الوجوه لو تمت لدلت على اعتبار قصد الامثال  
شرعا فلما نكل بامر الشارع بالاحكام وبالعرض فيقيد بها الاوامر المطلقة حيث لا دليل على خلافه لكنها موضع نظر اما الاول فلا ت  
الاية انما تقتضي ان يكون السبب الداعي الى امر حصول التقيد ووقوعه وذلك اعم من حصوله به او لا كما في الامر بالصلوة او بوا  
كافي الامر بمقدمتها للفرق بين قولنا ما امرنا الا بالعبادة وبين ما امرنا الا بالعبادة فان الاول يقتضي حصر المأمور به في  
العبادة دون الثاني فلا يكون لها دلالة على وجوب قصد التقيد في كل ما امر به الا على تقدير العلم بان لا مدخل للجدد ووقوعه في عبادة  
ولو مدخلية خفيفة وهذا على تقدير حصوله نادرجدا مع ان الظن من سياقاتها انها مقصود في رد على الكفار حيث زعموا انهم  
ما امرورن بعبادة غيرهم ايضا والتقدير وما امرنا بالعبادة الا ليعبدوا الله ثم الكذالك بذكر الاخلاص في الدين وهو ما بدان الله يبرو  
يعبد فلا يكون فيها شهادة على المدعى للنع من كون المطلوب في الاوامر المطلقة عبادة وحمل الدين على ما يتناول الاعمال بعيد و  
المقيدة الشرعية في غير ثابتة واطلاقها في بعض الموارد على تقدير ثبوتها لا يصلح قرينة على ارادتها من حيث لم يثبت فلان تمسك  
بان الظن من القصر ان يكون حقيقيا فلا يعدل عنه الى الاضاني من غير دليل لتوجه عليه بلزوم التخصيص على تقديره اذ كثير من  
الواجبات ما لا يعتبر فيها قصد القرينة اتفاقا ورجحان التخصيص على غيره من انواع الخروج عن الظن على اطلاقه لا سيما بعد مساعده  
السياق على ما ذكرناه من الحمل على القصر الافرادي ومع التثني فلا اقل من تساوي الاحكامين فيسقط الاستدلال واما الثاني فلان  
المبادر من الاعمال في الرواية انما هو العبادة ولو سلم فسلاسة سندها غير معلومة ولا جابرها في غير ما ذكر فيتعين الاقتصار عليه  
على ان نقول انما يدل الرواية على ان العمل لا يكون عملا الابنية فيدل على عدم الاعتداد بعمل النافل والساهي والمكروه وناوي الخلاف  
حتى العقود والايقاعات وشبهها ولا دلالة فيها على انه لا يكون عملا الابنية القريب اذا شاهد فيها على هذا التقيد فلا يكون  
لها دلالة على التنازع فيه فان قلت لا يفيظ التكليف بالامور به الا بموافقة امره وهو عمل فلا يكون الابنية قلت العمل انما هو نفس  
الفعل واما موافقة الامر فيمن من لوازمه على تقدير اطلاق الامر وليست بعمل واما عن الثالث فان الامر بالاطاعة مطلق ولا يفتاد  
كل امر القطع بعدم ارادة ايجاد الاطاعة في الجملة ولو في ضمن امر لا يقتضي القطع بارادة الجاهلها في ضمن كل امر حتى في مورد النزاع و  
اما عن الرابع فلما ترى الوجه الثاني فان الروايتين متفادبان في البعض فصل اختلف القائلون بان الامر للوجوب فيما اذا ورد عقيب الخطر  
فالاكثر على ان يحل للاباحة وقيل بل للوجوب وقيل ان علق الامر بالعبادة عرض النهي كان كما قيل النهي في العاصم بعد نقله وهو غير بعيد  
ثم الظاهر من الخطر في كلامهم هو النهي نفسه وحمله على ما يتناول النهي التنزيهي والغيري بعيد لاسية الاول نعم لا بعد الحاقها به لاسية  
الثاني وفي حكم سبق الخطر كون المقام مظنة له او سبق نظر المحاطب او هو به ولا بد في كل ذلك من اعتبار كون مساق الامر لتبيان رفع النهي  
اولنا كيد ما دل عليه بحيث يستفاد ذلك منه ولو ظهورا بالنعوى ويبلغ حل كلامهم عليه ثم يرجح النزاع الى ان سبق الخطر ونهيه هل  
يصلح قرينة لارادة الاباحة به او لا ومن توهم ان النزاع في تعيين ما وضع له الامر في قدسه من سببها وبيننا والتحقيق عجز ان حكم الشيء قبل  
الخطر ان كان وجوبا او نداء بان الامر الوارد بعده ظاهر فيه فيدل على عود الحكم السابق وان كان غير ذلك كان ظاهرا في الاباحة كما ذهب اليه  
الاكثر وعلى هذا فلا حاجة لنا الى تخصيص الدعوى بغير الامر بالعبادة وبارز انما نلنا بالاباحة مطرد ذلك لان اباحة العبادة غير مقولة  
لنا على ما ذكرناه في المقام من مساعده العرف والاستعمال عليه كما يظهر بالرجوع الى ما يتفق من موارد في العرف سيما النبيه على بعض امتثاله  
مع ذلك هو الغالب في الاوامر الشرعية الواردة عقيب الخطر كما يشهد به العجز والاختيار فيعين حمل مواضع الشك من الموارد النادرة  
على تقدير ثبوتها عليه فمن موارد القسم الاول قوله تم فاذا نزلت الامم الحرم فاقتلوا المشركين وامر الحايض بالصلوة والصوم بعد ما نهيت  
عنها ومن القسم الثاني قوله تم واذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فاذا نظرت فاقولوا كنت هيتكم عن ادخار  
لحم الاضاحي الا فادخروها الى غير ذلك فتعين حمل مواضع الشك من الموارد النادرة على تقدير ثبوتها عليه الحاقها بالامر الاغلب  
مع مساعده الاصل في صورة ارادة الاباحة بل التدبير ايضا عليه حجة القول بالاباحة مطردا من الامر عند ملاحظة سبق الخطر  
عليه وغلبة استعماله فيها في محاورات الشرع فيلحق به مواضع الشك وادود عليه النقص بقوله تم فاذا نزلت الامم الحرم فاقتلوا المشركين  
وبلغ الحايض بالصوم والصلوة وجوبا بعد ما نهيت عنها فاجب بانها اذا فلا يقدح في ظهور الاباحة وغلبتها وضعفها فاما ما ذكرنا  
لنحج بعضهم بان ضد تير الاباحة للحرمية تجب تبادلها من الامر المسبوق بالخطر وليس لشيء لان الاحكام الخمسة كلها متشرك في الضمة  
الجمع القائلون بالوجوب مطردا لا يجوز ان تصير الامم الحرم بالوجوب فلو كان وقوعه عقيب الخطر من انفا لذلك لما جاز والحواريات المفضو  
ظهور الامر في غير الوجوب بالنسبة الى موارد بالنظر الى القرينة الظاهرية وذلك لا ينافي في جواز التصريح بالخلاف هنا بان قول المؤلف

المولى بعد اخرج من المكث في الوجوب مع سبق الخطر من الخرج عليه والجران الخطر عن الخروج ان كان بعد الامر بالذهاب  
 الى المكث فلا نزاع لنا فيه كما عرفت وان كان بدون ذلك في انما يزيد كون سبق الخطر في نفسه قرينة صالحة لصرح الامر عن الوجوب  
 وذلك لا ينافي قيام قرينة اخرى موجبة لخلافة فان القرين الظنية قد تعارضت وهم الوجوب هناك على تقدير تسليمه مستندا الى ما سبق  
 به او ما هو ظاهر الحال من كون الخروج اليه مطلوبا عند عدم ما يمنع منه نظر الى ان العادة جارية بالاهتمام بشأنه او نحو ذلك ونظيره  
 او امر الحائك ومن يقرب اليه في الصناعة لمن يعمل بين يديه حيث يامر بالذهاب فاذة بالمعنى اخرى بعد ما ينهيه عنها او يامر بالارسل  
 تارة وبالامساك اخرى بعد ما ينهيه عنها فان السرف فيهم الايجاب من تلك الاوامر مع سبق الخطر عليها سابقا لمر عليه مضافا الى كون  
 مقتضاها الطلب المشاغل بالفعل ونواهيها انما يكون على قدر الضرورة والحاجة وهذا واجب المعاصر من الامر بالخروج بانه  
 خارج عن محل البحث لان الكلام في اذ اتحد مورد الامر والنهى والاطلاق والقيود والنهي في المثال المذكور متعلق بمطلق الخروج والامر بالمقيد  
 منه بالذهاب الى المكث فذلك لانه في وجوبه لا ينافي في المقصود هذا ما يظهر من كلامه وضعف ذلك لان النهى عن المطلق يقتضي النهى عن  
 المقيد فيكون الامر به عقيب الخطر على ان اشراط اتحاد المورد من حيث الاطلاق والقيود بوجوب خروج اكثر امثلة الباب وكلها منه كالا  
 يخفى وان اراد ان النهى في المثال المذكور متعلق بالجزء اعني الخروج والامر متعلق بالمجموع المركب منه ومن الذهاب الى المكث فيندفع  
 قضية الجزئين فيخرج جانب الحقيقة وضعف ذلك من مقام اهل العرف والاستعمال لا يساعد على الفرق الاخرى ان المولى اذا قال بعد  
 لا تأخذ هذه الخشنة ثم قال له خذ العشرة مشير اليها والاشارة اخرى انه لا يفهم منه الوجوب حيث لا يفهم من قوله خذ الخشنة وكذا اذا قال  
 سائل هل يجوز بيع احد النعدين بالآخر فضل لبيع احدهما بالآخر واقضى في المجلس فانه لا يفهم منه ايضا الاباحة البيع على الوجه المذكور  
 على قايمة الحال في نظيره ومن هنا يفتضح الحكم المذكور لا يتحقق بالامر بالشيء بعد الخطر عنه بل يتناول الامر الوارد في سياق الامر  
 المذكور بانه نعم يعتبر ان يكون له تعلق به كما يظهر من المثال المذكور ثم اعلم ان القوم حرروا هذا النزاع على القول بان الامر للوجوب لا للشيء  
 به بل جرى على سائر الاقوال في الامر بمعاذ القول بالاباحة ليقوم وجه ظاهر فصل الحق ان هيئة الامر لا دلالة لها على مرة ولا تكرار  
 وفا جماعة من المحققين وقال قوم بانها تقيده التكرار ان يمكن وتزولها منزلة ان يقول افضل ابد وقال اخرون بانها تقيده المرة وقيل  
 باكثرها بين المرة والتكرار وتوقف جماعة وهم بين متوقف في الاشتراك وعدمه وبين متوقف في تعيين المرة والتكرار والنظر  
 ان نزاعهم في الدلالة الوضعية كما يشهد به حججهم وهو نفس القول بالاشراك وفي الاوامر التي لا يكون في معنى النهى كما ترك واجتنب فان  
 الكلام فيها كالقلام في النهى وانما حررنا النزاع في الهيئة لتصر جماعة عليه ولان اكثر حرر النزاع في الصيغة وهي ظاهره بل صريحة  
 فيها ولا تارة لا كلام في ان المادة وهي المصدر المحذوع اللام والتنوين لا تدل الاعلى الماهية من حيث هي على ما حكى السكاكي وفاقدهم عليه و  
 خص نزاعهم في ان اسم الجفر هل يدل على الجنس حيث هو او على الفرد المنفرد بغير المصدر وتو بدلك او بدله عليه عدم احتياج المقابل  
 بالمره هنا بدلالة المادة عليها مع ان من المولد ما لا نزاع في دلالة على الذوم واستمرتم هل المراد بالمره الفرد الواحد والتكرار الافراد والمراد  
 بها الدفعة الواحدة والتكرار الدفعات وجهان استظهر اول منها بعض المعاصرين ولم نعلم على ما حذر والتحقيق عندك هو الثاني لمساعدته

المولى بعد اخرج من المكث في الوجوب مع سبق الخطر من الخرج عليه والجران الخطر عن الخروج ان كان بعد الامر بالذهاب  
 الى المكث فلا نزاع لنا فيه كما عرفت وان كان بدون ذلك في انما يزيد كون سبق الخطر في نفسه قرينة صالحة لصرح الامر عن الوجوب  
 وذلك لا ينافي قيام قرينة اخرى موجبة لخلافة فان القرين الظنية قد تعارضت وهم الوجوب هناك على تقدير تسليمه مستندا الى ما سبق  
 به او ما هو ظاهر الحال من كون الخروج اليه مطلوبا عند عدم ما يمنع منه نظر الى ان العادة جارية بالاهتمام بشأنه او نحو ذلك ونظيره  
 او امر الحائك ومن يقرب اليه في الصناعة لمن يعمل بين يديه حيث يامر بالذهاب فاذة بالمعنى اخرى بعد ما ينهيه عنها او يامر بالارسل  
 تارة وبالامساك اخرى بعد ما ينهيه عنها فان السرف فيهم الايجاب من تلك الاوامر مع سبق الخطر عليها سابقا لمر عليه مضافا الى كون  
 مقتضاها الطلب المشاغل بالفعل ونواهيها انما يكون على قدر الضرورة والحاجة وهذا واجب المعاصر من الامر بالخروج بانه  
 خارج عن محل البحث لان الكلام في اذ اتحد مورد الامر والنهى والاطلاق والقيود والنهي في المثال المذكور متعلق بمطلق الخروج والامر بالمقيد  
 منه بالذهاب الى المكث فذلك لانه في وجوبه لا ينافي في المقصود هذا ما يظهر من كلامه وضعف ذلك لان النهى عن المطلق يقتضي النهى عن  
 المقيد فيكون الامر به عقيب الخطر على ان اشراط اتحاد المورد من حيث الاطلاق والقيود بوجوب خروج اكثر امثلة الباب وكلها منه كالا  
 يخفى وان اراد ان النهى في المثال المذكور متعلق بالجزء اعني الخروج والامر متعلق بالمجموع المركب منه ومن الذهاب الى المكث فيندفع  
 قضية الجزئين فيخرج جانب الحقيقة وضعف ذلك من مقام اهل العرف والاستعمال لا يساعد على الفرق الاخرى ان المولى اذا قال بعد  
 لا تأخذ هذه الخشنة ثم قال له خذ العشرة مشير اليها والاشارة اخرى انه لا يفهم منه الوجوب حيث لا يفهم من قوله خذ الخشنة وكذا اذا قال  
 سائل هل يجوز بيع احد النعدين بالآخر فضل لبيع احدهما بالآخر واقضى في المجلس فانه لا يفهم منه ايضا الاباحة البيع على الوجه المذكور  
 على قايمة الحال في نظيره ومن هنا يفتضح الحكم المذكور لا يتحقق بالامر بالشيء بعد الخطر عنه بل يتناول الامر الوارد في سياق الامر  
 المذكور بانه نعم يعتبر ان يكون له تعلق به كما يظهر من المثال المذكور ثم اعلم ان القوم حرروا هذا النزاع على القول بان الامر للوجوب لا للشيء  
 به بل جرى على سائر الاقوال في الامر بمعاذ القول بالاباحة ليقوم وجه ظاهر فصل الحق ان هيئة الامر لا دلالة لها على مرة ولا تكرار  
 وفا جماعة من المحققين وقال قوم بانها تقيده التكرار ان يمكن وتزولها منزلة ان يقول افضل ابد وقال اخرون بانها تقيده المرة وقيل  
 باكثرها بين المرة والتكرار وتوقف جماعة وهم بين متوقف في الاشتراك وعدمه وبين متوقف في تعيين المرة والتكرار والنظر  
 ان نزاعهم في الدلالة الوضعية كما يشهد به حججهم وهو نفس القول بالاشراك وفي الاوامر التي لا يكون في معنى النهى كما ترك واجتنب فان  
 الكلام فيها كالقلام في النهى وانما حررنا النزاع في الهيئة لتصر جماعة عليه ولان اكثر حرر النزاع في الصيغة وهي ظاهره بل صريحة  
 فيها ولا تارة لا كلام في ان المادة وهي المصدر المحذوع اللام والتنوين لا تدل الاعلى الماهية من حيث هي على ما حكى السكاكي وفاقدهم عليه و  
 خص نزاعهم في ان اسم الجفر هل يدل على الجنس حيث هو او على الفرد المنفرد بغير المصدر وتو بدلك او بدله عليه عدم احتياج المقابل  
 بالمره هنا بدلالة المادة عليها مع ان من المولد ما لا نزاع في دلالة على الذوم واستمرتم هل المراد بالمره الفرد الواحد والتكرار الافراد والمراد  
 بها الدفعة الواحدة والتكرار الدفعات وجهان استظهر اول منها بعض المعاصرين ولم نعلم على ما حذر والتحقيق عندك هو الثاني لمساعدته

المولى بعد اخرج من المكث في الوجوب مع سبق الخطر من الخرج عليه والجران الخطر عن الخروج ان كان بعد الامر بالذهاب  
 الى المكث فلا نزاع لنا فيه كما عرفت وان كان بدون ذلك في انما يزيد كون سبق الخطر في نفسه قرينة صالحة لصرح الامر عن الوجوب  
 وذلك لا ينافي قيام قرينة اخرى موجبة لخلافة فان القرين الظنية قد تعارضت وهم الوجوب هناك على تقدير تسليمه مستندا الى ما سبق  
 به او ما هو ظاهر الحال من كون الخروج اليه مطلوبا عند عدم ما يمنع منه نظر الى ان العادة جارية بالاهتمام بشأنه او نحو ذلك ونظيره  
 او امر الحائك ومن يقرب اليه في الصناعة لمن يعمل بين يديه حيث يامر بالذهاب فاذة بالمعنى اخرى بعد ما ينهيه عنها او يامر بالارسل  
 تارة وبالامساك اخرى بعد ما ينهيه عنها فان السرف فيهم الايجاب من تلك الاوامر مع سبق الخطر عليها سابقا لمر عليه مضافا الى كون  
 مقتضاها الطلب المشاغل بالفعل ونواهيها انما يكون على قدر الضرورة والحاجة وهذا واجب المعاصر من الامر بالخروج بانه  
 خارج عن محل البحث لان الكلام في اذ اتحد مورد الامر والنهى والاطلاق والقيود والنهي في المثال المذكور متعلق بمطلق الخروج والامر بالمقيد  
 منه بالذهاب الى المكث فذلك لانه في وجوبه لا ينافي في المقصود هذا ما يظهر من كلامه وضعف ذلك لان النهى عن المطلق يقتضي النهى عن  
 المقيد فيكون الامر به عقيب الخطر على ان اشراط اتحاد المورد من حيث الاطلاق والقيود بوجوب خروج اكثر امثلة الباب وكلها منه كالا  
 يخفى وان اراد ان النهى في المثال المذكور متعلق بالجزء اعني الخروج والامر متعلق بالمجموع المركب منه ومن الذهاب الى المكث فيندفع  
 قضية الجزئين فيخرج جانب الحقيقة وضعف ذلك من مقام اهل العرف والاستعمال لا يساعد على الفرق الاخرى ان المولى اذا قال بعد  
 لا تأخذ هذه الخشنة ثم قال له خذ العشرة مشير اليها والاشارة اخرى انه لا يفهم منه الوجوب حيث لا يفهم من قوله خذ الخشنة وكذا اذا قال  
 سائل هل يجوز بيع احد النعدين بالآخر فضل لبيع احدهما بالآخر واقضى في المجلس فانه لا يفهم منه ايضا الاباحة البيع على الوجه المذكور  
 على قايمة الحال في نظيره ومن هنا يفتضح الحكم المذكور لا يتحقق بالامر بالشيء بعد الخطر عنه بل يتناول الامر الوارد في سياق الامر  
 المذكور بانه نعم يعتبر ان يكون له تعلق به كما يظهر من المثال المذكور ثم اعلم ان القوم حرروا هذا النزاع على القول بان الامر للوجوب لا للشيء  
 به بل جرى على سائر الاقوال في الامر بمعاذ القول بالاباحة ليقوم وجه ظاهر فصل الحق ان هيئة الامر لا دلالة لها على مرة ولا تكرار  
 وفا جماعة من المحققين وقال قوم بانها تقيده التكرار ان يمكن وتزولها منزلة ان يقول افضل ابد وقال اخرون بانها تقيده المرة وقيل  
 باكثرها بين المرة والتكرار وتوقف جماعة وهم بين متوقف في الاشتراك وعدمه وبين متوقف في تعيين المرة والتكرار والنظر  
 ان نزاعهم في الدلالة الوضعية كما يشهد به حججهم وهو نفس القول بالاشراك وفي الاوامر التي لا يكون في معنى النهى كما ترك واجتنب فان  
 الكلام فيها كالقلام في النهى وانما حررنا النزاع في الهيئة لتصر جماعة عليه ولان اكثر حرر النزاع في الصيغة وهي ظاهره بل صريحة  
 فيها ولا تارة لا كلام في ان المادة وهي المصدر المحذوع اللام والتنوين لا تدل الاعلى الماهية من حيث هي على ما حكى السكاكي وفاقدهم عليه و  
 خص نزاعهم في ان اسم الجفر هل يدل على الجنس حيث هو او على الفرد المنفرد بغير المصدر وتو بدلك او بدله عليه عدم احتياج المقابل  
 بالمره هنا بدلالة المادة عليها مع ان من المولد ما لا نزاع في دلالة على الذوم واستمرتم هل المراد بالمره الفرد الواحد والتكرار الافراد والمراد  
 بها الدفعة الواحدة والتكرار الدفعات وجهان استظهر اول منها بعض المعاصرين ولم نعلم على ما حذر والتحقيق عندك هو الثاني لمساعدته

اما الوجود

أما الوجود الخارجي والمالكية الخارجية لان مجرد عدم انفكاك شيء عن شيء لا يوجب اخذ في وضع اللفظ بازائه الثاني ان الامر قد يقيد بالمره  
 كما بينت افعلة مرة وقد يقيد بالتركيب كما بينت افعلة مرارا والمقيد بالقيود المتقابلة لادلاله على خصوص احد هاهنا وهذا القيد من البيان ضعيف  
 يجوز ان يكون القيد على احد التقديرين تأكيد وتوضيحا وعلى الاخر بيان لا ارادة خلاف الظن ولو اعتبر مع ذلك تساوي نسبتين الى كل من القيد  
 بشهادة العرف تم واستقام وقد يمتك في نفي الازل باولوية الناسيس على التأكيد الثاني باصالة عدم مخالفة الظن وهو ضعيف اذ جواز  
 التعويل على مثل ذلك في اثبات الوضع غير ثابت للتأنيث استعمال صيغة الامر في القيد المشترك ثابت في خصوصية كل من المرة والتركيب غير ثابت  
 وإنما الثابت اطلاقا على القيد بهما فيكون بالتسوية الى القيد المشترك من قبل متحد المعنى المعنى المشكوك فيه بمنزلة العد فضيئة الاصل ان  
 يكون حقيقة فيه على ما سبق تحقيقة في متحد المعنى الرابع ما ذكره العلامة من انها تستعمل نارة في المرة ونارة في التكرار ولو كان حقيقة في  
 احد ما بخصوص لزم الجواز وفيها معا كل لزم الاشتراك وما على خلاف الاصل فيبتغي ان يكون للقيد اشتراك ليكون الاستعمال فيها على  
 الحقيقة وهذا الاستدلال عندى غير مستقيم كما غير مرة الخامس ما اشار اليه العلامة ايضا وهو ينهض حجة على نفي التكرار فقط وتفرجه ولو  
 كان الامر للتكرار كان كل عبادة ناسخة لما تقدمها والثاني باطلا لا بالافتقار بيان الملازمة ان الامر الثاني يوجب دفع التكرار  
 الذي افاده الامر الاول بحسب ما يتخص به من زمن الامتثال فيكون ناسخا له وهو المراد بالثاني في قوله نظر لان الفاعل بالتكرار اما يقول به  
 اذا تمكن المكلف منه عقلا او شرعا كما حكاه بعضهم وهو الظن من اطلاق الامكان على ما مر في تحريم العنوان وظاهر ان الامر الثاني انما يرفع  
 تمكن المكلف في الزمن المتأخر ولا يرفع الحكم فيه اذ لا يثبت له مع عدم التمكن حجة من قال بالتكرار وجوه الاول انها لو لم تكن للتكرار لما تكرر  
 الصوم والصلوة وقد تكرر واجب نارة يمنع الملازمة بجواز ان يكون التكرار ثابتا فيها بدليل اخر واخرى بالمعارضة بالتحج حيث لم يرد  
 لا تكرر ويمكن ان يعارض ايضا بالصلوة بالنسبة الى كل وقت من اوقاتها حيث امرها فيه ولا تكرر لا يوجب منع المعارضة بخبر ما في الوجه الاول  
 من ان عدم التكرار هناك لعلمه مستفاد من دليل اخر كما نقول لا يستقيم الاستدلال بمجرد منع ما يوجب الفتح فيه بخلاف منع بعض  
 مقدما منه فانه يوجب الفتح في الاستدلال فطعا الثاني ان النهى يقتضي التكرار والامر يشترك في الدلالة على الطلب فيكون ايضا كل  
 اجب عنه ولا يانه قياسا في اللغة وهو مطبق كما مر ثانيا ببيان الفارق وذلك من وجهين الاول ان النهى يقتضي انقضاء الحقيقة وذلك  
 لا يكون الا باشغالها في جميع الاوقات والامر يقتضي ايجادها وهو يحصل ولو في ضمن المرة ويكرر فيه بان دلالة النهى على اشغالها في جميع  
 في جميع الاوقات ليس من جهة ان اشغاله الحقيقة لا يكون الا عند اشغالها كل لان انقضاء الحقيقة كما يكون عند اشغالها في جميع الاوقات  
 كل يكون عند اشغالها في بعض الاوقات فالفرق ثم وهنا كلام ياتي ذكره في محب النهى الثاني ان التكرار في الامر مانع من فعل غير المأمور  
 به بخلاف النهى فان الترتيب جامع غير من الافعال واورده عليه بان الفاعل بالتكرار لا يقول به حيث يمنع مما يلزم فعله شرعا وعقلا لا اشغاله  
 التمكن الشرعي او العقلي في ذلك وقد اعتبره فيه وهذا الايراد ما لا مساس له بكلام الجيب اذ ليس فيه ما يقتضي تخصيص دعوى مانعية  
 التكرار بما يلزم فعله شرعا وعقلا وانما اراد ان تكرر فعل المأمور به ينافي غيره من الافعال بخلاف تكرار نهى عنه فانه يجمع مع  
 غيره من الافعال وجعل هذا فارقا بين الامر والنهي وليس في اعتبار التمكن ما ينافي ذلك نعم ينبغي تنزيه كلامه على ارادة الغالب ان تكرر  
 فعل المأمور به فلا ينافي لغيره من الافعال كما في الامر بالسكوت وتكرار ترك الفعل المنه عنه قد ينافي لبعض الافعال كما في النهى عن مفارقة  
 الفعل الطبيعية ويمكن الجواز ايضا بان النهى لا دلالة على التكرار بل على الاستمرار وهو غير التكرار الا ان يوجب التكرار استمرار الاشتغال  
 بفعل المأمور به او يوجب اذ ان النهى على الاستمرار كان القياس ان يدل الامر عليه ايضا فاذا انقضى دلالة عليه ناسب ان يدل على التكرار لان  
 التكرار في الفعل بمنزلة الاستمرار في الترتيب لكن الوجه الثاني استحسانا في قياس قدرته لا يقول عليه في مباحث الالفاظ الثالث ان الامر  
 بالشئ منى عن صفة والنهي يقتضي وام الترتيب منه تكرار المأمور به والجواب ان النهى عن الصفة انما يكون على حسب ما يقتضيه الامر لانه  
 نابع له فاذا يدل الامر على التكرار فمن اين يدل النهى على دوام ترك الصفة اذ الفرع لا ينفك عن اصله واعلم انه ينبغي حمل الصفة على كل  
 على ارادة الترتيب اذ لو حمل على ارادة الاضداد الوجودية فهو مع توقعه على القول بالاقتضاء لا يقتضي وجوب التكرار وان اقتضى وقوعه لانه  
 من جملة المقارنات كما سياتي في دفع شبهة الكعبي اجمع من قال بالمره بان السيد اذا قال لعبد ادخل النار فدخلها مرة عد مثل اعرف ذلك  
 اية كونه حقيقة في المرة والجواب ان ذلك يقتضي كونها حقيقة في المرة بخصوصها وانما يقتضي ظهورها فيها عند الاطلاق ونحن لا نحاسي  
 عز ذلك وهذا للقول ادخلها مرتين او مرارا لم يكن فيه تجوزا لصلا ودعوى معارضة وضعه مطبقا للوضع مقيدا مع مخالفتها للاصل مخالفة  
 لما يشهد به الذوق والوجدان هذا والمعروف بينهم في الجواب انما يتبعه مثلا لايجاد الطبيعة لا تكون الماني به مرة لان الامر ليس للمرة  
 كما انه ليس للتكرار بل للقيد المشترك ويحصل في ضمنها وهذا الجواب لا يستقيم على اصلنا الا ان من ان المطلوب بالامر اما الوجود الخارجي او  
 المالكية الخارجية فان ذلك يوجب مطلوبة المرة عند عدم مطلوبة التكرار قال القصد بعد ذكر الجواب المذكور ولو لا ذلك لما  
 امثل بالتكرار واعتبر عليه بعضهم بانته في حيز النفع فان المرة يحصل في ضمن التكرار يعني يجوز ان يمثله بالتكرار ما يمتنع منه  
 من المرة كما انه يمثله به على القول الاخر باعتبار ما يمتنع من الطبيعة ثم قال اللهم الا ان يراد بالمره لزوم الاقتضاء على المرة الواحدة حتى

من وجه  
 قوله ان ذلك في ذلك  
 مطلوب من ذلك على نفسه  
 واما على نفسه  
 سابقا بان ذلك لا يوجب

حتى يكون في الاثنيان هما مرتين او اكثر مخالفة للامر وهذا الاعراض بجوابه مع اصل التعليل فاسد اما فساد الاعراض فلان مقصود  
حصول الامثال بالمره الثانية والثالثة فازاد وهذا على القول بالمره غير متجه ومارعه المحشى الشيرازي في دفع ذلك من ان الامل  
بالمره يرد بها الطبيعة المقيده بالوحده المطلقة فيصدم على الماخذ فانيا فازاد انه طبيعة مقيده بالوحده المطلقة كما يصدق عليه  
انه طبيعة فالفرق بينها في حصول الامثال يحكم ضعيف اذ ليس المفهوم من المره ما ذكره بل الطبيعة المقيده بمره شخصيه اي المره الصادقة  
على احاد المرات على البدل وما نازله به تصنف ظاهر واما فساد الجواب فالثاني القابل بالمره لم يزد على اعتبارها شيئا وليس في ذلك دلالة  
على اعتبارها انتهى عما زاد عليها بل لا عدم مطلوبية الزاوية اللهم الا اذا كان من يقول بحجته مفهوم القيد مطلقا فيلزمه الاتزام بالثاني و  
اما فساد التعليل فيلزم في بانه اصح القابل بالاشترک بوجهين الاول وقوع الاستعمال في كل منهما وقصبة الاصل ان يكون حقيقة  
فيها والجواب ما من ان الاستعمال اعم من الحقيقة ولو سلم فقد بدنا ما بوجوب الخروج عنه الثاني حسن الاستفهام عن ارادة المره و  
التكرار وذلك بالاشترک والجواب المنع من ذلك فان الاستفهام قد يحسن لدفع الاحتمالات المرجوحة ايضا اصح المتوقنون بانه لو  
ثبت فاما بالعقل ولا مدخل فيه واما بالتقل وهو اما بالاحاد وعلى تفيد العلم واما بالتواتر وهو ممتنع وقوع الخلاف وقد مر هذا  
الاستدلال بجوابه فتمت الحق ان تعليق الامر على الشرط والصفة يتجده لا يفيد التكرار بحسب تكرار ما تم كثيرا ما يستفاد ذلك من امور  
خارجة كعدم الشرط او ببادر العلية النامة من التعليل بحسب مقتضى المقام وهو شايع بل قد يستفاد منه ارادة التكرار مادام الوصف باقيا  
او بجزء حصول الشرط وان لم يتكرر لكن كل ذلك خارج عن البحث خالفنا في ذلك بعض من وافقنا في الاصل المتقدم على نفي التكرار لثبات  
الثبات من التعليل في المقامين ليس الا نفيها الطلب والتكرار معناه خارج عنه اصح ابانه قد تكرر الامر في قوله ثم اذا قدمنا الى الصلوة  
فانعنا وان كنتم جنبا فاطهروا والزاني والزانية فاجلدوا بالسارق والسارقة فاقطعوا وقدموا الاستفهام على ان منشا فهم التكرار  
منها نفس التعليل والجواب انه ان اراد ان الاستفهام دل على ان الدال على التكرار هناك مجرد التعليل فهم وان اراد ان دل على ان الدال  
نفس تلك الايات او التعليل في الجملة فيعد تسليمه لا يثبت به المقصود لان التعليل في مثل تلك الموارد يفيد العلية ان المره عرفا وقد يستند  
على الحكم الثاني بان تعليق الحكم على الوصف يشتر بالعلية انما فافهم ان يتكرر الحكم حيثما ينكر الوصف لا يمنع تخلف العلول عن العلة و  
الجواب انهم ارادوا ان يشتر العلية في الجملة لانه يشتر بالعلية التام في لا يستعمل ان تفكك سلبا لكن اطراف هذا الاستفهام كما استغف  
عليه واعلم ان بعض المعاصرين نقل عنهم الاحتجاج بالاستفهام وقرره بما حاصله ان تقع الموارد المذكورة وغيرها اما افاد التعليل فيه  
التكرار لكثرة ثمراتها وعليتها بوجوب الظن بارادة التكرار من التعليل حيث يشك فيه واجاب بان العلية في الموارد التي تستفاد منها العلية  
لا بوجوب ثبوت الحكم في غيرها ولم تقع على هذا التفسير في كلامهم وكان سهوا في التفسير السابق قد يظن ان التعليل على ثبوتها في الاول  
اذا ثبت ان مدلول الامر انما هو طلب الحقيقة من غير دلالة على مره ولا تكرر فاذا التعليل بالفعل مره وافترض عليها فلا يرد صدق  
الامثال وخرج عن عهد التكليف بها ولم يقصر عليها فهل يصح الامثال على الاثنيان بما زاد عليها فيلزم لوجود الطبيعة المأمور  
بها فيه فان الصيغة لما كانت للفرد المشترك بين المره والتكرار وهو طلب الحقيقة فالحرم يحصل الامثال باثنيان وقع على ما يشهد به  
العرف وفيه نظر لانه لا يربط في سبق المره فلا بد من حصول الامثال لها لكونها احد الامرين اللذين فرض حصول الامثال باثنيان  
فاذا حصل الامثال بهما لم يبق وجه للامثال بما زاد عليها اذ الامثال غيبا لامثال مع وحده الطلب غير مفقود لادانه التحصيل  
الحاصل على ان تفعل حصول الامثال بما زاد على المره ممتنع على تعاقب الطلب بهما لاجابا او نداء وهو بكل قسمه بط اما بطلان تعلق  
الطلب بهما لانه يستلزم عدم الخروج عن عهد التكليف بالمره وهو خلاف الفرض لانه راجع الى القول بالتكرار واما بطلان  
تعلق الطلب بهما فلان تعلقه على القول بجواز استعمال اللفظ فيما زاد على معنى واحد وهو مع فساد في نفسه لا يصح اليه عند عدم التفرقة  
ولا يذهب عليك ان هذا التاميم على القول بانه حقيقة فيها او في احدنا فقط واما على القول بانه حقيقة في الفرد المشترك كما هو المختار  
امكن اعتبار الالجاب بالنسبة الى المره الاولى والاستحباب بالنسبة الى المراتب المتأخرة من غير ان يستعمل الامر في شئ منها كما لو تعلق  
بواجب ومندوب يتم بره عليه المنع من مساعده العرف على هذا التقدير على هذا التفسير عند الاطلاق والبرهان القرآني كما هو محل البحث  
وايضاً لم يكن مدلول الامر عند الاطلاق الا طلب الحقيقة كما تستكوا به على نفي المره والتكرار فن ان يستفاد وجوب المره وندبية ما زاد  
عليها وهل هذا الاتهامات هنا اذا امتزجت المره بالذميمة واما اذا امتزجت بالفراجه التفصيل ح بين الاثنيان بما زاد على الواحد دفعه وبين  
الاثنيان به على التاميم فبذلك ما ذكرناه على التقدير الثاني دون الاول لان الطبيعة المأمور بها متفكره في ضمن الجميع كحقيقتها في  
ضمن الواحد فلا يسئل الى تعيينه ثم هذا كله ممتنع على القول بجواز تعلق الاحكام والمطلوبه بالطلب من حيث هي كما هو مقالة  
البعض كالفاضل المعاصر على ما صرح به في غير المقام فان قلت على هذا القول يكون المطلوبه بطبيعة الامثال الا الفرض الحاصل منه بفعل  
المره وان كان الفرد مطلقا باعتبار هذا القول من باب المقدمة لان الكلام في المطلوبه الاصل وظاهر ان طبيعة الامثال اذا  
اخذت من حيث هي لم يكن لها تعدد في صور التكرار حتى يلزم التعاقب مع ان الامثال عبارة عن موافقة الامر وجوبه الى الاثنيان بالمابه

*بعضه فمدعوى امتناع التكرار فيه ولجعل الادعوى امتناعا في فعل المأمور به وهو مصدره قلنا المراد بالامثال الخروج عن عمد  
بموافقة الامر لا ريب في حصوله بالمره الاولى فلا يعقل حصوله بالتانيه فاذا لم يرد سبيل لفعل الكلام الى الخروج من حيث ان المطلوب  
على القول المذكور انهم طبيعه من حيث رفعتها وان تعدد افرادها لا فانتمك على وقوع الخروج على المطلوب منه هذا واما على ما  
تحققه من انها لا تتعلق بالطبياع الا باعتبار وجودها في الخارج فيمكن توجيه ذلك بان الطبيعه اذا اخذت بهذا الاعتبار كانت مرتد  
بين المره والتكرار بكل من الغير بن بحيث لا يمكن اعتبارها بغيرها حالها في حيث لا دليل على تعيين احد ما يتعين التخيير بينهما فاعلم  
بالمرجح ان مرجح التخيير على تقدير تفسيرها بالفرد والافراد الى وجوب الخصوصيات لا على وجه التعيين وعلى تقدير تفسيرها بالدفعه  
والدفعات الى وجوب ملزومها لا على وجه التعيين هذا اذا استلزم الدفعه للفرد والافرد الى عدم تعيين شيء منها فيخرج المأمور  
بينها ما يفند في الاشكال المتقدمه اما الاول فلان الامثال بالمره انما يقع اذا لم يتعقب التكرار ومعه يقع الامثال بالمره  
كاشيا نظيره في التخيير بين الاقل والاكثر واما الثاني فلاننا نختار ان الامر يتعلق بها بالاجاب ان كان للايجاب ولا يلزم منه القول  
بالتكرار لان القابل بالتكرار يرد به تعيين التكرار ويجعل مطلوبه كل واحد على الاستقلال ونحن انما نقول به على وجه التخيير  
فيكون مطلوبه كل واحد في صورته التكرار على وجه البعديه واما الثالث فلان الدلالة المذكوره غير ناشئه عن نفس الصيغه بل  
عن اعتبار خارج فلا ينافي ما ذكر من ان مدلول الصيغه ليس الا طلب الحقيقه والتحقيق ان اطلاق الامر لا يقتضي الا مطلوبه فرد  
واحد لان تعلق الطلب بالطبيعه باعتبار الخارج على تحقيقنا الا في جميع التعلقها باعتبار كونها فردا ولا ريب ان اقل مراتب اعتبارها  
في فرد واحد لا على التعيين دفعا للبرجج بل مرجح في بقي الزايد مشكوكا فيه منقياسه الحكم بالاصل نعم ان الذي يمازاد على الواحد دفعه  
واحدة وقع الجمع على وجه المطلوبه كما يفي في الواجب المخير مع ان اعتبار التخيير بين الفرد وما زاد والمره والتكرار انما يستقيم اذا اعتبر  
الفرد والمره بشرط لا كما مر ليس في اطلاق الامر اشعاره به نعم لقايل ان يقول بان الصيغه وان لم تعد وجوبها زاد على المره بحسب الوضع  
لكن ندعى قيام المحج على وجوب التكرار ومطلوبتها وتفسير المحج من وجهين الاول ان الطبيعه المأموره امر وحداني وقد يكون  
بصفتها الوجوب والمطلوبه وقضية الاستصحابا بقاها بعد الاثبات هاهنا الى ان يتبين زوالها ولا يذهب عليك ان هذا على القول  
بان المطلوب بالامر نفس الطبيعه منجور الوجود لان الاحكام اللائقه للطبياع من حيث هي حقه لافرادها بالضرورة ولا يرتفع عن البعض  
الا يطبق النسخ واما على ما نختاره من ان المطلوب به الطبيعه باعتبار الخارج فواضح النقص كما يظهر من بياننا المتقدم الثاني قوله  
اذ المرتم بشيء فانواته ما استطعت فان المراد ما رمت مستطيعين لا الذي استطعت او شيئا استطعت منه سواء فسر بالفرد  
بالعدد بمعنى الاجزاء وذلك بشهادة ما قبله عليه على ما روي من انه خطب رسول الله فقال ان الله كتب عليكم الحج فقام عكاشه  
وهو ي سارقين مالك فقال اني كل عام يا رسول الله فاعرض عنه حتى عاصرته بين اولنا فقال ويحك وما بوئنا ان اقول نعم والله لو قلنا  
نعم لو جيت ولو جيت ما استطعت ولو تركتم لكفرتم فأتوا كوني ما تركتم واتما هلك من كان قبلكم بكثره سؤالهم واختلفهم المنيابهم  
فاذا المرتم بشيء فانواته ما استطعت واذا منيتمك عن شيء فاجتنبوه ولا يبق اذا من اداة الابهال والتكرار في البعض مما لا كلام فيه وايضا  
يخص الحكم المذكور بالامر الرسول على ما يقتضيه الاسناد والمفصود وانما ذلك لا نأقول اما الاول فدفعه بعد المساعدة على الدعوى بان  
المقام قرينه على ارادة العموم وذلك في الرواية انما يقتضي نوب التكرار لا وجوبه والا لا شفي فائدة الخبز عن السؤال وحمله على  
عن اوامر الرسول فينبغي احكامها لكن لا يخفى ان الرواية انما تقتضي نوب التكرار لا وجوبه والا لا شفي فائدة الخبز عن السؤال وحمله على  
قصد عدم ناكذ الوجوب بعيد مع عدم مساعده سندها على اثبات الوجوب غايه ما في البابان بنهض دليل على الاستحباب تسامحا في  
وفي شريه الحكم المذكور الى الامر البدنيه وجه الثاني لا خفاء في ثمره التراجع بين القول بالمره والقول بالتكرار وبين القول بالتكرار  
القول بالطبيعه بناء على عدم الامثال بما زاد على المره مطا او الامثال به على التخيير او الاستحباب مع كون الامر للوجوب واما اذا كان الامر  
للتدب قلنا باندبته التكرار من حيث الاحاد لا من حيث الجملة فلا ثمره فيه بين القولين واما القول بالمره والقول بالطبيعه فالثمره  
بينهما ظاهره بناء على الامثال بما زاد على المره والا فالثمره اعتبارية من حيث كون المره مطلوبه على القول بالمره من حيث كونها مره على  
القول الاخر باعتبار تحقق الطبيعه في ضمنها ولا فرق في ذلك بين تفسير المره بالبدعيه ولا بين تفسير المره وبها يوم انه ان فسرت المره  
ح بالفرد ظهرت الثمره فيما لو اني بالمره ايد دفعه واحده فانه على القول بالطبيعه تمثيل بالجميع لان تحقق الطبيعه في ضمن الواحد كتحققها  
في ضمن الاكثر وحيث لا دليل على تعيين احد ما يتعين التخيير بينهما واما على القول بالمره فانما يمثل باحدها لا غير ويستخرج بالفرغه ان  
اجتنب الى التعيين والتحقيق ان على القول بالمره تمثيل بالجميع ايضا لا امتناع عدم الامثال لاثبات المطلوب على وجهه والمرجع لعدم المرجح  
هذا اذا اعتبرت المره لا بشرط كما هو الظاهر واما اذا اعتبرت بشرط لا كما رجم بعضهم فان فسرت المره بالدفعه فان اردت مجرد نفي مطلوبه  
الزايد فالثمره تظهر على تقدير تفسير المره بالاجمال وجهه من الدين فيجوز التكرار على القول بالمره دون الصيغه واما على وجهه  
الاخر فلا ثمره الا اذا التزم القائل بالطبيعه بالامثال بالزايد فظهر الثمره فيه وان اردت ان عدم التكرار شرط في مطلوبه حتى انه لو وقع*

على التفاضل والبرج

لوقوع مكررا افنع الامثال مطم فالتمثه ظاهره اذ على القول بالطبيعة يمثّل بالتمث في صورة التكرار بل والتكرار ايضاً على قول البعض وعلى  
بالمرة لا يمثّل بالمرة وان اريد مجرد المنع من التكرار فالتمثه نظر على تقدير تفسيره بالبدعة بالمعنى المعروف في مستند المنع فانه على القول  
كونه بدعة وعلى القول بالمرة ظاهره الاربابه ولا خفاء في التمره على التفسير الاخر وان فسرت المرة بالفرد وحى بالزائد دفعه فلا تمثه على الاحتمال  
الاول لتحقق الامثال على القولين كما يتبين عليه في الاحتمال الظاهر على هذا القول وعلى الاحتمالين الاخرين يمثّل على القول بالطبيعة ولا تمثه  
على الاحتمال الاول في المرة لا شفاء الشرط وكذا على الثاني عند من يمنع من اجتماع الامر والنهي لجهتين واما على القول بالجواز فيتمثل بالجمع  
يعصى به باعتبارين ولما ما قيل من ان المطلوب ح يستخرج بالقرعة فواضح الفساد اذ لا تغلق لذلك بحسب الامتثال مع ان القرعة انما تصح  
ما هو معين في الواقع غير معين في الظاهر ان المقام ليس منه اذ لا يعين في الواقع للزوم الترجيح بل الترجيح ثم هذا كله اذ افسرت الوحدة بالوحدة  
التخصيص بالمعنى المتقدم واما اذ افسرت بالوحدة المطلقة كما زعم المحشي الشيرازي لم يكن فرق بين القولين مطم آ في الاعتبار اذ الفعل الملقى  
ببر في الوقت الثاني كانه فرد للطبيعة من حيث هي فك فرد للطبيعة المفيدة بالوحدة المطلقة فان فلنا يحسب  
الامثال به على الاول اتمه القول به على الثاني ايضاً وان منعناه في الاول بوجه المنع في الثاني اتمه هذا محصل الكلام في ثمة التراجع من حيث المنع  
اما من حيث اللفظ فان كان الفاعل يكون بالمره والتكرار يجعلونه مجازاً في غيرهما هو الظاهر فالتمثه ظاهره وان كانوا يجعلونه ظاهراً وذلك فلا  
تمثه من حيث اللفظ لكن القول بالمرة هذا المنع يرجع الى القول بالطبيعة على ما احتفناه واما العاقل بالاشراك والتوقف فرجها في مقام العمل  
الى القول بالمرة ويعرف التمره بينهما وبين سابغ الاقوال مما مر **فصل** الحق انه لا دلالة للصيغة الاخرى بمرها على قور ولا على تراخ وفاقاً  
بجماعة من المحققين وخلافه للشيخ وجماعة حيث ذهبوا الى انها تقضي الفور والتبجيل والمسيء حيث جعلها مشتركة بينه وبين التراجي و  
توقف جماعة وم بين من يقول اذا باد لم يقطع بكونه ممثلاً لجواز ان يكون المقصود هو التاخير ومن يقول اذا باد وكان ممثلاً  
وان اخر لم يقطع بوجهه عن العهدة وموضع النزاع دلالة الامر باعتبار الصيغة اعني الهيئة كما مر في البحث السابق واما باعتبار الماده فلا ريب  
انه قد يقضى احد ما وقد لا يقضيه ولهذا لم يوردوا على السند بل باليتين على الفورية بل زوم الدور وان امكن دفعه بتعاطر الهيئة ثم المراد  
بالفورا اما الزمن الثاني من الخطاب او اول زمنه الامكان وقد وقع التفسيران في تضاعيف كلماتهم والاول اقرب لفظاً والثاني اوفى  
اعتباراً والفرق بينهما فان اول زمنه الامكان قد يكون هو الزمن الثاني من الخطاب وقد يكون غيره كما في الاوامر المشروطة بما يترأخى  
وكذا في الاوامر المطلقة التي اريد بها الفعل بحيث من مترأخ كما في المستطيع الثاني فان الفورية بالمعنى الاول تمنع اعتبارها بينهما بخلافها  
بالمعنى الثاني نعم لو اريد بالخطاب تغلق مودبة الفعل انحصر التفارق في القسم الثاني وكيف كان فالمراد بها الفورية العرفية لا العقلية  
فان خطاب الشرح انما يرد على حساب فهم العرفي بغير الكلام في التراجي بالمقاييس ثم النزاع اما في الدلالة من حيث الوضع كما يظهر من  
الحجة العرفية لنكري الاقضاء حيث اقتصر واهمها على نفسه وبرشد اليه القول بالاشراك ايضاً وهذا يصور فارة باخذ الفور والالتراجي  
داخلاً في مدلول الصيغة بان تكون موضوعه للمركب اخرى ياخذه قيد المدلولها خارجاً عنها فيكون دلالة عليه بالالتزام او في الدلالة  
من حيث الظهور كما برشد اليه القول بالفورية فانه بعد جد التزامه كونه مجازاً في التراجي ورويه ابو بده احرار بعضهم قيد الاطلاق في عنوان  
النزاع حيث حرره في الامر المطلق فانه اراد بالاطلاق خلوه عن القرائن المفيدة لتفسيره بل احد القيود الثلاثة المطلق الاطلاق اذ لا تغلق له  
بالمقام وفي اثبات الحكم ولو من حيث دليل خارجي كما برشد اليه استدل لهم بانه المساعدة والاستيقان وبل زوم خروج الواجب عن كونه واجباً  
وبؤكده عدم تعرض كثير منهم في الجواب عنها بخروج قضيتها على تعدير المساعدة عليها عن محل النزاع فليست بواجب لا يخرج مقالهم عن احد هذه  
الوجوه واما التكرور فانهم ينكرون الجبيع بدليل الاطلاق القول بعدم الاقضاء الشامل للجميع لنا انه لو اقتضاء فاما ان يقضيه  
لفظاً ومعناو الثاني بقسميه بطا الملائمة فظاهرة واما بطلان القسم الاول من الثاني فلا شفاءه بافاسه الثالثة اما المطابقه و  
الثمن فلان المتبادر من الصيغة ليمس الا طلب الحقيقة والفور والتراجي خارجان عنه واما الالتزام فلانه لا ملازمة بين طلب الفصل  
وبين طلب ايقاعه فورا او غير ذلك لا عقلاً ولا عرفاً بدليل صحة تقييده بكل منهما من غير تناقض ولو في الظاهر ولا تكرر ولو على سبيل التاكيد  
اما الشذوذ معناه فلما سبقه من بطلان ما تمسك به الخصم وعدم ما يصلح له سواء ولنا ايضاً ان استعماله في القدر المشترك ثابت وفي كل  
من الخصوصتين غير ثابت واما الثالث اطلاقه على المعية بما وقصية الاصل كونه حقيقة فثبت استعماله في موضع القدر  
المشرك كان الاطلاق على الفور والتراجي على الحقيقة من غير اشراك ولو كان موضوعاً لاحد المره المجاز او الاشتراك المحال فان الاتصال  
قد مر الاستدلال الاخر بما فيه واعلم ان هذين الوجهين انما يمتضان على بعض المقصود من نفي الاقضاء الوضع والوجه الاول على امره  
ينص على تمام المقصود دلالة على نفي الاقضاء مع حيث خفنا فيه نفي الاقضاء المطلق نفي الاقضاء المعنوي فان المراد به ما يعنى العقلي و  
الشرعي والمعروف بينهم شرك هذا الاحاطة والحجة معاصرة عن افادة المقصود اتمه الفائلون بالفور بوجوه الاول ان المولى قال لعبد  
اسقم فاجر التقي عد عاصياً وليس لك الا دلالة الصيغة على الفور والجوابان القرينة هناك فانه على افادة الفور حيث ان العادة  
تفرض بان طلب السقي لا يكون الا عند الحاجة اليه والكلام عند القرينة الثاني قوله بمخاطبة الابليس منعك ان لا تسجد اذ امرتك

فورية

انها

حيث انه قد تم على ترك التجرد ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه اذ كان له ان يقول لم نام في بالدار وسوف ابعد والجواب انه لم يوتر بالتجود  
مطلقا بل في وقت مخصوص وهو امان زمان التوبة بناء على ان اذا طرقت من الجزاء كما يراه البصرتون واما زمان مناعة الزمان التوبة على ما  
تفصيها الفاء فاتها للتعقيب من غير تعلق ولو سلم ان الجزاء الشرطي او لتعلقه معا هيئة الامر على الاعجاب دون مادته على حصوله من الشرط  
وان الفاء الجزائية لا تفيد التعقيب فلا نسلم ان الفورية قد استقيمت من الامر بخوار ان تكون قد استقيمت من قرينة حالية او مقالية مع  
لا نسلم ان الاستقيام ذم بخوار ان يكون تفرعا على الباعث الثالث قوله ثم وسار عوا الى مغفرة من ربكم فان المراد بالمغفرة ليس حقيقته بل الامسا  
ساعة العبد اليها اتمها فعل الله نعم وهو غير مقدور للعبد بل المراد سببها وهو فعل المأمور به فيدل على وجوب الفور في الايمان  
بالمأمور به لما تم من ان الامر يقضي الوجوب لا يوجب ليس المراد بالمغفرة الا التوبة دون غيرها من الطاعات والا لزم ما ذهب اليه بعض المعتزلة من  
القول بالخط والتكفير وان باطل عندنا لا نأخذ بقول الخط والتكفير بالعبء الذي قال به بعض المعتزلة وقام التصريح والاجماع عندنا على بطلانه  
هو اذ هاب كل من الحسنه والتسوية على قدر ما لها من المرتبة ضعفا وقوة للاخرى مع ذهابها على قدر اذ هابها وهذا غير المغفرة التي هي  
عبارة عن تجاوزه نعم عن ذنوب العبد نقصا عليه بسبب اذامه على الطاعة من غير حيط شيء من ثوابه وغير الخط الذي هو اذ هاب  
بعض الذنوب بجميع الحسنات وبعضها من غير ان يذهب بذلك شيء من الذنوب كالكفر والحد فان هذا لا يعثر به اثر الشك لدلالة  
الكتاب والسنة عليه فان قيل هذا الدليل اخصر من المدعى من وجهين الاول انه لا يتناول من لا ذنب له بالاصل او بالعارض اذ لا  
يتصور مغفرة في حق الثالث انه لا يثبت اول كل امر اذ لا دليل على ان امثال كل امر بوجوب المغفرة فلنا يمكن ان تمام القول بينهما بعدم الفارق  
مضافا في الثاني الى عموم قوله نعم ان الحسنات يذهبن السيئات ولو قرر الاستدلال بقوله نعم وجنن عرضها السموات والارض كان  
سائما من الاشكالين وطريق الاستدلال به يعرف مما مر بل الوجوب في الجواب منع عموم المغفرة ووجوب البدار الى البعض كالنوبة مما لا  
يزوم باق من ان المغفرة وصف بكونها من الرب هي من صفات جنسها والنكرة اذا وصفت بصفة الجنس فادة العموم كما في قوله تعالى  
وما من ذنوب في الارض ولا ظالم يطير يجره فذوق بان المغفرة لا تختص بكونها من الرب بل قد تكون من العباد ايضا فلا يكون الصفة  
للجنس على ان فائدة وصف النكرة بصفة الجنس لا تختص في اعادة العموم بل قد تكون غيره كفاءة التعظيم والترهب فلعل المقام منه و  
لو سلم ان المراد بها العموم فلا يثبت حمل الامر بالسارعة على مطلق الطلب والرجحان لئلا يلزم التخصيص الا الافراد النادرة فان كثيرا  
من اسباب المغفرة مندوب وكثيرا ما يجب قد ثبت عدم وجوب فوريتها من الشرع وظاهرات حمل الامر على مطلق الطلب او على ان كان  
هذا التخصيص المستتبسح على تقدير صحته وتمسك بعصمته للحاجج في حمل الامر بالسارعة على الافضل منه لانه لو حمل على الوجوب لوجب  
الفور فلم يكن مسارعا لانه انما يتصور في الواسع دون المضيق الا ترى ان العباد اذا مره كراه بصوم عد فصامه لا يبق اتم ساعة في الامسا  
ووافقه في صاحب العالم ربه الا انه فاعل فيه من حيث ان رفع المناهة الحاصل بين الهيئة والمادة كما يمكن حمل الامر على الاستحباب كما  
يمكن حمل سارعا على معنى يادروا ويكون دليلا على الفور قال ولعل الاول ارجح وبقا ذكروه نظر للقطع بان الامر بالسارعة هو  
او جبت السارعة اليه كان كلامه صحيحا متبها فالسارعة لا تثنى في وجوبها وتختص ذلك ان السارعة انما تطلق حيث يكون الفعل محملا  
للتقديم والناخير في نفسه وحيث ان الصوم المفيد يكون في الغد غير محملا له لم يصح هنا اطلاق السارعة بخلاف ما فرضناه فان الصوم  
بحسب امره السابق بمحمل التقديم والناخير فيجب ايجاب السارعة اليه وكذا الكلام في ندبة السارعة الى المندوب وظهر ان موضع النزاع  
من القسم الثاني دون الاول فلا يتم البيان في سماعه القول ببقاء الطلب بعد ترك السارعة كما لا يخفى ولو قرر المناهة باثنا  
لفظ السارعة دلالة على ان الفعل للمأمور به بحسب ما دل عليه الامر صالح للتقديم والناخير اذ لا يصدق فيما عين له وقت مضيق وهو ينافي ما يظهر  
من القائلين بالفورية من انها مفاد الصيغة لتوجه عليه بان ذلك في صورة تعيين الوقت المضيق مسلم واما في صورة عدم التعيين فلا  
فيصح ان يكون الامر بالسارعة ضرورة محال على دلالة عليه ظاهر الامر من الفورية بناء على دلالة عليها ولو قلنا بعدم سقوط التكليف بعد الناخير فقد  
الثاني وضع واقاما ناقلا بصاحب العالم في كلام العضدي والحاجي فليس شيء لان سارعا وبادروا بمنع واحد فالنظر في ذلك ما عير  
معقولة الا ان يريد به معنى الاستباق فلا يفيد الفورية كما بان في ومع ذلك يلزم التجوز في الهيئة ايضا اذ لا فاعل بوجوده في قوله  
فاستبقوا الخيرات فان فعل المأمور به من الخيرات فيجب الاستباق اليه والجواب عنه ما مر في الآية السابقة من ان حمل الامر على الافضل منه  
اولى من تخصيص العلم الى الفرع النادر مع ان الظاهر من الاستباق طلب التسبق على الغير بل هو معناه وضعا وهو لزم من الفور من وجه ولا  
قائل بوجوده من حيث نفسه كما هو مفاد اللفظ فيعتبر الحمل على الاستحباب وكجاب الحاجج ومنا بوعه بما مر في اية السارعة من ان وجوب  
الاستباق ينافي الاستباق فيعتبر الحمل على الاستحباب في الملائمة والمهيئة وضعة مما يبينه الخامس لو جاز الناخير  
لكان الى وقت معين والثاني منسلف فكذا المقدم بيان الملائمة انه لو لم يكن الى وقت معين لكان الى الخرا من الامكان اذ فاهو  
الحل لانه غير معلوم للتكليف فيلزم التكليف بالحال حيث يجب عليه ح ان لا يترسخ الفعل عن وقت لا يعمل ويمكن بيان ذلك بوجه اخر وهو  
انه اذا اخرج المكلف والحال هذه ضادا بوجوب الفوات فلا يخرج اما ان يعاقب على ترك الواجب ولا لسبيل الا الاول لقب العقاب على ترك

العصاة

المأمور به

المأمور به في وقت لا يعلمه ومع التخصص في التأخير ولا إلى الثاني للزوم خروج الواجب عن كونه واجبا إذا ما تاب على فعله ولا يعاقب على تركه <sup>المتدبر</sup>  
لزم لا يتحقق خروج الواجب عن كونه واجبا لأن المكلف ان علم باخرا منة الامكان او طئه عوقب على تركه فيم لا نقول عدم الخروج حال العلم او الظن  
لا يحد في الخروج حال عدمها فتبقى المحذور بحاله في بعض الصور وهو ما اذا لم يحصل العلم او الظن باخرا منة الامكان وهو كما في لزوم الاشكال  
اذ يكون في فساد حكم لزوم الفساد على بعض تقادير وانتم هذا التحديد بظاهره بوجوب سقوط التكليف فيما اذا عصى بالتأخير وانكشف الخلاف  
لخروج الوقت والنزاهة كما وقع عن القاضي ضعيف لانه تقييد لا يطلاق الا امر من غير دليل فان قيل المراد بوجوب الايمان بالفعل عند العلم او  
الظن بالفوات لما دل على وجوب التعويل عليهما لان اخرا منة وجوب الفعل فلا يلزم خروج الوقت اذا انكشف الخلاف قلنا فان هذا  
امر ان احدهما طلب الفعل والمنع من تأخير عن زمان لا يعلمه المكلف الثاني وجوب الايمان به عند العلم والظن بالفوات والكلام انما هو في  
صحة التكليف على الوجه الاول اذ منه ينشأ الاشكال ويلزم التكليف بالحال دون الثاني والاعتذار بان انضمام الثاني الى الاول يصححه  
يسوغه واما استفاء التالي فظا اذ لا اشعار في الامر بتعيين الوقت ولا عليه دليل من خارج بحكم الفرض والوجوب اما اولا فلا نفرض نارة بما  
لو صح بجواز التأخير فانه لا كلام في امكانه واخرى بالواجبات الموسعة التي تمتد باسناد العرفان بثوقها في الجمل ولو في التذرع وشبهه  
ليس مما ينكر وعلى تقديره يلزم الاشكال المذكور بعينه بل يتجه النقص ايضا بالواجبات الموسعة الى وقت معين اذا صار المكلف في اشائها  
ما يوجب فواتها فيلزم فيه ما ذكر من لزوم خروج الواجب عن كونه واجبا او التكليف بالحال واما ثانيا فالحال وهو اننا لانعلم انه يجب عليه ان  
لا يؤخر الفعل عن وقت لا يعلمه بل يجب عليه ان لا يؤخر اذا علم باخرا منة الامكان او طئه ومنع لزوم خروج الواجب عن كونه واجبا على تقديره  
نظر الى عدم ترتيب العقاب على تركه مع عدم العلم والظن به او الواجب ما يساعد عليه التحقيق هو امر الزم الشارع بفعله واما استحقاق  
ترك العقاب من غير دليل ولا عذر والجمل باخرا منة الامكان عذر فلا يضر عدم الاستحقاق على تقديره وواجب العصبه تبع الحاجي عن  
الوجه الاول بالمنع من لزوم التكليف بالحال على تقديره فانه انما يلزم اذا عتقت التأخير واما اذا جاز فلا يمكن الاشكال بالمبادرة وتبعها  
على هذا الجواب صاحب المعالم واورده عليه بعض الافاضل بان هذا وان رفع التكليف بالحال الا انه التزم بوجوب الفورية في العمل بالتصميم  
اذ جاز التأخير مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة فيخص الامثال بالمبادرة فيجب الفور ونظيره بعض المدققين بان جواز التأخير عين  
مشروط بمعرفة مشتتة نعم العلم بالجواز مشروط بمعرفة مشتتة واللازم منه عدم حصول العلم بالجواز لعدم الجواز في الواقع وتوقف الجواز على  
العلم به ثم قال فعلى هذا لو خسر ففعله باثم والا ثم ولا امتناع في مثل هذا التكليف وهذا النظر حكاه الفاضل المعاصر بالمنع لكن  
تصرف فيه بزيادة حيث علل عدم توقف الجواز على العلم باخرا منة الامكان بان الجواز في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالجواز بل يكفي فيه  
عدم العلم بالمنع على ما يقتضيه اصالة الاباحة ولا يخفى ان هذا التعليل لا يلائم كلام المنظر بل يقصد وذلك لان غرض النظر على ما يشهد  
نظر كلامه ان جواز التأخير مشروط بنفسه فيتم الفعل مع التأخير فان صادف الشرط بعصه وانه لا مدخل للعلم في ذلك فلا  
يلزم العوقب بالفورية لعدم العصية بالتأخير على تقديره فيتم الفعل في الزمن المتأخر وهذا كما انه مبني على دعوى ان هناك جوازا واحدا  
هو الجواز الواقعي المشروط بالتيسر بناط به عصيان المكلف وعدمه وظان اصالة عدم المنع انما انبثت الجواز الظاهري وهو بناط بما اراده  
لانه بوجوب عدم العصية على تقدير عدم تيسر الفعل ايتم ما ذكره المنظر مبني على جواز خلوه مثل تلك الواجبات عن حكم ظاهري والشرع غير  
بناء على عدم الملازمة بين العقل والشرع اذا شرط التكليف بالعلم على اطلاقه ثم وانما المسلم منه ما أدى الى التكليف بما لا يطاق وحصول  
في المقام في محل المنع لا مكان الامثال بالسارعة وسياها هذا من بد تحقيقه عند بحث الواجب الموسع ومن هنا يتبين وجه منع اخر على  
الوجه الاول من الوجه الثاني من بيان بطلان الثاني وقد بوجه كلام المورد بوجوب الاحياط و بان الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني  
ولا يتم الا بالمبادرة وكل ما ضعيف لان وجوب الاحياط في مثل المقام ثم والسلم من قضية الشغل اليقيني استدعائه الفراغ اليقيني بمعنى  
ما يقطع بان مأموره به وهذا الانغلاق بالمقام واعلم ان جواز التأخير على القول بعدم وجوب الفور مشروط بحسب الواقع بتمك المكلف عن  
الامثال في الزمن المتأخر واما بحسب الظن فيجوز ان بوجوب الفور كما زعم المورد فيعصى بالتأخير مطر وان تيسر له الفعل ويجوز له التأخير فلا  
يعصى بتأخير مطر وان فاجاه المنع او لا يكون هناك حكم ظاهري اصلا كما زعم المنظر فيدور عصيانه وعدمه مدار الواقع فكل ان الامتثال  
الاول مناهر ما بعده المحبب كلك الامثال الاخير غير متعين عليه لجواز ان يلزم بالوجه المتأخر ومن هنا يتبين ان كلامه في  
المورد والنظر ليس على ما ينبغي التمسك به ان النفس بعينها الفور فكذلك الامر قياسا عليه بجامع الطلب وان الامر بالشيء يقتضي النهي  
عن الضد والنهي يقتضي الفور فيلزم الفور في المأمورين بالوجوب عنهما يظهر ما مر في بحث نفى التكرار ان الامر بالفعل وقد اطلق النجاة على  
ان كل فعل مقترن باحد الازمنة بحسب اصل الوضع حتى انهم اعتدروا عن كاد وغيرهما من الافعال المنسوخة عن الزمان بانها كانت مقترنة  
بالزمان بحسب اصل الوضع ثم السلف عنه في الاستعمال حتى هجر معناها الاصلى فاذا ثبت ان الامر بدله على الزمان بحسب اصل الوضع فليس  
الاحمال والاصل عدم الجمع ان احدهما بدع خلاف ذلك والواجبات الاتفاقي المذكور غير ثابتة في احد منهما ابن الحاجب وهو ان  
وانتم على ذلك في كافيته لكن خالفتم في منحصره حيث اخذوا به بمقتضى الشارح ان اجاعهم منقوض مخالفة اكثر من تحقق على الاصول المؤيد



بشهادة الاستعمال والتبادر على ان كلامهم غير صحيح في ان الزمان جزء من مدلول الفعل فيمكن توجيهه بان المراد ان الزمان مدلوله ولو  
بالالتزام كما يشعر به لفظ الاثران فيجعل الحال في الامر ظرفا لوقوع الطلب فان قولك افعل انشا طلب حال التكلم وبهذا يرتفع الاختلاف  
بين كلامي الحاجي في كتابيه والعصدي في شرح في تقسيم الكلمة وفي هذا البحث ولا يخفى بعد حيث انتم عرفوا الفعل بادل على معنى في نفسه و  
اقرن باحد الزمنية والصير في قولهم واقترن برجع الى المعنى المقيّد بكونه في نفسه وليس الامعناه الحديث وارجاعه الى مطلق المعنى تعسف  
واضح والظاهر في الجواب ان قوله كذا لا يوجب الامر على الزمان لا يوجب كونه على خصوص الحال بل لا عم منه ومن الاستقبال كما مر نظيره في فعل  
وهذا الفرق في رفع الشافى بين كلامهم وان كان اجتماعهم بان المنادى من الامر ليس الا طلب الحقيقة بما ياب ذلك لكن ينبغي تنزيها على  
الاضافي لعدم اختصاص مدلول الامر في طلب المهية ويدل على ذلك ما ذكره الحاجي والعصدي وغيرها في الجواب عن الاجحاج الا في كاسيا في فانه  
يشعر بالترامم بدلالة على الاستقبال ومنع الاختصاص بالحال هذا والتحقيق ان الامر لا دلالة له على الزمان وضعا اصلا وانما يفهم منه  
الزمان التزاما من حيث عدم انفكاك الفعل في الخارج عنه ولو عابا بادل على ذلك بعد مساعدا التبادر عليه ان خصوص الفور والنز  
غير مفهومين منها قطعاً واعتبار الزمان المشترك بينهما في معناها اما لا جد فيه لعدم انفكاك طلب الفعل عنه لامتناع توجيه الطلب الى  
الزمان الماضي فهو مختص به في نفسه عقلاً وعادة فلا حاجة الى تخصيص الواضع بخلاف الماضي المضارع فان مفادها الاخبار عن الماضي  
وهو في نفسه لا يختص بزمان فانخصاص كل زمان دليل على تخصيص الواضع اياه به وعلى هذا فالوجه ان يمنع اجماع النجاة او صحة ويمكن ان  
يُجاء بان فعل الامر مفرق بالزمان بحسب الاصل اما الغائب منه فظ واما الحاضر فلا تفرقة عند التحقيق فعل مضارع مصدر باللام فحدث  
اللام تخفيفاً وحرف المضارع نعتاً كما يقول به الكوفيون وابو الحسن فهو بحسب الاصل والى على الزمان وان يخرج عنه بعد دخول لام  
عليه لغيره ورتب انشاء الافعال الانشائية مجرّدة عن الزمان كعبث واشربت ونحو ذلك وهذا القول ذكره ابن هشام في بحث اللام المقرة  
من كتابه ووجهه بان الامر معنى حرفي فحرفه ان يودى بحرف ولا نه اخواني ولا يدل عليه الا بالحرف ولا تخرج من الحذف في معتل اللام و  
لم يبعد البناء بالحذف ولا تفرقة بطلب باصلة كقراءة بعضهم في ذلك فلنفرحوا وقوله لئن انت يا بن حجر قرئت لكن لا يتم الوعد التبادر وهذا الوجه  
على البيان التاسع ان كل محرفا لثابت زيد فاقم وعمر في الدار وكل منسوخا لثابت طال وان حراما يقصد الزمان الحاضر فكذلك  
الامر جملة على الاعم الغالب واجيب عنه اولا بان قياس في اللغة حيث قيس الامر على غيره من الخبر والانشاء في دلالة على الفور وهو باطل  
وفيه نظر لان الدليل المذكور استقراء لا قياس كما يظهر من دعوى الاعلية وعدم تعرضه للامع وثانياً ببيان الفارق وهو ان الامر انما  
يتوجه الى الاستقبال دون الحال لامتناع تحصيل الحاصل فيحصل مطلق الاستقبال والاضرف منه الى الحال الذي هو عبارة عن الفور فلا يصح  
الى الثاني الا بدليل وفيه ايضاً نظر لان التعريف في الحال العربية واعتبارها في كثير من الاوامر يمكن وبممكن انما القول في الباقي بعدم القول  
بالفصيل بل الحقيقة في الجواب المنع من تحقق الغلبة المذكورة بحيث يصح مستندا للحاق لسبوع الاخبار عن الماضي والاستقبال الحجج  
السيد بان الامر قد استعمل ثارته في الفور والخروج في التراخي وظ استعمال ان يكون حقيقة فيما على حد وما مر غيره وعبارة بحسن من المكلف  
ان يستفهم عند فقد القران انه هل اريد منه الفور والتراخي ولا يحسن الاستفهام الاعم احتمال اللفظ والجواب اما عن الاول فيالمنع من وقوع  
استعماله فيها اولا واما المسلم اطلاقه على المقيّد بها والمنع من ظهور الاستعمال في الحقيقة مطّ ثانياً كما عرفت واما عن الثاني فيان الامر  
قد يحسن لدفع الاحتمالات الغير الظاهرة كما مر اليه الاشارة وهذا ولقد كان الانسب بطريق السيد دعوى اشتركة بين كل من التعيين و  
القدر المشترك لسبوع اطلاه عليه ايضاً فيقول بان الامر للفور هل يحجب على المكلف اذ لم يأت بالفعل في الوقت الاول ان يلا  
به في الوقت الثاني وهكذا لا قولان وبني العلامة وغيره الخلاف على ان قول القائل فعل هل معناه افضل في الوقت الثاني من الاقران  
عصيت ففي الثالث وهكذا ومعناه افضل في الزمن الثاني من غير بيان الحال الزمن الثالث وما بعده فان قلنا بالاول ففرض الامر الفعل  
في جميع الازمان وان قلنا بالثاني لم يقمضه فاستسئل لغوية واعترض عليه في المعالم بان هذا الكلام وان كان صحيحاً الا انه قليل الجدل  
اذ الاشكال انما هو في مدرك الوجهين اللذين بنى عليهما الحكم لانهما فكان الواجب ان يبحث عنه ويمكن وضع بان ما ذكره ببيان لذلك  
الوجهين فان الغائبين بالفور لما تمسكوا في اثباته بالتبادر تفرغ عليه التردد المذكور وكان المرجح في التعيين الى افهامهم اذ لا يمكن  
لمن انكر تبادر الفور من الامر الى تعيين كونه على احد الوجهين ولو بعد التزل والتسليم وكان هذا هو الوجه في عدم ترجيح العلامة  
لاحد الوجهين لكن يشكل بانهم تمسكوا على الفور بالتبادر للسند الى القران الحالية كما مر في الدليل الاول فيمكن تعيين احد الوجهين  
بعد التزل والتسليم لكون التبادر ناسباً عن نفس اللفظ او كون التبادر مع القرنية علامة للحقيقة الا ان يعتقد بان القران الحالية  
بعض الالام تنكب منضبطة لاختلافها باختلاف الموارد لم يقم وجه الترجيح نعم رد على العلامة ان حجج القول بالفور لا تنحصر في التبادر فلا وجه لفصل  
عليه وتحقيق المقام ان الوجوه التي تمسكوا بها ما عدا التبادر على تغلب تسليمها مختلفة المفاد فكثير منها بل اكثرها صائخة لكل  
من الذميين فان منها الية الدم وهي انما تدل على غضبنا بالذم بترك التجرد من الامة كما يدل عليه الية المذكورة ان جعلنا اذ فيها  
زمانية او مع اللانكة كما يدل عليه قوله نعم في اية اخرى ما لك ان لا تكون مع الساجدين ولا دلالة فيها على سقوط التكليف عنه بعد

واما الانشاءات فافسد  
فيها انما يتعلق بوقوع الامر  
المنشأ في الزمن الحاضر  
الحاق الامر بيقضي  
وقوع الطلب في الزمن الحاضر  
وكلامه فيه نخبه بل

بعد ترك البدار ولا على عدمه لا يقع تخصيص الذم بترك النجوم وقت الامرا مع الملكة يقضي تعيين الوجه الاول والالكان المناسب تبعاً  
او حلف النسخ عليه لا تا نقول هذا التاميم اذا ثبت نادر وقوع الذم عن زمن الحالف وهو مخرج المقارنة ومنها الدليل العقل وهو اتماماً  
على عدم جواز الرخصة في تاخير الوجوب الى وقت غير معين واما بقاء التكليف بالفعل بعد التاخير وعدمه فمما لا دلالة له عليه ومنها ابقاء  
المسارعة والاستباق وهذا مما لا يدل على وجوب المسارعة الى فعل الواجب ما دام باقياً على وجوبه لكونه من اسباب المغفرة ومن جملة الحرف  
لا مطلقاً ولا دلالة له على بقاءه بعد التاخير ولا على سقوطه نعم من اعتمد على هذه الوجوه تمامه اول الوجه الاول في اثبات الفور ولم يقول على غيرها  
من الادلة المقتضية للسقوط لزوم الفور بعد التاخير في تقطعها بالطلاق الامم ومن حججهم ما يفيد بظاهر البقاء على تشبيهه وهو قياسه  
بالتاميم بناء على ان التاميم يفيد الذم فيصح ان يقاس الامر على التاميم في دلالة على الفور وعدم سقوط التكليف به على تقدير الحالف وان لم  
يلزم بمقارنته على تقدير عدمها نظر للوجود المعارض وفيه اشكال يتشأن ان عدم السقوط في التاميم انما كان منقراً على ثبوت اللزوم في  
الحال بعد تسليم عدم المساواة في العلة واما على ما حكى عن الشيخ في العدة من مضمونه الى منع دلالة التاميم على الذم مع قوله بانه لا ينعى الفور  
فالحجة المذكورة ناهضة على القول بعدم البقاء التاميم في التاميم بالسقوط وعلى البقاء التاميم في عدم السقوط وكن الحال في احتجاجهم  
بان الامر بالشئ يقضي التاميم عرفت وبعرف بالقياس الى سابق ومن حججهم ما يفيد عدم البقاء وهو الحالف بالاعم الاعل في الاحكام  
ثبت الفورية التاميم في الامم الارضية المنزخة والا احتمال ثبوت الحكم فيها على سبيل التاميم الفورية وكذا الاحتجاج بالوجه الثاني  
الاتى لا اشارة اليه في كلامهم واما ما روي من احب العالم من ان من اعتمد في استدلاله على الفور على غير التاميم لما روي فيها بالمسارعة  
الاستباق فلا مقوله من القول بالسقوط بعد التاخير ومن اعتمد عليه ما قلنا ان يقول بعدم السقوط فواجب الضعف والسقوط ما قرناه  
ثم اعلم ان من قال بان الامر للترك لا يفرق القول بالفورية بالنسبة الى الفرد الاول قطعاً وكذا بالنسبة الى ما فاربه من الافراد ان يقضي  
الفورية عرفت ويدرر القول بالترخي بالنسبة الى غيرها ان فسرت الفورية بالرغم من الثاني من ورود الخطاب واما اذا فسرت باول زمن  
الامكان او بالزمن الثاني من وقوع مؤدى الخطاب الفعلي وجعل التكليف بالآخر مشروطاً بخروج زمانه تحققت الفورية بالنسبة  
الى الجميع وربما يمكن ان يعتبر الفورية على الوجه الاول بالنسبة الى الجميع اية نظر الى اننا صدقنا اذا تحققت بالنسبة الى الفرد الاول  
وحققت بقيمة الافراد كما يصدق على العمل المتكرر لاجزاء اذا جرى مجرى منه فوراً وتوابع لاجزاء الاخر اذ يقع الزمن الثاني من الخطاب هو  
الزمن الذي يوقع فيه الفعل على الوجه الذي امر به فيدخل زمن التكرار فيه واما على مذهب الاخرين فلا يتعين عليهم شئ من الافراد  
فهم فيقال لتوضيح حال يتقدم الواجب بعض الاعتبارات الى المطلق ومشروطاً بالمطلق منه ما لا يتوقف وجوبه بعد حصول شرط  
التكليف من البلوغ والعقل والعم والفطنة على شئ كما عرفت واما اعتبار الاطلاق بعد التقييد بذلك الامور كما يمنع الاطلاق بالنسبة  
اليها عقلاً او شرعاً ويقال بالمشروط وهو ما يتوقف وجوبه على غيرها كما قد يطلق الواجب المطلق ويدرر ما لا يتوقف تعلقه بالمكلف  
على حصول امر غير حاصل سواء توقف على غيره ما حصله كما في الحج بعد الاستطاعة او لم يتوقف كما هو وجه هذا المعنى محل النزاع في البحث الذي  
ويقال بالمشروط وهو ما يتوقف تعلقه بالمكلف على حصول امر غير حاصل والنسبة بين كل من المطلقين ومشروطه بتأني وبين كل منهما و  
كل من الاخرين عموم من وجه وقد يعتبر الاطلاق والتقييد بالنسبة الى شئ معين فنقول بالمشروط بالنسبة الى الاستطاعة ومطلق  
بالنسبة الى شرائه الزاد والراحلة فالواجب بالنسبة الى سيبه التاميم او الجزاء الاخير منه لا يكون الاطلاقاً لئلا يلزم ايجاب الشئ بشرط وجوز  
فانه يعدسها فضاء واما بالنسبة الى غيره من المفدات فمخوزان يكون مطلقاً وان يكون مشروطاً فقول الاصل في الامر المطلق اي  
المجرد عن التقييد بالشرط ان يكون مطلقاً او يتوقف بعبءه وبين ان يكون مشروطاً قول الاكثر على الاول وهو المختار وذهب السيد  
الى الثاني لانه ان الظن من الامر المطلق هو الاطلاق بشهادة الاعتبار والاستعمال لا ترى ان السيد اذا امر عبداً بامر فمركه نظر الاحتمال ان  
يكون مشروطاً بشئ منه العقلاء معلمين ذمه بحال فلهذا لظاهر الامر واطلاقه اخرج السيد بان الامر يستعمل تارة في الاطلاق واخرى في  
التقييد فيستشرك بهما فلا بد من التعيين من قرينة الجواب ان مجرد الاستعمال لا يوجب الاشتراك ان اراد به الاشتراك المطلق كما هو  
الظن من كلامه وقد سبق تحقيقه وان اراد به الاشتراك المعنوي فلا نسلم انه يتساوى بالنسبة الى فرديه حال الاستعمال بل يصير  
عند الاطلاق الى الاطلاق كغيره من انواع المطلق على ما يشهد به الاعتبار والاستعمال ومن هنا يفتضح ان مطلق الامر موضوع للامر من التاميم  
وانه حقيقه مع كل من الاعتارين وما يظهر من بعض المعاصر من مجازيته في التقييد فليس يريد بسا من يرد بيان هذا في بعض البيا  
الآتية وينقسم باعتبار اخر الى ما يتعلق وجوبه بالمكلف ولا يتوقف حصوله على امر غير مفتر واول ما يتعلق وجوبه به و  
يتوقف حصوله على امر غير مفتر واوله وليست معلقاً كالحج فان وجوبه يتعلق بالمكلف من اول زمن الاستطاعة واخرى والرفقة ويتوقف  
فعله على حرمه وقتها وهو غير مفتر واوله والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو ان التوقف هناك للوجوب هنا للفعل لا يقع  
اذا توقف فعل الواجب على شئ غير مفتر واوله امتنع وجوبه قبله ولا يلزم احداً الامر من عدم توفقه عليه حيث وجب بدونه والتكليف  
بالحال حيث الرم المكلف بالفعل في زمن يتغير فيه حصول ما يتوقف عليه لا نفوز ليس المراد بوجوب الفعل قبل حصول ما يتوقف عليه

للزمنية  
سنة

سنة  
الامر المطلق هو الاطلاق بشهادة الاعتبار والاستعمال لا ترى ان السيد اذا امر عبداً بامر فمركه نظر الاحتمال ان  
يكون مشروطاً بشئ منه العقلاء معلمين ذمه بحال فلهذا لظاهر الامر واطلاقه اخرج السيد بان الامر يستعمل تارة في الاطلاق واخرى في  
التقييد فيستشرك بهما فلا بد من التعيين من قرينة الجواب ان مجرد الاستعمال لا يوجب الاشتراك ان اراد به الاشتراك المطلق كما هو  
الظن من كلامه وقد سبق تحقيقه وان اراد به الاشتراك المعنوي فلا نسلم انه يتساوى بالنسبة الى فرديه حال الاستعمال بل يصير  
عند الاطلاق الى الاطلاق كغيره من انواع المطلق على ما يشهد به الاعتبار والاستعمال ومن هنا يفتضح ان مطلق الامر موضوع للامر من التاميم  
وانه حقيقه مع كل من الاعتارين وما يظهر من بعض المعاصر من مجازيته في التقييد فليس يريد بسا من يرد بيان هذا في بعض البيا  
الآتية وينقسم باعتبار اخر الى ما يتعلق وجوبه بالمكلف ولا يتوقف حصوله على امر غير مفتر واول ما يتعلق وجوبه به و  
يتوقف حصوله على امر غير مفتر واوله وليست معلقاً كالحج فان وجوبه يتعلق بالمكلف من اول زمن الاستطاعة واخرى والرفقة ويتوقف  
فعله على حرمه وقتها وهو غير مفتر واوله والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو ان التوقف هناك للوجوب هنا للفعل لا يقع  
اذا توقف فعل الواجب على شئ غير مفتر واوله امتنع وجوبه قبله ولا يلزم احداً الامر من عدم توفقه عليه حيث وجب بدونه والتكليف  
بالحال حيث الرم المكلف بالفعل في زمن يتغير فيه حصول ما يتوقف عليه لا نفوز ليس المراد بوجوب الفعل قبل حصول ما يتوقف عليه

ان يكون

ان يكون الزمان المتقدم نظراً للوجوب والفعل معاً بل المراد انه يجب على المكلف في الزمان السابق بان يفعل في الزمان اللاحق كما يجب على المكلف  
في المكان المنوع من العبادة فيه مثلاً ان ياتي بها خارجة فالزمن السابق ظرف للوجوب فقط والزمن اللاحق ظرف لهما معاً فان قلت اذا  
وجب الفعل قبل حصول ما يتوقف عليه من الامر الغير المعذور فوجوبه انما يكون مشروطاً ببلوغ المكلف الى الوقت الذي يصح وقوعه فيه او لا  
يكون فان كان الاول لزم ان لا يكون وجوب قبل البلوغ اليه كما هو قضية الاشتراط وان كان الثاني لزم التكليف بالمال فان الفعل المشروط به  
يكونه في ذلك الوقت على تقدير عدم البلوغ اليه فمنع ذلك ان اردت بالبلوغ نفسه اخيراً الشق الثاني ومنع لزوم التكليف بالمال على ذلك  
لانما يلزم اذا وجب عليه ايجاد الفعل المقتد بالزمن اللاحق على تقدير عدم بلوغه اليه وهو غير لازم من عدم اشتراطه بنفس البلوغ وان  
اردت بالبلوغ ما يتناول بعض الاعيان اللاحقة بالقياس اليه لكونه بمن يبلغ الزمن اللاحق منعاً لتوقف الوجوب على سبق البلوغ او  
مقارنته له بل يكفي مجرد حصوله ولو في الزمن اللاحق فبرجع الحاصل الى ان المكلف يجب عليه الفعل قبل البلوغ الموقف على تقدير بلوغه اليه فيكون  
البلوغ كاشفاً عن سبق الوجوب واقفاً وعدمه كاشفاً عن عدمه كذلك كما حققنا بتبنيك الفرق بين الواجب المعلى والواجب المشروط وان  
الموقف عليه في المشروط شرط الوجوب وفي المعلى شرط الفعل فلا تكليف في الاول بالفعل ولا وجوب قبله بخلاف الثاني كما اشرفنا اليه  
ففرق اذن بين قول القائل اذا دخل وقت كذا فافعل كذا وبين قوله افعل كذا في وقت كذا فان الاولى جملة شرطية مفادها تعلق الامر والالزام  
بالمكلف عند دخول الوقت وهذا قد يقارن وقت الاداء فيه لوقت تعلق الوجوب كما في المثال وقد يناظر عنه كقولك ان زارك زيد في العبادة  
فزه في العشي والثانية جملة طلبية مفادها الزام المكلف بالفعل في الوقت الا اني وحاصل الكلام انه يشترط في الاول طلباً مشروطاً حصوله  
بحيث وقت كذا في الثاني يشترط طلباً حالياً والمطلوب فعل مقيد بكونه في وقت كذا ومن هذا النوع كل واجب مطلق توقيف وجوده على  
مقدمة ما من معذوره غير حاصله فانه يجب قبل وجوب المقدّم ايجاد الفعل بعد زمن يمكن ايجادها فيه والامر خروج الواجب المطلق عن  
كونه واجبا مطلقاً او التكليف بالاطمان وكلاهما ضروري الفساد واعلم انه كما يصح ان يكون وجوب الواجب على تقدير حصوله غير مقيد  
وتدع عرف بانه كما يصح ان يكون وجوبه على تقدير حصوله من معذور فيكون بحيث لا يجب على تقدير عدم حصوله وعلى تقدير حصوله يكون  
واجباً قبل حصوله وذلك كما لو توقف الحج المذبر على ركوب الدابة المعصومة فالتمسوق ان وجوب الواجب ثابت على تقدير حصوله ذلك المقدّم  
وليس مشروطاً بحصولها كما سبق الاكثير من الاقطار والفرق ان الوجوب على التقدير الاول يثبت قبل حصولها وعلى الثاني انما يثبت بعد  
تحققها لامتناع المشروط بدون الشرط وعبادة اخرى حصول المقدّم على الاول كاشفاً عن سبق الوجوب وعلى الثاني مثبت له كما مرّ في  
الشرطي وجوب المقدّم التي يورثها قبلها فعلى الاول يجب الايمان بها على تقدير ايمانها بالاطلاق الامرح فيصعب قصد القرينة لها  
واقعا على وجه الوجوب بخلاف الوجه الثاني ويظهر ايضاً فيها لو كانت المقدّم المحرمة مما يعتد حصولها في اثناء التفاعل بالواجب كالتغيب  
من الابنية المعصومية في المهارة الحديثة مع الانحصار وكترك الواجب المتوصل به الى فعل الصلوة فان العبادة تصح على الوجه الاول لو  
ومطلوبتها على تقدير حصول تلك المقدّمه وعلى الثاني لا يصح لا شفاء الطلب والوجوب قبلها والذي يدل على المذهب المختار ان  
مادل على عدم وجوب الواجب عند حوزة مقدّمه المغيبة هو لزوم التكليف بالحال المنوع وقوعه بالعقل والسمع ولا ريب انما يلزم ذلك  
لو كلف بالواجب علم على تقدير الايمان بالمقدّمه المحرمة وعدمه واما لو كلف بمطعم على تقدير الايمان بها خاصة فلا يفتق الاطلاق الامر  
فيه لاجل فرج حاصل التكليفين بملاحظة القاعدة المذكورة الى مطلقية ترك الحرام مطم لا على تقديره مطلقية فعل الواجب علم على تقدير  
حصوله ولا فرق في ذلك بين ان يكون المقدّمه المحرمة سبباً او غيره وان كان الحكم في التبايح عن نوع خفاء نعم يعتبر فيه من اعتبار امر زائد  
على السبب لئلا يلزم ايجاب الشيء على تقدير وجوبه فانه مما يستقل العقل بيقينه فتوقف الواجب على حصول هذه المقدّمه الاختيارية من  
قبل توقفه على حصول المقدّمه الغير الاختيارية كذا ذكر المكلف وقت الفعل وقد رتب فيه بمعنى خلوه في تمام الوقت من الموانع الاضطرارية  
بالنسبة الى زمن التكليف مع ثبوت الوجوب على تقدير حصولها قبله ايضاً واما المقدّمه مطلقاً فليحصولها معنى الجواز ان يمتنع الفعل في  
الوقت مع ثبوت التكليف قبله كما في المقاعد عن الحج فالوقوف عليه في الحقيقة في هذه الصورة هو كون المكلف بحيث ياتي بالمقدّمه المحرمة  
ولو في زمن لا يحق او كونه بحيث يكون وقت الفعل منذ كراخالياً من الموانع الغير المستندة اليه وهذا وصف اعتباري يمتنع من المكلف  
باختياره ما يطرأ عليه في الزمن المستقبلي من هذه الصفات وهو غير متأخر عن زمن الوجوب وان تأخرت عنه الصفات التي تنزع عنه  
باختيارها ولو كان نفس العلم والحلوس الموانع في الوقت شرطاً لتأخر زمن الوجوب عن زمن الفعل فلا يبق مورد للتكليف ومن هذا  
القبيل كل شيء يكون وقوعه مرعياً حصوله شيئاً اخر كالصحة المراجعة بالاجازة في الفصول فان شرط الصحة فيه كون العقد بحيث يتعقبه  
الاجازة وليست مشروطة بنفس الاجازة والا لا صنعت قبلها وينتقم الواجب باعتبار الخرافة وغيره فالواجب التفتيش مانعاً للطلب  
به لنفسه والواجب الغيري ما يتعلق الطلب به للوصله الى غيره واللام هنا للتعليل على وجه مخصوص لا المطلق للتعليل والا لا شق  
الحذان بكثير من الواجبات التفتيشية وتوضيح ذلك ان المطلوب من المكلف الواجب الغيري انما هو ايجاده للوصل به الى غيره على ان  
يكون المتوصل به اليه مطلوباً منه وان كان خاملاً على الطلب ايضاً والمطلوب منه في الواجب التفتيشي ايجاده فقط والتوصل به الى امر اخر او

حصوله ان كان مطلوباً فهو امر خارج عن كونه مطلوباً منه وانما هو حامل على الطلب فالواجب النفس ما يكون المطلوبين من المكلف في اجابته  
 دون تعلقه به الى غير الواجب الغيري ما يكون النوصل به الى غيره مطلوباً من المكلف فانفع وجه الخصوصية ايضاً وانما قيدنا المطلوبين  
 من المكلف احرازاً عن الغايات المطلوبة في التكليف اذا لم تكن مطلوبة من المكلف اذ لا ينطابق الفرق بها ولا بد ان تعتبر الحجة في الحد  
 لك لا يفتقنا بصورة الاجتماع ثم هل يعتبر في وقوع الواجب الغيري على صفة وجوبه ان يترتب عليه فعل الغير او الامتنان به وان لم يقصد  
 ذلك او يعتبر قصد النوصل اليه او الى الامتنان به وان لم يترتب عليه او يعتبر الامتنان او لا يعتبر شيئاً منها وجوه التحقيق من هذا الوجه  
 هو الوجه الاول لان مطلوبة شيى الغير يقضى مطلوبة ما يترتب ذلك الغير عليه دون غيره المعتبر من المطلوب فيه المفيد من حيث  
 كونه مقيداً وهذا لا يتحقق بدون القيد الذي هو فعل الغير فاما القصد فلا يعقل له مدخل في حصول الواجب وان اعتبر في الامتنان  
 به نعم ان كان عبادة وكان مطلوباً منها من حيث كونها للغير فقط اعتبر فيه ذلك كافي في الوضوء والغسل بناء على نفى رجحانها الذي  
 ونظير الشرع في الواجب عليه الدخول في ملك الغير بغير اذنه لانقاذ غريب يتوقف عليه فدخله بغير ذلك فبداله فانفذه وكذا  
 الحال فيما لو نذر ان لا يدخله حيث يتعقد فيه النذر وحلف او عاهد عليه صلى ما حققناه ليس عليه معصية الغيب والحنت و  
 انها عليه معصية التجرى بيان ذلك ان التصرف في الفرض المذكور يقع فانه واجبا وهو ما اذا اثر ترتب عليه الانقاذ واخرى حرما وهو  
 ما اذا التزم به عليه ذلك فاذا لم من نفسه ان الذي يترتب عليه من نوع الواجب وصادف الانقاذ فلا اشكال وان علم انه من نوع الحرم  
 حرم عليه الاقدام فان اقدم والحال هذه فان لم ينكف الخلاف بان لم يترتب عليه الانقاذ كان مائياً حرماً والا كان واجبا و  
 عصى بالتجرى فقط كن تصرف في ماله على انه مال غيره او ائني زوجته على انها الجنبية الى غير ذلك هذا اذا قلنا بان التجري انما  
 يجرى المقرون بالعمل ولو قلنا بانه يعصى بجملة كما هو الظاهر امكرا اعتبار الشرع في جهة التجريم والتحقيق ان الوجوب على هذا التقدير مقصور  
 على تقدير العلم او الظن بالانقاذ لاشفاء الوجوب بطريق التجريم ولون جهة التجريم لفساد الاحكام فيرفع المانع من ثبوت  
 تحريم الاصل واما لو ائني بالوجوب الغيري للامثال بالغير ولم يترتب عليه اختيارا او كلفوا نفض عنه او اضطراراً او طوعاً مانع عقلاً  
 او شرعاً لم يمثل به من حيث كونه واجبا في الواقع نعم يمثل في الصورة الثانية من حيث انه طاعة واجبا وعبادة اخرى يمثل  
 التكليف الظاهري ويترتب عليه اثاره من المدح والتواب دون الواقعي فامثال في هذا الفرض على حد عينا منه في الفرض  
 السابق واما في الصورة الاولى فلا ريب في عدم استحفاقه المدح والتواب بشهادة العقل والعادة الى هذا ينظر قولهم بان الاجر  
 على الحج من البلدان قطع المسافة وفاته الحج لموت وشبهه استحق اجرة القطع بالنسبة وان تركه منعدهم يستحق شيئاً وهل ذلك  
 جط العمل السابق او كما شف عن عدم مطلوبيته بحسب الظاهر لكونه مرعاب عدم ترك ذي المقدمه اختياراً او جهاناً وعلى ما ذكرنا  
 فن نذر ان يغتسل على الزيادة فغسلها ثم بدله فلم يزد او منعه مانع منها لم يترد ذمته وكذا لو نذر ان يصلي ركعة غير الوتر  
 نذره لو اغتسلها لا بشرط الوحدة ويجب عليه من باب المقدمه ان ياتي بالركعة الاخرى لنفع الركعة واجبة شرعاً فاذا ائني بالركعة  
 ثم بدله قطع الصلوة فقطها او فاجاه بعض الفواعل لم يترد ذمته الى غير ذلك وذلك لان مطلوبة الغسل في الفرض الاول والركعة  
 في الفرض الثاني انما هي للغير اعني الزيادة في الاول والمجوع في الثاني وعلى تقدير عدم حصوله ينكف عدم المطلوبة فلا يقع الذم  
 وهذا مبني على ما هو الظاهر من لفظ الغسل والركعة ونظائرهما المعنى الصحيح الذي تعلق به الطلب الواقعي ولو اراد به مطلق الرجوع منها  
 ولو في الظاهر برئت ذمته بالذكور في غير صورة العمد ويحسب واما يترتب عليه على ما حققناه مسألة التيمم فيسوغ وقت الفريضة  
 لغاية غير هابنا على مراعاة التصديق فانه اذا لم يترتب عليه الغاية كشف عن بطلانها فيبطل الفريضة ان صلاحها به ولو في آخر وقتها وكذا  
 لو تيمم للفريضة عند صيوت وقتها ففانته نعم لو تيمم على تيممة في الغايات غايات كان تيممه حين وقوعه مطلوباً لها اتم صح وجاز  
 الدخول به في غاياته المتأخره ومن وجب الاضطرار اذ قصد الغاية بالمقدمه غير معتبر في مطلوبيتها كما يتناه وكيفية انعقاد  
 العبادة مطلوبيتها واقعا مع قصد القرية وانفذت ما ذكرنا ان الواجب الغيري اذ لم يترتب عليه فعل الغير اذ ان يتصرف  
 الوجوب من سائر الاحكام حتى الحرمة لاشفاء الوجوب المضاد طاح واحفظ هذا فانه ينفعك في بعض المباحث الاثنية واعلم ان  
 الرجوع للغير يبند على عقلاً رجحان الغير بالاعتبار الذي يرحله ويكون رجحاناً على حد رجحانها وان اجاباً واجباً وان مندوباً  
 فتدو باعلى اختلاف مراتبها ضعفاً وقوة وهذا عند التامل لا يخفله فيه ولما رجحان غسل اليدين للاكل ووضوء الجنب للنوم  
 من غير فرق بين ان يكون الاكل والنوم واجبين او مرجوحين فغير متاين ذلك لان الاكل والنوم اذ وقفا مسبوقين بالفضل  
 الوضوء مجرد داعي وصف منقصة ومرجوحية لهما على تقدير وقوعهما هدمتهما فالفضل والوضوء واجبان للتحلص عن تلك المنقصة  
 والمرجوحية وكل كل فضل واجب تخفيفاً في كراهة فعل اخر فانه يكون راجحاً لذلك كمنهضة الجنب استنشاقه للاكل والشرب  
 المرجوحين للتخفيف كراهتهما الى غير ذلك وبالجملة فمما ان التحلص عن المرجوحية راجح كل التحلص عن فاكدا المرجوحية راجح واعلم  
 ايضاً ان الواجب النفس قد يكون وجوبه لغائده النهي والاشفاق لواجب اخر مشروط بشرط غير حاصل فيجوز ان يكون وجوبه

قوله الاول  
 هو الوجه الاول  
 وان التحقيق في ذلك  
 من التكليف بدو المقدمه  
 من قبل ما على الترتيب  
 من قبل ما على الترتيب  
 لان سطره من الغاية  
 في بابها وانما بقية  
 في المقدمه لا يترتب  
 التكليف بان على حال  
 وان كان يتبعها غير  
 بالوجوب وتقع واجبة  
 التوصل الى الغاية  
 عليه العقل والعرف  
 الى التكليف الذي  
 بان الغاية من الغاية  
 وحصوله يكون التوصل  
 في مطلوبيتها وانما  
 في الاضطرار

وقد تقدم

من هذه الوجهة مراعى بوجود ذلك الواجب المشروط على تعذر الاثنان بهذا الواجب الاشتغال به مراعى بوقوعه فيحوز ان يتربى على ترك  
مثل هذا الواجب ما يترتب على تركه الاخر الذي تركه الى عدم تحقق وجوبه لاستناد فوات فوائده اليه وينبغي ان يجعل من هذا الباب  
استحقاق المرئ الذي لا يقبل ترتيبه العقوبة على ما يفوته بالارتداد من الواجبات المشروطة بامور غير خاضعة حال الارتداد لوقولنا ذلك  
وان يجعل منه وجوب تعلم الصلوة واحكامها قبل دخول وقتها مع ان وجوبها مشروط بدخول وقتها لوقولنا بذلك ويقرب هذا النوع  
من الواجبات النفس الى الواجب الغيري بالمعنى المتقدم مساواة اياته في جملة من الثمرات وربما يظن انه منه وليس كما يظن ان لا يقبل  
الوجوب الغيري عند عدم وجوب الغير فكيف يكون من باب انه نعم لو فرض الوجوب الغيري بمعنى اخر اعم من المعنى المتقدم جاز وتيقن  
الواجب باعتبار اصله وتبعي فالاصل ما فهم وجوبه بخطاب مستقل اي غير لان خطاب اخر وان كان وجوبه تابعا للوجوب  
غير والتبعي بخلافه وهو ما فهم وجوبه بتعبا لخطاب اخر وان كان وجوبه مستقلا كما في المفاهيم والمراد بالخطاب هنا ما دل على الحكم  
الشرعي فيتم اللفظ وغيره وزعم بعض المعاصرين ان الواجب الاصل هو الذي استغيد وجوبه من اللفظ وقصد المتكلم منه والنتيجة  
بجلازه وهو غير واضح والحق انه خص نزاعهم الاثني في وجوب مقدمة الواجب بالوجوب الاصل بالمعنى الذي ذكره مع ان نزاعهم  
هناك يحوي فبالتب وجوبه باللفظ وبغيره كما اجماع والعقل قد صرح هو به اتم قبل ذلك والندفع واضح بل التحقيق ان نزاعهم  
هناك في وجوبها التبعية بالمعنى الذي ذكرنا واجب من ذلك انه بعد ان جعل الدلالة الالتزامية البينة بنوعها من الدلالة لانه  
اذي كون تلك الدلالة مرادة للتكلم من الخطاب لتكون اصلية مع ظهوراته لا يلزم ارادته للالزام في البين الاخص ولا ينتهيه له في  
البين اعم كما سمع فضلا عن ارادته له ثم الاصل والنسبة قد يفرضان بالمرور وقد يفرضان بالاعتبار كما لو صرح بوجوب  
بعض المقدمات من الشرائط الجعلية وغيرها فان وجوبها من حيث كونه مستفادا من وجوب المقدمة ولو بعد ثبوت الشريعة  
تبعي ومن حيث كونه مصريا بخطاب مستقل اصل وان اذ احط خبرا بما نلونا عليك من اقسام الواجب واحكامها لم يترك الاطلاع  
على اقسام الحرام والمندوب والمكروه وما يتبعها من الاحكام فانها ايضا تنقسم الى مطلق ومشروط نفسى وغيرى تجزئى وتعليقيا  
وتبعي ويظهر الكلام هنا بمقاييسه ما في فصل المحررات الامر بالشيء مطلق يقتضى اجاب لا يمتد بدونه من المقدمات الجازية وفاقا  
لاكثر المحققين وانما يفيدنا الامر بكونه مطلقا احراز ان مقدمات الامر المشروط قبل حصول الشرط فانها لا يجب من حيث كونها مقدمة  
له اجماعا للظهور ان وجوب المقدمة على القول به يتوقف على وجوب المقدمة فيمنع بدونه والمراد بالمقدمة الجازية ما تكون جازية  
ولو كانها مقدمة مع قطع النظر عن ادلة الشريعة من مثل الدخول في الارض المصوبة لانفاذ النفس المحرمة بجوارحه عند  
التكلم منه بدونه والصلوة الى غير جهة القبلة وفي الثبوت الشرحي بغير العفو عنه عند الاشياء لعدم حرمتها من غير جهة الشريعة  
وكولنا بانها جهة يخرج مع قطع النظر عن الشريعة كانت من القسم الاول ايضا وانما قيدنا المقدمة ما يكونها جازية لانه من الاول  
الاحراز عن المحرمة منها مطلقا ولو كانها مقدمة من سواها لم يخصص فيها ولم تخصص اما الاول فلما عرفت في التمهيد من ان الامر على  
تقدير حصول المقدمة مطلقا بالنسبة اليها وان كان مشروطا بالنسبة الى ما يصيف اليها من كونه ايناها على ما مر البيان مع ان  
الامر بالشيء يمتنع ان يقتضى الامر بمثل هذه المقدمة لما سكتنا ولا يذهب عليك ان هذا الكلام يمتنع بالنسبة الى المقدمة الجازية  
ايه فان وجوب الواجب على تقديره بوجوب مقدمه باعباره على ذلك التقدير فلو وجبت على ذلك التقدير ان  
يكون وجوب المقدمة على تقديره وجوبها وهو متضع الفساد لكن حيث لم يظفر بوقوعه في اصل الشرع لم يلاحظ على اخرجة من العوا  
دبها امكن وقوعه في الذم وشبهه ولو حررت النزاع في المقدمات المقدرة التي يكون وجوب الواجب معلقا عليها ولا على تقدير حصولها  
حصل الاحراز به عن ذلك ايضا واما الثاني فتم الاستحالة لتعلق الامر بالشيء واحد والثاني الاحراز عن غير المقدمة منها سواها  
انحصرت فيه كحضور ايام الحج بالنسبة الى افعالها لم تنحصر كسائر الامور ماشيا مع تمكنه منه والكل اما الاول فلما عرفت من ان الامر مطلق  
اليها وليس مشروطا بحصولها والاما تعلق الخطاب الابعدها فليتم ان لا يتعلق الخطاب بالمقدمات التي قبلها تبعا للخطاب بالحق كما  
في الفرضية بالنسبة الى حول الوقت وليس كذلك مع ان الامر بها منقطع واما الثاني فلا سخالة الامر بغير المقدور ولو على وجه التحسين ووجه  
الاحراز ان الجواز حكم شرعي لانه جنس للاحكام الاربعة والحكم الشرعي لا يتعلق بغير المقدور وما يوافق في اخيري الامر من ان الواجب  
بالنسبة الى المقدمة الجازية والمقدور مطلقا بالنسبة الى المحرمة وغير المقدور مشروط فيخرج عن العنوان فما لا يصح اليه وهذا  
هو الشرع فيقتيد كثير منهم للمقدمة في العنوان بكونها مقدور وان قصر عن افادة الاحراز عن الامر الاول اللهم الا ان يقول بما  
يتناول المقدمة شرعا ايضا فيرجع الى ما ذكرناه وحيث خفي وجه هذا التقييد على الفاضل المعاصر مكره معترض عليه من غيره بانه لا  
وجه له الا التوضيح فان الامر المطلق لا تكون مقدما للمقدور وان الواجب بالنسبة الى المقدمة الغير المقدور يكون مشروطا  
وقد سبقه الى ذلك غيره وهو كما نرى هذا وقال قوم بعد الاقتصار مطلقا جاعلة فان ثبوتها في السبب دون غيره واخرى فان ثبوتها  
في الشرط الشرعي دون غيره ثم من الشبهين من صرح بان المراد من الاقتصار اللزوم العقلي ومهم من اطلق ولا بدوا من شرح محتمل

فيكون نحو

الامر بالشيء

النزاع

النزاع فتقول كالاتراع في وجوب المقدمة بالوجوب العقلي بمعنى الرزوم واللا بدية اذا انكار ذلك يؤدي الى انكار كون المقدمة مقدمة  
 كان الاتراع في عدم تعلق الخطاب الاصل بها بحيث يكون الخطاب بالشيء خطا بامر به وبمقد منه لظهور ان معنى افضل ليس الاطلاق الفعلي  
 فقط دون ذلك مع طلب مقدمانه ولا في عدم كونها مطلوبة لنفسها ضرورة ان مطلوبة بشي لنفسه لا توجب مطلوبة ما يتوقف عليه  
 لنفسه ايضاً وانما النزاع في وجوبها بالوجوب الغيرى البتعي وقد عرفت تحقيق الكلام فيها وما قيل من ان النزاع في الوجوب بمعنى كونها  
 بحيث يرتب عليها الثواب والعقاب او بمعنى كونها بحيث تشمل ترها على مقسدة فليس يريد اما الاول فلانه راجح الى النزاع في الشرع  
 على تقدير القول به واما الثاني فلانه ان اراد بالمقسدة ترك الواجبا وما يرتب على تركه فهو مما لا يقبل النزاع وان اراد بها ترتيب العقاب  
 على ترها راجح الى الاول وزعم الفاضل المعاصر ان الفالين بوجوب المقدمة لا بداهم من القول بانها مع كونها واجبة توصيلية وان  
 نفسية اصلية وذلك لانهم جعلوا شرع النزاع في امرين في عدم الاجتماع مع الحرام وفي ترتيب الثواب والامر الاول لا يرتب الا على الوجوب  
 ان الوجوب التوصلى يجمع مع الحرام والامر الثاني لا يرتب الا على الوجوب الاصلى اذ لا دليل على ترتيبه على البتعي اقول فعلى ما زعمه قد يكون  
 وجوب المقدمة من حيث كونها مقدمة اقوى من وجوب ذي المقدمة وهذا لما لا يمكن اسناده الى ذي منته واما ما اسند اليه في  
 الزامه بذلك من الامرين المذكورين فواضع الفساد اذا ما ذكره من ان الوجوب التوصلى يجمع مع الحرام غير سديد كيف ولزوم التكليف  
 على تقدير ظاهر حتى نعم يجوز ان يجمع التوصل مع الحرام وهذا هو الذي نص بعض المحققين على حوازه والثواب كما يرتب على الوجوب الاصل  
 كما يرتب على الوجوب البتعي كما سيأتي بيانه في بيان ثمر النزاع ثم المقدمة مان منها الجزء والمعد والشرط والسبب لا تخصر فيها كما يعرف  
 من حدودها وحصر بعض المغاصرين لها في الشرط والسبب غير مستقيم والظن ان تراجمهم في المقام بنوجه الى الجميع كما برشد اليه تعبير  
 عن محل النزاع بمقدمة الوجوب وما لا يتم الواجب الا بدونه وما يتوقف عليه الواجب واما ما نقل عن البعض من نقل الاتفاق على وجوب  
 اجزاء الواجب المركب فان اراد الوجوب بنفسه على البيان الا في خارج محل النزاع وان اراد الوجوب الغيرى فم لا عرف واما الاحتجاج عليه  
 بان وجوب المركب يدل على وجوب اجزائه بالنقض فخطا لان الوجوب بنفسه لا يرتب من وجوبان غير ترتب دالة الواجب عليه بالنقض  
 اما دالة وجوبه على وجوبها الغيرى فبالالتزام كما سير المقتدات والراد بالمعد هنا ما يعبر وجوده وعدمه في حصول المطلوب مع بقا  
 الاحتياط معه على الفعل كقول الامام في الوصول الحج ولحترق بالقيود الاخير عن الاسباب الاعدادية فانها دالة في السبب الوجه ساب  
 القبول ظاهر المراد بالشرط الخارج الذي يقضي عدمه عدم الشرط مع عدم قيام البدل ولا يقضي وجوده وجوده فخرج الجزء دلخوله  
 ولو ان الشرط لعدم افضاءها حقيقة والمعدلات عدمه المقارن لا يقضي عدمه كيف وقد اعتبر في المقضي نعم عدمه مط يقضي ذلك  
 لكن ظاهر لفظ الحد هو الاول وقد يعرف بما يلزم من عدمه عدم الشرط ولا يلزم من وجوده وجوده وهو منقوض طرفا بالمقتضى الجامع  
 لعدم الشرط ولو وجد المانع وبعض اجزائه وجزاء الشرط ان كان مركبا واخرج الثلثة الاول عن الحد الاول مسبقا على فهم الاقتضا المنف  
 الى الفعل والشأن والاستقلال والضموم باللوازم ان يجعل من سببية وعكسا بالشرط المناخر عن المقضي كالاخازة في الفصول  
 القول بحصول الاشغال حين الاجازة وقول بعض المغاصرين بدخول جميع العلل النافضة في الشرط غير غريب منه انه عم السبب الالسيب  
 النافض وجعله في مقابلة الشرط مع ان الاسباب النافضة علل ناقضة والسبب قد يطلق ويراد به السبب النام ويراد به لعللة النافذة  
 وقد يطلق ويراد به الجزء الاخير منه وحد هذين الاعتبارين بما يستعمل انفا كما عرف مطر وهو غير مطرد لدخول لوازم السبب  
 اللوازم المساوية للسبب فيه وحد بعضهم بالاعتبار الاول بما يلزم من وجوده وجود الشيء ومن عدمه عدمه وهو ايضا غير مطرد لان  
 اللوازم والجزء الاخير من المركب والجزء الاخير من العلة وما قبله ان استلزمه فيه وان جعلت من سببته خرجت اللوازم لكنه يوجب الدور  
 الا ان تجعل للسببية المطلقة ومع ذلك ينفق عكسها اذا قام مقام السبب سبب الخ والظاهر ان محدد بالخارج الذي يمنع انفكاكه  
 عن السبب مع توقفه عليه يخرج الجزء لدخوله وما عد الجزء الاخير يجوز الانفكاك ولكن يدخل ما قبله المستلزم واللوازم لعدم التوقف  
 واعتبار السبب في الحد لا يوجب الدوراد يكفي فيه تصوره الاجمالي وتفسير السبب بلحد هذين المعنيين في هذا البحث ونظايره  
 كما وقع عن البعض غير سديد اما الاول فلان من قال بالوجوب في السبب دون غيره من المقدمات لم يقصد به المقدمات من حيث  
 المجموع وهو ظ واما الثاني فلان الجزء الاخير ربما لا يكون فعلا اختياريا في نفسه والقائل بالاقتضاء في السبب انما يقول به في السبب  
 الاختياري على ما يساعد عليه حجة مع ان السبب قد يكون مركبا من اجزاء كصيغة العنق وهذا القائل لا يخص الوجوب بالجزء الاخير  
 منه وكذا من قال بان الامر بالسبب راجح الى الامر بالسبب لا يرتب به مجموع المقدمات ولا الجزء الاخير الغير الاختياري ولا الجزء الاخير من  
 السبب الاختياري اذا كان مركبا كما يفصح عنه دليله ونسره الفاضل المعاصر بما يستلزم وجوده وجود السبب عدمه عدمه لذاته وقد  
 بقوله لذاته لئلا ينفق عكس الحد بالسبب الذي لم يستلزم وجوده وجود السبب لان عدم الشرط او عدمه عدم وجود سبب الخ ليقف  
 استلزام الوجود في الاول والعدم في الثاني بالنظر الى ذات السبب هذا حاصل كلامه وهو صريح في ان القيد المذكور معتبر في المقام  
 وان المراد بالسبب ما يمتد والسبب النافض ايضاً وفيه نظر لان الظاهر من قال بالاقتضاء في السبب لم يقصد به السبب النافض اعني ما

فان قيل في وجوب المقدمة بالوجوب العقلي بمعنى الرزوم واللا بدية اذا انكار ذلك يؤدي الى انكار كون المقدمة مقدمة  
 كان الاتراع في عدم تعلق الخطاب الاصل بها بحيث يكون الخطاب بالشيء خطا بامر به وبمقد منه لظهور ان معنى افضل ليس الاطلاق الفعلي  
 فقط دون ذلك مع طلب مقدمانه ولا في عدم كونها مطلوبة لنفسها ضرورة ان مطلوبة بشي لنفسه لا توجب مطلوبة ما يتوقف عليه  
 لنفسه ايضاً وانما النزاع في وجوبها بالوجوب الغيرى البتعي وقد عرفت تحقيق الكلام فيها وما قيل من ان النزاع في الوجوب بمعنى كونها

يضادف وجود المانع ولو مع العلم به لظهور ان لا عرض للامر في فعله وكذا من يجعل الامر بالسبب واجعا الى الامر بالسبب يفصد بالسبب الثاني  
كما يفصح عنه دليله مع ان اطلاق السبب على السبب الناصر مجاز ولا فريضة عليه في كلامه فلا يقع حمل عليه ثم اقول في حده ان اراد بالامر  
دوام الاستلزام لم يتناول السبب لانه قصر وكذا ان اراد الاستلزام من حيث الذات كما هو الظاهر من لفظ الحد لا يمنع تخلف ما بالذات عنها على  
ما حق في محله وان اراد الاستلزام في الجملة دخل الشرط ايضا لانها قد تستلزم وذلك اذا اخذت بشرط المفارقة لغيرها من تنزه العلة  
ثم السبب هذا المعنى اعني الاول فير عليه الاشكال المورد عليه على ان قوله وبلوغ من عدمه العدم مستدرك لم حصول الاختراز  
عن المانع كما ذكره بما ذكره من الاستلزام في جانب الوجود وما زعمه من ان تقييد الاستلزام في جانب العدم بقوله لذاته لا دخال لامبنا  
المقدرة غير سديد لان عدم كل سبب في ذاته لا يستلزم عدم السبب الا لا يمنع وجوده بسبب اخر لما قرأنا انما يستلزمه بشرط عدم بقية  
الاسباب ويستلزمه عدم جميع الاسباب الا ان يتعسف بحمله على الاستلزام في الجملة كما مر في بعض الوجوه والتحقيق ان المراد بالسبب هنا  
هو الجزء الاخير من الفعل الاختياري الخارج المقتضى وجوده وجود السبب فخرج الغير الاختياري في نفسه لما عرفت والجزء اقل هو  
ولو ازم السبب وجزئه ان كان مركبا والاسباب المتأخرة والمعدات والشرائط اذا لاقتضاها حقيقة وان كان للاسباب المتأخرة  
شائبة الاقتضاء ودخل المقتضى بواسطة مسببه لان المقتضى للسبب مقتضى لسببه اية عرفنا علم ان مقدمة الواجب المطلق قد ينحصر  
في المقدور كالظواهر ان الثلث بالنسبة الى الممكن وقد يشترك بغيره وبين غير المقدور كظهور الثوب فانه يحصل ثابته بغسله المقدور و  
اخرى بوقوعه في الماء من غير فصد وبغسل غيره من غير اذنه الى غير ذلك مما لا يستند الى قدرة المكلف لا ريب في ان وجود الواجب  
مثله لا يوقف على التقدير الاول فقط بل على احد التقديرين منه ومن التقدير الثاني فيكون مقدمة الواجب احد الامرين لكن الوجوب  
على القول به انما يتعلق بالمقدمة المقدورة على التعيين دون غيرها ولو على التخيير لاستحالة التكليف بغير المقدور ومطمع بسفطه  
وجوب المقدورة عند الفاعلين به يحصل غير المقدورة ولا يلزم منه وجوبه كسقوط ما في ذمته زيد باذنه وعمر وكسقوط وجوب الزلزلة  
الخاصة عن المسجد باستنطاق السبيل والطرب الهامع ان الوجوب في التصورين تعييني ان اقر هذا فالسند على القول المحذور وجوه  
الاول شهادة الضرورة بذلك فان من رجع وجدانه حال ارادته لشيء وطلبه له وقاس نفسه الى ما يوقف عليه من مقدمة ما به  
وانصف قطع بانه مرادها للوصلة اليه على حد ارادته له وقطع بان متشابهة الارادة اما هو ارادة ذي المقدمة والهاهنا  
حتى انه لو يقع على عدم ارادتها حال ارادته وعند ذلك من نفسه مجرد فرض الاحتمال لها فمقتضى عقله واعترض عليه بان الامر  
كثيرا ما يدل عن تعقل المقدور ما يمنع ارادتها انما تتعلق الارادة والطلب بامر غير معقول غير محفول والواجب ان اراد امتناع ذلك  
في الطلب الاصيل خارج عن محل البحث وان اراد امتناعه في الطلب التخييري فان لوازم الخطاب مراده ارادته كتحسين اقل الحمل من الايبين  
وان قدر الذهول عنها او نقول المقدمة مراده على تقدير الذهول عنها بالارادة الشائبة بمعنى انها بحيث لو تبادر الامر لها لا وادها  
وي منزلة منزلة الارادة الفعلية بحكم العقل والعادة كحفاظة العبد على ما يوجب من مال مولاه في معرض النصف وكافاذه للغير من اهل  
وصد يقره انما تمكن من ذلك من دون مانع فانه يدم على الترك في ذلك قطعاً وان لم يسبق اليه خطاب به وليس ذلك الا لكون المقام  
محييا لو اطاع عليه مولاه لارادته به على انه لا يخافه في ان الوجوب المتنازع فيه انما هو الوجوب الشرعي وهو مستند الى امره ثم ارادته  
ويمنع الذهول والغفلة عليه واما الوجوب المستند الى امر من يجب طاعته شرعا فراجع الى امره ثم فانه تعجبا من ان الطاعة امرنا بمقد  
ايه الثاني ان صحح العقل فاض بان انصاف الامر المقدور بالرجحان النفس المانع من التقييد بالفعل بوجبا انصاف ما يوقف عليه  
من مقدمة ما التي تقدم ذكرها بالرجحان له اعني الرجحان الغيري كك وقضية ما نقر عند اهل التحسين والتفريع من ان احكام  
الشرع تابعة لما تضمنته الافعال من وجوه المصالح والمخافات المرجحان يكون الرجحان المقتضى بطون النفس والراجح الغيري مطلوب  
لغيره على اختلاف مراتب الطلب بحسب تفاوت مراتب الرجحان وحيث ان رجحان الواجب رجحان ما يقع من التقييد فلا بد ان يكون  
رجحان مقدمة ما به كما هو وذلك يستلزم رجوعها على القاعدة المذكورة وهو المطلوب الثالث انها لو لم تجب لجوازها وان كان  
بقوا واجب على وجوبه لزم التكليف بالامتناع حال عدمها والارزوم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا وبطلان كل منهما  
فا واعترض عليه بعد التزام القسم الاول تارة يمنع بطلان الثاني لجواز التكليف بالامتناع اذا كان ناشئا من قبل المكلف واخرى  
بمنع الملازمة لان القدرة لا ترفع بجواز الترك اذ فائز الإيجاب في القدرة غير معقول والاعراض الاول انسب بان يكون قول  
السند لوح بمعنى حين الترك طائفا في انسب بان يكون معناه حين الجواز والواجب عن الاول ان التكليف بالامتناع ما يستعمل كل من  
العقل والنقل بطلانها سيما اذا ثبت على امر جائز وعن الثاني ان المقتضى ليس فائز الإيجاب المقدمة في القدرة على ذي المقدمة بل  
في صحة التكليف بمرحمتين بغيره لزم على تركه لانه اذا لم تجب المقدمة عليه لم يصح ترتيبه لزم عليه لعدم صدوره ومخالفته منه اذا  
القدرة لا يوجب عليه التوصل الى الواجب باثبات مقدمة ما به بعد ذلك لا تكليف عليه والارزوم التكليف بالامتناع ما يوجب من ان اللزوم  
على تقدير وجوب المقدور وقوع المخالف منها لا في ذي المقدمة فيبقى الاشكال فيه بانه بناء على عدم جواز التكليف بالامتناع

فيمكن

فيكون دفعه بان وجوب المقدمة ليس لنفسها بل للتوصل الى المطلوب فجميع المخالفات فيها الى المخالفات فيه وهذا يندفع ايضا ما عساه بق من ان الدليل المذكور انما يقضي وجوب المقدمة ولو لنفسها والمقصود انما هو اثبات وجوبها لغيرها وان كانت واجبة لنفسها ايضا كما في المعارض النحر هذا غاية توجبه الدليل والتحقيق ان وجوب المقدمة لا مدخل له في ترتيب الذم والعقاب على ترك ذي المقدمة بل المدار في ترتيبها على مجرد ترك الواجب مع العلم والتكثير ولو في بعض اقسامه الوجوب والذي يفصح عن ذلك ان العقلاء يذمون تارك الواجب مع علمه بانته علمه وتكثيره ولم يفعل ولو كان وجوب المقدمة ايضا فليعتبر في وجوب الواجب كغيره في ترتيب الذم عليه كالعلم والتكثير وايضا وجوب المقدمة من لوازم وجوب الواجب وتوابعه المتوقعة عليه بالضرورة فلا يكون تاما يوقف عليه وجوب الواجب ويعتبر فيه كما يقضيه الدليل المذكور والا لكان دورا على هذا فاما تحقيق ان المكلف ما دام متمكنا من ذي المقدمة فهو ما مورده ولا مدخل لوجوب المقدمة فيه وبعد ارتفاع تمكته منه يرتفع عنه التكليف لغيره بغير المقدمة ودرهون المسند والالزام خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا ان اراد خروجه عنه بالنسبة الى حال ثبوت القدرة بان لا يكون ما فرض واجبا مطر حال القدرة واجبا مطر فيها فطلانه واضح لان الملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من عدم بقاء الوجوب حال ارتفاعه ان يرفع عنه قبل ارتفاعه كما لا يلزم من ارتفاعه بعد فعل الواجب فوات وقته عدمه قبلها وكذا تمنع الملازمة ان اراد خروجه عنه بالمعنى المذكور بالنسبة الى حال ارتفاع القدرة اذ لا يثبت فيها وجوب حتى يتحقق الخروج عنه ولا ينافي ذلك شرب الذم والعقاب على المخالف اذ لا يشترط فيه استمرار التكليف الى زمان الفعل وان اراد بالخروج ارتفاع الوجوب المطلق عند ارتفاع القدرة فالملازمة مستلزمة لكن بطلان الثالث ثم كما اشترنا اليه الرابع انها لو لم تجب لجاز نفيها الامر بجواز شربها والثالث بطر بيان الملازمة ان جواز ح حكم من الاحكام فيجوز بيانه لابن الخطاب به عتب فلا يقع من الحكيم كما نأقول ان كان الوجه ذلك ظهور الحكم فظاهر خلافه لم يصير كثير من الاعمال الى خلافه مع ان اعتقاد حكم الفعل بالشرع مالا اعتبار عليه وان قدر وضوحه كما وقع في غير المقام وان كان غير ذلك فلا بد من بيانه حتى نتكلم عليه واما بطلان الثاني فتم اشهد الضرورة به حتى اعترف به بعض المنكرين للوجوب واعتذر عنه بان الحكم بالجواز هنا عقلا لا شرعا ووجهه بعضهم بان مقدمه الفعل لا زفته وحكم الشارع بجواز ترك الالزام وانما يستلزم حكمه بجواز ترك الملزوم ويدفعان تفكيك حكم الشرع عن حكم العقل غير سديد كما سيأتي بيانه في محله اشتر وان عدم حكم الشارع بجواز الترك ان كان مع الحكم بعدم جواز الترك فقد ثبت المطلوب الا لزم ودون ما شفاء الواسطة بين الاحكام الخمسة حجة التامين الاصل انه لا دلالة لاصيغة الامر على ذلك بوحدة من الثالث اما المطابقة والتمتع فظ واما الالتزام فلانه لا ملازمة عقلا ولا عرفا بين وجوب الشيء وجوب مقدمته وانما لو استلزم بعضه تركه والثالث بطر القطع بان ترك الصلوة معصية واحدة لا معاص متعددة بحسب تركها وترك مقدمتها وانما يكون نفيها الامر بعدم الوجوب كان يقول اوجب عليك عمل الوجه ولا اوجب عليك غسل ما زاد عليه وان الامر كثير مما يذم عن المقدمة فان قيل فتمنع نقل طلبةها وانما لو وجبت لوجب بنتها وانما باطل والجواب اما عن الاول فبان الاصل لا يعارض الدليل واما عن الثاني فبان من بيان الملازمة ان اراد بها اللزوم البين بالمعنى الاول وان اراد بها اللزوم البين بالمعنى الاخر سلنا اشفاء الدلالة لهذا الاعتبار لكنه لا يوجب نفي الدلالة مطر وقد مر ما يقضي بثبوتها معنى وعقلا واما عن الثالث فتمنع الملازمة فان الظن من العصيان انها المخالفات في الطلب الا انما في التقدير دون الغيري وان فسر المخالف مطلقا للطلب الا انما كان بطلان الثاني على تقديره ممنوعا اذ المذكور في بيانه انما يقضي نفي العصيان بالمعنى الاول واما عن الرابع فبان المنفي ان كان الوجوب التقضي فصح النصح به لا يثبت المدعى وان كان الوجوب الغيري او ما يعمه فقد مرت الضرورة تشهد بخلافه واما المثال المذكور فليس مخترعه في شيء لانه ايجاب شيء ونفي شيء بعد وجوب مقدمته شيء اخر فان غسل ما زاد على الوجه مقدمته للعلم بالفعل لا نفس الفعل فغيبه ينافي تحصيل العلم بغسل تمام الوجه لا وجوب غسل تمام الوجه واما عن الخامس فبان من استلزام فتمنع الملازمة كما في ازالة الخبثات ونظائرهما ثم هذه الادلة كلاها وبعضها مشتركة بين الافعال الثلاثة واتجه من خصها بتغيير السبب بان وجوب السبب ليس محل خلاف يعرف بل ربما نقل الاتفاق عليه وبان القدرة غير حاصله مع السبب فيبعد نقل التكليف عنها وحدها ولا يخفى ضعف الوجهين اما الاول فلان عدم معرفة المخالف لا يعول عليه عند نابل ولا عند المسند فانه انكر حجة عدم معلق المخالف وهو يستلزم انكاره بحجة عدم معرفة المخالف بطرق اخرى وكذا لا يعول عندنا على نقل الاجماع في نظائر المقام حيث ان الظن منه ارادة مجرد الاتفاق لا الاتفاق الكاشف عن قول المعص او المشتمل عليه وان كان النقل المذكور في كلام اهل الخلاف كما هو الظاهر عند الاعتداد به اوضح واما الثاني فلان مجرد الاستيعاب لا يثبت به الحكم الشرعي وذلك ظم مع انه جار في غير السبب من المقدمات ايضا اذ في القدرة غير حاصله مع ذي المقدمة بدونها ايضا فيجري فيها الاستيعاب المذكور واعلم ان القول بوجوب مقدمته الواجب اذا كانت سببا مستغنى عن القول بعدم وجوب الامر بالسبب الى الامر بالسببها اذ على تقدير الرجوع تخرج الاستيعاب كونها مقدمته للوجوب كما هو محل البحث فاحتجاج الفاضل المعاصر على القول بوجوب مقدمته الواجب اذا كانت سببا بالجملة الآتية للقول بوجوب الامر بالسبب الى الامر بالسببها وتزيلة القول المذكور على ذلك وهم واضح كيف واليه هنا عن وجوبها الغير النسخي والبحث هناك عن وجوبها التقضي الاصل ولعل منشا الوهم تعرض صاحب المعالم لنقل هذا القول ومجته في اثناء الاجتهاد فنوم منه اتحاد القولين واتجه من خصها بتغيير

الشرع الشرعي

٧٠



الشرط الشرعي ان الشرط الشرعي لو لم يجب لم يكن شرطا اذ بدونه يصدر انه اني يجمع ما امر به فيجب صحته وهو مناف للشرط وفيه انه بدون  
الشرط لا يصدر انه اني بما امر به لا مشاع تحقق الشرط بدون الشرط وان لم يجب ولو جعلنا التقييد بالشرط داخلا فالمنع اوضح واما ما اورده على  
الحجة المذكورة من انها تجري في غير الشرط الشرعي من سائر المقدمات فما لا وجه له لعدم امكان الاثبات بالواجب لوضوح صورته بدونها بخلاف  
الشرط الشرعي وقد يستدل بان ترك الشرط سبب لترك الواجب فيجوز فعله وهذا مع جريانها في سائر المقدمات مسمى على تحريم السبب  
الثاني للجمام وهو كما ياتي ثم لا يذهب عليك ان بعض الوجوه التي اوردوها لتفكيك الشرط لتمام افادته في الوجوب فيها  
ايضا كما يخفى واعلم ان القوم وان خصوا البحث في المقام بمقدمة الواجب لكنه يجري في مقدمة المنذوب ايضا والتحقيق بان مندوب للوصلة  
اليه والكلام فيه كاللزام في مقدمة الواجب وقد يشكك ذلك باستلزامه في المباح اذ ما من مباح الا وتركه مقدمة لفعل مندوب فيكون مكرها  
لجمان تركه المستلزم لوجوبه فعله وسياتي بيان دفعه في ذيل بحث الضد مضافا الى ما في كلياته الدعوى من وضوح توجه المنع اليها واعلم  
ايضا ان الكلام في مقدمات الواجب المشروط كاللزام في مقدمات الواجب المطلق فيجوز مقدماته بالوجوب الشرطي حيث يجب مقدمات  
الواجب المطلق بالوجوب المطلق نعم يستثنى منها المقدمة التي هي شرط الوجوب حيث نفسه او تغذيها فانها لا تجب بالوجوب الشرطي  
حيث كونها مقدمة للواجب المشروط والآخر وجوب الشيء بشرط وجوده او على تقدير وجوده وهو محتمل في ذلك الحال في مقدمات  
المنذوب المشروط قلنا في ما اوله قد ذكرنا ان وجوب مقدمة الواجب يجري ويتبين انما في بعضه في تصانيف الواجب الغير بالوجوب  
كونه بحيث يرتب عليه الغير الذي يجب له حتى انه لو انفك عنه كسفي عن عدم وقوعه على الوجه الذي يجب فلا يتصرف بالوجوب بقولنا  
توضيح ذلك وذاك كيدل ان مقدمة الواجب لا تنصف بالوجوب والمطلوبية من حيث كونها مقدمة الا اذا ترتب عليها وجود ذي المقدمة  
لا بمعنى ان وجوبها مشروط بوجوده فيلزم الا يكون خطابا بالمقدمة اصلا على تقدير عدمه فان ذلك منقطع التمسك كيف والاطلاق وجوبها  
وعدمه عندنا فافصح لاطلاق وجوبه وعدمه بل بمعنى ان وقوعه على الوجه المطلوب مشروط بوجوب الواجب حتى انها اذا وقعت مجردة عنه  
تجوز عن وصف الوجوب المطلوبية لعدم وجوبها على الوجه المعبر بالتوصل بها الى الواجب من قبيل شرط الوجود لها لان قبل شرط  
الوجوب هذا اعتك هو التحقيق الذي لا مزيد عليه وان لم افصح على من ينفق له والذي يدل على ذلك ان وجوب المقدمة لما كان من باب  
الملازمة العقلية فالعقل لا يدل عليه زائدا على الفرد المذكور وايضا لا ياتي العقل ان يقول الامر الحكيم اريد الحج وايد المسير الذي يتوصل  
به الى فعل الحج لهدون ما لا يتوصل به اليه وان كان من شأنه ان يتوصل به اليه بل الضرورة قاضية بحواز النصيح بمثل ذلك كما انها فان  
يقع النصيح بعدم مطلوبيتها له مطلقا وعلى تقدير التوصل بها اليه وذلك انه تقدم الملازمة بين وجوب الفعل ووجوب مقدمته على تقدير  
عدم التوصل بها اليه وايضا حيث ان المطلوب بالمقدمة مجرد التوصل بها الى الواجب وحصوله فلا جرم يكون التوصل اليه وحصوله معتبرا  
في مطلوبيتها فلا تكون مطلوبة اذ انفك عنه وصيرح الوجوبان فاض بان من يريد شيئا مجرد حصول شيء ليريد اذا وقع مجردا اخره  
عنه ويلزم منه ان يكون وقوعه على الوجه المطلوب مشروطا بحصوله الثاني ان ذكر الواجب في الخارج من اجزاء كالصلوة فكل جزء  
من اجزائه واجب بالوجوب النفس والعجز باعتبارين فاعبارا كون في ضمن الركب واجب ينسحق فان الركب عبارة عن فصل الاجزاء والا  
لم يكن مركبا فوجوبه عبارة عن وجوبها لكن تعلق الوجوب بكل جزء كبير مستقلا بل في ضمن الكل فالدال على طلب الكل بالمطابقة والاطلاق  
هذا الاعتبار ايضا بالمطابقة وان كان الدال على تعلق الاول على الكل بالمطابقة والاعلى متعلقة الثاني اعني الجزء بالنظر في هذا التام  
بتم فباذا اجتمع اجزائه في الزمان دون ما اذا انفرد فيه كالصلوة والحج اذ لا وجود للكل في الخارج حال وجود الجزء حتى يعتبر وجوده  
في ضمنه وقد تفرق في الكتاب ان الاحكام الشرعية انما تتعلق بالطبايع باعتبار وجودها الخارجية لا غير لاننا نقول قد حققنا في محله ان  
الاحكام الشرعية امور اعتبارية تعلق الافعال الخارجية في الذهن باعتبار كونها خارجية ولا يربط الافعال الخارجية بجمعة في الذهن  
وان اخذت من حيث كونها خارجية فيصع اعتبار الجزء في ضمن الكل في ظرف الاتصاف ومن هنا صحت وصف الكل بالوجوب مع ان ثبوت  
الوصف فرع ثبوت الموصوف ولا وجود للكل في الخارج واما الوجود اجزائه التدرجية وليس شيء منها صالحا للاتصاف لعدم  
استقلاله به هذا وباعتبار كونها تتماثل به الى الكل واجب تجري لتوقفه عليه ضرورة ان وجود الركب يسبوق بوجود اجزائه  
فيدل الامر به على الاعتبار بالاستلزام فيتعلق الوجوب بها على الاستقلال وليس بالنظر لان الوجوب التقني بسيط وان تعلق بركب  
فلا يتركب من وجوبان غيرية وكان من ادعى عدم الخلاف في وجوب الجزء بغير الوجوب بالاعتبار الاول فيكون خارجا عن محله  
التراع الثالث المقدمة كما تكون مقدمة وجوب مقدمة وجودك قد تكون مقدمة علم كعلم كعلم من الراس لتحصيل العلم بعقل  
تمام الوجه فيجب شيئا يجب مرجع هذه المقدمة عند التحقيق للمقدمة الوجودية حيث يتوقف حصول العلم الواجب عليها فوجوبها انما  
يستفاد من الخطاب بتحصيل العلم الثابت في موارد بالاعتبار والسمع لان الخطاب بالفعل اذ لا توقفه عليها وهذا طرقت على ذلك  
الحال في مقدمة الظن حيثما يعتبر ولا يذهب عليك ان وجوب تحصيل العلم او الظن في موارد غيري اذ الواجب في الحقيقة هو العمل المعلوم  
او المضمون وجوبه دون نفس العلم او الظن ولهذا لا يعاقب نارك الواجب على ترك تحصيل العلم او الظن برباطه اذ تمهد هذا فنزعه

فزعموا لو اشبه الواجب بالجائز فعلى ما حققناه يجب الايمان بما يعلم مع الايمان بالواجب ويجوز ان يكون في وجوب مثل هذا  
 المقدمة وانكره بعض المعاصرين في غير ما ورد فيه نص فعلى ما ذكرنا يجب انما الواشبهت جهة القبلة بغيرها ان ياتى بصلوات متعدده بحسب  
 المشبهة لابق يجب الصلوة الى جهة القبلة ولا يجوز الى غيرها فلا يكون من استنباه الواجب بالجائز بل بالحرام لا نأقول عدم جواز  
 الى غير جهة القبلة انما هو من جهة كونها بدعة من حيث عدم تعلق طلب الشارع بها وظاهر ان هذا يخص بغير حال الاستنباه اذ حال الاستنباه  
 يتعلق بها طلب غيري بناء على ما نظر في الاطلاق الاصل والبقاء الاشتغال فيخرج عن كونها بدعة فالمراد بالجائز ما يكون جائزا مع قطع  
 النظر عن كونها بدعة كما مر التنبيه عليه في عنوان البحث هذا اذ قلنا بان حرمة الصلوة الى غير جهة القبلة تشريعية محضه واما اذا  
 قلنا بانها محرمة دائمة كما يستفاد من بعض الأدلة فلا يخفى ان تحريمها مقصود على غير صورته الاستنباه لعدم مساعده دليل التحريم على  
 ثبوت في صورة الاستنباه فيتم التفريق المذكور اية وعلى هذا فينبو عند الايمان بكل واحد من احاد المشبهة ان ياتى بالواجب ولو اريد  
 تعيين كونها نفسيا او غير ما عنيه بالنفس الاحتمالي والغيري القطعي وبوجه نظم لا فرق في ذلك كونه بين ان يكون الواجب فعلا كما مر  
 كما في الحرام المشبهة بغيره مع الاختصاص فيجب الاجتناب عن كل واحد من باب المقدرة لتوقف العلم بترك الحرام الواجب عليه صرح بذلك  
 منهم العلامة وانكره بعض المعاصرين بناء على وجوب مقدمة الواجب معللا بان الواجب ترك ما علم منه لاما كان حراما بحسب  
 الامر اذ لا دليل عليه وهو ضعيف اذ العقل لا يفرق بين القامين وسيا تحقيق الكلام فيه في محله انه واعلم ان هذه القاعدة  
 جواز الايمان بالزائد على الواجب لتحصيل العلم بايانه ولو مع التمكن من تحصيل العلم بغيره اذ غاية الامر ان يكون وجوبه على هذا  
 التدبير بحيث لا يغيثا لكن الطريقة المتلقاة من صاحب الشريعة لا تساعده عليه في العبادات الموقوفة عند التمكن من الاستعلام  
 للقطع بعدم جواز الصلوة الى الجهات الاربع اذ في الثياب المتعددة مع التمكن من تعيين جهة القبلة وتحصيل الثوب الطاهر فينبغ  
 تخصيصها فيها بصورة عدم التمكن ومنه يظهر ان للصلوة الفاعلة للشرط عند التمكن جهة تقع زائدة على قبح الشريعة اعني فعل غير المأمور  
 به على انه ما موربه اذ كونه في لزم وجوبها على وجه التحريم على ما نقضه الادلة السابقة فان قصدها عدم انفكاك مقدمة  
 الواجب بقودها المعنوية في العنوان عن الوجوب الغيري ولو على وجه التحريم حيث تعدد الزايع نظير ثمره النزاع في مواضع منها في  
 صحة قصد الامثال والقرية بفعلها من حيث كونها مقدمة فعلى القول بالوجوب يصح قصد ذلك لان تعلق الطلب بفعل ولو للغير  
 بوجوب صحة قصد الاثر به لتعلق الطلب به انه باثني بذلك فيصح وقوعها على وجه العادة اذ كان مشروعية ككافي الصلوة  
 الى الجهات وفي الاثواب المشبهة ولا يقع على القول الاخر لا تشاء الطلب ومنها ترتيب الثواب قد انكره جماعة والحق انهم ان ارادوا به  
 بالثواب امر غير المدح والقرب فيما كان له وجه نظر الى ان العقل لا يستقل باثباته في جميع موارد وثبوت في بعض الموارد شرعا كالسير الى الجحيم  
 ونحوه لا يثبت الكنية وقوله نعم لا يصح على عامل منكم لادلاله له على تعيين ترتيب امر غيرهما وان ارادوا الامم منها فترتب الامر الاول اعني المدح  
 ما لا يرب فيه لشهادة العقل والعادة به الا ترى ان الولي اذا امر عبدا بما فخذ يسع في تحصيل مقدمانه وبترك الكفار في تمهيد  
 اسبابه للوصل الى مطلوبه ان العفلاء بمدحونه معللين حسن مدحه بفعله ذلك للتوصل الى المطلوب مولاه والمنع منه مكابرة لا يعاينها  
 وكذا الامر الثاني على ما يشهد الفطرة السليمة اذ لا يرب ان فعل المقدمة على الوجه المذكور اطاعة وانقياد ومن البين انهما ليستلزمان القرب  
 الى المطاع حيث يتجزان عن الموانع الخارجية وهذا عند من استشعر معنى العبودية هذا اذ انى بالمقدمة وصله الى المطلوبين من حيث كونه  
 مطلوبيا واما اذ انى بها الغير فلا يرب في عدم ترتيب الثواب عليها من هذه الجهة نعم يجوز ان يترتب عليها الثواب من حيث نفسها ان كانت  
 ككافي الطهارة على القول برحمتها الذي كما يجوز ان يترتب عليها العقاب اذ كانت محرمة في نفسها ووجب فعلها وصله الى ما هو  
 منها كترك الفريضة المصيبة المتوقف عليه انفاذ الغرق اذ انى به لغيره وبهذا التحقيق يظهر ضعف ما نكس به بعض المعاصرين في تخصيص  
 الثواب بالواجبات الاصلية من انه لا دليل على ترتيبها على الواجبات التبعية واما ترتيب الذم والعقاب على نارك مقدمة الواجب ان لم يصادف بعد  
 وان ثبت وجوبها بخطاب اصلي اية على ما يساعده عليه النظر الصحيح واما ترتيب الذم والعقاب على نارك مقدمة الواجب ان لم يصادف بعد  
 زمن الواجب كما يشهد بالعقل والعادة وهذا يرب ويغز عليه فلا يتم انه يترتب عليه من حيث كونه نارك مقدمة الواجب بل من حيث  
 كونه متجربا على ترك الواجب فان التحقيق ان التجريم على المعصية معصية ايضا كذا ان يصادفها نارا خلا واما ناره واحدة وانما تظهر الثمرة  
 فيما تختلف عنها واما ما ورد من ان نية التوبة لا تكفي على هذه الامة فلا ياتي ما ذكرناه لان الاستحسان هنا انما هو من جهة التجريم  
 التام من الترك المفروق بالنية لا من حيث نفس النية مع ان نفي الواحدة لا ياتي في الاستحسان وترتيب الذم كافي الصغار لا يوق لوترتيب  
 الثواب على فعل مقدمة الواجب من حيث كونها مقدمة ولم يترتب العقاب على تركها ككافي نكس واجبة بل مندوبة لان ذلك معنى المندوب  
 لا نأقول حد الواجب عندنا على ما يساعده عليه التحقيق امران احدهما ما يخص بالواجب النفس وهو ما يستحق العقاب على تركه من غير  
 وجه ولا عدد والثاني ما يثبت اول الواجب الغيري اية وهو الزم الشارع بفعله وفي حد المندوب ايضا امران احدهما ما يخص بالنفس منه  
 وهو ما تعلق به طلب الشارع لنفسه مع عدم المنع من تركه مظهر الثاني ما يثبت ولا يغري ايضا وهو الحد المذكور يحد في قولنا لنفسه قس على

في ان نية ذلك  
 القاعدة وان كانت  
 كذا الصلوة حسب  
 ايمانك التوبة كانت  
 من الاصل في الاصل  
 ان لا ياتى بين الاصل  
 على ان ياتى بالاشبه  
 فعلى ان ياتى بالاشبه  
 العافية بل ياتى بها  
 تحصيل ما بين الشريعة  
 والاعتبار والقبلة  
 وهي ليس بقبلة بل  
 الوجه في تخصيصها  
 كوجه الاصل في  
 والوجه الايمان  
 التحصيل المشبهة  
 تلك الجهة فلا يرب  
 عليه انما كان ح  
 الامور بدينية  
 صلوات على بعض  
 جهات على بعض  
 العهود في حد  
 لا يقتضيه

في الشرح

ذلك حد الحمة والكرامة وحي فلا يلزم خروج مقدمه الواجب عن حد الواجب لاصدق حد الندوب عليها هذه الجيئة وان قلنا بعدم  
 العقاب على تركها من حيث كونها تركها بل من حيث ما يلزم من التجري على ترك الواجب كما هو التحقيق واقاما زعم بعض المعاصرين من ان الفاعل  
 بوجوب المقدمة يقولون بتركها العقاب على تركها واستفاد ذلك من احتياجهم على فساد ضد الواجب اذا كان عبادة بتعلق النهي به من بلب  
 المقدمة حيث زعم ان النهي المفقوض للفعل ليس الا ما كان فاعله معاقبا فيه ما لا يكا ويحفي بل النهي المفقوض للفعل انتم من ذلك كما سنبه  
 عليه وادعم ايتم ان الواجب الغير اذا كان وجوبه اصليا بتركها العقاب على تركه بخلاف النهي وضعف ظ بل التحقيق ان الواجب الغير لا  
 يسقط على تركه العقاب وان كان اصليا كان الواجب لنفسه بسقوط على تركه العقاب بتعينا للقطع بان المراد اذ قال لبعض عبيد ادعيه  
 الى السوف واشتر اللجم منه وقال لا خراشتم اللجم منه من غير امر بالذهاب اليه كما امتساو بين في استحقاق العقوبة على المخالفة من هذه الجهة فلا  
 يفتان الاعقاب واحدا ومنها ما ذكره بعضهم من الاجتماع مع الحرام وعدمه فعلى القول بالوجوب لا يجمع مع الحرام وعلى القول الاخر  
 يقع ان يجمع اقول وهذه التمرة مستدركة اذ لا خلاف ظاهر بين من قال بوجوب المقدمة ومن لم يقل بوجوبها في ان المكلف اذا وصل  
 بالمقدمة المحرم عنه وجوب غيرها صح منه الواجب ان تقدم فعلها عليه كالسبب بالنسبة الى الحج ولما ان قارنته فان عول على ما تحققت من  
 ان الواجب مطلق على تقدير حصول المقدمة صح على القولين والابطل على القولين فغاية ما نفنضيه القاعدة المذكورة اخضا الوجوب  
 فيها على القول به بغير الحرام وهذا ليس ثمرة للنزاع بل تخصيص له وقد يجعل من ثمرة النزاع برائة ذمته النادر وعدمها فيما لو نذر ان ياتي  
 بواجب فان مقدمته فانه يترد ذمته بفعلها على القول بوجوب المقدمة ولا يترد على القول الاخر وهذا انما يتم اذا نوى مطلق الواجب  
 الا فالاطلاق ينصرف الى الواجب لنفسه الخاص فم بعضهم ان الامر يندى السبب الغير المقدم وينفسه راجع الى الامر بسببه الصادر من المكلف  
 من غير واسطة لا مطلق السبب بل من ارتفاع التكليف لاشياء الاسباب اليه فم فالامر بالقتل الذي هو عبارة عن اذهاق الروح مثلا راجع  
 الى الامر بقطع الاوداج او الالفاء من شاهره وان حذر ذلك ذلك لان الامر لا يتعلق بغير المقدم وروى القدره لا تتعلق بغير الاستيا وضعف  
 ظ لان المعبر في صحة التكليف بشئ عقلا وعرفا هو كونه مقمورا ولو بالواسطة ولا ريب في ان المسببات مقمورة بواسطة اسبابها  
 فلا باعث على صرف اللفظ عن ظاهره وقد يفرق بين ما اذا كان السبب فعل الغير كما احراق الذي هو فعل النادر وبين غيره فيلزم بمفالة  
 المنصم في الاول فيجعل الامر بالاحراق مثلا امر بسببه مجازا كالالفاء في النار ومرجع هذه الدعوى الى منع كون السبب حصول الاخر ان  
 مثلا صحح الاسناد الاخر حقيقة وانه يتعين ان يكون المراد فعل السبب مجازا وكلامنا اما الاول فلا يلزم لوجوب التجري في جميع الاعقاب  
 الصادرة بواسطة الاسباب فيسقط الفرق بل التحقيق ان معنى الاحراق النسب لوجود الاخر ولو بواسطة النار فيكون اسناده الى  
 المكلف حقيقة كما سنده الى النار وعلى قياسه سائر الافعال التي معناها النسب نعم ينبغي ان يستثنى من ذلك الافعال التوليدية التي هي  
 فعل انسان اخر باختياره فان اسناده الى السبب مجازا كما سنده الى السلطان للوزير ببناء دار او وضع سريرا فخص فان اسناده الى مجاز  
 ومن هنا ترى الفقهاء يقولون بان الوكيل على امر ليس له توكل غيره الامع شهادة الحال عليه وتصريح الموكل به وان اجر نفسه على ان يعمل عملا  
 مع الاطلاق ليس له ان يشيب غيره عليه ومن هنا يظهر ان ما ذكره في الوضوء من عدم الفرق في منع الفائز من الارث بين المباشرة والسبب  
 في المذهب للعموم محل نظر واما الثاني فلانه لو سلم مجازية الاسناد فعمل الامر على ارادة السبب بعيد بل الظاهر ارادة السبب بالنسبة حصوله  
 ولو بواسطة السبب مجازا فيكون فعل السبب مطلقا بغيره لا ينسب اليه السبب من ذلك الفاضل للمعاصر في غير موضع ان الامر بالطبيعة يقتضي الامر  
 بالفرد من باب المقدمة وقد سبق في ذلك غيره وهو عتك غير مرضي لان الطبيعة عين الفرد في الخارج ان قدر الفرد بالطبيعة الشخصية  
 كما هو الظاهر فالانسان به عين الانيان بالمأمور به فيمنع التوقف عليه في الخارج وان فسر المجموع المركب من الطبيعة والشخص فان قلنا  
 ما نحاذر في الخارج فكما ترى قدح توقف وجودها على الشخص لانه توقف عقله في طرف التحليل لا خارجي والمعتبر في المقدمة هو  
 التوقف في الخارج اذ ينسب التكليف ان قلنا بتغيرها فيه فعدم التوقف اوضح لان وجود الجزء لا يتوقف على وجود الكل بل الامر على العكس  
 وهذا بعد التنبيه عليه بما اخفاه السابغ زعم جماعة ان القول بوجوب المقدمة بوجوب القول باشياء المباح لان ترك الحرام واجب  
 ولا يتم الا بفعل من الافعال فيجب لك الفعل بناء على وجوب مقدمه الواجب حيث استصعب هذه الشبهة على اعز تفصي عنها بعضهم بانها  
 المقدم كالحاجي حتى انه جعلها احد الادلة عليه ومنهم من اعترف بالنسبة اليه واشهرت حكاية هذا القول عن الكعبه ورتما ذكره والده جرحي  
 ايض وهي ان ترك الحرام واجب هو مستلزم لوجود فعل من الافعال فيمنع من ان يختلف حكم المتلزمين والحجاب عن الاول كما ذكره  
 في ان الشبهة المذكورة على تقدير صححتها لا توجب نفي المباح واسا فان المكلف قد لا يتمكن من الحرام فلا يجر عليه تركه لان النهي عن المنع صح  
 كالامر بالواجب فلا يجر عليه مقدمته ايض وذلك كالشغل حال الغفلة عن الحرام وتعد منه وهذا لا يحصل واقاما فانما فان  
 ترك الحرام انما يتوقف على وجود الضار فقط ولا يربك في وجوبه دون غيره من الافعال اذ لا يتوقف عليها بل يستلزمها فانها من لوازم  
 وجود المكلف صح بمعنى عدم تمكنه عن جميعها على تقدير ترك الحرام وقد ظهر بان ذلك مبني على القول بعدم بقاء الكول والاد  
 انها على تقدير البقاء تحتاج الى التوراة فلا ملازمة ايض يجوز خلو المكلف عن كل فعل فلا يتحقق منه الا الترك سواء فسر بالكف او بغيره ان لا تفعل

وقد اطلق العباد  
 العنق اذا كان تركها  
 مقدمه الواجب مطلقا  
 على ان يحاط به في  
 تحقيق الكلام فيه

ولما قلنا  
 بان الواجب  
 على من  
 الاطلاق  
 والمقصود  
 بغير الطبيعة  
 المأمور به  
 العقلية  
 فان ذلك  
 بالفتوى  
 التوصل

لان عمل هذا التفصيل يبقى على ان تكون الاكوان على تقدير عدم البقاء مستندة الى المكلف والبقاء على تقدير الحاجة مستندة الى علة الحدوث وان  
كانت علة العزادية وكلاهما في محل المنع بجواز ان يكون بعد بقاء الاكوان ويلتزم بحصول المكلف عن جميع الافعال بان يكون الاول صادرا عنه وقبلة  
الامر ان مستندة الى علة اخرى كالكون الاول من حيث اعداده محصورا او يكون كل كون لاحقا مستندا الى الكون السابق من حيث اعداده مستند  
وهذا هو الظاهر على هذا القول بدليل صدورها حال الغفلة وعدم الشعور بغيره او بغيره بالبقاء والحاجة الى التورث ويلتزم بالخلو نظر الاستناد  
البقاء الى غير المقضي للحدوث اعني المكلف كما في كثير من الآثار الاعدادية وربما يتوهم ان التهمة المذكورة مبنيّة على احد القولين الاولين  
اذ على التقدير الثالث ينشأ دعوى التوقف الاستلزام فلا يتم التفرقة ليرتضى لان ترك الحرام على هذا التقدير يتوقف على احد الامر من  
التشاغل بفعل من الافعال والخلو من الجميع او يلتزم بها فان جعلنا الخلو بما يتبعه ان يتعلل به التكليف كان احدا فردا الواجب المحذور لا يتعلق  
الوجوب بالغير الاخر على التبعين وان سقط حصول الخلو كما في الاشارة اليه فيا لودار المقدمة من المفذور وغير المفذور وسببها هذا زيادة  
توضيح في البحث لان فان كان لا يربط في ان وجود كل فعل من الافعال مانع من حصول الاخر كما هو شأن التضاد فيكون سببا بعدا كما هو قضيته  
الماتية فاذا حرم الفعل وجب الترك فوجب سببه الذي هو فعل المانع من بلو المقدمة غايته الامر ان الاستناد مستندة فيجب الكل على الخبير فان  
وجب الترك انما يقضي وجوب الاستناد اليه استنادا فعليا لا ما يستند اليه استنادا ماثلا لما عرفت من تحقيقنا السابق من ان مطلوبية  
المقدمة للغير انما يقضي مطلوبيتها له على تقدير ترتب الغير عليها واستناده اليها لا مطلقا وان ترك الحرام انما يستند بالتحقق الى وجود  
الضارف دون فعل الضد لسبقه عليه كيف لا وهو من شرط حصوله فيقتضي الوجود بالتحقق والاضارف في نفسه لو فرض التوقف على  
غير الضارف احيانا بحيث لا يتمكن من ترك الحرام الا بالتشاغل بفعل الجهة الحكم بوجوده كما في السابق المحاذي لتفسيره من اذ كان بحيث  
لا يمكن التخلص من الوقوع عليها الا بالنشيط بحمل وشبهه ولا يلزم الدور لتغاير التوقف من الفعل والترك للتوقف عليه منها وكذا  
لو تمكن منه بدونه لكن كان الضارف فيه ضعيفا بحيث يعلم او يخاف وقوعه في المحم اختيارا وبدونه لقوة ما يجده في نفسه من الامر الذي  
اليه فيجب تقوية الضارف بالجاهدة او تضعيف الداعي بما يوجب من الافعال بحيث يقاوم الضارف الضعيف فيكون الفعل مقدم  
بدلية فيجب عليه على وجه التحية والى هذا ينظر قول الفقيه بوجوب النكاح على من يخاف الوقوع في المحم بتركه وعلى هذا لو تعدد وجه  
الفعل تعين عليه الاخر من تعقبة الضارف بالجاهدة ولا عذر له في فعل الحرام مع التمكن منه هذا وقد يجاب بان ترك الحرام لا يخفى  
بالمباح بل قد يتم بالواجب ايضا ويانه لو صح ذلك لزم ان يكون الحرام واجبا كالقتل لتوقف ترك السرقة مثلا عليه وان يكون الواجب حراما  
اذا ترك به واجبا اخر ولا يخفى ما في هذا الوجه اما الاول فلان الواجب المتصل به الى ترك الحرام عند هذا القائل احدا فردا الواجب الذي  
واما الثاني فلان التفرقة على وجه الجثمان على ما قيل وهو خطأ بل ينبغي تخصيص الدعوى بغير المحم على ما عرفت في تحريم العنوان واقبال  
الثالث فلان الزام الدعوى بصيرورة الواجب محرما انما يتبعه عليه اذا التزم بكون الفعل سببا للترك فيلزم تحريم فعل الواجب اذا لا  
في تحريم سبب الحرام لكن ربما يفسد مقالته بوجوب الدور عليه اذ كان وجود السبب سببا لوجود السبب كما عدمه سببا لعدمه كما  
يدل عليه حدوده للسبب فاذا كان فعل كل واحد من الضدين سببا للترك الاخر لزم ان يكون ترك الاخر سببا لفعله ولا يخفى ما فيه  
لمنع الملازمة كافي المانع واما اذا جعل الفعل مقدمه غير سببية للترك فوجه المنع عليه جلي لا دليل على تحريم مقدمه الحرام مط  
ما لم يتصد به التوصل اليه والتزم التحريم على تقديره مما لا يجد فيه وان كان بمعنى الجواب على ان ترك الفعل مقدمه لفعله فاذا  
وجب مقدمه الواجب لزم تحريم الواجب في الفرض المذكور فهذا مع ما بينه كما سنبت عليه في بحث الضد غير وارد على الكيفية ان التزم  
بتوقف ترك احد الضدين على فعل الاخر لا بوجوب التزامه بتوقف فعله على تركه ولو فرض التزامه به لكان التزامه بشاعة الذنوب اللازم  
على هذا التقدير اولى من الزامه بتحريم فعل الواجب لو اورد هذا الوجه الثاني من الجرح لكان اولى كما لا يخفى وعن الوجه  
الثاني بعد تسليم الاستلزام ان دعوى امتناع اختلاف حكم المتلازمين مما لم يساعد عليه عقل ولا نقل فان زعم ان الاحكام الخمسة  
متضادة وان اجتماع اثنين منها في المتلازمين بوجوب اجتماع الضدين وانتم فضاده واضح لان المنع انما هو اجتماع الضدين في محل  
لا في محلين وان كانا متلازمين وان اعتبر التضاد من حيث اجتماعهما في المكلف صدورا وفي المكلف تغلقا فهو واضح تضادا اذ لا  
فرق في ذلك بين المتلازمين وغيرهما فلزم ان لا يصدر من مكلف واحد حكاية في زمان واحد ولا يتعلفا بمكلف واحد كك وهو بظن  
بالضرورة وان زعم ان الحكم يفتري من احد المتلازمين الى الاخر كالمقدمة لانه لو وجب احدهما ولم يجب الاخر لجاز تركه لكن تركه غير جائز  
لانه يقضي بالترك الواجب قد وقع بان ذلك بالنسبة الى الواجب مقدمه منه متجه واما بالنسبة الى غيره فلا اذ لا يتوقف للواجب عليه  
وقصارى ما هناك انه يصدر عن المكلف عند صدور الواجب عنه وذلك لا يفيد وجوبه بل يتوقف على اجزاء الفعل عند تحريمه لانه مسفاه اذ لا  
يرتب عليها فايدتها فلا تقع من الحكيم وح فلا بد من القول بشري حكم لانه اولى ويلتزم بظن من جميع الاحكام نظر الاصيل ورتبه  
بالنسبة الى تكليفه كما المنع فلا يصلح لتعلق حكمه به لا كما نقول لفعل ملزم الحرام وتركه عند عدم توقفه عليه متساويا بالنسبة الى  
نفسه وهو خطأ وكذا بالنسبة الى كونه اذ لا يتوقف له عليه ولا تغنى بالمباح الا ذلك ويرتب عليه ثمرة من عدم ترتب ملج ولا ذم عليه

بها  
تتم

بالاعتبارين

بالاعتبارين وخلو فعل مفرد وعن الاحكام الخمسة غير معقول ودعوى كونها كالمشغ من غير كبر وجواز نفي التكليف به ح ضروري ونما  
حققت يدفع ايضا ما روي عن بعض المتأخرين من ان اشفاء الغريم في المعلول يستلزم اشفاؤه في العلة كما عليه باستبعاد العقل فان ذلك مع  
جزء الاستعداد على تقدير تسليمه لا يضر بحجج لاسيما في مثل هذه المسئلة هذا وقد يحيط بالبال للكعبين شبهة اخرى لا يسن بالنسبة وفيها روي ان  
فعل المباح عين ترك الحرام في الخارج وان غايته بحسب العقل ولا ريب في ان ترك الحرام واجب فيجب فعل المباح من حيث اخذاه معه وان المباح المتيقن  
مع الواجب واجب كان المباح المتخذ مع الحرام حرام ووجهه واضح فما تخففه في مجتنبه والحج على ان ترك الحرام عين فعل الواجب في الخارج  
ان معنى الترك النسب لعدم الفعل وهو في الخارج عين النسب لفعل الضد لصدقه عليه مثلا يصدق على الصدق من حيث الخراج انه لا  
كذب كما يصدق على الانسان لاشهر ولا حجر وقضية الحمل الاخذ في الوجود فيكون النسب لوجود الصدق عين النسب لما يتقن معه من عدم  
فيكون فعل الصدق عين ترك الكذب والجواب اما الاول فالمنع من اتحاد الصدق وعدم الكذب في الخارج بل هما متباينان كالانسان و  
الصقار وانما الثابت اتحادهما مع مفهوم عدم الكذب وذي عدم الكذب وقول المنطيقين الانسان لا يشجر ولا يحجر ليس معناه انه نفس عدما  
في الخارج للفظ بطلانه كما عرفت بل معناه انه عادمها او ذرعهما واما ثانيا فبان انه لا ريب في ان النار كالفعل يتصرف بتركه او لا من  
حيث انه تاركه مع قطع النظر عن تساعده بل صادرة ويتصرف بتركتها بواجبها بصادرة التي هي منصفة به ضرورة ان صفة  
صفة بالشع وهما متغايران قطعاً لا اختلافاً في القيام ولتعدد الثاني بعدد الافعال التي هي منشأ لاشفاء واستشفاء بامضاء موصوف  
بجلاف الاول فانه امر متحد لا يتعدد ولا يتخلل الفعل ومن الواضح ان المطلوب بالثاني انما هو الاول دون الثاني لتحققه مع الفعل ايضاً اذ لا  
يختص اثر لغيره بالصدق فان الكذب يصدر على الجلس المجامع للكذب مع وضوح عدم مطلوبته فسقط الوهم المذكور ولما اعلنت  
المقالة المنقولة عن الكعبين في المقام لا يخفى عن نوع اجمال الا ان قضية احتجاجه الاول ان يجب بالوجوب الغيري كل ضد مقارن لترك  
الحرام وقضية الاحتجاج الثاني ان يجب كل ضد للحرام فان تعين فيعينها والافحيم والافحيم والافحيم والافحيم والافحيم والافحيم  
اعلم انه لو تمت شبهة الكعبين لزم نفي التدويب والكره وبهم وظاهر القوم اسناد نفي المباح اليه خاصة فيكون ان يكون ذلك قصور وان  
او منه في البيان لا ضرر في الحكم او ينزل المباح فيما نقل عنه من وجوب كل مباح على معناه الاعم فيدل على نفي الاحكام الثلاثة وح لا حاشا  
الى ما تكلف بعضهم في دفع الثاني في قوله بوجوب كل مباح من ان المراد بوجوبه هو مباح عند القوم وان ما هو مباح بالذات واجب  
بالعرض الا ان بعض كلمات القوم ركز البعض له بان ترك الحرام قد يتم بفعل الواجب ياتي عن ذلك الثامن لا ريب في وجوب مقدمته ترك  
الحرام فان مرجعه الى وجوب مقدمته الواجب فان ترك الحرام واجب واقام مقدمته فعله بالتحقيق ان تحريم الشيء لا يقتضي تحريم مقدمته  
وان ترتب عليها ما لم يكن سبباً فعلياً او قصدية الوصل اليه وان لم يرتب عليها تحريم من حيث التجري ايها الاول فلا صالة لعدم تحريمها الثاني  
عن العارض والفرق بينهما وبين مقدمته الواجب ان التوصل الى الواجب لا يمكن بدون مقدمته فنسألهم مطلوبته مطلوبتها بوجوب  
ترك الحرام فانه يمكن مع الاثبات بمقدمته ولو حرم مقدمته الحرام مطرح جميع الافعال ومقطعها لا يمكن التوصل بها الى المحرم وبطلان  
ضروري واما الثاني فله شهادة العقل والشرع والظان موضع وفان ولقد اشر بهم يحكمون بحجة التفر الذي قصد به محرم وان لم يشر  
عليه المحرم وظاهرهم استحقاق العقوبة عليها بل تجوز ترتبها عليها نعم يستثنى من ذلك نية المحرم فانها بمجرد الاعقاب عليها بل الظ  
انه لا حرمه فيها ايضاً لما ورد من ان نية التو لا تكتفي على هذه الامة تقض لانه تم عليهم وذلك لا ينافي فيجوز العقل وهذا اما الاشكال انه  
على ما تخففه من ان تكاليف الشرع اتمت بتبع جهات التكليف وان منها جهات المكلف واقام على ما هو المعروف من انها تنبع جهات  
المكلف به فقط فلا يحصر الا بالمعنى من قبض العقل او اثبات تسميات للعصية غير الكبيرة والصغيرة وهذا المقام تفصيل ياتي في محكمه  
اذ انترك المحرم فكل جزء من اجزائه ان اخذ في ضمن الكل كان محرماً بجمرة الكل فان اتصاف الكل بصفة بوجوب اتصاف كل جزء منها بها  
في ضمن الكل وان اخذ منفردا كان محرماً ان قصد به التوصل الى الكل او كان بمنزلة السبب كاجزاء الاخير في وجهه والا فلا والكلام في  
مقدمته المذكورة كالكلام في مقدمته الحرام التاسع اذ توقف الواجب الوقت موسعا كان او مضيقا على مقدمته مقدمته على وقته في  
الحصول او توقف الموسع عليها في اول وقته كواجب فيه بحكم العقل احد الاربع من اخصاصه وجوبه في تمام الوقت او اوله بواجب  
فيكون وجوبه مشروطاً بحضورها من وجوبه ولو في خوف فاقدمها قبل حضور الوقت وجوباً مطر ولو بمقدار فعل مقدمته فيكون وجوب  
ح ايضاً مطر والالزم التكليف بالتحال صدد التكليف ودوقوعه وهو ح بالضرورة فمن فروع المسئلة عدم وجوب اتصاف الصلوة في اول  
الوقت على فائد بعض شرايطها العشر في حقه بمقدار من يمكن تحصيل شرطه وان وجب عليه في اتصافها فيما نأخر عنه ومن  
فروعها ايضاً وجوب الفعل للصوم الواجب على الحديث بالاكبر قبل الفجر فانه اذا ثبت وجوب الصوم من الفجر المشروط بالطهارة في خوف الحديث  
والمنظر ثبت وجوبه قبله ولو في خوف الحديث لتحصيل الطهارة كما عرفت ان ما قبل الفجر ظرف للوجوب بل للوجوب كما لا يذهب عليك  
ان هذا البيان انما يقتضي مطلوبية الصوم قبل الفجر بقدر ما يغتسل فيه واما ما زاد عليه فلا اندفاع التكليف بالتحال به فيمكن ان يكون  
على هذا قول من قبل بوجوبه اذ ابقى الفجر بمقدار الفجر بان صاحب هذا القول قد اقتصراً في اثبات الوجوب على محل اليقين مضافاً

المباح

الاصالة

الى الصواب في غير ذلك بل يرد ان ذلك انما يتم اذا لم يكن هناك ما يدل على وجوب الصوم ومط من غير اعتبار حضوره من الاوقات من  
 الايات والاشعار وهو غير واضح بل فضيلة الاطلاقات اطلاق الوجوب في جميع الاوقات والاحوال وان كان فعل الواجب مقيد بحضور  
 وقت مخصوص فاذا نجا القول بوجوب الغسل له مطر امكن بعد دخول الليل كما هو ظاهر من ان تضيق الوقت بتضييق الوقت نعم لا  
 يقع فعله على وجه الوجوب الغيري الا ان ترتب عليه فعل الصوم الواجب كما امر الله تعالى ما لم يخفقه فلا يجوز قصد الوجوب  
 به مع العلم والظن بعدم ترتبه عليه في الشك وجهها وحيث قد خفي هذه الدققة على كثير من افاضل اصحابنا حيث لم يفرقوا بين  
 زمن الوجوب وزمن الغسل فرغوا ان زمن الوجوب هو زمن الفعل اشكل عليهم الحال في المسئلة المذكورة حتى نفى عنه بعضهم  
 بالتمام وجوب الغسل نفسه مع انه كما نرى مما لا جد له في ثبوت التكليف والعصيان بالصوم على تقدير المخالفة في الغسل نعم يمكن  
 توجيهه بالتقريب الذي من المتبينة عليه في آخر المصنف لكن لاشارة في كلامهم اليه المستكره لو جوبه  
 فذلكم خلاصه ما جوبه من غير موخته منها احكام بعضهم عن ابن ادريس من منع التوقف مع شمله لبطان الصوم بدونه  
 زعمانه ان الصوم الواجب يتم بالغسل بنية الذنب فلا يتوقف على قصد الوجوب به وضعفه ط كورود النقص عليه كما امر  
 المتقدم فان فعل الواجب انما يتوقف على فعلها لا على فعلها بنية الوجوب والحل مشترك وهو ان المقدمه الواجبة هي ما يتوقف  
 على فعلها فعل الواجب ما يتوقف فعله على فعلها بنية الوجوب ومنها ما زعم بعضهم من انه اذا بقى طلوع الفجر بقدر ما يتك  
 فيه هذا الزمان منزل منزلة حضور الوقت فيجب الغسل فيه وهذا ايضا ضعيف لانه اذا كان زمن وجوب الصوم واقفا هو اول الفجر  
 كما هو المفروض فانزله المذكور كما لا يعقل لوجه لان الاحكام العقلية مبينة على التحقيق لا على الشك ومنها ما توجه بعض افاضل  
 المتأخرين من ان وجوبه للتوطين على ادراك الفجر طاهر وهذا ايضا ضعيف لانه ان اراد بالتوطين النهي للصوم بفعله ما يعبر عنه  
 من الغسل وغيره فصاورة وان اراد به العزم على فعل الصوم فهذا وان توقف في حق العام بالحال على فعل الغسل لا يمنع العزم على  
 الصوم الصحيح مع العلم بوجود المانع الا ان وجوب العزم تابع لوجوب الفعل ولا يعقل وجوب الصوم المشروط بالفجر في حق المحدث  
 حتى يجب عليه العزم مع ان وجوب العزم على فعل الواجب المشروط قبل حصول شرطه في محل المنع ومنها ما تخيل بعض افاضل متأخر المتأخرين  
 وهو ان مقدمه التوجب يصح ان يتصرف بالوجوب الغيري قبل ان يتصرف ما وجب له به واجمع عليه بقضاء الضرورة به حيث لا يسع  
 وقت الفعل لفعل المقدمه كالحج بالنسبة الى قطع المسافة وهذا ايضا ضعيف لا يطابق كلمة الاصوليين على عدم وجوب مقدمه  
 الواجب المشروط من حيث كونه مقدمه قبل حصول شرطه فحكمه بوجوبها بالحرق لاجتماع المطابق لما يشهد به صريح العقل كما ترى  
 وما ذكره من مثال الحج فيغير مطابق للذمعي لان وجوب الحج غير مشروط بحضور زمانه بل بالاستطاعة وحتى حصلت وجوب الحج  
 نأخر زمن فعله وما ذكره في عدم وجوب الطهارة للصلوة قبل وقتها من انه خرج بالاجماع غير سديد لان وجوب الواجب يقتضيه  
 وجوب جميع مقدماته المفدوره الخالية عن صفة التبع ولو بعد صيرورتها مقدمه وجوبا فعليا بقول مطلق فان عمدت ذلك الى  
 الواجب المشروط اضعف تخصيصه بالطهارة لخلقها عن صفة التبع قبل دخول الوقت والآن تكن مندوبة والقواعد العقلية لا تقبل  
 التخصيص وبالجملة فنشأ هذه المحيالات ما اشترنا اليه من عدم الفرق بين زمن الوجوب وزمن الواجب بعد التوقف على ذلك  
 بيننا المشتمل بغير كيفية التخصيص عن الاشكال المذكور بما لا يزيد عليه فصل اختلافنا في ان الامر بالشئ هل يقتضي النهي  
 عمنه لا بد قبل الخوض في تحرير النزاع من بيان محله فنقول ضد المأمور به هو ما لا يمكن اجتماعه معه لذاته فيتناول  
 اضداده الوجودية والعدمية من العقلية والشرعية والعادية وانما قلنا لذاته احتراز عن لوازم الضد فانها لا شئ ضدا وان اضعف اجزا  
 مع فعل المأمور به ومن التزم بلزوم تساوي المتلازمين في الحكم مطر اوجبت يكون بينهما علة او تشارك في العلة فان التزم في المقام  
 بالافتراض الرمز بقول به في لوازم الضد ايضا على مقتضى اصله وحيث افرنا بيان ذلك فلا حاجة الى تعميم المقام اليه وقد تناول بينهم ان  
 يعبروا عن التزم بالصدق العام وعن غيره بالصدق الخاص وشبهة الاول ضد اما حقيقة عرفية او مجاز نظر الى العلة وزعم  
 بعضهم ان من فسرت التزم بالكف فقد استراح عرف ذلك وكان الضد عنده على معناه المعروف وهو غير واضح لان الضد بربطه  
 المعروفها الوصفان الوجوديان اللذان يمتنع تواردهما معا على محل واحد لذاتهما وهذا يقتضي ان يصح ورود كل منهما على ما  
 يصح ورود الاخر عليه لئلا يكون الثاني باعبار المورد كالعلم والسواد وان الكف وضد الضد لا يتواردان غالبا على محل واحد لان  
 الاول من صفات النقص والثاني من عوارض الجوارح وكذا ان اخذنا بمعنى النافية قلنا بانها عين الاثر ذانا والافعال الفاعل لظهور  
 ان الناشرين لا يفتنا فيان من حيث ذاتهما من حيث ثناني الاثرين ويمكن اخذ ما بالمعنى الاول يجعل الوصف للتوابع والافعال فيرفع  
 الاشكال لايجاد الموضوعين فيه وتدريب وصف الاول بالعموم والثاني بالخصوص اما من حيث عموم الوصف المشتمل منه في الاول و  
 خصوصية في الثاني كتنازه للصلوة ووقا على الاكل مثلا واما من حيث تحقق الاول حيث يتحقق فيه الثاني من دون عكس ولو غالبا  
 وقد بطلوا ضد العلم بمراد به احد اضداده الخاصة وهذا يرجع الى الضد الخاص معنى ويرتب عليه ما يرتب عليه ثم الكلام في

المقام يجرى في الواجب بنفسه جميع أنواعه بالنسبة الى جميع اصداءه عبادة كانت وغيرها فيختلف افضنا الامر انتهى عن الصد على حسب اختلاف نوع الوجوب الصد فقد يقضى الامر بخيرى النهى عن الصد على الخير وقد يقضيه على العيبين وهكذا وبوجه اعتبار جبانة في الواجب العيني ايضا الا انه خلاف الظن من اطلاق عناوين البحث ولا شرة له بالنسبة الى ما يكون ضدا له وما وجب له الا في مجرد الاعتبار ويعرف الكلام فيه بالمغاينة ثم المراد بالتهى هنا ما يعنى النهى التقيى الاصلى والغيرى البيع فيعتين الاول حيث يدعى فيه العينية قطعاً وكذا العتمة على ظهر الوجوبين والثانى حيث يدعى فيه الالتزام بالنسبة الى غير الضد العام ومن هنا يظهر ان المراد بالاقضيا ما يعنى اقسامه الثلاثة بل الاربعة لينطبق على جميع اقسام المسئلة وافولها ودعم بعض المعاصرين ان النزاع هنا اما هو في الوجوب المصيق الذى يكون ضده واجبا موسعا وهذا خطأ منه بين موضع النزاع والموضع الذى تظهر فيه الشرة مع ان الشرة على ما سنبتن يظهر في غير ذلك ايضا وعرض ان النزاع في استلزام النهى الاصل دون البيع اذ النهى البيع ليس محط النزاع في شئ وقد سبق مثل ذلك منه في بحث المقدمة واثرتنا هناك الفساد ثم اعلم ان النزاع في الضد الخاص يتاخر في مقامين في اصل الاقضاء وفي كيفية واما الضد العلم بمعنى الترك اعنى عدم الفعل فانما يتاخر في النزاع فيه في كيفية الاقضاء فقط بناء على تفسير النهى بطلب الترك بمعنى عدم الفعل اذ منع الاقضاء فتح مظهره في معنى الوجوب وقد يحكى عن المرتضى وبعض العامة انكار الاقضاء بالنسبة الى الضد لان الامر كثيرا ما يمر ولا يتصور الترك فضلا عن النهى عنه وانت خبير بان هذا التعليل على تقدير تشبيهه انما يقضى في الاقضاء بالزوم البين بالمعنى الاخص دون الاقضاء بطريق العينية في المعنى والجزئية او الزوم البين بالمعنى العام او الزوم الغير البين وكذا ان فسر الترك بمعنى الكف بناء على عدم تعلو الطلب بالامور العدمية ثم انه قد اضطرب كلام جماعة في محرم محل النزاع فمنهم من اطلق لفظ الضد ومنهم من جعل النزاع في الضد العام وسكت عن الضد الخاص منهم من جعل النزاع في الخاص ونفاه عن العام لان انكاره يؤد الى خروج الواجب عن كونه واجبا وهذا التعليل لا يقضى في النزاع فيه بالاعتبار الثانى فالتحقيق ما ذكرناه اذ عرفت هذا فالجواب و ان الامر بالشئ عين النهى عن ضده العام بمعنى الترك معنى ان فسر الترك فيه وفي النهى بعدم الفعل ونفيه كما هو الظاهر ويستلزمه بالبين بالمعنى العام ان فسر نهى ما اوى احدهما بالكف وكذا يستلزم النهى عن ضده الخاص وان فسر النهى بطلب الترك وبطلب الكف فالنكح الضد على النزاع الاول وجود ما تعلق الامر به ولو في ضمن الكل فيكون عين النهى عنه ولو في ضمن الكل ومن هنا يتبين الحال في الاضداد العامة للاجزاء فان الامر بالشئ عين النهى عن اصداء اجراء العامة باعتبار ويستلزمه باعتبار وذهب قوم الى ان الامر بالشئ عين النهى عن ضده في المعنى اخرون الى انه يستلزمه وهم بين مطلق للاستلزام ومصريح بثبوته لفظا ومنهم من نفى الدلالة في الضد الخاص لفظا وانتهى بها معنى وذهب بعض المناخرين الى نفى الاقضاء في الضد الخاص مظهره واثبت في الضد العام بالنضمن لنا على ان الامر بالشئ عين النهى عن الضد العام ان فسر الترك فيها بعدم الفعل ان معنى النهى عن الترك طلب ترك الترك لان معنى النهى طلب الترك وطلب ترك الترك عين طلب الفعل في المعنى وذلك وانما قلنا انه عين في المعنى اذ لا يربى في تغايرها بحسب المهنوم كالوجود وعدم العدم واعترض بان النزاع يرجع الى اللفظ حيث سمى طلب الفعل طلب الترك تركه فبعبارة النهى عن الضد وطريق ثبوته الفعل عن اهل اللغة ولم يثبت ولو ثبت فرجعه الى ان الامر بالشئ له عبارة اخرى كالاجمية ومثله لا يلبق ان يدور في الكتب العلمية والجواب ان الكلام في عينية المهنومين بحسب الصدق لا في العينية اذ لم يدع احد ان النهى عن الضد له معنى غير معناه المبدأ واعنى طلب الترك حتى يطالب فيه بالنقل وعينية المهنومين في الصدق وان كانت من الامور الواضحة الا ان الشاخر في نظايرها غير غير في كتب الفهوم ولنا على انه يستلزم النهى عن العام ان فسر الترك فيها اوى احدهما بالكف ان عدم الكف او الكف عن العدم او الكف عن الكف حيثما توقف عليه فعل الواجب معتبر في حصول المامور به فيجب له على ما عرفت في بحث المقدمة وجوب عدم الكف وهو معنى النهى عنه ونقول ترك المامور به حرام والكف سببه فيقوم له وعلى التقديرين يكون النهى غير تابع على ما هو شان المقدمة وانما لم نقل ان عدم الكف سبب حصول المامور به ليعلم الاستلزام اوضح لظهور ان الفعل لا يستلزم الى مجرد عدم الكف بل الى ملزومه من الارادة وهذا ظاهرا ولنا على انه يستلزم النهى عن الضد الخاص حيث لا يكون الضد وجود ما تعلق الامر بتركه ولو في ضمن الكل ان ترك الضد ح ما يتوقف عليه حصول الواجب فيجب ان يكون وجوب مقدمة الواجب وجوب الترك للتوصل الى الواجب معنى النهى الغيرى وقد يستدل على ذلك بان فعل الضد مستلزم لترك الواجب المحرم فيقوم لاستحالة لاختلاف حكم المتلزمين وقد مر صفة سابقا حيث بينا ان مستلزم الحرام لا يكون من حيث كونه مستلزمه حراما ما لم يكن سببا فعليا ولا ريب ان فعل الضد وان كان لما نفيه سببا لترك الواجب الا انه سبب شاقى غالباً لا يستلزم ترك الواجب الى الصارف دون فعل الضد فيقوم الصارف دون ذلك الحال فيما لو فسر النهى بطلب الكف حيث يتوقف فعل الواجب عليه ولنا على انه عين النهى عن ضده الخاص حيث يكون الضد وجود ما تعلق الامر بتركه ولو في ضمن الكل ان مطلوبية الترك عين النهى عن الفعل فان كان الترك تمام المطلوب فلا اشكال فان قولنا كما قيل لترك كذا الامر بترك الفعل وهو معنى النهى عنه و مثله تجب واحترز وكف فان المهنوم منها عرفت انما هو طلب الترك وان كان جزئيا كافي الصوم فان اغتبر منفردا كان واجبا غير تام

ارادوا ان يفسروا النهى عن الضد على انه طلب الكف  
 فقلنا هذا لا بد ان خلاف ظاهر الظاهر  
 اشتداد الفعل الى نفس الكف لان ذلك  
 ضرورة انه لا يكون ارادة الكف في  
 كذا ما من مقتضى ذلك الفعل  
 والفعل لا يشك في الكف لان  
 ارادة ذلك من الارادة جازا  
 لا يضر بالوجه

باب

باب المقدمة كما هو معنى النهى عن فعله وان اعترض في ضمن الكل كان واجباً نفسياً بوجوب الكل والاولى اخرج هاتين الصورتين عن  
موضع النزاع نظر الا ان ليس بينهما امر بالشيء وان امكن تعبير الشيء بحمله على المفهوم والمعنى بحيث يتناول ذلك فندرس بعضهم على الخرج  
في الاول والاولى ارجاع الضد الخاص فيه الى الضد العام لان الفعل الذي يضاد التزك هو نفس ترك التزك ورفع الذي هو ضد  
علم وان غاب في المفهوم فيحصر اقتضاء الامر للنهي عن الضد الخاص عندنا في الالتزام وهذا اوفق بتعريف بعض الباحثين لا يفتدوا  
ان قضية ما فرنا من ان الامر بالشيء يقتضي النهى عن ضده الخاص من باب المقدمة ان يكون كل واحد من احاد الواجب الخبير منها عنة بالنهي  
الخبير من باب المقدمة اذا تضاد وتوقف وجود كل واحد منها على عدم الآخر وهو كل على ما يساعد عليه النظر الصحيح فان ما  
فرناه من وجوب مقدمة الواجب المطلق ليس مخصوصاً بغير هذه المقدمة لكن لفنا ان يقول قضية الخبير تساوي الاحاد في  
المطلوبية بمعنى ان مطلوبية كل واحد على حد مطلوبية الآخر فلا يكون تركه مطلوباً له والا سواه في المطلوبية على ما تراه الاشارة  
اليه في بحث المقدمة فيلزم تساوي فعله وتركه في المطلوبية فيرجع الى الاباحة مع ان طلب شيء من شئ فيستد رجحانه وهو يستد  
مرجوحية الفعل وهو ياتي بجملة ضللا عن مساواته للآخر في الرجحان وجوابه ولا بالنقص عما اذا كان الضد شرعياً كما لو جاز بين  
الجميع ومنع من الجمع فانه لا يربط مطلوبية ترك كل واحد للتوصل الى الاشتغال بفعل الآخر مجردا عن وصف الاجتماع فينا في الاشتكا  
فيه والفرق بينه وبين الضد العادي والعقل غير معقول كالفرق بين المقدمة ماث وثانياً بالحل اما عن الاول فان مطلوبية التزك  
للتوصل الى الفرد الاخر انما تقتضي مطلوبية ما يتوصل به اليه لا مط على ما حققناه سابقاً فالخبير بين الفعل وتركه خاص لا يكون  
اباحاً وانما الاباحة هو الخبير بين الفعل ومطلوب التزك واما عن الثاني فان رجحان الفعل على وجه الخبير لا يستلزم مرجوحية  
تركه مط وانما يستلزم مرجوحية تركه المحذور عن المعادل فلا ياتي في رجحان تركه المتوصل به الى المعادل وسيتا لهذا من يد بيان  
بمعنى النهى حجة من قال بان الامر بالشيء عين النهى عن الضد انه لو لم يكن عينه لكان اما مثله او ضده او خلافاً والثاني باقتضائه  
ببيان الملازمة ان المتعارفين اما ان يتساوا في الصفات النفسية اولا والمراد بالصفات النفسية ما لا يفترق انضاد الذي  
ها الى تعقل امر زايد على الذات كالانسانية للانسان والحيوانية للحيوان فان تساوا فيقتلان كسواوين وبياضين والافان  
اشنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتهما فضاء كسواد وبياض والاختلافان كالبياض والحلاوة واما بطلان الثاني  
باقسامه فلا يتمها لو كانا مثلين او ضدتين لا يمنع اجتماعهما في محل واحد لان ذلك نشان المثليين والصددين لكنهما يجتمعان في  
عمل واحد مكلفا او مكلفا به اما الاولان فواضح واما الاخير فلان الحركة نجمت فيها الامر بهما مع النهى عن التكون الذي هو  
ضدهما يفتق يجمع فيها وصفكونها ما موراجها ووصف كونها منبها عن ضدها ومن هنا يظهر فساد ما قيل من احدهما باعتبار الذات  
والاخر باعتبار المتعلق فليس في اجتماعهما اخلاص بحقيقة الضد بكمز زيد وقبح الغلام فانها يجتمعان مع ان بين وصف الحسن  
الفتح تضادا وذلك لان الكلام في حال هذا الوصف المتعلق بحال الموصوف لا نفسه ولو كانا خلافاً فيجاز ان يجمع كل واحد منهما مع  
ضد الآخر لان ذلك حكم الخلافتين ويمتنع اجتماع الامر بالشيء مع ضد النهى عن الضد اعني الامر بالصد لانه لنا قسراً وتكليف بالمع  
واجب يمنع ما جعله لازماً للخلافتين من جواز الاجتماع مع ضد الآخر لانها قد يكونان متلازمين كاضائة العالم ووجود النهار  
او ضدتين لا مزال كلعلم والقدرة المتضادين للنوم فيستحيل ان يجمع كل منهما مع ضد الآخر لانهما لا يفتك المتلازمين  
او اجتماع الضدين وهذا انما يستقيم ان الضد او كانت الدعوى بالنسبة الى جميع الاضداد والتحقيق ان الفاعل المذكور  
ان ادعى العينية بالنسبة الى الضد العام بالمعنى الذي سبقوا الضد في الجملة وفسر النهى بما ذكرناه بحيث يدعو بما بقينا وان  
حجته لما ذكره الاضداد دعوى وحجته حجة من قال بان الامر بالشيء يقتضي النهى عن ضده العام ان مهية الوجوب يعني الاجاز  
مركبة من امرين من طلب الفعل والمنع من التزك فصيغة الامر الدالة على الايجاب والذلة على النهى من التزك بالنقض والوجوب ان مد  
الامر لا يزيد على طلب الفعل كما ترى مدلول الصيغة فالمنع من التزك ان كان بمعنى النهى عن طلب الفعل لجمع اليه او الى جزء مدلوله  
وان كان بمعنى ناكداً لطلب فهو من عوارضه الطارئة عليه بحسب مرادته وكيف كان فلا يكون المنع من التزك جزءاً  
حتى يدل عليه الامر بالنقض سلماً ان الامر يدل على الايجاب لكن المنع من التزك ان فسر بطلب ترك التزك كما هو الظاهر في  
الحقيقة عين الايجاب اعني طلب الفعل المتناكد وان غاب في المفهوم فلا يكون جزءاً منه وان فسر المنع بطلب الكف وفسر التزك بالكف  
فساد مقابلة اوضح فان الامر بالشيء لا يضمن معنى الكف فضلاً عن طلب عدمه او طلب الكف عنه كما يشهد به الاعتبار الصحيح على  
انافول اذا كان النهى عن التزك او الكف الذي تعلق به الطلب واجب لتحقيق معناه فيه ولاستحالة انصافه بغيره من الاحكام  
الام يكن الامر للايجاب قادراً فلنا بان النهى عن التزك جزء من معنى الايجاب لزم تركيب كل ايجاب من ايجابان ونواه غير ضاهينين  
وذلك ظاهر الفساد حجة من قال بالاستلزام وجهان الاول ان حرمة التقيض جزء من مهية الوجوب فاللفظ الدال عليه يدل  
على حرمة التقيض وفي هذا الاحتجاج اشعار بان الماخوذ في الدعوى مطلق الاستلزام لكنه تعسف الثاني ان الايجاب طلب فعل

هذا الكلام  
هو من كلام  
الشيخ الفاضل  
المراد بالصدق  
في الجملة  
والصدق في  
الجزء

بذل



يترك على تركه انقافا وهو اما نفس الكف او فعل ضد غير الكف اذ لا يتم الاعل فعل لانه المفترق وحيثما كان فالتم عليه يستلزم النهي عنه في  
عن الاول بان ان اراد باليقين الترك فلا تراعى دلالة الامر على النهي عنه بالنقض وان خالف فيه العاقلون بالعينية وان اراد به  
احد الاضداد الوجودية فلا نسلم انه جزء من معنى الوجوب ولا يزيد مفهومه على ربحان الفعل مع المنع من الترك وعن الثاني بالمنع من انه  
لا يتم الاعل فعل بل قد يترك على عدم الفعل نسلا لكن نقول ليس الهم على فعل الضد بل على الكف ولا تراعى فيه وانث ان الحط خبر بما ذكرنا  
سيأتي ذكره وتفت على ما في الاحتجاجين وجوابهما من الوهن والضعف وفتح الفاضل على كون الامر بالشئ مستلزما للنهي عن ضده العام <sup>العالم</sup>  
استلزاما بيننا بالمعنى العام بان الامر حقيقة في الطلب المحتم وبقرمه او احد من الشارع ترتب العقاب على تركه والمنوع عنه منه وكان تركه ان  
المنع من الترك مغاير للحتم والالزام معنى وان الامر موضوع للطلب المفيد بكونه حتميا على ان يكون العيد خارجا عن مدلول اللفظ كما  
بالنسبة الى العمى قد صرح بهذا في بعض مقدمات بحث المغذات حيث جعل دلالة الامر على الحتم والالزام من باب اللزوم اليقين بالمعنى الاضطر  
وضعفه لان المتبادر من الامر هو الالزام بالفعل هو نفس الحتم والايجاب واليبرج المنع من الترك وهذا المتبادر عندهم وضعي لا  
اطلاق كما عرف فلا يكون الحتم قيدا خارجا عن المدلول وانما المنوعية من الترك بمعنى مفضولة فهو ان كانت من لوازم ايجاب الفعل  
والالزام به الا انها خارجة عن محل البحث لان الكلام في النهي عن الضد ومع ذلك فهي لا تخص بالامر الشارح بل بجميع الاوامر الالزامية  
نعم لا يرتب عليها الشرا من استحقاق الذم والعقاب في غير الامر العلى حجة من نفي الاقتضا في الضد الخاص انه لو اقتضاه لكان بطريق الاستلزام  
والثاني بطر اما الملازمة فلما ستر من بطلان العينية والنقض وانحصا طرق الاقتضا في الثلثة طجلي اما بطلان الثاني فلانه لو استلزمه  
لكان اما من جهة ان فعل الضد يستلزم ترك الواجب وهو محرم فمحم فعل الضد لان مستلزم المحرم محرم واما من جهة ان فعل الواجب يستلزم  
على ترك الضد فيجب من باب المفترق ووجوب الترك في معنى حرمة الفعل وكلاهما مدفوع اما الاول فلما من منع لزوم فتساوي المتلازمين  
في الحكم مالم يكن بينهما علوية على التفصيل السابق وحيث المفاد من غير ذلك سابقا من حيث تحقيق الكلام في ذلك واما الثاني فلم في دفعه  
الاول ان مقدمة الواجب لا يجب ان يكون شرطا شرعا كما يراه الحاجو ادسيا كما يقول به صاحب العالم وان ترك الضد ليس باحد ما ورد بها  
يشكل على الاول بالاضداد الشرعية مع ان الحلال كلامه يفرض منع الاقتضا فيها ايضا وربما يمكن توجيهه بان الكلام هنا في الاقتضا من  
الضدية وهي مغاير لجهة الشرطية وان استلزمها فانها لا تقتضي منع الاقتضا في الضد الشرعي بالاعتبار الثاني لا يوجب اعتباره به في الاعتبار الاول  
فيه تكلف والوجوب واضح ما حققناه سابقا من وجوب مقدمة الواجب مضمون وفناد التفصيلين المذكورين فلا حاجة الى اعادته التاكيد في ما ذكره  
بعض الافاضل من ان ترك الضد ليس مقدمة لفعل الواجب اذ لا توقف له عليه واما هو يستلزمه بل توثق التوقف في عكس اولي كما رغبه الكعب  
فال ومنشا التوثق عدم انفكاكها ولذا كبقوتهم من الطرفين مع انه حال انه في اراد بقوله ولذا كبقوتهم من الطرفين الرد على الحاجي العبد  
حيث لزم ما بالتوقف في المفاهيم وقوله مع انه حال المشارة الى لزوم التوقف في هذا التوثق وهذا الرد منضج الورد وقد عرّب الفاضل  
المعاصر حيث استغرب قوله مع انه حال مغضضا عليه بان المفاهيم من غير ان وهو ما يقضي بعدم وقوفه على مقصوده مع ان دلالة كلامه عليه  
في غاية الوضوح والظهور وانما جعل توثق في العكس اولي لان الفعل يستلزم الترك بخلاف الترك والوجوبان قضية تضاد الاعمال  
الاكوان ان يكون وجود كل فرد منها مشروطا بعدم الاخر فان عدم الضد لما عينته معنوي وجود الضد الاخر بخلاف عدم فرد منها فانه لا  
ينبغي وجود الاخر وانما ذلك من لوازم وجود الموضوع على امر التنبه عليه سابقا فالفرق بين المفاهيم في غاية الظهور فان قلت قضية ما  
ثبت شي ان يكون وجوده سببا لعدمه فاذا كان وجود كل من الضدين مانعا من وجود الاخر كما سببا لعدمه وهذا ينبغي ما قررت من ان  
عدم كل منهما مشروط بوجود الاخر لا استلزامه الدور فقلت قضية المانعية ناسر المانع في عدم الشئ لو لم يستمق في التاثير سبب الاثر الناسر الفاعل  
وليس الشرطي وجود احد الضدين عدم الاخر المستند اليه بل عدمه مضمون وان استند الى امر اخر عدم الازالة وعدم المقتضى هذا كما اذا كانت  
المانعية من الجانبين واما اذا كانت من جانب واحد كالتحكيم والاستدبار والحديث والكلام بالنسبة الى الصلوة حيث ان تلك الامور مانعة  
من وجودها بل مستلزما لعدمها ضرورة استلزام الشئ لعدم المانع فالكلام المذكور انما يحرم هناك من جهة المانع ولا يثبت فيه الاشكال  
المذكور هذا من عجائب الالهام ماسخ للفاضل المعاصر في المقام حيث استظهر ان يكون منشأ توثق الفاضل المذكور هو انه لما وجد ان ترك  
الضدين يتخلل غالبا عن فعل الاخر توثق انه لا مدخله في فعله وانما توثق ان مقدمة الفعل عبارة عما يتوقف عليه في نظر المكلف عند  
النقض ووجدان الاضداد كما يراه ما يتركها الفاعل من غير ان ينقطع بتوقفه على تركها توثق عدم كون الترك مقدمة ثم غفل فطر الكلام  
الى حال النطق فتع من كونه مقدمة مضمون وانما لما يجد التوقف عند ترك الضد اذ لا تحققه حتى يتحقق هناك التوقف انكر التوقف فيه  
ثم غفل فطر الكلام الى حال الاستغفال فتوثق عدم توقفه عليه مضمون هذا يحصل كلامه بعد تنقيح وجهه وانث جبريات الفاضل المذكور  
بمكانته من منانة النظر فواجب من ان يخطر بباله هذه التوهمات الواهية فضلا من ان يعترف بصحتها ويستند اليها بل الظن ان منشأ توثقها على  
يستفاد من بيانها هو انه لما وجد ترك الضد متوقفا على التصرف فقط ووجد فعل الضد من جملة المقادرات توثق مثله في جانب الترك  
ولم يثبت للفرق بين المفاهيم هذا واما ما استند اليه المعاصر المذكور في منع توقف ترك احد الضدين على فعل الاخر كما ذكره الفاضل المذكور

علم نسخة  
من فعل الصلوة  
واقب الصلوة  
مانعة

الذي هو من جوار خلق الكلف عنهما جميعا فكل نظر لانه ان اراد الخلق مع المشاغل بغيرها من الاضداد فيصير احد لا يقول بوقف ترك الصدق  
على المشاغل بغيرها على اليقين بل يقول بوقف على فعل احد الاضداد على البدل كما مر التصريح به في حجة الكبرى فلا يفيد جوار خلقه عنهما في  
الصدق على فعل احد كما هو مناط الاشكال وان اراد الخلق عنهما وعن ساير الاضداد كما ذكره قبل ذلك وصريح به في دفع شبهة الكبرى ايضا وقد  
اخذه من صاحب المعالم وغيره في ذلك مع ايقانه عند علم اصله فيسخر مفيد لان طلبة الخلق وهي حالة السفاط وترك النفس لغيرها  
الاولاد في البدن والوجودية فيه مضادة لجميع الافعال بالضرورة فتكون كاحد الاضداد العقلية في توقف ترك الفعل الخاص عليها  
ما في الباب ان لا يتجرب باب المقدمة بناء على خروجها عن قدرة المكلف لكن قد حققنا سابقا ان الواجب اذا كان له مفيد من ان بدليان  
احدهما مفيد واهل الاخرى غير مفيد وانه على الوجوب بالقدرة على اليقين وسقط عن المكلف بحصولها ان نفى فطر ان جوار خلق  
المكلف عن جميع الافعال ما لا جدوى له في منع التوقف البدل على الافعال ومعنى الاشكال بحال على انه لا يخافه في ان حالة الخلو وان لم يستند  
وجودها الى قدرة المكلف استنادا تاما لكن لقد رتبته مدخلها فطعا نظروا انه مشروط بعدم ارادته نفسها وهذا الفقد من الاستناد كما  
في حجة التكليف كما سنشير اليه في بحث النهي فتساوى حاله الخلو وسائر الاحوال في ذلك وقد سبق لهذا مزيد بيان الثالث ما ذكره المفاهيم  
المتكلم من ان وجوب المقدمة اصلا كما هو محل البحث ممنوع ووجوبها بغيرها تبعا غير مقيد ان النهي العبري النبي لا يوجب العقاب والالتزام  
عليه الفساد والوجوب عند طاعة ما هو في الكلام في الصدق الخاص انما هو في النهي العبري النبي والنعى من ترك العقاب الفساد عليه كلام  
في التمرة وهو تراعى مع ان النهي العبري النبي وان لم يترتب عليه العقاب من حيث نفسه لكنه لا يجمع مع الوجوب لامتناع نوجه الامر  
والنهي الى شئ واحد محض من جهة الاختلاف في جهة التقسية والغيرية والاضالية والنبيية لا يوجب اختلاف في المغلق لا حقيقته ولا اعتبارا  
وسيا هذا من بيان اذا تقرر هذا فاعلم ان جاعل زعموا ان ثمره التزم في الصدق الخاص نظره في اذا دار الامر بين واجب مضيق وعبادة  
موسعة فالتزم بالواجب بالوسع نصيحت بما رتبته بناء على القول بعدم الامتناع اذ لا مانع من الصحة وبطلت على القول بالامتناع نظر الا  
امتناع الترخيم الذي هو تمام العبادة حيث ان تركه واجب ويمتنع ويحتمل الفعل مع التزم للنافع ولانه منتهى عنه بالنهي العبري فلو صح لكما  
ما موراد به انم لان صحة العبادة موافقتها للامر فيلزم اجتماع الامر والنهي في الواحد الشخصي هو محال ومن المتأخرين من انكر التمرة المذكورة  
حيث ثبت بطلان الصدق على القول الاول ان الامر بالشئ يقتضي عدم الامر بصدده والالتزم التكليف بالامتناع الجمع بين الترخيم  
فيبطل اذا كانت عبادة لان صحة منقضة على تعلق الطلب بها ويمكن ان يستدل على ذلك ايضا بان فعل الصدق بوقف على ترك الواجب ويحقق  
الصارف عنه وما يحرم بان ويمتنع طلب الشئ حال تحريم مفيد منه فهدى وجوه اربعة تقتضي بطلان الصدق اذا كانت عبادة بتفريع الادلة  
منها على القول بالامتناع والآخر ان يفرض ان على القولين ثم ان جاعل قصر واموضع التزم على الصورة المذكورة ونفوها في المصيقين  
لانها ان تساويان فالخير والاعتين الامم وامتنع الامر بالآخر وهو ضعيف اذ ليس من شاهد الامتناع عند التحقيق الا لزوم الامر بالشئ و  
بصدده وهذا بينه وادى في الموسع كسنته عليه وجهه التقضي عنه في المقامين واحد كما سنذكره بل القول وبظهر التمرة في غير  
اوامر الشرع ايها من ليس له اهلية الايجاب كما صاحب الدار من اذن له بمطلق الشرف فيها ما لم يترك القول بالامتناع الامر بالشئ النهي عن  
اصداره الخاصة يحرم عليه جميع الشرف والمضادة له ما عد الخرج منها اذ ليس له المنع منه فيبطل لو كانت عبادة وكذا الحال بالنسبة  
الى الابس ثوب لا مرشبهه هذا ولما كان القول بمقتضى ذلك اعني بطلان الصدق ممتنع بعيدا عن الطريقة الصحيحة بل مقطوعا بالعباد  
جست يلزم في مثل ما لو ترك المكلف اداء دين مضيق عليه ان يفسد كل صلوة صلاها في التحال عليه ونذكره بر بل كل عبادة مناهة  
لا اداء الدين اذ التي بها كك ولو استوعب تمام عمره والمعهود من المذهب خلافه تقضى عنه بعض ما يخفى الاعلام بان الحكم بالصحة وان  
خالف القول بعد المثرة لكن لا بد من القول بها القيام الاجماع والسيرة العظيمة عليها وكان غرضه ان الوجوه المذكورة لا يعنى بها الكفا  
شبهه في مقابلته الضرورة والاقوال العقلية لا تقبل التخصيص وما يعنى ما ذكره ان اهل العرف والعقلاء الذين سلمت فطره  
اذعاهم عن الشبهات المذكورة لا يرتابون في ان العبد المأمور بامر من مشاركين في بعض الوقت احد ما مضيق والاخر موسع انه  
تمثيل اذ اني بالوسع في وقت المضيق وان حكما بعضيا من حيث مخالفة الامر بالمضيق وكذا التوضيح وقمها وكان احد ما امم في  
نظر الامر فتركه وانى بغير الامم وتقتضى في المعالم عن اشكال منافاة مطلوبة ترك الصدق بناء على وجوب المقدمة لصحة بان الذي  
يقضى به التزم في ادلة وجوب المقدمة كون وجوبها للتوصل الى النهي المقدمة فيخصر حال عدم الصارف عند اذ حال وجوده لا يمكن  
التوصل اليه فلا معنى لوجوب المقدمة وعن منافاة حرة مقدمة الصدق لصحة بان وجوب المقدمة ليس على حد وجوب غيرها بان يكون  
الطلب حصوله نفسا بل للتوصل الى الغير فتى حصل التوصل ولو بمقدمة محرمة حصل المطلوب وسقط وجوب غيرها كما لو سار الى الحج  
تسعى الى حصة فانه يجمع وان وقع السير على الوجه المحرم ولا يحل عليه اعادة السير على وجه محلل وفي كلا الوجهين نظر اما في الاول  
لان وجوب الصدق لا يرفع عن المكلف من الفعل كلف وهو مكلف بالفعل في تلك الحالة فيكون مكلفا بعبادة منه ايضا والادلة التي  
سبقت على وجوب المقدمة تنهض وليل على وجوبها مع الصارف وبدونها وهذا ما لا يشترطه عليه وربما يمكن ان يتوهم الاحتجاج

مفيد

وجوه

اول  
ع

على القول

على القول المذكور بظاهر قوله تع. اذا قم الى الصلوة فاغسلوا حيث غلب فيها الامر بالوضوء الذي هو مقدم للصلوة على ارادتها بناء على ان المراد بالصلوة  
ارادة القيام كذا ذكره اهل التفسير فيدل بالمفهوم على عدم وجوب الوضوء عند عدم ارادة الصلوة ويتم الكلام في باقي المقدمة ما تقدمت عليه القول الفصل  
وجوابه ان المفهوم من التعليق في الآية بمساعدة سببها انها موجبة لاشراط الصلوة بالوضوء وجوبها لها لا توقف وجوبها على ارادتها كما يظهر  
بالرجوع الى العرف فيها وفيها من نظائرهما مع ان القيام فيها مفسر في بعض الاخبار بالقيام من النوم ومعه لا تغلق الالية بالمقام ومع التزول  
فالالية ظاهرة في ذلك فلا تمنع في مقابلة ما تقدمناه من الادلة الفاطحة واما في الثاني فلا يمتنع بدفع الاشكال على الوجه الذي ذكرنا  
من امتناع التكليف بالشئ حال تحريم مقدمته اذ غاية ما يتصل منه جواز النوصل الى الواجب بالمقدمة المحرمة وهذا لا اشكال فيه انما  
الاشكال في وجوب الواجب على تقدير حرمة مقدمته وقياس ذلك بوجه الحج بالركوب على الدابة العسوية قياس مع الفارق لان تلك المقدمة  
مقدمة في الحصول على حصول المقدمة فيصح الامر به بشرط حصولها من غير اشكال بخلاف فعل الصدقة فان مقدمته المحرمتين مقارنتان  
لدي الحصول مقارنتان باسماهما فيمنع التكليف بشرط حصولها لوجوب مقارنتها تمام الشرط لنم المشروط وهو هنا مستحيل وقد ينقص عن اشكال  
لزم توارد الامر والنهي في الصدقة بان الامر لنفسه يجوز ان يجمع مع النهي العجزي واما المنع اجتناعه مع النهي التفسيري وهذا ضعيف بناء على ما ظهر  
من تفسير النهي بطلب التزك المطلق لان المنع من اجتناع التفسيري انما هو ناشئ في قضيتهما فان كون الشئ الواحد بالشخص مراد وجوبا كما هو  
الامر بانى كونه مكرها ومبغوضا كما هو قضية النهي وهذا كما نرى لا يختص بالتفسيين بل يجري فيهما وفي الغيريين والمطلقين هما وهذا على ما  
نقول به من امتناع الاجتناع واضح واقاما ما به جماعة من المشايخ من جواز ذلك مع تعابر الجنتين فلا شغائنه في المقام لظهور ان الماء ورتبه  
بالامر لنفسه هو عين المنوع عنه بالنهي العجزي واما جهة التفسيرة والغيرية فيما الاحتمان للامر والنهي الاختلاف فيهما لا بوجوب تعابر لظهورها  
ولو بسبب الاعتبار وهذا واضح ولزم كذا ان يجمع الوجوب لنفسه مع الحرمة الغيرية كما ان يجمع الحرمة التفسيرية مع الوجوب العجزي اذ لا يغفل  
فيها بين المقامين مع ان ظاهرهما الاطلاق على المنع في الثاني حيث خصوا وجوب المقدمة بغير الفرد المحرم واسقطوه بفعل من غير فعل خلاف  
فيوجه المنع الى الاول بقره ونظير ثمرة النزاع فينا ذكرناه في سبب الحرمة ومقدمته التي تضد بها النوصل اليه فانها محرمان غير بان على ما هو  
ويمنع ان يكون مع ذلك واجبه نفسية او غيرية في كافي الجزم بالقرينة حيث يكون سببا التثنية وان محرم او مؤدى الى مثل شخص محرم واما  
في غيره فلا يمتنع فيه على ما استشف عليه من تحقيقنا الا ان لا يمتنع من هذا المغلوق في ذلك لان المطلوب بالامر نفس الفعل والمطلوب بالنهي  
النوصل الى الواجب بالتزك لا نفس التزك وهذا معنى مطلوبية المقدمة للنوصل فان المطلوب ليس بغيرها بل النوصل بها غاية ما في الباب  
ان تكون لتتمتع بها عن الصدقة وسواء لا بأس بالترامة لاننا نقول مطلوبية النوصل بوجوب مطلوبية نفس المقدمة لانها مقدمة له ولا  
الى ان يجعل المطلوب النوصل الى النوصل دون نفس المقدمة بل يترجم التسلسل ومع ذلك لا يحدى لان النوصلات الغير المتناهية اذ اخذت  
باسرها كانت مستندة الى نفس المقدمة فيلزم مطلوبيتها لها هذا التحقيق ان مطلوبية الشئ يستلزم مطلوبية ما يتوقف عليه من نفس  
المقدمات واما النوصل الى الواجب فهو عند التحقيق راجع الى فعل الواجب وهو واجب نفسى كان النوصل الى المقدمة راجع الى اجادها واما  
وهو واجب عجزى فان دفع الشبهة واستام لا يخفى ان الجواب المذكور على تقدير تحتمه لا ينص بدفع جميع الاشكال السابقة وهذا قد ينقص  
ايه عن الاشكال المذكور بان الامر والنهي يجوز تواردهما على شئ واحد اذ كانا مترتبين سواء كانا نفسيين او عجزيين او مختلفين وان قلنا بان  
التكليف بالحال محال مطم اذ لا يمنع عند العقل ان يقول المولى الحكيم لبعده احرم عليك الكون في دار زيد مطم لكن لو عصيته وكنت فيها فان اوجب  
عليك ان تكون في موضع كذا منها فان حال كونك في موضع كذا منها منى عن الكون في موضع وعامور به بشرط الكون فيها فانك لمكلف مأمور  
او بفعل الواجب ترك الصدقة لكذا اعزم على المحالفة وتخفق فيه الصادق عنه ويجب عليه فعل الصدقة مع بقاءه على وصف الحرمة فوجوب الصدقة  
مشروط بحصول الصادق عن الواجب بخلاف الواجب فان وجوبه مطلق بالتسوية الى ذلك اقول قضية ما ذكرنا نوجه الامر المطلق عند  
شرطه وضرورة العقل قضية باسماهما فيمنع توجيه الامر والنهي الى الشئ الواحد بالشخص والجمعة مطم والدليل المذكور ينص حجة عليه حتى انما انفس  
في ذلك على مخالف من الفاضلين باسماهما فيمنع توجيه التكليف بالحج مطم نعم نتيجة جواز ذلك عند من اجاز التكليف بالحج اذ كان من قبل المكلف كما  
سببا لكنه غير سبب عندنا كما سننتبه عليه الشئ واقول في المثال المذكور ان كان مقصود الامر ان الكون في موضع كذا منها اقل تحريما  
من الكون في غيره والمطلق لفظ الوجوب عليه توسعا فخرج عن محل البحث وان ارادنا مع كونه مبغوضا له مطم مطلوب له على تقدير الكون  
في الدار حتى انه يصح تصد الامتثال والتفريق بل يصح تنظيره بالمقام ففساده ضرورى كما مر ثم الاعتذار بان وجوب الصدقة مشروط بحصوله  
الصادق بما لا ماخذ له اصلا ومع ذلك فسئف على ما فيه مما لا يزيد عليه ويمكن التفتي عن الوجوه المذكورة ايضا بالترام جواز التكلف  
بالحج اذ كان من قبل المكلف كما يقول به بعض المشايخ فيمنع الوجه الاول لان الرجحان المعبر في العبادة انما هو جهة مطلوبيتها وهي متحققة  
في فعل الصدقة بتعلق الامر به والتكليف بالحج اللازم في الوجوه المتناخنة غير مانع من الامر بالصدق لاستناده الى المكلف حيث عصي ترك الواجب  
وضعه واضع ما تخففه من ان التكليف بالحج مطم واجاب الفاضل المعاصر عن الوجه الثالث بان الذي يقضيه الامر بالشئ مضيقا انما  
هو عدم الامر بصدقه مضيقا واقام عدم الاكراهية موسعا فلا لان معنى الواجب الموسع وجوب الفعل في مجموع الوقت من غير تعيين لجزء من

لهذا

الى المكلف بعد وجوب الصادق مع تعذر النهي المطلق الذي هو مطلق

اجزائه

اجزائه ولا استحالته فيه وهو نظير ما يجوز من اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد مع تعدد الجهة فانه من سوء اختيار المكلف هذا <sup>كلامه</sup> المحصل  
 وفيه نظر اما الاول فلاق ما التزم به من البطلان فيما اذا كانا مضيقين غير مستقيم كما ستقف عليه من تحقيقنا الا ان ومع ذلك فالضرورة  
 فاضية بعدم الفرق في الوتر الا نفاذ الواجب اشغلت بالصلوة بين ما اذا وقع ذلك في اثناء الوقت واخره فالزامه البطلان في الثاني  
 دون الاول بخلافه واضحة ويمكن النقص عن الاخير بالفرق بين الضيق الاصل والضيق العارض بسبب فاضل الموضع الى اخر الوقت فان  
 الامثال فيه ايضاً ليس باعتبار ايقاعه في اخر الوقت بل في مجموع الوقت واما ثانياً فلان ما ذكره في الموضع مبنى على ان الامر يتعلق بالفعل  
 الكلي في كل ذلك الوقت فلا يضايقه هذا الاعتبار واما يضايقه باعتبار الفردية وعدم مطلوبة لا ينافي مطلوبة الطبيعة لا  
 الفردية مقدمة للتوصل الى الطبيعة ويجوز التوصل الى الواجب بالمقدمة الغير المطلوبة وهذا فاسد من وجوه الاول والثاني المطلوب بالامر اما  
 الوجود او الابدان الخارجية او الطبيعة الماخوذة من حيث الخارج ولا شيء من هذه الامور بكل كسباً بتحقيقه الثاني ان الكلي عين  
 الفرد في الخارج فلا يكون مفردة له وقد مر بيانه الثالث ان المطلوب بالامر الوقت ايجاد الطبيعة في الوقت الخارجي لا الوقت المصنوع ولا  
 الذي في ذلك واضح وظان الوقت الخارجي جزئياً مشتمل على اجزاء ففضيلة التوقيت التحيز بين الاجزاء فنكون الطبيعة مطلوبة في  
 كل جزء على وجه البدئية وان لم يعد مثل ذلك في الاصطلاح تحيزاً ولا خفاء في ان الطبيعة المفيدة بوقت الواجب مضادة لغيرها  
 فيبقى الاشكال وهو الامر بالشيء مع الامر بغيره بما لزم قوله والحقيقة عند ان العبادة المذكورة صحيحة على القول بالانفصال  
 كما هو المختار وان الوجوه المذكورة فاستدلنا بغيره على الفساد اما الجواب الثاني فالتفرض بالواجبات والمنفعة الغير المنفردة  
 الفصل اولها واولها ان التوقف فعل غير الاجماع منها على ترك الاجماع فانه لو تم ما ذكره لم يطلن كل فعل راجع عند التمكن من فعل الاجماع  
 والثاني بطم قطعاً ببيان الملازمة ان الوجوه المذكورة جارية فيه فان ترك الراجح مطلوب للتوصل الى الاجماع وراجح له فلا يكون فعله  
 مطلوباً ولا راجحاً للثاني وتعلق الامر بغيره على التعيين وترك مفدته كما نوجب عدم تعلق الامر به والامر بالصدق والامر  
 بالشيء مع النهي عن مفدته وان كان كل من الامر والنهي للطلب الغير المانع من التقيض ضرورة ان التكليف بالراجح مطم ولا يذهب  
 عليك ان هذا النقص يفتقر على امرين الاول ان تكون مفدته المندوبية وقد بيناه سابقاً الثاني ان يكون افضل الفردية  
 الغير بدئية مانداً وباعلى التعيين كما به بعضهم لكنه غير مرضي عندنا كسباً بيانه في محله وعلى تقديره يكون النقص الزامياً واما  
 تفصيلاً فنقول في الوجه الاول ان رجحان ترك الضد للتوصل الى فعل الواجب لا ينافي رجحان فعله في نفسه مطم ولو على تقدير عدم  
 التوصل بتركه الى فعل الواجب انما ينافي رجحان فعله في نفسه مطم وعلى تقدير التوصل فيقتصر على فعله ولا ريب ان التقدير الاول من  
 لوازم فعل الضد فلا يقع بحسب هذا الاعتبار الاصححاً او تحقيراً المقام ان الرجحان والمرجوحية من الصفات المتنافية المتقابلة فلا  
 يمكن تواردها على موصوف واحد ولا تحقق احدهما بدون الاخر وهما قد يكونان عينيتين تعيينيتين فيعتبران بالنسبة الى الفعل  
 ونقيضه وقد يكونان تحيزيين وكفايين فيعتبران بالنسبة الى الفعل وما هو اخص من نقيضه وهو الجزم من البدل وقد يعتبران  
 بالنسبة الى فعل واحد اخر فهو هذا ارجح من كذا او اشد مرجوحية منه ولا خفاء في ان الرجحان والمرجوحية المعبرتين في مهبة الاحكام  
 التكليفية العينية التعينية انما هما بالاعتبار الاول راجح فترى انصف فعل مطلق او مقيد بالرجحان المطلق او المقيد بالماخوذ بهذا  
 الاعتبار لزم بحكم المتقابل ان يتصف تركه بالمرجوحية على حسيه اطلاقاً ونقيضاً وعلى قياسه رجحان الترتك المطلق المتعلق بالفعل سؤا  
 كان الرجحان مطم او معلفاً واما رجحان الترتك المقيد المتعلق بالفعل ففضيلته مرجوحية تركه هذا الترتك المقيد لكان التناقض دون  
 الفعل لعدم منافضته معه نعم قد يكون تركه المطلق راجحاً انتم كالاظهار في شهر رمضان فيكون فعله مرجوحاً بهذا الاعتبار كما في القسم  
 الاول وحيث ان ترك الضد كان راجحاً لكونه مفدته لفعل الواجب ان اضافة شرط المحصول التوصل به الى فعل الواجب على ما استدلنا  
 بتحقيقه في بحث المقدمة وقد عرفنا ان قضية رجحان ترك خاص مرجوحية ترك هذا الترتك الخاص دون الفعل فلا ينافي رجحاناً على  
 بعض الوجوه وقد بينا ان رجحان فعل الضد مبني على تقدير عدم التوصل بتركه الى فعل الواجب ففضيلته مرجوحية تركه على هذا  
 التقدير لا مطم ورجحان المرجوحية تركه الغير المتوصل به لان تقييد الضد بغيره لا ينافي تقييد الموصوف من حيث الاضاف فلا ينافي  
 رجحان الترتك المتوصل به فاندفع المناقشات لان مناه على اجتماع وصفي الرجحان والمرجوحية في محل واحد وعلى افرزنا باعتبار مورد  
 كل واحد لورد الاخر وانما يلزم الاجتماع اذا كان ترك الضد راجحاً على الاطلاق او راجحاً فعله على الاطلاق  
 او على تقدير التوصل بتركه وقد بينا خلافاً ونقول في الوجه الثاني ان المقام ليس من باب اجتماع الامر والنهي الذي نقول باشتاده  
 اذ يعتبر في ذلك تعلق النهي بمغلوب الترتك المطلق بمورد الامر ليلزم منه كون الشيء الواجِباً وحراماً كسباً التنبه عليه في محله  
 انه وهو غير حاصل هنا اذ المطلوب بالنهي العبري المتعلق بالصدق عندنا الترتك المقيد بالتوصل به المطلق وقضية ذلك تحريم ترك  
 هذا الترتك المقيد دون الفعل فلا يلزم من وجوبه على تقدير عدم التوصل بتركه اجتماع الوجوب التحريم في شيء منها فان قلت هذا  
 الجواب راجع الى ما ذكره جماعة من جواز اجتماع الامر بنفسه مع النهي العبري فلم عدك عنه قلت وجه العدل انهم يفسرون النهي العبري

الرجحية  
نسخ

على ما هو ظاهرا بل صريحاً يطلب الترك المطلق للغير ويزعمون انه مما يجوز اجتماعه مع الامر النفي ثم كثير منهم اطلق الامر النفي وربما فسر  
بعض الامة صل بما اذا كان مشروطاً بما لفظ النهي ونحن لانقول بشئ من ذلك وانما يجوز اجتماع النهي الغيري بمعنى طلب الترك المقتد بقيد  
كالنوصلة به الى فعل الغير مع الامر النفي المشروط بكون المكلف بحيث لا ياتي بذلك الترك المقتد بحصل الفرق بين مقالنا ومقالهم من وجوه  
عديده وبالجملة فلا مدخل للمقتية والغيرية عندنا في ذلك كما زعموه وانما العبرة بتقييد الترك في النهي وتقييد الامر بتقدير عدمه بحيث  
يتمحق الامر ان يجوز الاجتماع من غير فرق بين النفيين والغيريين والمعلقين فيما حيث ينفى احدهما او كلاهما يمنع الاجتماع مطرد في جميع  
المقام وتوضيح المرام ان الطلب العيني النعيني بكل نوعيه من الاجابى والنجري يستلزم مبعوضيه تركه على حسب مطلوبتيه الاطلاق وتقييد  
ومطلوبية الترك المطلق المنعلق بفعل مطلق او مقتيد مطلقاً او مقتيداً يستلزم ايضاً مبعوضيه الفعل على حسبه الاطلاق وتقييداً ومطلوبية  
تركه المقتد المنعلق بفعل مطلق او مقتيد مطلقاً او مقتيداً يستلزم ترك هذا الترك المقتد لمكان المناقضة دون الفعل لعدم  
مناقضته مع من حيث ارتفاعهما في الترك المجرد عن القيد لا يترك الترك المقتد مع من الفعل والترك المجرد حرمة العام يستلزم حرمة الخاص  
لانما قول العموم بحسب الوجود لا يستلزم ذلك وبحسب الصدم وقد مر بيان في رد شبهة الكعبه وتظهر الشبهة في الوند والتعبد بترك من حرج  
كالتفر من فرداً فانه يجب عليه تركه منفرداً ولو عصى سافر كان سفره مباحاً وانما حرم فعل الاطاري في شهر رمضان مع ان المطلوب تركه  
المقتد بالنية فليس من جهة وجوب تركه المقتد بل لوجوب تركه المطلق ايضاً ولهذا يحرم عليه وان تركه التية ابداً او اطرد ووجوبه من حيث  
نسبته لترك الواجب ايضاً كالوشرع في الصوم ثم بداله الاطاري بناء على عدم العبرة بالاستدامة الحكيمية في نيته وعلى تقدير اغتياره  
بنفس النية لاستناد الاطلاق اليه وقد عرفت ان المطلوب في النهي عن الضد الترك المنوصلة الى فعل الواجب ان الامر انما يتعلق بطلب  
على تقدير عدم التوصل بتركه اليه ففضية مطلوبية ترك الضد المنوصلة به مبعوضيه تركه دون الفعل وقضية مطلوبية فعله على تقدير عدم  
التوصل بمبعوضيه تركه الغير المنوصلة به فلا منافاة في اجتماع الحكيم لعدم استلزامه اجتماع وصفي المطلوبية والمبعوضيه في الشئ الواحد  
فان قلت فعل الضد المطلوب مطلق وان كانت مطلوبتيه مقيدة فيكون تركه المبعوض ايضاً مطلقاً وان كانت بمبعوضيته مقيدة لما  
مر من ان اطلاق احدهما وتقييد مسنلزم لاطلاق الاخر وتقييد وقضية مبعوضيه ترك المطلق ولو مقيدة به بتقدير عدم التوصل  
بمبعوضيه فردية من التوصل به وغيره ولو مقيدة بالنفذ بالمذكور مع ان تركه المنوصلة به مطلوب على كل تقدير فيجتمع المطلوبية والتوصل  
في الترك المنوصلة به على تقدير عدم التوصل وهو محقق تقييد الطلب يستلزم تقييد المطلوب باعتبار كونه مطلوباً بفعل الضد باعتبار  
كونه مطلوباً بمقتد بصوره عدم التوصل بتركه فيكون مبعوضيه تركه مقيدة بذلك ايضاً ولو بواسطة تقييد الطلب فلا يكون مطلوباً  
على الاطلاق والسرفيه ان ما هو شرط لوجوب الواجب من حيث نفسه او تقديره يمنع ان يكون مبعوضاً بالقياس الى ذلك الواجب وكذا  
لو ازم شرط وان جاز ان تصادف بذلك من حيث نفسه او لا من الاخر لا يبق فيلزم على تقدير ترك الواجب ان يجب ترك الضد المنوصلة به الى الفعل  
الواجب على الاطلاق كما هو قضية كونه مقيدة للواجب المطلق وان يجب فعله على الاطلاق نظر الاصل وما فر من شرط وجوبه وهو كون  
المكلف بحيث لا يتوصل بتركه الى فعل الواجب وليست التكليف الفعلية بالفعل وبتركه معاً لانما نقول استحالته مثل هذا التكليف ان كان  
من حيث استلزامه لاجتماع وصفين متنافيين في شئ واحد من كونه مطلوباً ومبعوضاً او راجحاً وموجوباً فقد عرفت خلافه حيث  
بتينا ان مورد كل منهما مخالف لورد الاخر وان كان من حيث استلزامه للتكليف بالتح حيث ان قضية فعلية التكليف بالجمع بين الضد  
من الفعل والترك وان اعتبر مقتيدين وانه منسج فيه ان التكليفين وان كانا فاعلين لكن ليس مقضاهما بالجمع بين الفعل والترك  
حتى يلزم منه التكليف بالتح كيف واثفاء احدهما مع غيره في مطلوبية الاخر وانما يمنع التكليف بالصدق ان اذ ال الى طلب الجمع بينهما وبالجملة  
لا يمنع العقل من التكليف بالصدقين معاً اذا كان التكليف باحدهما مبني على تقدير الحلو من الاخر لا يجوز التكليف بالتح اذا استند  
الى المكلف بل ان التكليف بهما على الوجه المذكور ليس تكليفاً بالتح حيث ان ثبوت احدهما منوط بعدم وقوع الاخر فكما يصح وجوب احدهما  
الصدقين مطرد والاخر على تقدير عدم الشاعليه ولا يلزم منه سبحانه المنسج اعق الجمع بين الضدين فكذلك الحال بالقياس الى التكليف و  
الطلب وهذا يقين الجواب عن الوجه الثالث ايضاً وتوضيحه ان ما ذكره من لزوم التكليف بالتح انما يجتهد ان كان المطلوب حصول  
الضدين معاً وانما اذا كان المطلوب واحداً وهو حصول واحد منهما ويكون مطلوبية الاخر على تقدير الحاله في الاول فلا استحالته لان  
عدم تمكن المكلف من فعل الضد وهو مخصوص بحال الشاعليه بالواجب وحال عدم الشاعليه به يتمكن من ضده فيصع الزامه به فان  
الثاني انما هو في فعل الضدين لا في نعلق التكليف بهما اذ يرجع الى طلب الجمع بينهما وبالجملة فوجوب الواجب مطلق بمعنى انه  
ليس على تقدير وجوب الضد مقيد بمعنى انه انما يجب على تقدير وقوع الحاله في الواجب ليس مشروطاً بترك الواجب لهذا  
لا يعتبر في نعلقه بالصدق وقوع الحاله في الواجب بل المغبر كونه ممن بترك الواجب وبخالف فيه ويكفي علم المكلف به بمرجعه في  
وفي كفاية الظن ومنها ولا حاحر في فاده ذلك الى النصيح به بل يكفي التعلل على مجرد العموم والاطلاق وقد سبق التنبيه عليه عند  
المقدمة وفي الوجه الرابع ان المنسج انما هو واجب الشئ حال محرم مقدمه مطرد وانما الاجابة على تقدير حصولها كما نقول به في المقام فلا باس

فيضم مورد كالاتيان  
والوجوبية فاطلوقية  
فعل مطلق او مقتيد مطلقاً  
او مقتيداً يستلزم  
مبعوضيه

لان الترك المنفصل به

تقديره ان ذلك

تقديره

فلا بأس به وان كانت مقارنته في الحصول وقد تم تحقيق ذلك واعلم انه قد يستدل على الفساد بعموم قوله تع آتينا يقبل الله من المتقين  
وجوابه ان البناء على ظا الآية يقتضي بطلان كل عبادة تصد عن غير المتقي مطروان كان عدم انفاة من غير جهة العبادة وهو خلا  
الاجماع بل الضرورة قدور الامر بين التخصيص وبين حمل القول على القول الكامل فان لم يترج الاضلال الثاني فلا اقل من تكافؤ الاحكام  
ومع لا يتم الدلالة ثم اعلم ان الصادق عن الواجب قد يكون ارادة الصدق قد يكون غيرها وجريان ما ذكرناه في الوجه الاخير متص  
اما في الوجه الاول فقد يتشكل من جشان الارادة ح سبب لا من ترك الواجب فعل الصدق فترحم لحرمة احد معلولها وهو ترك الواجب  
فيمنع وجوب معلولها الاخر اعني فعل الصدق لان ايجاب الشيء حال محتمل علة حال ولا سبيل الى الاعتذار هنا على حسب ما ترى في بعض الوجوه  
بان وجوب الصدق بعد الصادق عن الواجب لا وجود الصدق بعد تحقق الصادق واجب يمنع ايجاب الفعل بعد وجوبه وحصول سببه  
والجواب اما اولها فالتفضيل بالعبادات المتوهمه في الفضل اذا كان ترك الافضل منها مستندا الى ارادته مادونها لا ان ترك المفضول  
ح مطلوب لالتفضل الى الافضل على الغيبين فيافي مطلوبه فعله فلا يدل على البيان المذكور من ان يجعل مطلوبه على تقدير وجود  
الصادق عن الافضل وهو لا يستقيم فيما اذا استند ترك الافضل الى ارادة المفضول للزوم ما ذكر من مطلوبه الشيء على تقدير وجود  
وحصول سببه ويعرف الكلام في ذلك تمامه في النقص المتقدم واما ثانيا فالحال وهو ان الاستحالة المذكورة ان كان ميناها على ما  
زعم بعضهم من ان حكم المعلول لا يغير حكم العلة حتى انها احرمت لحرمة احد معلولها من معلولها الاخر لحرمتها واستحالة وجوبه  
فدفع بما ترى في بحث المقدمة من جواز الانعكاس وعدم الملازمة وان كان ميناها على ما استبره في دفع الاعتذار من كونه ايجابا  
لشيء بشرط وجوبه وحصول سببه كما ترى في دفع الاعتذار المذكور فمردود باقيا لا من وجوب الصدق بتوقف على وجود الصادق  
عن الواجب بل بتوقف على نفس عدم حصول الواجب لانه الذي ينافي اشتغاله بالصدق بنفسه فيعدمه يتمكن منه بخلاف الصادق  
فانه من لوازمه فلا يلزم ايجاب الشيء بعد وجوبه ويمكن دفعه بان وجوب الصدق اذا توقف على ترك الواجب فقد توقف على وجود  
الصادق الذي هو سببه ايضا لان ما يتوقف على المعلول يتوقف على علة ايضا بالضرورة فيلزم المحذور ايضا لا يبق لا سلم ان ترك الواجب  
مستندا الى وجود الصادق بل الى عدم الارادة وهو من لوازم وجود الصادق فلا يتم الدفع او بين الاستحالة على ما بينت ثم يرفع فدره  
المكلف عن مسبباتها حال حصولها ولا يرتب امتناع التكليف بمسبباتها حال كالاتي من الشايق بالنسبة الى الفعل وقت يقي معه  
الاختيار كما لا يخبر في المحاراة لا يخرج بالاختيار والارادة عن كونه مختارا والالفاظ التكليف عن حال حصولها وهو ظاهر الصادق  
في يجوز ان يكون التكليف بفعل الصدق مبنيا على ارادته ولا يعقل فرق بين قبلة التكليف حال الارادة وبين انشاءه فيها لا فانقول  
اما الاول فدفعه بان استناد ترك الواجب الى عدم الارادة لا ينافي استناده الى وجود الصادق ايضا فان عدم الارادة في الفرض  
المذكور مستندا الى وجود الصادق واما الثاني فدفعه بان الفرق بين الاستحالة الاختيارية في ذلك ضعيف لان المكلف حال  
التشاغل بها فادرك على ترك الفعل من غير فرق بين الارادة وغيرها وبعد ما لا يمكن من الترك فيهما اما في غير الاداء وظر واما في  
الارادة فلا ينافي حصولها هو سبب تام منها يمنع تخلف الفعل الذي هو معلولها عنه والتقدير ان هذا هو الصادق الذي يستند  
ترك الواجب اليه حال وقوع الصدق في الاشكال بحاله لان وجوب الصدق بتوقف على ترك الواجب المستندا الى ارادة الصدق التي هي  
لحصوله على ما هو المفروض فيلزم وجوب الشيء بعد وجوبه بل التحقيق في الجواب ما حققناه سابقا من ان تعلق الوجوب  
بالصدق لا يتوقف على وقوع ترك الواجب ليلزم المحذور بل انما يتعلق على تقدير وقوع الترك لان وجوبه بالنسبة اليه مطلق لا مشروط  
ووقوع الترك كما شق عن تعلق الوجوب لا مثبت له لا يبق اذا كان تعلق الوجوب على تقدير حصول السبب كان تعلقه على تقدير حصول  
السبب ايضا لكن الثالث بل اما الملازمة فلما عرفت عند بحث المقدمة من ان مرجع الى اشراط الوجوب يكون المكلف بحيث يصدر منه  
السبب لا يرتب في انه مستندا الى كونه بحيث يصل منه السبب فتقع على الاول بوجوب توقفه على الثاني واما بطلان الثاني فلانه الجواب  
لشيء على تقدير وجوبه وحصول سببه من غير اعتبار امر زائد اذ لم يقصد في التكليف الاستبابة تلك الارادة وفساده ضروري لا تا  
نقول وجوب الصدق ثابت على تقدير عدم حصول الواجب سواء استند الى ارادة الصدق او بعبارة اخرى سواء اراد فعل الصدق او لا  
ولا يرتب ان التكليف كمالا اعتبار عليه وان صادف حصول الارادة كما في سائر التكليف نعم يمنع التكليف على تقدير حصول الارادة  
لفظ وان المقام ليس منه هذا الجواب يدفع الاشكال على القول الذي قرناه كالتوقف على الاشكال على الوجه الاول ايضا وما يوضح ذلك انه  
اذا وجب على المكلف بتدبيره المشاغل بالقرينة او الذكر في وقت معين اذا كان متطرا فيه فانه اذا اشتد محافظته على الطهارة في ذلك  
الوقت الى ارادته لفعل القرينة الواجبة او الذكر الواجب فيه فالضرورة قاضية بان التكليف بذلك لا يرتفع عنه مع ان الشبهة المذكورة  
جارية فيه لظهور وجوب القرينة او الذكر مستندا الى جواز الطهارة او عدم الحدث المستند الى ارادة تلك القرينة او ذلك الذكر فيسند  
وجوب القرينة او الذكر الى جوازها الموجه لها ومثل الكلام فيما استند ترك الفرض الى ارادة الصور وجه الدفع والحال ما عرفت من  
ان التكليف بالقرينة او الذكر المشروط بوجود الطهارة او عدم الحدث او بالصو المشروط بالحصول مطلقا وليس مقيدا بما اذا سبب وقوع

سبب

الشر

الشرطية

الشرطية الارادة الموجبة للقراءة او الذكر الواجب فلا استخار في التكليف على تقديره نعم ودعى الوجه المذكور ان ترك الواجب لو كان نفسه  
طافى تعلق التكليف بالصد لكان تركه في تمام الوقت شرطا كما هو قضية هذا الاثر ليط ويلزم منه عدم تعلق التكليف بالصد في شأنه فلا  
الذكورة مع ان العوض فيها بذلك تمام تحقيق الكلام يطلب ما حققنا عند بحث المقدمة فاذا ثبت ذلك فساد التفصيل المذكور بما لا  
من بد عليه فاعلم ان من فضلا لنا المتأخر من فصل في المقام بين ما اذا كان فعل الصد واقعا التمكن المكلف من فعل الواجب بين عدمه فان لم  
بالفهم والبطال في الاول وضع منهما في الثاني وملخص ما ذكره في توجيه مراده هو ان اجاب الشيء بما يقتضيه حكم العقل والشرع والعرف اجاب  
المتبوءة والنوسل اليه فيجب فعل ما يقتضيه وجوده وجوده كالسبب ترك ما يقتضى تركه فعله كترك الحركة المفضي لغثوث السكون الواسع  
وما يقتضى فعله عدم التمكن منه كالمنايات فالصدان كان مما يوجب فعله عدم التمكن من الواجب كالسفر المانع من ايجاد الشيء المصيق الى  
صاحبه فهو محرم سواء قصد به الغاية المحترمة ام لا لان ابحاثه تقتضى عدم الاتم فيما يرتب عليه وان قدر ارادة الواجب بعده فلو لم يكن  
الصد الموجب لعدم التمكن منه محررا لم يخرج الواجب عن كونه واجبا لان قضية اناطة الاحكام بالحكم والمصالح هو محرم ما يقتضى وضع  
التمكن من فعل الواجب ولما ورد من النبي عن دخول الجوز قبل الصلوة لم يكن من الخروج عنها لادائها وغير ذلك وان لم يرتفع تمكنه بل كان في جميع  
افعال الصد متكنا من تركه واذا الواجب كالترك اداء المصيق وتشاغل بالصلوة فانه يمكن في كل حال من احوالها ان يرتكبها ويتشاغل  
بالواجب وليس في فعل الصلوة ما يقتضى رفع تمكنه منه عقلا وهو واضح ولا شرعا لسبق المصيق على الدخول فيها فيجوز الابطال له كالابطال  
لغيره من الامور المفترضة عليها فلا يلزم من اجاب الواجب تحريم مثل هذا الفعل اذ ليس في تركه مدخلية في اداء الواجب لانه يرتب على تركه  
مع ترك الواجب اذ التمكن حاصل على التقديرين هذا يحصل كلامه ومرجهه الرضا وجوب الشيء بوجوب ما يوجب التنبؤ له ومنه ابقاء التمكن  
فيهم فعل الصد الراجع دون غير الراجع افعلا وهذا التفصيل عندك على نظر لان ارادة التمكن من الفعل شرط في بقاء التكليف فيجوز ابقاؤه و  
الحافظة عليه لذلك فهذا قد قطعنا لان ابقاء التكليف غير واجب بالنظر الى نفس التكليف فضلا عن وجوب مقدمته لذلك وقد سبق  
في بحث المقدمة ان الواجب الشرط لا يقتضى وجوب مقدمته التي شرط الوجوب والضرورة فاضية بانه كالايجاب تحصيل شرط الوجوب  
من حيث كونه شرط الراك لا يجب تحصيل شرط بقاءه من حيث كونه شرط البقاء لان البقاء عند التحقيق في معنى الحدوث وان اراد ان  
التمكن شرط للتوصل الى فعل الواجب فيجب المحافظة عليه للتوصل به اليه فية ان وضع التمكن يكون على حد سائر الاضداد الغير الراجعة للتمكن  
ضرورة ان ترك الكل شرط في التوصل الى الواجب كما هو قضية ما بيننا من التضاد في الكلام والمقامين ويطال الفرق المترجم في البين و  
تحقيق المقام وتوضيحه ان الار بالشيء يقتضى اجابه لنفسه واجاب ما يتوقف عليه من المقدمة للتوصل اليه على ما سبق ذكره في الفصل  
والخفاء في ان من جملة مقدمه ما فعل بقاء التمكن وهو يتوقف على ترك الاضداد المناهية له فيجوز للتوصل الى الفعل الواجب ان  
المقدمة مقدمته وقد حققنا ان قضية وجوب شيء لشيء اخر هو وجوبه مقيدا لامطفا فلا يتصف بالوجوب الا على تقدير حصول الغير  
ورتبة عليه ومرجهه الى مطلوبة الشرط بكونه بحيث يرتب عليه الاخر فيحتمل اياها المكلف بالواجب النفس لا يتصف شيء من مقدمته  
ان في هذا في الخارج بالوجوب والمطلوبة الواضحة باعتبار كونها مقدمه لا اشفاه شرط وقوعها على وجه المطلوبة فيصعب ان يتصف  
من الاحكام حتى التزم حلوا الحل عن الصدا المانع بفعل النفس عمله لا يبق اذا تشاغل المكلف بفعل الصد فاما ان يتعلق به التكليف  
بالواجب بالنسبة الى الزمن الذي ارتفع عنه بفعل الصد لا فان كان الاول لزوم التكليف بالوجوه وان كان من قبل المكلف على  
ما هو التحقيق وان كان الثاني خرج عن محل الفرض اذ الكلام في صحة تعلق التكليف بصد الواجب حال وجوبه لا بعد سقوط وجوبه اذ  
الاشكال في جواز تعلق الوجوب بشئ وبصد في زمانين وذلك كالترك سجودك التسهول على القول بغيريتها وتشاغل بالفرضية  
سعة وقتها فان انعقادها منسوخ بوجوب دفع تمكن من فعل السجودين شرعا الى ان يفرغ منها الا يجوز له قطع الصلوة ولا ايقاعها في مثلها  
وكالترك اداء الدين المصيق وسال الى الحج فان بعد وعرض صاحب الحق بوجوب دفع تمكن من الاداء عقلا الى ان يرجع اليه مثلا لانا نقول  
تخار القسم الثاني ونمنع خروج الصورة المذكورة عن محل النزاع اذ يجري الكلام فيها بالنسبة الى ما قبل التشاغل بفعل الصد فاعلم ان  
بوجوبه الخطاب بها على الوجه المتقدم وكذا حال التشاغل به اذا تمكن من فعل الواجب ومن اجل فعل الصد به والا كان اثر التكليف  
بالواجب جاريا عليه وان انقطع عنه الخطاب بالنسبة الى زمن عدم تمكنه ثم لا يذهب عليك ان عدم جواز نقض العبادة غير رافع  
للتكليف الشرعي من الواجب بل المكلف في اثباتها ما مورب بقضائها اداء الواجب لان صحة العبادة ورجحانها مبنية على تقدير عدم صدق  
الواجب في زمن يخل به فعلها فاذا بدالة العزم على الواجب في زمان يخل انما هي عقلا او شرعا كان ذلك كاشفا عن عدم تعلق الامر  
بها في الواقع فينطل ولغير هذا البطل الاحتمال بانه بالحج المجردة له هذا ولما الوجوه التي تمسك بها الفاضل المذكور فلا يفتض  
باثبات دعوى من حرية الصدا الراجع للتمكن من الواجب بمعنى مطلوبة بینه تركه مطلقا اما الوجه الاول وهو لزوم خروج الواجب عن كونه  
واجبا فلا بد الدليل المعروف بين القوم على وجوب مقدمه الواجب قد بينا فسادا في بحث المقدمة وعلى تقدير صحة فلا دلالة له  
مطلوبة المقدمة ولم وانما يقتضى مطلوبة المقدمة التي يتوصل بها الى المقدمة بالفعل اذ يدفع به شبهة لزوم خروج الواجب

حينئذ

عن كونه

عن كونه واجبا واما الثاني وهو كون الاحكام معللة بالحكم فلان ذلك لا يقتضي مطلوبة ترك الصدق ومما يقتضي مطلوبتها على تقدير التوصل بها الى فعل الواجب دلا فأيده في فعل المقدمة مجردة عن فعل الواجب فلا حكمه في ايجابها كذا وهذا مما يشترك فيه جميع المقدمات واما الثالث وهو النواهي المتعلقة بالافعال الراضعة للتمكن في خصوص بعض الموارد فلهذا ان المفهوم منها ليس لامطلوبة تركها للتوصل بها الى فعل الواجب وما هذا شأنه لا يكون تركه مطلوبا على تقدير عدم التوصل به الى فعل الواجب فيجوز ان يتصرف بعض من الاحكام ولو سلم ان المفهوم منها التحريم مطر فانما ثبت هذا ذلك في خصوص الموارد التي ورد النهي فيها فلا يتسرى الى غيرها من الاحكام التي لم يرد فيها نهي ودعوى ان المفهوم من سببها من بيان الحكم الى جميع الاضداد المانعة وعدم مدخله خصوصيات تلك الموارد في ذلك في جزئ المنع كما لا يخفى فيبقى اطلاق الاوامر وعموماتها سببا عن المعارض ثم اقول في كلامه انظارا لايسر بالتنبيه عليها منها انه فراد ولا ان ايجاب السبي يقتضي ايجاب النهي والتوصل الى تحصيله ثم فرع عليه وجوب ترك الصدق الراضع للتمكن دون الصدق الغير الراضع وهذا غير سديد لانه ان اراد بالتهوي التوصل ما هو الظاهر منه من الاثبات بمقدما للشئ للتوصل بها اليه فهذا مع كونه خلاف التحقيق كما لا يتم به الفرق لا يصدق على ترك الصدق الراضع وغير الراضع مع عدمه وان اراد اثبات ما يكون له تاقب في التمكن من الواجب والاثبات به كما هو معنى مطلق المقدمة فهذا ما يتبادر في الصدق الراضع للتمكن والغير الراضع له لوضوح ان ترك كل منهما معتبر في وجود الواجب وشرطه على ما عرفت ما حققنا سابقا حيث ابطنا القول بانها من باب المقارنات الاضافية فيكون في ترك كل منهما تهوي لفعل الواجب وتوصل الى تحصيله بالمعنى المذكور فيجوز ان يحرم فعلها على الاطلاق وان اراد بالتهوي والتوصل اثبات ما يلزم من وجوده وجود الواجب فهذا يرجع الى القول بعدم وجوب غير السبب من المقدمات وهو لا يقول به كما يظهر من تمثيله بالسبب وذكره لترك المناهيات الراضعة للتمكن ومع ذلك فقد اوضحنا فساد هذا القول في بحث المقدمة ولا يعقل النهي والتوصل معنى يتناول جميع ما يوقف عليه الواجب من مقدماته ما عدا ترك الفعل الغير الراضع للتمكن نعم لو نفي على القول بعدم توقف الواجب على ترك الصدق ولو بالنسبة الى خصوص الصدق الغير الراضع للتمكن استقام كلامه لكن قد اوضحنا فساد هذا القول بما لا مزيد عليه وكلامه نص في عدم البناء عليه والامحجج الى النظر بل المذكور ومنها انه جعل ترك الحركة مقتضيا للتسكون وليس يصح بل ترك الحركة عين التسكون ان اخذا بالمعنى المصدق وعينه اذ رده المنزوع عنه بالقياس الى الصدق ان اخذا بالمعنى الحاصل من الصدق يصح جعل ترك الحركة بالاعتبار الاول علة للتسكون لا باعتبار الثاني ولو ضرب من التوسع لكنح لئس من باب كون شئ علة لشيء بل من باب كون الثالث علة للآخر ومنها انه جعل صل الصلوة مالا ينافي في أداء الحن الضيق وهو غير واضح لان أداء الحن اذا توقف على السير كما هو المفروض في كلامه فلا يرتب ان يهوى الى التجرد رافع للتمكن منه ولو بالنسبة الى زمن يسير وهو زمن النهوض فيجرى على ما التزمه به من حرمة الصدق الراضع للتمكن فيصل الصلوة لان حرمة الجزء لا يجمع مطلوبة الكل فان قلت الضيق عرفي وفوات التمكن في مثل هذا الزمان لا يجلبه وانما يجلب بالضيق العقلي وخطاب الشارع لا يتناول عليه قلت هذا التام في الضيق المستفاد من الخطاب اللفظي دون الضيق العقلي الناشئ من قبل المكلف بناخيره الواجب المضيق نظر الى اصاله بقاء النعمان السابقين في حقه فان كل تصديق عرفي بعد التام يرجع الى الضيق العقلي تفصيلا من العضا ولا بد من دليل على سقوطه ولو لا ذلك لم يستقم قوله بعدم جواز السفر المانع عن اصال الحن لان السفر لا يتحقق في الخارج الاعلى التدرج فلا يوجب بجزء من الاثبات بالجزء الذي بعده لا يحل ما هو ضرورة العرفية بالنسبة الى حال المشاغل بالجزء الذي يليه فقدر هذا وما ينفع على هذا النزاع صحة كل عبادة وجب تقديم غيرها عليها حتى بها قبله وبدونه ما لم يستفد منه الشبهة وذلك كما لو نذر ان يتنقل قبل الفريضة فبدء بها قبل النافلة فان فعل الفريضة او رافع للتمكن من تقديم النافلة ومن هذا الباب ما ذهب اليه جماعة من وجوب الترتيب بين افعال النبي مع حكمهم بالاجزاء اذا خالف الترتيب وربما يطعم من الفاضل المذكور مساعدا في المقام على الصحة بناء على مقتضى الاصل وهو على هذا شبه غريب واعلم ان حكما بصحة الصدق على ملاحظة مجرد اطلاق الامر فلو قام دليل على الفساد في مقام تعيين الحكم به كما لو قام الدليل على فساد الصلوة الغير المكتوبة في وقتها المضيق وصاد صوم غير شهر رمضان فيه ونحو ذلك فيقيد به اطلاق الامر وكذا يثبت على ما اذا تجرد الصدق عن الموانع الخارجية ومنه ما لو اتي به للشاغل عن الواجب والتوصل به الى تركه فانه لا اشكال في التحريم والفساد بناء على فاعدهم المعروفة من ان كل فعل تصد به يحرم فهو محرم عليك باعنا النظر فيما حققناه وازدناه فانه يمكن من الغرض والحفاء تليين النهي عن الشئ عين الامر بصدقه العام اعني الترك ان فسر النهي بطلب الترك كما هو التحقيق وهذا مما لا يقتضي الامر بالكف ولا بصدقه الخاص الا اذا توقف الترك عليه نعم من حتم النهي بطلب الكف يتعين عليه القول بالعينية بالنسبة اليهم ومنهم من اعتبر الصدق بمعنى احد الاضداد الوجودية التي سيدرج فيها الكف واطلق القول بالعينية وبعضهم اطلق القول بالضمين وزعم الكعباني يقتضي الامر بجمع اضداده الخاصة وتقدر الكلام في بعض ذلك ويظهر الحال في غيره بالمقابلة واعلم ان ما ذكرناه في الاوامر الايجابية والنواهي التحريمية خارجي الاوامر التندبية والنواهي المنهية اية ويظهر الكلام فيها اية بالمقابلة ومنهم من زعم ان الامر الذي لا يقتضي كراهة الصدق

مدخل  
ياوي

على ما  
حققناه  
صيف

ومنهم من



الخاصة والالكان جميع المباحث مكرهة لاستيعاب المندوبات المضادة لها تمام العمر وليس يشق لأن الكراهة التقسية والغيرية غير لازمة  
ارغاية ما يلزم من قاعدة الضدية رجحان تركها للتوصل به الى فعل المندوب وهذا ما لا اشكال فيه وانما الاشكال في وقوع المباحث  
مكرهة على متصفة بالرجحية وهو غير لازم في غير سبب ترك المندوب كما يظهر ما حققناه في معنى الوجوب الغيري مع ان المعنى في الكراهة  
ليس مجرد الرجحية والالكان قارن كل مندوب فعلا مكره هو تركه ولا يخفى في فساد بل المرجحية الموجبة لمنفعة دينية في فعلها  
غير محتمة ولا ريب ان مجرد تقويت الثواب او ترك الواجب لا يوجب ذلك وهذا يظهر الفرق بين الترك المكره وخلافه الا في فصل اذا غلبت  
الامر بشئين او اشياء على التحير كما في خصال الكفارة فان كل واحد منها واجب على التحير بمعنى انه واجب بجزء تركه الى الآخر وهذا هو  
بين اصحابنا وذهب الاشاعرة الى ان الواجب فيه واحد لا بعينه واستظهر العلامة وغيره تبعاً للفخر الرازي عدم الفرق بين هذا القول والقول  
المقدم معنى وهو بعيد لان الواجب على القول الاول كل واحد بعينه لا على النعيين لا واحد لا بعينه كما هو نص القول الثاني على ان  
بعد ان اخار هذا القول صرح في انشاء الاجتهاد بان المراد وجوب مفهوم الواحد الصادق على كل واحد من مصاديقه لا بعينه اي  
على البدلية لا المصدان لا بعينه فيلزم التكليف بالمهم والواجب على الاول كما عرفت نضر المصدق دون مفهوم الواحد فلا يمكن التوفيق  
بين القولين وحكي في المقام ان قول اخر ضعيف منها انه يجب الجميع ويسقط بفعل البعض ومنها انه يجب معين ويسقط بفعله او فعل معادله  
ومنها ان الواجب معين عند الله وهو ما يفعله المكلف قال العلامة وجماعة وهذا مذهب ترمك من المعتزلة والاشاعرة منه ونسبه  
المصاحبه ونحن لا نفتش عن هذا الاقوال لوضوح فسادها واستغنائها عن تكلف البيان لئلا نمنع قولنا القائل المتخوف في اوام  
ستين مكيانا طلب العنق بعينه وطلب الاطعام بعينه على التحير وليس معناه طلب مفهوم خارج عنها صادق عليها على البدلية كما هو  
احدها فيكون ذلك مطلوباً على النعيين لان الهيئة العادلة على الطلب متعلقة بكل منهما بعينه فيكون هو المطلوب ليس في الكلام ما يكون  
معناه مفهوم احدهما حتى يعلق الطلب به ولو لم يعلقه انا ايضا التحير والبدلية بينهما ما يعنى جواز ترك كل منهما الى الآخر لان كلا  
منها مطلوب باعتبار صدق مفهوم احدهما عليه ولا يعنى كل واحد واجب بعينه ان لم يتحقق الآخر فيلزم ان يجب الجميع تعييناً على تقدير  
الحالفة فيها فيكون بذلك تارك العدة واجبات تعيينية فيستحق المعاقبة على كل واحد منها مستقلاً بل بمعنى ان كل واحد واجب بجزء  
تركه الى الآخر ومثل هذا لا يستحق بحكم العقل والعادة فيه الاعفاء او احدا على ترك الجميع نعم يصدق على الامر بالوجه المذكور انه امر واحد  
واحد ها لكن مجرد الصدق لا يقتضى العينية في القوم الا ترى ان الامر يضرب زيد يصدق عليه انه امر يضرب الانسان والضاحك  
غيرها من المعاني الصادقة عليه مع انها متغايران بحسب المفهوم قطعاً وانما جواز ترك البعض في الجملة او عدم ترتب تحقق العقاب عليه  
كأن فلا ينافي وجوبه لما عرفت من ان الواجب على ما يساعده عليه التحيق هو ما يستحق العقاب على تركه من غير بدل ولا عذر ولا وبتأنيده  
هنا يستحق العقاب على ترك الجميع ويمكن ان يجتزأ من قول بان الواجب مفهوم احدهما بان لا يكون ذلك لكان الواجب ماصداً عليه هذا  
المفهوم اذا لا ينافي بغيرها بالفصل والثاني باطل لان ماصداً عليه احدهما انما اعنيهما ماصداً وجوده فيمنع وجوبه وان عين كل  
او بعضا خرج عن موضع النزاع اذا لا يتخير على تقديره لا ين المنع وجود المهم في الخارج بشرط الابهام وعدم النعيين لا لا بشرط تركه  
كافي المقام الا ترى ان النكرة موضوعاً لغير معين من الطبيعة فان اخذ بشرط كونه غير معين امتنع وجوده وامتنع تعلق التكليف  
به وان اعتبر من حيث ذاته اعني نفس الوصف لا بشرط النعيين كما هو المفهوم منه امكن وجوده وصح تعلق التكليف به فالنكره مهمة  
بالاعتبارين لان منشأ الابهام على الاول اشترط الابهام في الثاني عدم اعتبار النعيين فيها والفرق واضح على ان الاشكال  
الاخير متجه على تقدير ان يكون الواجب مفهوم احدهما ايضا اذا لا يتخير في نفس الواجب والتحير في الافراد لا يوجب صيرورة الواجب  
تخييراً والالكان الواجبات التعينية المتعلقة بالطابع الكلية تخييرية ولا قائل به لاننا نقول اما الاول فدفع بان التوجيه المذكور  
انما يتجه فيما اذا كان هناك امر واحد يصلح ان يتصف بالابهام نادرة وبالنعيين اخرى كافي النكرة وبدون ذلك لا يستقيم قطعاً  
وليس هنا ما يصلح لذلك سوى مفهوم احدهما فيعتبر ان يكون هو الوصف بالوجوب وهو المطلوب وانما عن الثاني فبان المراد بالواجب  
التخييرية صريح الشارع بالتخييرية او يكون التخييرية بين امور متخالفات بالحققة وينبغي ان يراد به ما يكون كذلك اما بحسب الحقيقة او في  
نظر الشارع كالاهتمام والاكتفاء فانها وان كانا من نوع البذل لكنهما يعيدان في الشرع حقيقتين متخالفتين بخلاف التخييرية بطعام  
زيد وعمر فان التخييرية بينهما مجرد الاضافة وهذا لا ينافي في الواجبات العينية او التخييرية بين افرادها من قبل العقل فقط او بين  
امور لا تخالف بينها بحسب الحقيقة وهذه النقرة مبنية على مجرد الاصطلاح فلا يتجه المشاحنة والاطرحة في الفرقان الوجوب  
في الواجب التخييرية بتعلق بالاحاد من حيث الخصوصية المفهومية التعينية وفي غيره بتعلقها بالهذه الجثبية وانما ايندنا الخصوية لانهما  
مفهومية احراز اعني اعتبار خصوص الوجود بناء على ما سنقره في تحقيق مدلول الامر بالطبيعة فان الامر بالاعد واجبا تخييراً في الاصطلاح  
مع تعلق الوجوب باحاد وجودها من حيث الخصوصية على البدلية فنزل اكرم زيد او عمر او اكرم في يوم الخميس او يوم الجمعة واجبا تخييراً  
وان لم يكن هناك تخالف بالحقيقة وشمل فعل مندوب او واجبا التيسر بواجب تخييرية وان كانت الافراد متخالفات بالحققة ولا غيرها

فصل

والنكره

بالنعيير

بل يصح باللفظ تحقق التخيير بين الواجبات العقلية كقد من الواجب اذا مررت بين امور مختلفة فان كل واحد منهما مقدم من حيث هو  
 يجب لكل عقلا على التخيير في هذا الفرق بينه على اخرناه في معنى الوجوب التخييري وان كان يجعل الفرق اعتباريا فان الوجوبين قيس الى  
 التي لا يدل لها متى تعيينها وان قيس له وجودها البديهي سمي تخييرا باعتراف الفرق الفاضل المعاصر بلن الكل في التخيير جعل منفرغ من الافراد تابع لها  
 في الوجود كحد الابدال بخلاف في التعيينات فانه مناصل وعللة للافراد سلبا عنها لمعا وهو كما ترى والواجب انما يتناول الواجب هو  
 الجميع لكن على التعيين بل على التخيير فان الوجوب كما يكون تعيينيا كان يكون تخييريا ووجوب الجميع بالوجوب التخييري لا يوجب خروج  
 على النزاع بل يصح دخوله فيه وتحقيق هذا المقال وتوضيح هذا الاجمال انه لا يربط في الوجوب باعتبار كونه وجوديا بل في المطلق  
 مطر فيمنع ان يكون الواجب باعتبار كونه واجبا جازيا للترك مطر لكنه لا ينافي جواز الترتيب في الجملة فيصح ان يكون الواجب باعتبار كونه واجبا جازيا  
 الترتيب الى بدل كما يصح ان يكون الواجب باعتبار كونه واجبا غير جازيا للترك الى غيره مطر وقد جرى مع مطر على تسمية الوجوب الذي يشوبه  
 جواز الترتيب بالمعنى المذكور بالوجوب التخييري نظر الى عدم امتناعه تعيين الفعل وتعيينه الا بشوبه الجواز المذكور وجوبا بتعيينه  
 اياه فتعلقنا في الحاصل العنق واجب لا على التبيين معناه ان العنق واجب وجوب لا يقتضى تعيينه في الجملة وذلك لما فيه من شوبه جواز  
 الترتيب الى البواقي وليس من شأنه ان العنق واجب مجردا عن اعتبار تعيينه فانه على تقدير صحته لا جدوى فيه ضرورة ان العنق مجرد عن اعتبار  
 تعيينه ليس الاكتفاء ثم اتوا من قال بان الواجب في صورة التخيير هو احدا الامور ان اراد به مضادا لا يعينه ورد عليه ما من امتناع  
 وجوده في الخارج وان اراد به المفهوم الحاصل في ضمن الافراد كما نص عليه الحاجبي والعصدي بوجهه اشكال ان الاول له لا يتم على القول  
 بعدم وجود الطبايع في الخارج كما يراه الحاجبي حيث اخذ المنع من تعلق الامر بالطبيعة ونخص نطقه بالافراد واجمع عليه ما من امتناع وجود  
 الكل الطبيعي في الخارج مع انه قد اخذ في المقام ان الواجب مفهوم الاحد الحاصل في ضمن الافراد فبين ما اخذ في المقامين فذاع الثالث  
 ان الطلب المتعلق بمفهوم الاحد غير متعلق به باعتبار كونه مفهوما واحدا والاشكال ما ينافي غير المذكور بل متعلق به باعتبار كونه مفهوما  
 الامور المذكورة ولا ريب ان المفهوم المقيّد بكل واحد يباين المفهوم المقيّد بالآخر كقصر القيد او قضيته مباينة القيد مباينة القيد  
 المقضية لمباينة القيدان من حيث كونها مقيدتان فان تعلق الوجوب بواحد من تلك المقيدتين لا يعينها كان معها او ورد عليه ما من  
 انه منقطع وان تعلق بمفهوم احدها عاد الكلام اليه فاقصم ما حققنا ان صرف الوجوب في الواجب المنجز الى مفهوم احدا الامور غير محدود في  
 وضع الاشكال وان طرقت التخصيص محض فبما ذكرناه وما حققنا في معنى الواجب يتبين ان المكلف اذا نزل بالجميع دفعة واحده امثل  
 التخييري بالجميع اذ لم يكن من بينها من يقع على الجميع على وجهه ولا امتناع عدم الامتثال بالجميع لان الامتثال المراد وجودي  
 يسند الى محلا وجوديا والمبهم لا وجود له او ترجيح البعض لا شفاء المربع لا يقتضي الوجوب التخييري ان لا يكون كل واحد مطلوبا بحال حصول  
 الاخر فان ذلك قضية بديهة كل واحد عن الآخر فاذا نزل المكلف باذ على الواحد فانه كان حصول كل واحد مفارنا حصول الآخر فيلزم ان  
 لا يكون الكل مطلوبا الى وقوعه ويلزم منه ان لا يحصل الامتثال لها اصلا لا تاقتول تمنع المقدمة الاولى فانه لا يلزم المدعى في ذلك  
 ذلك لاننا قلنا ببعده التكليف حال الفعل كما يراه جماعة معنا كون قضية التخيير ان لا يكون كل واحد مطلوبا بحال حصول الآخر بقيد حصول  
 والالزم ان يقول كل واجب تخييري الى وجوب تعيينه فيمنع ان يقع من المكلف واجب تخييري على صفة كونه واجبا تخييريا وهو منقطع  
 الفاضل وان قلنا بعدم بقاء استكليف حال الفعل كما يراه الآخرون وهو الحق معنا الاستسلام المذكور لا يهدم المطالبة حال الفعل لا  
 ينافي حصول الامتثال به عاين هذا القول واما المناقاة لعدم مطلوبية قبله ولا ريب ان جميع افراد الواجب التخييري متشاكلين في كونها مكلف  
 على وجه التخيير قبل حصول البعض فيصح وقوع الكل على وجه المطلوبية ومن لم تكن مطلوبية حال الحصول فقد تقع تأخره ان الواجب على  
 القول المتأخر متعدد وعلى القول الاخر لا تعدد فيه فنظير الثمرة بين القولين فيما لو ندرنا ان ياتي بواجبات متعددة في زمان او مكان  
 مخصوص فان ذلك من شأنه انما هو انما بالحاصل على الاول دون الثاني وفي مماثلة فانه يصحان فيفرب بالخصوصية على الاول دون  
 الثاني وفي مسألة اجتماع الامر والنهي فانه على ما ذكرنا من منع تعلق النهي التخييري بلحدا افراد الواجب التخييري وانما على ما ذكرناه في حواره  
 عدده على كفاية تعدد الجهة وعددها ومن نفي ثمة النزاع فكانه عقلا عن ذلك ولم يعندها واعلم ان الواجب التخييري قد يطلق على ما بيننا  
 الواجبات التعيينية المترتبة كالتخصيص ترتيب والطهارة المائنة والترابية فوق الواجب التخييري كما مر تبين او غير ترتيبية والمخ  
 ان هذا الاطلاق مجاز لا يخبئ هناك اصلا نعم هناك بديهة من حيث فادة الثمرة المفصولة كوقوع التكفير في الاول والامتناع  
 في الثاني ولعلك هذه العلامة اطلق القيد عليه فبما تم اذ ورد التخيير بين الاقل والاكثر فالظن من القابلة في متفاهم العرف اذ اذ  
 الاقل بشرط لا اى بشرط عدم حقوق الزيادة فيصح بما اذا كان التخيير اجابيا ان يكون كل واحد منها واجبا على التخيير مطر ومن هذا الباب  
 التخيير بين الفصم والام في مواضعه بناء على استحباب التسليم وعدم الاعتبار بالنية والتخيير بين النسبحة الواحدة والثلاث في  
 الركوع والسجود ونحوها ما يقع على الذريرج والتخيير بين المسح بالصبح واحدة والثلاث ونحوه ما يقع دفعا ولا يشك في بلزوم تحصيل  
 الحاصل ولا خروج الواجب التخييري كونه واجبا مخيرا ولا وقوع الترجيح من غير مرجح وذلك لان الامتثال بالافضل مع وقوع الاكثر غير مفقود

في التخيير بين الأقل  
 الاكثر باقائه

على الفقيه

على التقدير المذكور وعند التحقيق لا يشتمل الأكثر على مية الأقل على الوجه الذي يتصف بالوجوب ومعه لا يجوز شق من الاشكال في  
العبره بطلان الزيادة او تمام القدر والزائد وجهان اظهرهما الثاني لان الظن بالمقابلة كون الأقل ما خرج بشرط عدم وقوع الاخر فقط  
لا عدم ما زاد عليه وطرح حيث تقوم قرينة على ارادة وجوب الأقل بشرط ولم يعتبر النية في تعيين الأقل خرج التغيير عن كونه تغييرا حقيقيا  
ان يكون الأقل واجبا على التبعين والزيادة مندوبة ان لم يتحد في الخارج وجود الكا للتغيير بين مطلق الذكر وذكر خاص لما استحققت من ان  
تضاد الاحكام بمنع من اجتماع فريد منها في مورد واحد والظاهر ان الامر بالاكثر حرج للافضلية او يتحدان ما مع كون الزيادة من جنس الأقل  
الماورد بأحد فزاد على التبعين كالغيبين بطعام فقير او فقيرين اذا اطعمه اذ فضاء ما من وقوع كل منهما على وجه الوجوب فالوجه  
ان يكون الامر بالاكثر حرج للغدر والشرك ان شاء صورة الاتحاد في الزمان وان ندد الاتحاد فالوجه ان يحمل على الاستصحاب كان الوجه  
عكسه الحمل على الوجوب ولا فرق فيما يتبعين فية الأقل للوجوب الزيادة للندب بين ان يقعا دفعة كالغيبين عن عمد وعيد واما اذا  
اغتم معا وعلى التدرج كالغيبين بين ترح ثنتين واربعتين وذلك لامتناع الحمل على الوجوب اما في الصورة الاولى فلان المكلف اذا  
بالاكثر ففداني بالاقل ايضا على الوجه الذي يتصف بالوجوب فان اصف احدهما بالوجوب بالتحصيل لم وقوع التدرج من غير مرجح لتساويها  
في مطابقة الامر وموافقته وان اصف كل منهما بالوجوب لم ان يكون المكلف بايجابين وهذا يخالف للعرض من حشان التغير كون  
الاكثر احدا مع انهما ان كانا واجبين تعينتين او كان احدهما واجبا تعينيا خارج عن محل الفرض وان كانا تعينتين بين فليس معال  
الأقل الا الأكثر لانه المفروض فيلزم التغيير بين الشئ ونفسه لمخففة فيه واما في الصورة الثانية فلان وقوع الأقل ان قضى  
بسقوط التكليف كان قضاء الاخر به اتم تحصيلا للمحصل وان لم يقض به خرج عن كونه احدا احاد الواجب المحذور لان قضية ذلك  
التكليف بمعادله ولا فرق في ذلك بين ان يكون الزيادة من جنس الأقل وغيره ولا بين ان يقع قبل وقوع الأقل وبعده وح فيتعين ان  
يكون الامر بالأقل للوجوب التعين وبالأكثر للغدر والشرك او للندب لان المركب من الواجب المندوب راجح يجوز تركه ولو تجاوز  
ترك احد جزئية ولا ينافيه ما قبل من ان المركب من الداخل والخارج خارج لان المراد خروجه من شخص فاسترك منه لامن جنسه ولا  
يخرج من التاويل في التغيير اذ لا معنى للتغيير بين الواجب نفسه او بينه وبين المندوب وهذا ما يساعد عليه النظر الصحيح في المقام  
اقوال اخر منها ان التغيير بين الأقل والأكثر لم يقضى وجوب كل واحد منها الظاهر الامر ومنها ان الزيادة مندوبة لانها اما  
يجوز تركها ومنها ما نقل بعض العاصرين بعد نقل القولين المنفذين واستظهره وهو انه ان كان حصوله فديرجيا بحيث يوجد  
الناقص قبل الزائد فالواجب هو الأقل لحصول الامتثال به والاقل واحد منها واجبا فلهذا من الواجب ان اذا الحظ خبرا بما يتبادر  
وقفت على ما فيه وفي سابقه من الضعف والنقطة فصل ينقسم الواجب ببعض الاعيان الى وقت وغير موقت فالموقف ما  
عين له وقت كالصلوة اليومية وغير الموقت كجلاء كالصلوة المقضية وقد بوقت بعض الواجب دون بعض كصلوة من ادرك  
ركعة من الوقت بناه على ان مالى به خارج الوقت لا وقت له ولا بد من كون الوقت بحيث يسع لارائه الموقت فانساواه فضيق الاتساع  
ولا نزاع في جواز الاول ووقوعه على ما حكاه بعضهم والتحقيق ان ذلك انما يستقيم ارحل المساواة على العرفية او اخذت للعرضية  
فيصح في مثل الصوم دون مثل الصلوة فان تحصيل المقارنة الحقيقية فيها الجزء معين من الوقت كأول الزوال ديانا مستعدر وتحصيل  
العلم او الظن به ولو لمه منعه عاذي اللهم الا ان يتساع في طريقة كان بكنه في محذور عدم العلم بالملك واما الثاني اعني الواجب الموسع  
فالتي جواز عقله ووقوعه شرعا وخالف ذلك جماعة فاحالوه عقلا فمضوا من وقوعه شرعا ولو انا دبل الامر التي بظواهرها  
التوسعة فخص الوجوب بعضهم باول الوقت واخرون باخره وهم بين قائل بان الانسان يرفى اول الوقت فنقل بسقط به الفرض كغذم  
الركوة على القولين وبين قائل بان تقديمه يقع مراعى فان بقي المكلف في علم صفات التكليف يتبين ان مالى به كان واجبا والا كان  
فلا وهذا القول بظاهرة لا يستقيم على اصله من امتناع التوسعة في وقت الواجب وقوع الواجب بصورة التقديم مراعى انما يتم  
اذا كان وجوبه فيما قبل اخر الوقت مشروطا بكون المكلف بحيث يدرك اخر الوقت بصفات التكليف فيلزمه القول بالتوسعة على تقدير  
حصول الشرط اذ لم يعين للفعل وقتا غير الاخر وهذا واضح لنا على جواز عقلا عدم ما يقضي حلا ما سنبين من بطلان ما تمسك  
به الخصم وعدم ما يصلح له سواء وعلى وقوعه شرعا فعلى بعض الامر الشرع بالفعل في زمن يفضل عنه كما هو باقامة الصلوة لدلونك  
الى عشق الليل اذ ليس المراد استيعابه بالفعل بتركه فيه او بتطبيق طريقة على طريقة بالافتقار بل مجرد ايقاعه فيه وجميع الاجزاء  
بالنسبة اليه فتعين الاول والاخر خروج عن حظ اللفظ من غير دليل اجتزأ بان لم يتغير وقت الفعل كما تركه من وقت الاخر  
جواز ترك الواجب فانه ينافى الوجوب فتعين ان يكون الوجوب في وقت لا يجوز تركه فيه وهو اما اول الوقت واخره اذ لا فاعل  
بالواسطة ثم اتجه من خصه باول الوقت بانه لو كان الاخر لما برئت ذمته بادائه في الاول وانه يبط بالاجماع فيتعين الاول لانه اذا  
وانى به قبل خروج الوقت استحق العفو او رد من ان اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله لا يبق لوجه ذلك لكان المصلحة في آخر  
الوقت قاضيا وانه يبط بالاجماع لا نقول عدم جواز التاخير لوجوب صيرورة الفعل قضا كما في صورة نذر التقديم واجبة من خصه

هذا الكلام  
في قوله  
ان يكون  
الامر بالاكثر  
حرجا  
لغدره  
والشرك  
او للندب  
لان المركب  
من الواجب  
المندوب  
راجح  
يجوز تركه  
ولو تجاوز  
ترك احد  
جزئيه  
ولا ينافيه  
ما قبل من  
ان المركب  
من الداخل  
والخارج  
خارج لان  
المراد  
خروجه  
من شخص  
فاسترك  
منه لامن  
جنسه ولا  
يخرج من  
التاويل  
في التغيير  
اذ لا معنى  
للتغيير  
بين الواجب  
نفسه او  
بينه وبين  
المندوب  
وهذا ما  
يساعد  
عليه النظر  
الصحيح  
في المقام  
اقوال اخر  
منها ان  
التغيير  
بين الأقل  
والأكثر  
لم يقضى  
وجوب كل  
واحد منها  
الظاهر  
الامر  
ومنها ان  
الزيادة  
مندوبة  
لانها اما  
يجوز تركها  
ومنها ما  
نقل بعض  
العاصرين  
بعد نقل  
القولين  
المنفذين  
واستظهره  
وهو انه ان  
كان حصوله  
فديرجيا  
بحيث يوجد  
الناقص  
قبل الزائد  
فالواجب  
هو الأقل  
لحصول  
الامتثال  
به والاقل  
واحد منها  
واجبا  
لهذا من  
الواجب ان  
اذا الحظ  
خبرا بما  
يتبادر  
وقفت على  
ما فيه وفي  
سابقه من  
الضعف  
والنقطة  
فصل  
ينقسم  
الواجب  
ببعض  
الاعيان  
الى وقت  
وغير موقت  
فالموقف  
ما عين له  
وقت كالصلوة  
اليومية  
وغير الموقت  
كجلاء  
كالصلوة  
المقضية  
وقد بوقت  
بعض  
الواجب دون  
بعض كصلوة  
من ادرك  
ركعة من  
الوقت بناه  
على ان مالى  
به خارج  
الوقت لا  
وقت له ولا  
بد من كون  
الوقت  
بحيث يسع  
لارائه  
الموقت  
فانساواه  
فضيق  
الاتساع  
ولا نزاع  
في جواز  
الاول  
ووقوعه  
على ما  
حكاه  
بعضهم  
والتحقيق  
ان ذلك  
انما  
يستقيم  
ارحل  
المساواة  
على  
العرفية  
او اخذت  
للعرضية  
فيصح  
في مثل  
الصوم  
دون  
مثل  
الصلوة  
فان  
تحصيل  
المقارنة  
الحقيقية  
فيها  
الجزء  
معين  
من  
الوقت  
كأول  
الزوال  
ديانا  
مستعدر  
وتحصيل  
العلم  
او  
الظن  
به  
ولو لمه  
منعه  
عاذي  
للهم  
الا ان  
يتساع  
في  
طريقة  
كان  
بكنه  
في  
محذور  
عدم  
العلم  
بالملك  
واما  
الثاني  
اعني  
الواجب  
الموسع  
فالتي  
جواز  
عقله  
ووقوعه  
شرعا  
وخالف  
ذلك  
جماعة  
فاحالوه  
عقلا  
فمضوا  
من  
وقوعه  
شرعا  
ولو انا  
دبل  
الامر  
التي  
بظواهرها  
التوسعة  
فخص  
الوجوب  
بعضهم  
باول  
الوقت  
واخرون  
باخره  
وهم بين  
قائل بان  
الانسان  
يرفى  
اول  
الوقت  
فنقل  
بسقط  
به  
الفرض  
كغذم  
الركوة  
على  
القولين  
وبين  
قائل بان  
تقديمه  
يلحق  
مراعى  
فان  
بقي  
المكلف  
في  
علم  
صفات  
التكليف  
يتبين  
ان  
مالى  
به  
كان  
واجبا  
والا  
كان  
فلا  
وهذا  
القول  
بظاهرة  
لا  
يستقيم  
على  
اصله  
من  
امتناع  
التوسعة  
في  
وقت  
الواجب  
وقوع  
الواجب  
صورة  
التقديم  
مراعى  
انما  
يتم  
اذا  
كان  
وجوبه  
فيما  
قبل  
اخر  
الوقت  
مشروطا  
بكون  
المكلف  
بحيث  
يدرك  
اخر  
الوقت  
بصفات  
التكليف  
فيلزمه  
القول  
بالتوسعة  
على  
تقدير  
حصول  
الشرط  
اذ  
لم  
يعين  
للفعل  
وقتا  
غير  
الاخر  
وهذا  
واضح  
لنا  
على  
جواز  
عقلا  
عدم  
ما  
يقضي  
حلا  
ما  
سنبين  
من  
بطلان  
ما  
تمسك  
به  
الخصم  
وعدم  
ما  
يصلح  
له  
سواء  
على  
وقوعه  
شرعا  
فعلى  
بعض  
الامر  
الشرع  
بالفعل  
في  
زمن  
يفضل  
عنه  
كما  
هو  
باقامة  
الصلوة  
لدلونك  
الى  
عشق  
الليل  
اذ  
ليس  
المراد  
استيعابه  
بالفعل  
بتركه  
فيه  
او  
بتطبيق  
طريقة  
على  
طريقة  
بالافتقار  
بل  
مجرد  
ايقاعه  
فيه  
وجميع  
الاجزاء  
بالنسبة  
اليه  
فتعين  
الاول  
والاخر  
خروج  
عن  
حظ  
اللفظ  
من  
غير  
دليل  
اجتزأ  
بان  
لم  
يتغير  
وقت  
الفعل  
كما  
تركه  
من  
وقت  
الاخر  
جواز  
ترك  
الواجب  
فانه  
ينافي  
الوجوب  
فتعين  
ان  
يكون  
الوجوب  
في  
وقت  
لا  
يجوز  
تركه  
فيه  
وهو  
اما  
اول  
الوقت  
واخره  
اذ  
لا  
فاعل  
بالواسطة  
ثم  
اتجه  
من  
خصه  
باول  
الوقت  
بانه  
لو  
كان  
الاخر  
لما  
برئت  
ذمته  
بادائه  
في  
الاول  
وانه  
يبط  
بالاجماع  
فيتعين  
الاول  
لانه  
اذا  
وانى  
به  
قبل  
خروج  
الوقت  
استحق  
العفو  
او  
رد  
من  
ان  
اول  
الوقت  
رضوان  
الله  
واخره  
عفو  
الله  
لا  
يبق  
لوجه  
ذلك  
لكان  
المصلحة  
في  
آخر  
الوقت  
قاضيا  
وانه  
يبط  
بالاجماع  
لا  
نقول  
عدم  
جواز  
التاخير  
لوجوب  
صيرورة  
الفعل  
قضا  
كما  
في  
صورة  
نذر  
التقديم  
واجبة  
من  
خصه

باخر الوقت

بجز الوقت بأنه لو كان الأول للعضى بالناخير وانما ربط بالاجماع فيعين الآخر فان قيل يلزم ان لا يصح تقديم الفعل على آخر الوقت كما لا يصح لو وجد  
 على اصل الوقت قلنا فثبت العتق والجواز هنا بالضر وغيره والعتق المذكور مع كونه قياسا مع الفارق منقوض بالتميز من تقديم الزكوة والجمعة  
 ان معنى الواجب ليس ما يستحق العقاب على تركه مع والالتمت الواجبات التحية بتعريفه بل ما يستحق العقاب على تركه من غير بدو ولا عذر كما مر  
 فلا ينافي جواز الترك في الجملة كتركه الى بدل كما في المقام فان ايقاع الفعل في كل جزء من اجزاء الوقت بدل عن ايقاعه في بقية الاجزاء ولما  
 ما يلق من ان ترك الفعل في بعض الوقت ليس تركا للوجبات الفعلية بل تركا للوقت ولا يرب في استحراقه على تركه فيه فقه  
 انا نقول بوجوب الفعل في كل جزء فيكون تركه في كل جزء للواجب لا محالة والبيان المذكور لو تم فانما يهتم على القول بتعريفه بالطلب بالطلب  
 من حيث هو فيكون الواجب هناك امر كلياً وحدانياً لا يصح تركه الا بتركه في تمام الوقت وهو عندنا بمنزلة من التحقيق كما سنشير اليه اذا  
 المتأخرين اهدم بناء هذا الاصل سقط ما فرغوا عليه من التفاصيل مع ان كلامنا من المتأخرين قد نصت له لاطال مذهب الاخر بما فيه عتق وكفاية  
 واعلم ان بعض من وافقنا في الحكم المذكور كما لعامة وغيره صرح بان الواجب الموسع يخل الى الواجبات التحية يتم منهم من جعل التحية يجب  
 اجزاء الزمان فذهب الى ان معقول نزال الشمس الى غروبها التحية ذاء الصلوة في الجزء الاول او الثاني او الثالث الى آخر الوقت فخل  
 الفرق بينه وبين التحية في الخط ان التحية هناك بين جزئيات الفعل وهناك بين اجزاء الوقت ومنهم من جعل التحية بين اشخاص الفعل  
 كالصلوة الموداة في الجزء الاول والموداة في الجزء الثاني وهكذا وفرق بينه وبين التحية في الخط ان التحية فيها بين اشخاص التحية والصلوة  
 فيه بين الجزئيات المتخالفة بالتحقق فقط وعند التحقيق لا فرق بين القولين في المعنى وان عدها بعضهم متغايرين لان التحية تكليف  
 تتعلق باجزاء الوقت مالم يؤخذ باعتبار ايقاع الفعل فيها فيرجع الى التحية بين جزئيات الفعل وتحقق الكلام في الفرق بطلب ما  
 في الواجب التحية وقد يفرق اية بان الواجب في الموسع اداء الفعل في مجموع الوقت من غير ملاحظة لشي من خصوصيات الاجزاء الا على  
 بدليل ان لفظ الامر انما تعلق بالمجموع دون الاجزاء مع تعلقه بالمجموع يقتضى تعلقه بالاجزاء والجزئيات على البنية فيتحقق التحية فيها  
 هذه الاعبار وهذا بظاهر انما يتم على القول بان المطلوب بالامر الطبيعية من حيث هو وان الافراد انما يجب من باب المقدمة فساد ذلك  
 وانما بان في التقييم ثم بعض القائلين بالتوسعة ان جواز ترك الفعل في اول الوقت او وسطه انما يجوز بايقاع بدله فيه وانما العزم  
 على اداة في الجزء الذي الحق منه اما الاول فلانه لو لم يفصل عن المندوب سيما اذا فاجاه المانع واما الثاني فلما اجتمع على عدم بدله  
 غيره على تقديمه وجوباً بل وضعه طرانا اذ صح عدم منافاه جواز ترك الواجب الى بدل في وجوبه كما هو مبني القول بالتوسعة فلا  
 فرق بين مقارنته وتوقع البدل لمن البدل منه وعدها اذ لا يعقل للمفارقة اثر البدل فيكفي بدلية الفعل في الوقت للاخر ولا حاجة  
 الى بدلية العزم ولا يعقد مفاجاة المانع اذ الواجب على ما يساعد عليه التحقيق وهو ما يجوز تركه من غير بدو ولا عذر والجملة بمفاجاة  
 المانع عذر اذا كان مع الاذن في الناخير فلا ينافيه جواز ترك الفعل معه وقد يستدل اية بان الواجب قبل الوقت جائز الترخيل  
 الى بدل فلما جاز تركه بعد دخول وقته من غير بدو وهو العزم اية تساوي نسبة الواجب الى الوقت وما قبله وضعفه اية لان الواجب  
 يقع فعله في الوقت ولا يجوز تركه مع العلم بمفاجاة المانع بخلاف ما قبل الوقت ثم انه قد ورد على القول المذكور بوجوب الاول القطع بان  
 فاعل الصلوة مثلاً انما يشتمل لكونها صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين كما هو شان الامثال بالواجبات التحية وانما يضر عليه بان  
 قصد البدلية بخلافه انما على تقدير ثبوته فان هذه البدلية واجبة بدلية الصوم عن العتق لا بدلية التيمم عن الوضوء وفسد جهة البدلية  
 لا يعبر في مثله وقيل ان ليس المقصود انه يلزم ضد جهة البدلية على التقدير المذكور بل المقصود انه يلزم ان يكون جهة الامثال انما  
 في الواقع كون الصلوة لاحد الامرين كما هو الثاني في الواجبات التحية عند المورد وانما قطع بخلافه ثم رد عليه ان دعوى القطع  
 بالتحالف غير مسموعة عند الخصم وقد يعتقد بان البدل هنا باق ومسمى عن ترك بدله الواجب اصله كتحصيل الظن بالواجبات  
 فلا يلزم ان يكون الامثال من جهة انه احد فردي الواجب تحية ولا يخفى ان العزم على هذا البيان يخرج عن كونه واجبا محجرا بينه وبين  
 فعل الواجب اصطلاحاً كما سننتبه عليه وكلام المستدل مبنى على هذا التقدير اذ لا جدوى لما ذكره في المقام فان الواجب المستحب عن ترك  
 واجبا اخر واجب مستقل ولا يصلح للبدلية عنه كوجوب الانفاذ على العبد عند ترك عتقه الواجب على وجه التحية بينه وبين الصوم فانه لا  
 يصلح للبدلية عن العتق ولا اثر له في صحة جماعه جواز تركه مع الوجوب الثاني ان قضية البدلية مساواة البدل للبدل منه وهي مستغنية  
 هنا لعتق البدل دون البدل منه وايضا لو كان العزم بدلا لسقط الواجب بعده والارزوم لزوم الجمع بين البدل والبدل منه وهو يتبادر  
 معنى البدلية وقد يجب بان العزم بدل قبل الضيق لاطم وهو كما ترى لان الفعل في مجموع الوقت انما يجب مرة واحدة فوقعه في كل جزء  
 من الوقت بدل عن وقوعه في بقية الاجزاء فاذا كان العزم في اول الوقت مثلاً لا بد ان ايقاع الفعل فيه والتقدير ان ايقاعه فيه بدل عن ايقاعه  
 في بقية الوقت لاجرم يقوم العزم في اول الوقت مقام الفعل في مجموع الوقت ضرورة ان بدل البدل بدلا كالتدبير ثم ان من سقط  
 الواجب يحرم العزم نعم يمكن التخصيص عن ذلك بوجه اخر وهو ان من قال ببدلية العزم لا يجعله بمجرد بدله عن الواجب بل المانع يحرم  
 العزم على اداء الفعل في الوقت الثاني مع اداة في الوقت الاول ويجعل خصوصية الوقت الثاني مع العزم بدلا عن

القطع

خصوصية

خصوصية الوقت الاول واما لاقول بيدلن الغرم مساعده لظهور المراد في بعد والمبدل منه على حسب تعدد البذل ولا يلزم سقوط  
الوجوب بمجرد الغرم واعلم ان جماعة صرحوا بوجوب الغرم على اداء الواجبات من الوقتة وغيرها قبل دخول الوقت وبعد عند الشذكوها و  
التحقق انه لا يتعد القول بمجرد الغرم على ترك الواجب فعل الحرام للقطع بيقينه حتى ان العقلاء لو علموا من المكلف ان البذل واليه بالذم و  
الانكار وذلك لانه المحرم وما ورد من انه من من الله تم على هذه الامتنان السورة لا تكذب عليهم فيمكن ان يكون لا ينافي محرم لينة لان نفع  
وقوع المواخذة لا يقتضيه نفي الاستحقاق المستفاد من العقل كانه نفي التغديب قبل البعثة بل بما يظهر من مخوى الرواية ما يؤكد حكم العقل  
واما مجرد الغرم عليه بالنزول في الفعل فالقول بالتحريم فيه مشكوك الوجه التقدم ليرى الوردية وعلى تقدير القول به فلو دام التحريم ان  
يتقيد به على اثبات مطلوبه بان يقول اذا دخل الوقت فالتكليف يحرم عليه احد الامرين من اداء الفضا والغرم عليه لان ان كان الفعل سقط  
عنه وجوب الغرم وان لم يثبت به تعلق به وجوب الغرم بناء على ما تم في الجواب عن الثاني الواجب ما تعلق الوجوب باحاده تعلقا ابتدايا لا  
ترتبا وهذا لا ينافي كل من الصوم والافطار واجبة التحريم بل الصوم واجبة يقتضى على من لم يندرج في عنوان المسافر والافطار واجبة  
كل على من اندرج في عنوانه والتكليف المحرم في الزمان كل من العوائين لثقة باثباته الغرم منه حكمه على المعين وكل المكلف محرم في  
الفرض السابق ولو على وجه البعثة بين اداء الفعل في الجزء الاول من الوقت وبين تركه فيه وادائه في الجزء الثاني منه وهكذا الى ان  
يتضمن الوقت فان تركه في اول الوقت لم يحكم من عليه واجبة وجوب الغرم على اتمانه لانه محرم ولا ينسب الفعل والغرم عليه مثله الكلا  
في تحصيل العلم بقيام غيره بفعل الواجب الكفائي او الظرفية حيث يعتبر تمامه في ظاهره فاما بق من ان التحريم بين الغرم وفعل الواجب ثابت  
بالظن في ما هو الواجب الاصل من الطاعة والانقياد حصول ذلك بكل منهما ووجه فسادها بعدا بنائها على مقدمتها غير ثابتة اعني القول بوجوب  
الغرم هو ان احد الواجبين اذا كان وجوبه مستندا الى ترك الآخر لا يلزم ان يكونا تحريميين بل يجوز ان يكونا تعيينيين غاية الامر ان  
يكون وجوب احدهما مشروطا بعدم الآخر وذلك لا يتحقق التحريم وانما يتحقق التحريم اذا كان مطلوبا من احد البدلين في مرتبة مطلوبة  
الآخر تبينها ان الاول اذا ظن المكلف بنفسه السلامة فترك الواجب الموضع او الواجب الذي فيه الغرم من اول وقته ففاجبا الموت او مانع  
غيره لم يعصم بتركه بناء على ما يقتضيه اصول المذهب جواز التاخير والحال هذه لوضوح فتح العقاب على تقدير التجوز وقصل الجاحدين  
ذلك فلهذا لم يعصم في وقت الغرم دون الموضع وواقعة التصدي في كلامه وجعل العيصيا في الاول بانه لو لم يعصم في الواجب تركه  
وبجاو عدمه الثاني بان التاخير خارج فلا يصح الجايز قال لا يشرط الجواز سلامة العاقبة ان لا يمكن العلم بها في ذم الى  
التكليف بالمعنى هذا كالمعنى ان قضية صحة كل من تعليقه فساد حكمه الاخر فان تركه خرج الواجب كونه واجبا صالحا لا يلا على  
العصيا في الاول لفضله في الثاني اتمه وجواز التاخير لو نضرد دليل الاعل عدم العيصيا في الثاني لا فضاء في الاول اتمه فالفرق تحكم منه فضا  
الى ما بر وعلى ظاهر الاول من ان عدم العيصيا تركه بعد كما يقع في الوجوب وعلى الثاني بان جواز التاخير ليس تكليفيا حتى يلزم من تعلقه  
على ما لا يمكن العلم به التكليف بالمعنى لو تعلق بان تعليق الجواز على ما لا يمكن العلم به بوجوب تعليق عدم الجواز اتمه على ما لا يمكن العلم به و  
هو تكليف قطع التوجه عليه ان ذلك انما يوجب التكليف بالمعنى ان الغيب عليه التاخير وانما اذا اجاز فلا يتمكن من الاشغال بالمبادر  
والتكليف بالمعنى انما يصح حيث لا يمكن الامتنان ولو تزل تعليقه الاول على ما بره الامتنان من جواز التكليف بالمعنى فاضنه ما اجاب به  
عما اورد على تعليقه الثاني هذا كله مناقضة مع الدليل واما اصل الدعوى فلا اشكال بما ذكره في الموقف امكانا ووقوعا وقد  
الفتح وجه ما ذكرناه واما ما ذكره في غير الوقت فما لا دليل على وقوعه قطعا واما امكانه فيجب على هذه الاشاعة وربما يجرى بناء على  
العدلية اتمه كما اشار اليه في بحث النفوذ وتيقن البحث ان قضية التوجه الواضحة جواز التاخير الواجب وكلها مشروط ببقاء التذوقا  
ثم عند جعل المكلف لشرط الايج اما ان يجعل حكمه في الظن من وجوبه فيجعل مع بعض التاخير مع جواز التاخير مع فلا يصح به  
او لا يجعل له في الظن كما فينا طحاله بالوضع ان صادف تركه عدم التمكن من بعضه وهذا القسم المحققه واسطة بين العيصيين  
الاولين اذ ليس في عينه على الاطلاق ولا عدم عيصيا على الاطلاق بل عيصيا على تقدير عدم عيصيا على تقديره قضية جواز وقوع كل  
من المطلعين جواز وقوع كل من العيصيين اذ لا يعقل للانضمام مدخل في الجواز في حكم العقل بوجوب المساعدة الى الفعل ح عند نظرت  
الفوات واخره وجوب ظاهره وان لم يتحقق الفوات واضعا فدعا للضرر المخوف كما انه يحكم بعدم وجوبها عند ظن السلامة او العلم بها  
فلا يتم القول بنفع الوجوب الشرعي في الاول والجواز الشرعي في الثاني عند من يلزم بالملل ان ينسب حكم العقل والشرع مع ذلك وان  
ثم اعلم ان الوجوه المذكورة لا تخضع بالتمام بل تجرى في غيره ايضا كما لو اشبه المحرم بالجايز فيحوز ان يكلف في الظاهر بترك ما يحتمل كونه الحرام  
فيصعب ان تكاتب البعض وان لم يصادف الحرام وان تاكدت الحرمة مع مصادف الحرام وان يكلف به مع الرخصة في ارتكاب بعض لا يقطع به  
بارتكاب الحرام فلا يعصم به وان صادف الحرام وعدم العيصيا بفعل الحرام لعدم لا ينافي التحريم كما في الوجوب وان لا يجعل له في الظن حكم بل يقال  
حالة في الواقع فيصعب ان صادف الحرام ولا يصح ان لم يصادف على حيلة الثاني يتضح الموضع بتوضو وقته او بتوضو من التمكن منه  
ويشاركه الغير الوقت في الثاني لكن في الغامبين تفصيل يعرف من الفصل الاخر وطريقه في ذلك العلم او الظن بل مطلق الخوف في وجهه فلو

فلو خالف وانكشف الخلاف اتم باجترانه وبقى على الوقت ان يبقى منه وذهب المفاضل الى خروج الوقت وصيرورته قضا لوقوعه بعد وقته  
الاول المعين له في الشرع بحسب ظنه قال العسك ولا خلاف معني المعنى الا ان يريد وجوب نية القضا وهو بعيد اذ لم يقبل به احد وانما الترفع  
في النسيئة وتعيينه اداء اولي ثم اورد عليه النقص بالواجب الموسع اذ اخره المكلف معتقدا ضيق الوقت قبل دخوله الوقت ثم انكشف له  
بقاء الوقت فانه يصح في معنى الفعل ما يبقى الوقت اداء بالانفاق وفيه نظر ظاهر واعلم انه قد يختلف كيفية الواجب الموسع بحسب  
اختلاف احوال المكلف فان كان مرجعه الى اختلاف حال الحجر والفدرة تضيق عليه بحسب تضيق زمرا اداء الكيفية الواجبة المنقطة  
بالقدرة كما اذا علم المكلف بانه لا يتمكن بعد فاجرة الصلوة عن بعض الوقت من اداها بالطهارة المائية او الطهارة الخشبية او غيرها  
او غير ذلك فانها تضيق عليه قبله مقدار اداها بالكيفية الواجبة وان بقي من الاداء الى اخر الوقت مع بقاء التمكن كما يظهر اثره في النية  
عند الناظر في عدم جواز التاخير عن الوقت وان رجح الى غيره ذلك كالقصر والامام المشددين الى حال السفر والحضور ويتبع عليه  
احدهما بخصوصه بمجرد دخول الوقت بل يراعى فيه حال الفعل جريا على الخطاب مما يوجب من انه يستصحى ما وجب عليه اول الوقت من  
قصر والامام وان اشغل الى حالة اخرى تضعف فصل الحق ان الوجوب في الواجب الكفائي يتعلل بكل واحد ويسقط بفعل البعض  
وفا للمحققين وقيل بل يتعلل ببعض غير معين وقيل بل بالمجموع من حيث المجموع لئلا يتركوا اهم كل واحد منهم واستحقاق الذم و  
العقاب عليه بشهادة العقل والعادة وهو دليل الوجوب عليهم ولما سقط بفعل البعض فلا ينافي مفاد الخطاب الدال على الوجوب الكفائي  
والاجماع حجة من قال بانه يتعلل ببعض غير معين وجوه مرجعها الى وجهين الاول انه المنفرد بظهورها على وجوب الفرض على خصوص  
طائفة غير معينة من الفرض ولا مانع من حملها على ذلك الا الاهام وهو لا يمنع لتوقفه في الواجب المخير وقد قلتم بجواز وكذا الكلام في  
بقية الموارد واجيب بالفرق بين المقامين فان تكليف احد غير معين غير معقول بخلاف تكليف معين بشئ غير معين فانه لا  
يأبى به فيجوز حمل الآية ونظائرها على خلاف ظاهرها وهو انه يجزى على الجميع ويسقط بفعل البعض جمعاً بين الدليلين والتحقيق ان  
الوجوب هنا كالوجوب في المخير فكأن الوجوب هناك مشوب بجواز الترتك الى بدل يفعله المكلف وبه يمتاز عن الوجوب اليقيني  
كأن الوجوب هنا مشوب بجواز الترتك الى بدل يفعله غيره وبه يمتاز عن الوجوب العيني نعم هنا ان يكون اليد واجبا على الاخر ابيض  
كأن للارد النقص بوجوب اداء الدين فانه عيني لسقوط اداء البرئ وان قدر وجوبه عليه عينا سبداً وشبهه وذلك ان وجوب  
على الدين وان كان مشوباً بجواز الترتك الى بدل هو فعل البرئ مثل الكفر لا يجب على البرئ ولو وجب عليه كما في الفرض المذكور فليس  
وجوبه مشوباً بجواز الترتك الى بدل هو اداء الدين مثلاً بل مشروط بتمكته ومنه عدم سبق المدبر او غيره به ان كان النذر مطع ومعه  
ينكشف عدم الوجوب ان انكشف عدم التمكن لا مناع المشروط عند عدم شرطه وان انكشف فساد ظنه في بقائه كان سقوطه عنه لعدم  
الجهل لا لكونه جازماً الترتك الى فعل غيره كما في ساير الواجبات العينية الموسعة وبالجملة فالواجب الكفائي هو الواجب الذي يتعلل  
بأشياء فضا عدداً على وجه يجوز تركه لكل واحد عند قيام الاخر به وما حققنا يتبين ان السقوط بفعل البعض هو مفاد الخطاب  
وليس فيه خروج عن الظاهر وانه يكفي في جواز ترك الواجب الكفائي العلم بقيام الغير به في زمن يجوز تاخيره اليه وان علم بارتفاع  
تمك قبله وكذا الكلام في الواجبات العينية التي يجوز تركها الى بدل ان ثبت جواز تركها كالتكليف ثم انظر عدم جواز التعويل على الظن  
في ذلك الاحتمال ما قام الدليل على اعتماده كسهادة العدلين واجناد الوكيل وما اشبه ذلك وعند التحقيق ليس التعويل على ذلك  
من حيث فادته للظن بل من حيث التعبد الثاني لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض والفرض انه يسقط واجيب بانه لا يما  
من سقوط الواجب بفعل البعض اذ حصل به الغرض ومنع ذلك مجزئاً استنبعا لاشاهد عليه مع ثبوت نظره في الشرع كسقوط ما  
في ذمة زيد باداء عمرو والتحقق في الجواب ما عرفت حجة من قال بانه يتعلل بالمجموع من حيث المجموع انه لو وجب على كل واحد كما  
سقوط بفعل البعض لكانت رتبة الطلب بعد تحققه والنسخ يستدور وخطاب جديد واذ ليس فليس فلا يجب على  
كل واحد وانما يتعلل بالمجموع فلا يفسر الى الاحاد الا بالعرض فيكون الاثم ابيض للمجموع وينسرى الى الاحاد بالعرض والجواب ان  
النسخ ليس رفع الطلب بل اذا كان ظاهراً في البقاء والاستمرار وليس مفاد الخطاب الكفائي بقاؤه بعد قيام البعض به حتى  
يكون رفعه نسخاً لوترك الجميع فعقاب المجموع دون الاحاد غير معقول ومع عقابهم يثبت المطر والنسي يستند موضوعين و  
عن لانتصويرها مجموعاً يتعلل التكليف به لو تزين العقاب عليه سوا نفس الاحاد فصل لا يخفى ان الامر على ما نرى وعند  
يشتمل على جزء صوري به يدل على طلب الاجاد والتسنة وعلى جزء عمادي به يدل على المعنى الامورية اي المأمور بايجاده وقد اختلفوا  
في ان المعنى المأمور به هل هو الطبيعة او الفرد فذهب كل فريق والمخار هو الاول لنا بنا دار الطبيعة منها وقد مر ان علامة الحقيقة  
وان المشتقات ماخوذة من المصادر المجردة عن اداة التعريف والتشكيك وهي حقيقة في الطبيعة من حيث يحكم الشارح مضافاً الى ما عرى  
الى السكاك من حكاية الاثبات عليه فينتقل همام اول الهيئة من طلب الاجاد واذ ثبت ان مدلول الامر لا يزيد على طلب الاجاد  
من حيث هي فلا يصلح اللعن من الحمل على ظاهره الا ما تخيلته الخصم سبب فساده احمق ارباب الطبيعة من حيث هي مشغ وجودها في الكالج

الاول

تضيق

تعبين

لا يثبت

لما ثبت في محله من امتناع وجود الكلي الطبيعي في الخارج فيمنع تعلق التكليف بها فينتهي ان يكون المطلوب الفرد وهو المطلوب وبالجملة  
 المقدمة الاولى فان التحقيق امكن الوجود الكلي الطبيعي في الخارج كما عليه معظم المحققين وبيان موكله الى ذاته واجاب الفاضل المعاصر بعد  
 النزول عن الاصل المذكور بان من ينكر وجود الكلي الطبيعي في الخارج لا ينكر وجوده في العقل وان العقل ينزاع من الافراد الخارجية  
 باعتبار نفس ذواتها او بانضمام امور طارئة عليها مما يميز كية لها نوع الخاد مع الافراد فنقول لا مانع من تعلق الطلب بذلك المفهوم  
 الكلي وان امتنع وجوده في الخارج لان امتناعه مبنى على التدقيقات الحكيمة واهل العرف يفهمون من تلك الخطابات ان المطلوب ان المفهوم  
 الكلي من غير عبثه بخصوصيات الافراد ويزعمون امكن وجوده في الخارج في ضمن الفرد ولا ترتب ان الخطابات الشرعية تحمل على حسابها  
 يتفاهم اهل العرف لا على ما يقتضيه التدقيقات الحكيمة هذا محصل كلامه اقول لا خفاء عند اولي الاطوار المستقيمة ان تكليف الشارع  
 انما يتعلق بما يقع تعلقها به واقعا لا ما يقع في ذهن اهل العرف فالطبيعة من حيث هي اذا امتنع في الواقع تحققها في الخارج امتنع تعلق التكليف  
 بها لانه تكليف بالمتنع وهو ما يقع صدوره عن الحكيم العالم وزعم اهل العرف امكن حصولها في ضمن الفرد لا يؤثر في رفع الاستحالة  
 والقيح بعد علم الامر بخلافه وهل ذلك الاكطاب ايضا الجسم حقيقة اذا زعم اهل العرف انه ما يمكن ابصاره مع انه قد تقر في محله انه  
 نعم يجوز ان يكلف بالاجزاء ما يزعم ان الطبيعة موجودة فيه او يزعم انه ايضا الجسم لكنه يرجع في الحقيقة الى الامر بالفرد لا بالطبيعة  
 باصناف اللون والشكل لا الجسم لا ينكر ان ما ذكرنا يتجه اذا اردت تعلق الطلب بالطبيعة باعتبار نفسها واما اذا اردت تعلقها باعتبارها  
 تصدق عليها من الافراد فلا لانقول كلام الجيب مبنى على الوجه الاول والوجه الثاني يرجع الى تعلق الطلب بالفرد دون الطبيعة معه  
 يتم مفصود الخصم واعلم انه قد اشهر في العباد والاشنة ان الاحكام الشرعية لا تنبثق على التدقيقات الحكيمة والعقلية بل تنزل  
 على حساب الانعام العرفية ولهذا الكلام تحقيق وهو ان الافراد والاجزاء ما يكون فردية وجزئية بحسب العقل دون العرف حتى  
 انهم يفهمون من الفاظها في المحاورات ملحد ذلك الفرد وذلك الجزء كما في لون الفرس اذا تخلف في جسم طاهر فانه لا ينفك عن اجزاء  
 صفات مختلفة من ذلك الجسم بناء على امتناع اشغال العرض وان حصوله ليس بالاعداد واعلم ذلك في خصوص مورد كما في الدخا  
 المتساعد عن الجسم والمخار الحاصل منه فانه لا ينفك عن اجزاء متصاعدة جدا من العينة النخلة عند التحقيق والتدقيق الى غير ذلك  
 مع ان اهل العرف لا يعدونها اجزاء منها فمضى مثل ذلك لا يحمل اللفظ الاعلى حسب ما يتفاهم اهل العرف فمضى على ذلك الحال في نظائره  
 كوحدة الموضوع وتعدد وبقائه وانعدامه في جريان الاستصحاب وعدمه الى غير ذلك وليس المراد ان التدقيقات العقلية اذا انزلت  
 ما امتنع شيء لم يعالجها الفاعل اهل العرف فان ذلك ربما يؤدي الى هدم اساس الشريعة ثم انه اورد على القول المذكور ابراهيم  
 احدنا انه يلزمهم كون الخطابات الشرعية مجازات حيث اطلق اللفظ الموضوع بازاء الطبيعة من حيث هي ولا يكره الفرد ويمكن  
 بان الامر على هذا لا يستعمل الا في طلب الافراد فلا يكون موضوعا للغير ولو سلم فاللازم صيرورته منقولا اليه بالاستعمال والهجور  
 فان قيل يمكن دفعه بان اطلاق الكلي على الفرد انما يوجب التحرز اذا اطلق وابد بد الفرد من حيث الخصوصية واما اذا اطلق  
 اريد الفرد من حيث يتحقق الطبيعة الكلية فيه وابد خصوصية الفرد من قرينة خارجية كما امتنع تعلق الحكم بالطبيعة من  
 حيث هي لم يلزم ذلك قلنا هذا انما يتم على القول بوجود الطابع في الخارج كما هو المختار واما على القول بعدمه كما جراه  
 فلاذا لا يتحقق للطبيعة في ضمن الافراد حتى يطلق عليه اللفظ باعتبارها الثاني ان الدليل المذكور انما يفيد ان اطلاق  
 هو الفرد في الجملة فان عين كان محكما وان اعتبر فردا ما بقى الاشكال لانه كلي ايضا وفيه نظر لا تا لا تستلزم ان فردا ما كبل جري  
 مردد وتوضيح ذلك ان الماهية تعتبر تارة من حيث هي وهي هذا الاعتبار اذا وجد في العقل كانت صالحا للصدق على  
 كثير من هي كلى بلا اشكال واخرى من حيث تحققها في ضمن احد الافراد لا على النعيين وهذا ايضا جري لان الماهية ما خوة  
 مقيدة بقيد الشخص المانع من الشركة والصدق على كثير من الا ان يقيد بها بكل شخص يقيد ترددي لا يقيدني  
 ذلك لا يصيرها كليا لظهور ان هذا المفهوم لا يتم الا باخذ الشخص من الشخصات معه ومعه لا يحتمل الصدق على غيره وان كان  
 التقيد بكل شخص غير لازم على النعيين ووصف الجزئية اما يعرض للماهية ومن حيث يقيد بها بالشخص ولا مدخل  
 لكونه يقيد تعيينا في ذلك فبين من تحقيقنا هذا ان التكرار من المفردات الموزنة بتسوية التكرار وما في حكمها والشيء المجموع  
 جزئيات وليت بكليات كما سبق الى كثير من الافهام ولو كان مدلول التكرار الماهية المقيدة بمفهوم الفرد دون مصداقه لا يمنع افادتها  
 لمعنى البدلية ضرورة ان الكلي المقيد بكل اخر كلى ثالث يتساوى نسبتة صدقة الى جميع افراده من غير بدلية لا امتناع وجود كل في افراده بطريق  
 البدلية لكن هذا البيان بظاهرة كما ترى انما يتجه على القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج فلا يلزم مقالة الخصم بل الوجه في توجيه كلامه  
 ان يقر مفاد التكرار عند هذا القائل كل واحد من الافراد على وجه يجوز قيام الاخر مقامه في كونه مفاد اللفظ وتعلق الحكم اليه ليس المراد  
 بالفرد مفهوم الفرد باعتبار كونه هذا المفهوم بل باعتبار ما صدق عليه وهو جري قطعا فجميع التكليف على هذا الى مطلوبة مصداق  
 فرد من الماهية لا على النعيين فالامر يعتبر الماهية لا للاختصاص حال افرادها ويا رب بكل واحد منها على البدلية فيكون بمنزلة الواجب المحجب

وان كان  
 نظريا في  
 بعض  
 باب اشكال  
 نعيان

وان فارة

وان فاقه بعض الوجوه المتقدمة ككون التخيير في اليقين بين منقو الحقيقة وفي التخيير بين مختلفها او كون التخيير في التخيير مصححا  
به لفظا وفي اليقين مستفادا من قرينة العقل واما على القول بوجود الكمال الطبيعي في الخارج فماذا في آخر حيث ان الطلب في نفسه  
غير مشوب بخوار الترتيب الى اول واما المطلوب ما خرد من حيث النفيسة البدئية بخلاف الواجب الخيرة فالبدئية ما خردته هنا في ثمانية  
المطروفي الواجب الخيرة في ثمانية الطلب وتسلم تساويها في المعنى وليس في عدم تخييرهم للتراع الذي سبق في الواجب الخيرة فيما ياتي في ذلك  
كان غير المورد المذكور اذ عدم النقل هنا لا يقتضي عدم الخوار ان يكون حاله في ذلك المبحث ولو سلم فاعل اكثر الفا تليق بهذا الحكم منفق  
على بعض تلك الاحوال فخصوا الخوار التتراع بغيره ثم اعلم اننا فرق بين ما تعلق به الامر في مقدار اللفظ باعتبار الهيئة وبين ما تعلق به  
الطلب فالامر عندنا لا يتعلق الا بالطبيعة من حيث هي على ما عرفت محققة وقد بينا اننا نوضح ان فردية الطبيعة على ما عرفت في محل  
انما يكون بانضمام الوجود اليها اذ الطابع باسمها كليان ولا يتحصل من انضمام كل الاكل ثالث فعلق الامر بالفرد على الحقيقة بقوى الا  
طلب تحصيلها وتوقع وان اول بان المراد ما هو فرد بانضمام الوجود المطلوب اليه فهو التزام في الحقيقة بتعلقة بنفس الطبيعة  
كالاجتهاد في ما الصليب فلا يتعلق الا بالفرد وهو لايجاد الخارج الذي هو عين الوجود الخارجى بحسب الذات وان غيره بحسب  
الاعتبار وهو فرد للوجود المطلق اعني مفهوم الكون المصكرو وليس المطلوب هذا المفهوم اذ ليس تحصل الطبيعة به ولا فدا مشتركا  
بين احاد الوجود لانها مبنية على الحقائق على ما تحققت في محله فالامر يحصل مفهوم الوجود او الاجزاء الزملا لفظا في قوله الخارجية التي  
هي محمولة الكثرة ويطلب كل واحد منها على وجه يجوز تركه الى الخواجة منها على حساب ما يتعلق به فصدق ثم هذا كله انما يجري على ما هو  
الحقيقي عندنا في مدلول الامر من انه طلب الاجزاء الطبيعة واما اذ قلنا بان الطلب به الحقيقة الخارجية او الحقيقة المعينة بالوجود  
الخارج فان قسم الامر امر ثالث غير الطبيعة من حيث هو وغير الفرد وهي الطبيعة المعينة فصلنا اختلافها في جواز الامر ما شاع علم  
الامر بانشاء شرطه فاجازته اكثر الخالفين حتى ان من منازعهم من اجازته مع علم الماسوي بالاشياء لكن جاعل منهم نقلوا الاتفاق على عدم  
الجواز وقد اصحابنا الى عدم جوازها ما لم يكن الامر جاهلا فيخرج عن عنوان البحث التحقيق انهم ارادوا بالاشياء شرط الامر في  
وتوقع صدره بارجاع ضميره اليه ما خرد هذا الاعتبار فلا اشكال في انشاء الامر عند انشاء الشرط بل الاشكال في انشاء عند  
انقضاء الشرط وكذا لو اخذ الامر بشرط عدم الشرط ووجدوا في الشرط عدم الشرط عدم شرطه فيكون المراد بالجواز الامكان  
وبعدم عدمه والحق في الصور بين الاخيرين عدم الجواز وفي الصورة الاولى الجواز مع عدم الوقوع ولا فرق في ذلك بين تفسير  
الامر بالامر الواقعي والظاهر والصور ولا بين الامر المطلق الشرط وشئ من ذلك مما لا يقبل النزاع ولا يصلح له المقام كالان  
فلا يسبيل للتنزيب بل كلياتهم عليه ولو اعتبر النزاع بالنسبة الى الامر الظاهري او الصور والشرط بالنسبة الى الامر الواقعي واعتبر  
النزاع بالنسبة الى الامر الشرط والاشياء بالنسبة الى الامر الواقعي كان بعيدا عن ظاهر اللفظ جدا ووقع لك فهو راجع الى الماسوي  
كذا يرجع اليه والوايد بشرط الامر شرطه وتعلقه وان ارادوا بالاشياء شرطه الماسوي به بارجاع ضميره اليه هو واقعي باللفظ  
ان اراد المانعون ان علم الامر بانشاء شرط الماسوي به اي شرط التمكن منه بوجوب لا يجوز الامر بالاشياء على الاطلاق بالاشياء الشرط  
الذي علم الامر بانشاءه فالحكم على مذهب العدلية بوجهه والوجه منضوع هو وقوع التكليف بالجموع ثم بنائى الحكم بجواز ذلك حيث تستند  
انشاء الشرط الكافي عند من اجاز التكليف بالجموع والحال هذه بل قد انما هو وقوعه مع علم الماسوي به في الواجبات من ترك  
المسير الى الحج الواجب مامور بالحج وان ارتفع تمكده منه ويمكن تخصيص تراجم هنا بخير لك بل نقول لا يخصص الحكم بصورة العلم  
كذلك بانشاء الشرط بل حال العلم او الجهل بوجود الشرط ايضا لا يجوز الامر بالاشياء على الاطلاق بالنسبة اليه بمعنى ان يار ولو على تقدير ان يكون  
الشرط المعلوم او الجهل بوجوده لانه ايضا تكليف بالحج وهو باطل وان لم يكن فيه حرج على المكلف لقطع العقل بكونه سفها ولا يدها عليه  
ان عمل كل ان الخالفين على تجزئ مثل ذلك بعيد بل غير سديد كما يشهد به محجهم الايشة كيف الحكم بالجواز على ما عرفت مبنى على جواز  
التكليف بالحج وكثير منهم لا يقول بل على ان القائلين به لا يقولون بوقوعه على ما قيل وهم في المقام قائلون بالوقوع ولو ارادوا  
بالشرط في الفرض المذكور شرط وجوبه رجوع الى القسم السابق وقرب من ذلك ما لو ارادوا المنع من جواز الامر الفعلي ان ينكشف  
انشاء الشرط للمامور والى زمن الانشاء بمعنى ان يكون الماسوي عمدة التكليف للماسوي به حقيقة او الى احد الغائبين يكون  
البلوغ اليها مسقطا للتكليف الواقعي لا كاشعاع عنده في الواقع الى اثبات مثل هذا بمرشد الخالفين كما لا يخفى من ذلك  
ياعد عليه ظما واقضا عليه من كلمات اصحابنا كما يظهر من احتجاجهم بالمنع واجوبتهم عن حج الخصم وعند التحقيق يتفرغ الكلام في  
ذلك على مذهب العدلية على الكلام في ان معنى الطلب هل هو الارادة او غيرها مما لا يستقيم القول بالجواز هنا من لاري المغايرة هنا  
او التزم فيه بالاستئذان وصرح الشرح الى شرط بقاء التكليف وسبب التنبه على ذلك في مباحث المنع والشؤون اراد ان العلم  
بانشاء الشرط الذي شرط التمكن من الماسوي به او شرط معلق بتنبه بذلك الامر بوجوب عدم جواز الامر بالشرط ولو تعلقت على تقدير وجود

الاكل

الامر بالامر الواقعي والظاهر والصور ولا بين الامر المطلق الشرط وشئ من ذلك مما لا يقبل النزاع ولا يصلح له المقام كالان

فلا يسبيل للتنزيب بل كلياتهم عليه ولو اعتبر النزاع بالنسبة الى الامر الظاهري او الصور والشرط بالنسبة الى الامر الواقعي واعتبر

النزاع بالنسبة الى الامر الشرط والاشياء بالنسبة الى الامر الواقعي كان بعيدا عن ظاهر اللفظ جدا ووقع لك فهو راجع الى الماسوي

كذلك بانشاء الشرط بل حال العلم او الجهل بوجود الشرط ايضا لا يجوز الامر بالاشياء على الاطلاق بالنسبة اليه بمعنى ان يار ولو على تقدير ان يكون

الشرط



الشرط المطلوب ندمه كما يظهر من السيد وغيره كصاحب العالم بل يظهر منهما المتع حال تمكن الامر من استعمال الحال ايضا فان ارادوا انه في نفسه غير  
جائز ثم لا يوجب ان الفعل قد يكون بحيث لو وجد الشرط لكان مطلوباً ولفظ ان مفاد الامر به على وجه الاشتراط لا يبريد على ذلك فلا  
يلزم بالكف عن ذلك المعنى بطريق الامر مع التعليل ولا فرق في ذلك بين التقييد بالاشترط حال الامر او بعد او التوقيل على ذلك لانه  
وان ارادوا ان الامر حال العلم بعدم الشرط ما لا فائدة فيه فيكون سفها فهو على الحلافة ثم ان قد يترتب عليه فوائد كما سيجي التنبه عليها  
ونشره المتع الى الجاهل المتكبر من تحصيل العلم بالشرط على الاطلاق اوضح فساد اذ قد يكون الامر بالشرط اسهل من الاستعمال فيخرج عليه  
واما ما تمسك به السيد من ان الشرط انما يحسن من لا يعلم العواقب فلا يرى منه ذلك لا يجوز دعوى اذ لا شاهد عليه لا عقلاً ولا نقلاً  
وقد ورد للتعليل على الشرط في الكتاب في مواضع كثيرة كقولهم ان كنتم حبا فاطهروا ان ظن ان يقبأ احد ودالله وان اردتم اسئد  
نوح وبن كان ذر عسراً الى غير ذلك وكان السيد يخص الدعوى بما اذا اشفي الشرط مطر واما اذا اشفي بالنسبة الى البعض او في بعض  
الاحوال فلا مانع هنا من ذكر الشرط للتحصيل المكلف او لتعيين محل الحكم فلا يرد عليه التفسير بالابيات المذكورة واحتجاج الفاضل  
المعاصر على المنع بلزوم التكليف بالتحصيل غير مستقيم على هذا التفسير وانما يلزم ذلك لو كان الامر مطر لا فرق في ذلك بين ان يكون  
الشرط مفقوداً والمكلف او لا كما من يعلم الامر في شانه النهار ولا يمكن من الصوم بالصوم واما لزوم الكفاية في بعض الصور فلا  
ينافي بالاشترط الكاشف عن عدم الامر به واقعا يجوز ان يكون ذلك على العمري او على ترك الامساك الواجب قبل حصول المانع ولا يبل  
على انحصار الكفاية في اطار الصوم المأمور به بالامر الواقع وفي الحاق شرط عدم النسخ بمرجه هذا كله اذ احمل الامر في عنوان النزاع  
على الامر الحقيقي كما هو الظاهر واما اذ احمل على الامر التصوري كما استظهره بعضهم من كلماتهم ففي الحكم بجوازها والجواز اقرب على ما ركب  
عليه الاعتبار لا يبق الامر على ما ذكرنا في التفسير المتقدم يتوقف على شرط لا يتحققه فيمنع باسقاء شرطه فلا يكون امر حقيقياً اذ  
المعذور لا يتحقق له بل يكون امراً صورياً فيتحقق الوجه الا نال قول معنى كون الامر حقيقياً على تقدير حصول الشرط انه لو تحقق الشرط  
الامر لان الامر يتحقق بدون الشرط فان ذلك محل بمعنى الاشتراط والفرق بين الامر الحقيقي هذا المعنى والامر الصوري ان معنى الامر  
مقصود حقيقة على الاول ولهذا لم اعتبار الشرط واما الامر الصوري فلا يتعلق القصد فيه بطلب شيء اصلاً بل المقصود فيه انما  
هو ابرار صورته الامر بغيره المحاسب انه امر حقيقي لتبني عليه ما هو المقصود من الخوف والاختيار او شبهه وهذا انما الحاجة  
فيه الى اعتبار الاشتراط اذ اعرف هذا فتقول حجة الجوزين وجوه الاول انه لو لم يحز ذلك للمعصي احد وانما يبط بالضرر اذ انما  
الملازمة فلان كماله يوجد نقداً اشفي بعض علته النامة واقوله اذ ادة المكلف فيمنع وح فلا تكليف فلا معصية والجواب ان ذلك  
خارج عن موضع النزاع اذ البحث في شرائط الوجوب والارادة من شرائط الوجود وامتناع الفعل لعدم الارادة لا يوجب سقوط  
التكليف والعصيان لان المنع بالاختيار لا ينافي بالاختيار نعم ربما يمكن توجيه الدليل المذكور على مذهب الاشعي الثاني انه لو لم يحز  
لما علم احد بان مكلف والثاني بط بالضرر بيان الملازمة ان المكلف حال الفعل وبعده يقطع عنه التكليف قبله لا يعلم به الجواز  
ان لا يتحقق بعض شرائط فيمنع فلا يكلف به فلان قيل قد يحصل العلم قبل الفعل كما في الموسع اذا اجتمعت للشرائط عند دخول الوقت  
وذلك كاف في نقض الملازمة فلنا نقض وقت الموسع زماناً منافك لجزء اما ان يقارن زمن الفعل او يتاخر عنه او يتقدم عليه  
ولا تكليف على الاولين ويحتمل على الثالث ان لا يبق بصفة التكليف فلا يعلم به والجواب انه ان اريد بالنسبة الى عدم العلم بالتكليف  
الظاهر في الملازمة ثم اذ جواز عدم البقاء بصفة التكليف كيقبح في استصحاب البقاء المثبت للحكم الظاهري بل ربما يكون في ثبوت  
الحكم الظاهري مجرد تجوز النكح وان لم يساعده الاستصحاب وان اريد عدم العلم بالتكليف الواقعي فطلانه ثم ودعوى الضرورة  
في مكابرة ويمكن ان يجابح ان يمنع الملازمة اذ قد يحصل العلم لاحاد الناس اذا كان زمن الفعل يسيراً وكانت شرائطه مستترة و  
كذا اذا خبر بالبقاء من يحصل العلم باخباره ونحو ذلك لكن هذه فرض نادرة وكان من الاستدلال ليس عليها الثالث انه  
لو لم يحز لما علم ابرهيم بوجوب ذبح ولده استعجيل والثاني بط اما الملازمة فلا شفاء شرط الوجود حال الفعل اعني عدم المنع واقعا  
الخطافي علم الاينما واما فساد الثاني فلا يرد على ما اقدم على الذبح ولم يتجه الى فداء وقد اجب عنه بالمنع من بطلان الثاني  
لان لم يبق في نفس الذبح بل بمقدمة مائة المنحصة واما القدا فلعله عاظر انه سيؤمر به من الذبح ولو بعض مفيد مائة اذ لا يلزم ان يكون  
الفداء من جنس الفدي والغرض عليه بعض المعاصر بان ذلك لا يوجب بان يحتمل به مثل ابرهيم استعجيل ويشهر بالفضل له ولما  
ورد من ان المراد بذبح عظيم هو الحسين وفيه ان الامتحان والفضل انما يتحققان على تقدير عدم الذبح بتوسطه النص عليه وهو كما  
يتحقق في الامر به بل يتحقق ما يدل عادة على الامر به كالامر بمقدمة مائة التي لا يوجب في العادة الا له والرواية غير واضحة الدلالة على التصرف  
مع انما يظهرها مطروحة للائها على الخطا رتبة الحسين عز رتبة استعجيل وهو خلاف المذهب الا ان يراد بالفداء مجرد البدلية او يحتمل  
البا للشيبة لا للعددية وكلاهما بعيد ثم قال واما ضد بق الروايات فعارض بقوله اذ يحكم ولا بد من الثاني بل فهو في الاول اولى اشفي  
وتوضيها ان الذي صدر منه لم يكن الامتدما الذبح وح فظاهر التصديق ينافي ظاهر الاخبار بوقوع الذبح منه في المنام اذ تصديق

الرواية

الرد باعتبارها عن جعلها صادقة مطابقة للخارج بناء على انه من تصديق القول بمعنى جمله صادقا لا من التصديق بمعنى الادعان فاذن لا بد  
 من التأويل اما في قوله ادبحك جمله على فعل مقدمه ما لا يوجب في الخارج او جعل التصديق على تصديق البعض لغير المقدمات  
 ولا ريب ان الثاني النسب بالاشفاق والامتنان وحديث الفداء لانه كان مأمورا بالامتنان بما يفعل في منامه كما يرشد اليه قوله يا ابي  
 افضل ما نؤمنه فارتكابه اولى لا يوجب الاولوية ممنوعة اذ يلزم على هذا التقدير ارتكاب التصغير او الفسخ فيما دل على كونه مكلفا بفعل ما يربا  
 في منامه ولا يلزم ذلك على التقدير الاول لا نأفوق لاننا نقول لانتم لم يرد ذلك لجواز ان يكون مأمورا بذلك على تقدير عدم ورود الامر بالبد  
 لكن لما ~~تقدم~~ ذلك على ابراهيم امتحانا له في امر ولده وجب عليه بحسب الظاهر ان يقدم على ذبحه فان الابن كما يكفون بالاحكام الواجبة  
 فكذلك يكفون بالاحكام الظاهرة فكان الامر بالفداء او المحبوبه كما شفا عن عدم تعلق الامر بالذبح به واقفا فلا يلزم شئ من المحل  
 وعلم هذا البيان يساعد لفظ الفداء اذا نشأ منه سقوط الحكم عن المتكذبة بسببه والعجب العجيب العجيب المذكور انه بعد ان ورد الجواز  
 المذكور بما قرء وجوابا آخر بظاهر التزام بمقالة التخصم حكاه عن بعضهم وهو ان ذلك من باب البدل الذي يقول به الشيعة فان الاول  
 جعل ذلك من باب النسخ والقول بجواز قبل العمل او من باب ارادة العزم والتوطين وظاهر ان الجواب الاول واجب الى تسليم كلام التخصم  
 على ما عرفت والثاني واجب بظاهر الى الوجه الذي اعترض عليه الرابع ان الامر كما يحسن الصالح في المأمور به كل محسن لمصالح في نفس  
 الامر كما في المقام فان المأمور به لا يعلم اشقا الشرط يتعين عليه الاقدام على الامثال فان اقدم استحق بذلك اللطف والكرامة وان  
 استكشف استحق الحدان والمهانة وكلت وقد يقصد به استخبار حال المأمور به من الانقياد وعدمه او غير ذلك احكام  
 عند في المقام بانه لو سلم فالطلب هناك ليس للفعل بل للعزم عليه والانقياد اليه فيخرج عن محل النزاع ولا يخفى انه تعسف بل الظن في مثله  
 ان يجعل الامر على الامر الصوري او المشروط كما عرفت والثاني اظهر وقوله لو سلم كانا نشارة الى ان جواز الاستغناء المذكور في محل  
 المنع ولو عند من منع تاخير البيان عن وقت الخطاب فان هذه اللفظة كثيرا تستعمل للتبني على مثل ذلك وليس غرض المنع من جواز  
 ذلك الاستعمال عنده كما استظهره بعض الفاضل من هذا مستند المنع مختص بزوم الاغرام بالجل كما تمتك به صالح الهندية هو  
 لا يقول به كما نرى عليه في محبت التخصيص وغيره ثم لا يخفى ان هذا النزاع من جنسيات النزاع في جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب فلا  
 يندب براده في المقام هذا العنوان كما فعله البعض واعلم ان الفاضل المعاصر اجاب عن الحجة المذكورة بانه يخرج عن المنازع فيه و  
 توجيهه ان المراد من الامر لا يكون نفس المأمور به بل المصالح المترتبة على الامر فيكون مجازا والنزاع المعروف بما هو فيها اذا كان  
 المراد نفس المأمور به وهذا التوجيه وان لم يصرح به لكنه مستفاد من تحريره لحل النزاع ومن مساق كلامه بانه ضعفه لان ارادة  
 نفس الفعل لا شاق ارادة تلك المصالح فان تلك المصالح في الحقيقة ترتب على ابراز تلك الارادة وكذا لا يلزم الجواز في لفظ الامر  
 اذ ليس مستعمل في طلب تلك المصالح بل في طلب نفس المأمور به مع ان من جملة المصالح الاختيار والامر به غير معقول وقصد  
 ترتب تلك المصالح لا بوجوب استعمال اللفظ فيه وهذا طاعة فصل التحريم اذا نسخ الوجوب المستفاد من الامر لا يبقى معه الدلالة  
 على الجواز وان الجواز الثابت في ضمن الوجوب لا يبقى بعد نسخه وفاقا لا كالمحققين ثم نقول بيقين الجواز بمعنى الاباحة في غير  
 العبادات وفي غير ما يحكم العقل بتحريره ظاهر عند عدم دليل على خلافه كالمدة بالنظر الى الاصول والقواعد المقررة سواء كان الفعل المأمور  
 متصفا بغيرها قبل الانضاف بالحكم المنسوخ او لا واما اذا كانت عبادة وقصد بها القرية فلا ريب في حرمة من حيث التثريب وما  
 قيل من انه يرجع الى الحكم السابق على الوجوب فهو على اطلاقه غير مستقيم لان الحكم السابق على الوجوب قد يكون غير الاباحة وظن  
 نسخ الوجوب بغيره لا يقتضيه عوده ويمكن تنبيهه على ما ذكرناه لتقدم الاباحة عليه في موارد ما اضمم مخالف قوم محكموا ببقاء  
 الجواز والظن انهم ارادوا به الجواز بالمعنى الاعم كما صرح به بعضهم بقرينة لفظ البقاء ويساعد عليه ظاهر الاستدلال الاعم  
 يمكن ان يكون المراد به الجواز بالمعنى الاخص كما نرى عليه بعض المناخرين ولا بدح من كل كلامهم على ان الامر بالنسخ يقتضي ان ذلك  
 والاستدلال الاعم وان وفي باثباته اخير الا ان مساقه او لا يدل على ارادة المعنى الاول ثم منهم من ذهب الى انه يقتضي الاستثناء  
 ان الجواز بكل نوعيه حكم شرعي يستند اثباته بدليل ان يكون ذلك الدليل صالحا للدلالة عليه وليس في الامر المنسوخ ولو معسخ  
 دلالة عليه لما سبقت من بطلان ما تمتك به التخصم في اثبات دلالة عليه وعدم ما يصلح له سواء ولنا ايضا انه لو دل لفظ الامر عليه  
 كما جره التخصم لكانت دلالة عليه بالتخصم باعتبار زمان وبالطابقة باعتبار زمان اخر وبعبارة اخرى لمكان تمام استعماله في  
 الامر بمعنى حقيقيا باعتبار زمان ومعنى مجازيا باعتبار زمان اخر وهو لا يستقيم مع اتحاد الاستعمال وبيان او ضم اما ان يكون المراد  
 المراد من الامر الكل والبعض او كليهما على الاستقلال والاول بوجوب ارتفاع المدلول باارتفاع بعض المعنى ضرورة ان الكل يتعد  
 باعدام الجزء فنفع الدلالة لظهورها امر نسبي بين اللفظ والمعنى فتبني وجودها بدون طرفها والثاني بوجوب ان يكون المنع  
 فيه هو الجزء دون الكل وهو خلاف الرض والثالث يقتضي استعمال اللفظ في معنى الحقيقي والمجازي وفلا تر فسادا وعلى تقدير  
 صحته لا يثبت اليه الا بالقرينة الدالة على ارادتها والتقدير اشفاها ولا يوجبها النفس بنفس الحكم عن بعض ازيد العام لان مرجعه

لو يوجب

وهو

اما الدنيا

بما لا يتبعها الولد مولا فلا يلزم نعتها لمراد اولي رفع ما ثبت بالدلالة دون الدلالة فلا يلزم تعدد الدلالة والدلول واما ان الجواز  
الثابت في ضمن الوجوب يبقى بعد نسخه فلانته منقوض فيه بفصل المنع من الترك وسينين ان زوال الفصل مستلزم لزوال الجنس حتى  
طلقا تكون بقاء الجواز بان المقضى للجواز موجود وهو المقضى للوجوب لانه جزءه والمقضى للمركب مقضى لاجزائه ولا مانع من ذلك  
لا يصل والفرض لا ما تخيله النسخ من نسخ الوجوب وهو لا يصلح ما نعالان رفع المركب يتحقق برفع بعض اجزائه فيكفي في رفع الوجوب برفع حله  
جزئية عن المنع من الترك فيبقى بقاء الجواز بلا مانع لان جواز الفعل جنس للوجوب كان المنع من الترك فضلا ولا ينسجم بقاء الجنس بعد  
اعدام الفصل لانه الفصل علة لوجود حصه من الجنس معه كاصح به جماعة من المحققين والمعلول ينبغي باثباته لانه لا نقول انما  
يقوم المنع في الوجود والبقاء على فصل ما لا على فصل بخصوصه ولا ريب انه اذا انعكس الفصل الاول المعنى المنع من الترك يتحقق جواز  
الترك اذا خرج عنها وهو فصل الاباحة فيقوم به جنس الوجوب الذي هو الجواز والاذن في الفعل فيتحقق الاباحة والتعليل بان  
الفصل علة لوجود الجنس علة لان الجنس الفصل موجودان في الخارج بوجود واحد ولو لم يصح الحكم بان احد ما عين الاخر كما هو  
مفاد الحكم فلا يعقل التوقف والعلية بينهما بل بمعنى علية الفصل للجنس ان مفهوم الفصل اذا انضم الى مفهوم الجنس الذي هو عين  
بما هو المانع من بقوله للوجود خارجا بل وهذا الاقبح والاعتبار كان علة لتصوره نوعا مخصوصا صالحا للوجود ذهنا وخارجا  
ذلك لا يوجب العلية بينهما في الوجود سلمنا لكن لان سلم ان زوال العلة يقضى والعلول مطر بل اذ لم يقم مقامه علة اخرى وقد  
بيننا في فصل الاباحة مقام فصل الوجوب فلا وجه لزوال الجنس مع انه يكفي احتمال تحقق الفصل ولا حاجة الى اثباته واصلا  
لا يفاضل ايضا لبقاء الجنس كونه اصلا مشبها وهو غير معتبر كاستيما بيان في محله فان قيل كما يمكن نسخ الوجوب برفع احد جزئية  
المنع من الترك فكذلك يمكن برفع المجموع و برفع الجزء الاخر المستلزم لرفعه بقاء الجنس غير معلوم حتى يفاد الجواز من انضمام فصل جواز  
الترك اليه قلنا لا ريب ان النسخ يقضى رفع المنع من الترك ورفع الجواز غير معلوم فيستصح ببقائه اذ لا يتخلق تحصل الجنس  
باعتبار الفصول المنظمة اليه لا بقا الاصل عدم التقييد والارتباط لانه حادث فيعارض الاصلان لا نقول بعد منع المعارض  
التقييد باعتبار ان يستدعي الاحتقاق الطرفين وبعد تحققهما لوجه عدم اعتباره اذا امر اذ لا يتوقف على امر اخر غير الطرفين  
وتدبينا وجودهما مع ان التقييد هنا معلوم حصوله وانما التثبيث في تعيين القيد فيثبت بالاستصحاب واعتراض عليه بعض المعاصر  
بعد تسليم ذلك بان الاصل عدم تيقن الحوق والاضام وهو مستصح غاية الامر حصوله بالحق للاستصحاب ولا يقين به لانه  
الانضمام في نفسه يحتاج الى دليل بل ان اليقين بالانضمام يستدعي اليقين بنبوت المنضم اليه وهو غير متيقن لما من جواز تعلق  
بالمجموع والاستصحاب لا يوجب اليقين فيعارض الاصلان فيمتد اذ ان يمتد بالحق والورد بلا حكم ثم قال وبعبارة اخرى فكيف ان الاصل  
بقائه جزء معنى الوجوب على الجواز فكذلك الاصل عدم تحقق الاباحة فان الاصل عدم جميع الاحكام الشرعية هذا الكلام ملخص  
على ما فيه من الاختلاف في مؤدى العبادتين وفيه ما لا يخفى لان تيقن الحوق وعدمه من الامور الوجدانية التي لا يشك في  
في مثل المقام على مسكة فلا معنى لتيقنه بالاصل واستصحابه وعدمه وجعل هذا الاستصحاب معارضا لاستصحاب الجواز على انه ان اراد  
باليقين اليقين بالواقع فلا جدو في تيقنه لم يتم المقصود بغيره وان اراد اليقين بالظن ففيه ثم لان الاستصحاب يعيد ذلك على ما  
تحقيقه ثم اذا ثبت جواز الفعل والترك لزم الاباحة لا محالة اذ لا معنى لها الا جواز الفعل والترك ولا حاجة الى اثبات انضمام احد ما  
الى الاخر بل يكفي مجرد شوقها وهذا ظاهريه بظهر فساد قوله الاصل عدم تحقق الاباحة على ان نسخ الوجوب لا يفتك عن ثبوت احد  
الاخر فلا يمكن نفيه بالاصل بناء على انه يفتق باليقين الاجمال فيبقى استصحاب الجواز سالما عن المعارض واما ما وقع في عبارة  
للعالم من ان اصل عدم تعلق النسخ بالمجموع معارض باصالة عدم وجود القيد فيمتد اذ ان يمتد بظاهرة ظاهر الفساد لان وجود  
القيد مقطوع به بالنسخ فلا مبرر الى نفيه بالاصل فالوجه ان يعتبر القيد الذي نفيه بالاصل بقيد الحثية فيرجع النسخ عند التحقيق  
الى القيد دون مقيده اعنى القيد فيرجع محصله الى ما ذكرناه من اصل عدم حصول التقييد وهذا وان كان فاسدا اية كما عرف  
الات فساده ليس بذلك الوضوح فان قلت كل من الاذن في الفعل والاذن في الترك يشتركان بعد الانضمام بين احكام ثلاثة كما  
لنما يشتركان قبل الانضمام بين احكام اربعة فلا يتحصل من الانضمام نوع معين بل امر مشترك بين انواع ثلاثة وهو انضمام  
في التحقيق والوجود الى انضمام احد الفصول المنوعة اليه غاية ما في الباب ان يبق الاذن في الفعل المتحقق في الوجوب اذ مجرد عن جحان  
الترك وطلبه فلا يتناول الكراهة لكن يبقى مع الاشتراك قبل الانضمام بين احكام ثلاثة وبعده بين حكيمين فلا ينبغي لاحدهما  
بنفسه بل يتوقف على انضمام رجحان الفعل او طلبه في احد ما وعدمه في الاخر ولا ريب ان كلامنا من الاعتبارات امر زائد على مفهوم  
الاذن في الترك فينوقف ثبوته على قيام مقضيه قلت يمكن دفع ذلك بوجهين الاول المنع من جزئية رجحان الفعل وطلبه  
للو وجوب عندم بدليل انتم قرروا في الدليل ان مهية الوجوب مسرعية من جواز الفعل مع المنع من الترك ولم يتعوضوا لذكر رجحان  
ما فصل وطلبه فيكون الاذن في الفعل المتحقق في الواجب مجرد عن القيد فيتحصل بانضمام الاذن في الترك المستفاد من النسخ

المنع اليه الاماحة لا محالة ولو بمعونة اضافة لعدم حدوث رجحان او طلب في احدهما لكن هذا مع فساده في نفسه مخالف للمصحح اياه في غير موضع  
من ان ماهية الوجوب مركبة من طلب الفعل مع المنع من الترك بل الوجه انهم نشأوا هنا في البيان فاقصروا على بيان بعض اجزاء مهية الوجوب  
او ارادوا بالمنع ما يتناول طلب الفعل وان ارادوا به ما يقابره حيث يذكره معه واما رجحان الفعل فالجواب انه اما راجع الى طلب الفعل او من  
عوارضه ولو ازمه فلا يتوجه به الاشكال الثاني ان اصحاب هذا القول يظنون بان نسخ الوجوب يقتضي نسخ طلب الفعل مع المنع  
الترك ويلزمه تحقق الاذن في الترك المجرد عن العيد بنسب الرجحان والطلب وان كان اثبات تجريد عنها بمعونة الاصل فاذا انضم الى الاذن  
في الفعل المجرد عنها لما لم يتحقق الاباحة ويشكل بان دعوى تعلق المنع بكل الجزئين مع امكان تعلقه باحدهما على ما يقتضيه بيانهم  
ببحث وسيا توضحه في حجة القول بالاستحباب وكيف كان فذلك مناقشة في جزء المدعى بابطاله مناصلة فان قيل لا نسلم ان الوجوب  
مركب من جواز الفعل والمنع من الترك بل هو معنى بسيط وذا انك المفهوم من لوازمه العارضة لحله سلمنا لكن التركيب للمدعي كونه  
الندقيقات العقلية فان اهل العرف لا يفهمون من الوجوب الا معنى بسيط وحيث ان التعويل في الاستصحاب على الاجزاء التي ذلك على  
عدم جواز نقض اليقين بغيره هي لا ننساول لمثل هذا المورد سلمنا لكن لا يخفى ان للنسخ تعلقا اوليا باحد جزئي الوجوب بناء على  
عدم تعلقه كلاً بهما للاصل وظ ان لا علم بلحق هذا التعلق باحد ما يعينه وان علم بلحق مطلق تعلقه بالمنع من الترك ولو بواسطة  
بالجزء الاخر ومع فينقض الاصل باليقين الاجمالي قلنا لا يعقل من الوجوب عند التحليل الا طلب الفعل المشتمل على الاذن فيه مع المنع من  
الترك ودعوى بساطته ان كانت بالقياس الى التحليل فمنع سلمنا لكن زوال المنع لا يوجب زوال اللازم وان استند في الوجود  
اليه جواز قيام ملزم اخر مقامه يستند في الوجود اليه ولا يمكن نفيه بالاصل للعلم بطريان حادث هناك في الجملة بناء على ان اليقين  
الاجمالي ينقض الاصل وجواز الفعل ثابت في الواجب عقلا وعرفا سواء كان داخل في مفهوم الوجوب وخارجا عنه فيدخل في عموم  
الاستصحاب بلزم على الثاني فساد حججهم على حسب ما فرزه لكن لا يلزم فساد دعوى بلزم ما قررنا في الكلام هنا فيما اذا كان المنع بلفظ  
الوجوب والاجزاء غير ملحوظة فيه على التفصيل بل على الاجمال فلا يمتز بدنيا في هذا الاعتبار ليكن الفرق بين ما تعلق به المنع اولاً وما تعلق  
به ثانياً بل التحقيق في الجواب المنع من اتحاد تحصل الجنس عند تعدد الفصل كما جازت من المحققين لان الفصل علة له بل لان  
والفصل مقدان في الخارج ولا يعدم احدهما الا بزوال وجوده الذي هو عين زوال وجود الاخر فزوال احد ما عين زوال الاخر فلا يمتز  
استصحابه لا يتوقفه منقضى بالاعراض العامة والخاصة فانها ابقى معتد مع النوع في الخارج فان الضاحك بالفعل عبر الانسان في  
الخارج مع ان زواله لا يقتضي زوال الحصة المتحدة معه من الانسان مثلاً لاننا نقول فرق بين المقومات الحقيقية والعوارض الاخرى  
فانه يجوز ان يكون حقيقة واحدة كالانسان بحيث تنزع منها تارة معنى اعتباريا كالضارب باعتبار قيام صفة الضرب بها ولا ينزع  
منها اخرى لانعدام تلك الصفة عنها ولا يجوز ذلك في المقومات الحقيقية وتحقيق الكلام فيه يطلب من محله على ان عدم الزوال في الثاني  
م عند بعض اهل المعقول مضاف الى ان من يفسر المشقوبان له البديل بلزم بزوال نفس الجمول هناك بل قيده وهو خارج فان قلت  
سلمنا ان الجنس لا يضر ان يستصح بعد انعدام الفصل لما من اتحادهما في الوجود لكن المادة التي ينزع منها الجنس بغير وجودها وجود  
الصورة التي ينزع منها الفصل كما تقر في محله وقد نقر فيه ايضا انه لا يلزم من انعدام الصورة انعدام المادة فيصع ان يستصح  
بقاؤها متى ثبت بقاؤها وان ينزع الجنس منها لما تحقق في محله من الفرق بين المادة والجنس هو الفرق بين الشيء بشرطه لا والشئ  
لا بشرطه وكذا الفرق بين الفصل غاية ما في الباب ان يكون الجنس المنزع منها قبل انعدام الفصل غير الجنس المنزع منها بعده بحسب الوجوب  
وهذا لا يخل باهو المقصود الاصل من اثبات جنس الجواز بالوجوب المنسوخ قلنا هذا البيان اما يتجر في انواع المركبة اعني الانواع الجوهرية  
واما الانواع البسيطة وهي الانواع العرضية فليس الحال فيه على ما ذكرت وتفصيل الكلام فيه خارج عن الفن وظاهر ان الوجوب والخواب  
من الانواع العرضية الاعتبارية فلا يتم فيه البيان المذكور حجة من قال ببقاء الاستحباب ان الوجوب مشتمل على الرجحان مع المنع من النقيض  
وقضية المنع رفته ويكون في رفع المركب رفع بعض اجزائه ولا يرفع ارتقاء المنع من النقيض بالنسخ فيبقى ارتفاع الرجحان مشكوكا فيه و  
تخصية الاصل عدمه فيثبت الرجحان المجرد عن المنع من النقيض وهو معنى الاستحباب والجماع عنه ظ ماض فلا تفضل باعادة ثم لا يذهب  
ان قولهم الوجوب مركب من الاذن في الفعل والمنع من الترك نشأ لظهور ان الوجوب من صفات الفعل والاذن والمنع من صفات الوجود  
فالوجه ان محمل الاذن والمنع على موجه اعتبار اللصدي بمفعول ويمكن ابقائها على ظاهرها وحمل الوجوب على معنى الاجاب ولعلم  
ان مرجع تراهم على ما يقتضيه استدلالهم الى ان رفع بعض اجزاء المهية هل ينافي بقاء البعض الاخر ولا وهذا لا يختص بنسخ الوجوب  
لا بالنسخ بل يجري في نسخ سائر الاحكام وفي غير النسخ فيقال في الكلام في ان نسخ الاستحباب هل يقتضي اخذ الامر من الاباحة او الوجوب  
نظر الى تركيبه من جواز الفعل وبجانبه مع الاذن في الترك وان امكن ترجيح الاول بمعونة اصل البرائة اولاً وان نسخ الحرمة هل يقتضي  
الاباحة او الكراهة على حسب ما مر في الوجوب اولاً وان نسخ الكراهة هل يقتضي احد الامر من الاباحة او التحريم على حسب ما مر في الاستحباب  
اولاً وان نسخ الاباحة مع قطع النظر عن اصل البرائة هل يستلزم احداً من الاحكام الاربعة باعتبار انقضاء الحاصل بالنسخ الى الباقي من اجزاء

الوجوب مركب من جواز الفعل والمنع من الترك بل هو معنى بسيط

الصورة

والكلام في  
الاجزاء  
التي  
تعلق  
بها  
المنع  
من  
الترك

بعد وان استلزمه باعتبار عدم خلق واقعة عن احد الاحكام الخمسة اية او لا لكن ربما يفتى التراجع في بعض هذه النقاد على مسئلة اخرى  
ويح ان رفع الجنس هل يقضي رفع الفصل اللاحق له وان تعقبه جنس يصلح المحو به اولا وكذا الكلام في غير النسخ كالتعليق بالغاية نحو  
الى الليل فان قضيه كون الليل نهاية للوجوب ارتقاء عند ارتقاء ورفع المركب يتحقق برفع اجزائه هل يقضي ذلك بقاء جواز الصو  
او بجمانه بعد الليل اولا وبما يبرح الكلام من المقام الى كل مقيد بالنسبة الى قده فوق تعلق الحكم بالمقيد هل يوجب زواله عند  
قده اولا كما يوجب زوال قيد الفصل لزوال الجنس على ما مر في صحيح بقاءه وذلك كالترك اذا الوقت في وقته لغذرا وغيره  
اولم يتمكن من الفعل في المكان الذي امر بآداء فيه فعلى تقدير البقاء يتعين عليه الانيار في غير الوقت وخارج المكان بخلاف البناء على  
التقدير الاخر واليه يرجع النزاع في ان الامر بالآداء هل يقضي الامر بالقضاء اولا وان من التزم بفعله في وقت معين ولم يات به فيه  
هل يجب عليه الاينان به بعده اولا او التزم بما يتعلق بغيره معين كصدق شاه معينة هل يتسرى الحكم منه الى نوعه او جنسه عند تعدد  
اولا الى غير ذلك وكذا الكلام فيما لو نذر ان يصله نافذة الفرضية في مكان لا رجحان فيه بناء على اعتبار الرجحان في النذر وفي مكان رجح  
هل يعتقد مطر لان عدم اعتبار خصوصية الحاضر في النذر لعدم رجحانها او رجحانها وقد اعترض من علقه الرجحان لا يستلزم عدم اعتبار  
العام الرجحان ما لم ينعقد مقيد الا ان النذر انما يتعلق به وهو راجح باعتبار حصول المطلوف ضمنه ولا يشترط في النذر رجحان الجميع  
الجماعات والاعتبارات واما عدم انقضاء النذر المذكور مطر كما يظهر من الفاضل المعاصر فما لا وجه له في الفرض الاول وينبغي في الفرض الثاني  
على ما سبقت منه في بعض مباحث التي من ان مكروه العبادة مروجحة مطر وسنقف على ما فيه نعم لو نذر ان يصل في مكان لا رجحان  
فيه بمعنى ان لا يفعلها في غيره لم ينعقد وكذا لو نذر الموت عبده او وكله ثم اغتفاه هل يرتفع الاذن والوكالة لا ارتفاع الاذن الخاص  
جهة المالك اولا هذا والتحقق ان الحواجز غير النسخ مما يبرح به قياس مع الفارق والفرق بين المقامين في غاية الوضوح لان وجود القيد  
معتبر في حقوق الحكم المتعلق بالمقيد به فيلزم من زواله زواله ولا سبيل للاستصحاب لا شفاء ما يقتضيه بقاءه ويجوز قيام قيد اخر مما  
مفيد مفاده مدفوع باصله لعدمه وهذا بخلاف الفصل فان وجوده وان كان معتبرا في تقوم الجنس وتحصله الا انه ربما امكن نوم  
بقاء الجنس عند زواله لثبوت ما يقتضيه بقاءه من الامر وانشاء المانع لثبوت فصل اخر مناهمه مترتب وجوده على عدم الفصل الاول كما  
يقضي حجته المذكورة واما ما اشترط بينهم من ان بطلان الخاص لا يقضي بطلان العام فما وقفنا عليه من موارد استعماله مما لا  
تعالوه بالمقام وان زعم تعلقه به لانهم يريدون العام المتحقق في ضمن خاص اخر لا العام المتحقق في ضمن الخاص الذي ثبت بطلانه واما  
مسئلة بقاء وكالة العبد بعد عمقه فلا تعلق له بالمقام بل الحث ان يتبع شاهد الحال من عموم التوكيل واخصاصه بصورة بقاء  
فصل الحث ان الامر بالشيء في وقت معين بمجرد لا يقضي الامر به بعده مع فوائده في اداءه ولا قضاء وقيل بل يقضي قضاء وهو  
جاءه ولا بد اولا من بيان معنى القضاء النسخ المبرم فنقول قد يطلق القضاء على الحكم ومنه قوله نعم والله يقضي بالحق وعلى الفعل ومنه  
قوله نعم فاذا قضيت مناسككم وعلى اداء ما فات وقته او محله على البدلية سواء التحدث لهيئة كقضاء الاربع بالاربع وقضاء الشهود  
البتة اولا كقضاء المرض والغرب بعد ارتفاع العذر وكقضاء الجمعة ظهر اياها اذا مضى من الزوال مفاد اداها وتمكن منها دون  
كا اذا اعثره بعد ما يوجب سقوط التكليف بالظهر عنه كالجحون ان قيل به واما اذا تمكن من الظهر وتركا فليس قضاء للجمعة بل للظهر  
لانفعال الحكم اليها واما اطلاق القضاء على قضاء الحج الفاسد فيمكن ان يكون للمعنى الثاني وان يكون بمعنى اسند رآك ما فات وقته  
سواء كان على وجه البدلية اولا والمراد في المقام هو المعنى الثالث اذا عرف هذا فلنا انه لا دلالة لقولنا صوم يوم الخميس على صوم يوم الجمعة  
مثلا باحدى الدلائل حتى انه لو صرح بنفيه لم يكن نقضا للكلامه السابق ولا منافيا لظاهره وذلك معلوم بالرجوع الى العرف والله  
ولنا انه ان الامر قد تعلق بالهيئة المقتدة وزوال القيد موجب لزوال التقييد وهو موجب لزوال المقيد لان المفهوم والمشار منه  
المقيد باعتبار كونه مقيدا وقد يستدل بان لو افضاه لكان بمنزلة ان يقول صم ايام الخميس او يوم الجمعة وهو تحميم بينهما  
فيلزم ان يكون الثاني اية اداء وابطه يلزم ان لا يصح بالتاخير كونها سواء لاخفاء في ان الدليلين الاولين ما لا مدفع لها واما  
الاخيران فربما يتجه عليهما ما اذ من ان الخصم ان يدعى ان الامر المذكور لم بالصوم وابقاعه يوم الخميس فلان ايقاع الذي هو كل  
الماوربه بقى لوجوب مع نقص فيه فلا يلزم كونها اداء ولا كونها سواء لكن برده عليه امران الاول ان الدعوى المذكورة اما يتجه  
من الخصم اذا ساعد عليها ادلته وظاهر لزوم اتمامها ان مفادها ليس متجدد الثاني ان البيان المذكور وان افضى ان لا يكونا سواء  
لكن لا يقتضي كون الثاني قضاء اذ يعنى في القضاء البدلية كما عرف وهو لا يساعدها الاثر في الامر في مثل اداء الدين وانزاله  
الجماعة عن السجد كمع ان القضاء لا يصح عليه عند التاخير قطعاً احج الخصم بوجوه الاول ان الزمان من لوازم فعل المماوربه و  
ليسوا اخلا فيه فلا يكتف باختلاله والجواب اما اولا فبما لنقص بصورة التقديم فانه غير محج انقافا مع ان الكلام المذكور جار فيه  
واما ثانياً فيان البحث في الفعل المقيد بوقت مخصوص والمفهوم منه عرفا ولغيره اعتبار التقييد فينبغي عند اشفائه بالضرورة  
الثاني ان الوقت في المقام من قبل الاجل في الدين فكما لا يسطر الدين بتاخير الاداء فكذلك فعل المماوربه والجواب اما اولا

فيجب

الرجحان

منه

في

في

في

في

في

في

في

في

في

فبانه قياس وهو بالجل عندنا واما ثانياً في بيان الفارق وهو انه قد عرف ان الغرض من الامر باداء الدين ابراء الذمة والخروج عن حق الغير  
فلا يقط بان لا يخبر لوجود السبب بخلاف المقام الثالث لو وجب القضاء بما وجد كذا اداء والثالث بطر بالانفاق بظاهر الملازمة انه  
امره بعد الوقت فاذا ووجه فيه ادائه في الوقت والجواب منع الملازمة اذ ليس كل فعل ادى في الوقت الذي امر بالادائه فيه اذ بل يعتبر ان  
لا يكون على وجه البدلية فاذا وقفه كاعرف وقد يستدل من قبل الخصم برؤايتي اذ امرتك بشئ فاتوامته ما استطعمت والميسور لا  
يقتط بالمعسور وما لو تم الدلتا على ثبوت اصل الحكم لاعلى دلالة الامر عليه كما هو محل البحث والجواب بعد تسليم التسند اما عن الرواية  
الاولى فبان المفهوم من سببها الاثبات بالامور به مادامت الاستطاعة باقية والفعل القيد بوقت معين لا يسطع خارجه  
فلا يدل الرواية على امر به وكذا الوقت الموصول بالفرد وقد تقدم ذكرها في فصل نفق كذا الامر على الشكر لا واما عن الثانية فبا  
الظمان نفى السقوط نفى سقوط الحكم السابق فيكون المراد من الميسور الواجب الميسور او فرده وكذا المعسور دون جزئه او ما يحكم فكون  
الرواية وارده على حساب الضابطه ولو سلم عدم الظهور فلا اقل من الاحتمال ولو سلم تناوله للحرج وما يحكمه فلا اختصاصه بالواجب  
فيستغن عن حمل عدم سقوطه على الاثم من الوجوب النذب اعنى مطلق المطلوبية ليستقيم في المنسوب غالباً ولا سبب للمصلحة على عدم سقوط  
حكمه السابق من مغلوبة بنية مقيد او في ضمن الكل او للكل لا ذلك مقطوع السقوط اما الاصلان فواضح واما الثالث فلما تبنا عليه  
عند بحث المقدمة من ان وجوب المقدمة بدون وجوب غيرها معقول مع انه لا يفيد مقصود السند ومن هنا يتبين وجه  
التفريع على الظهور الذي اذ عناه اولاً انتم للخصم ان يتقصى عن الاشكال الاول بعدم القول بالفصل فان من قال برجائ القضاء الواجب  
قال بوجوبه وعن الثاني يجعل نفى السقوط بمعنى عدم خلوه عن مثل الحكم السابق لانه اقرب المجازات الى نفى السقوط او يمنع سقوط  
اصل الحكم السابق وان سقط كيفيته ولو على حسب مقام العرف ولا يخفى ما فيها من التكلف المستغن عنه وقد يستدل ايضا بقوله من  
فانته فريضه فليغضها كما فانته وفيه ان الظاهر الصلوة لا مطلق الواجب واولى من ذلك الاحتجاج بقوله تم وهو الذي جعل  
الليل والتمار خلعاً من ازان يذكر او اذ شكراً فان الامثال والاثان بالامور به شكر استياسا على تفسير بعضهم له بان ضرب  
العبد جميع ما انعم الله عليه فيها امر به فنوب فعله خارج الوقت مناب فعله في الوقت لان ذلك قضية كونه خلفه وفيه بعد تسليم  
صدق الشكر على فعل المأمور به انه انما يصدق عليه اذا ثبت كونه مأموراً به وكلام على تقديره واما الكلام في اثبات الامر به  
دلالة للاية عليه واعلم ان التعصديق بالخلاف على ان صوم يوم الخميس هل هو شيئان في الخارج كما في اللفظ والذهن فتوحيها  
بعد اشفاء الاثر او شئ واحد فينفى احد ما باشاء الاخر ثم جعل ذلك ناظر الى الخلاف في ان الجنس والفصل هل يثنان في الحاج  
او يحدان فيه واغرض عليه بوجه الاول ان بناء العرف اللغوي على اللغات المحكية ليس على ما ينبغي وفيه ان ذلك انما يرد  
عليه ما يودعي دلالة اللفظ عليه بحسب العرف اللغوي وما لو ادعى ذلك بحسب العقل فلا وردد له عليه مع ان اهل اللغة و  
العرف قد يدركون بعض الدقائق المحكية على وجه الاحتمال فيجوز ان يكون بناء فهمهم عليه الثاني ان دعوى ثنائ الجنس والفصل  
في الخارج بعيدة عن التحقيق على ما يتبين في محله والخصم ان لا يلزم بذلك فيقرر معنى الخلاف بوجه آخر وهو انه لا يربط  
ان المطلوب في الفرض المذكور انما هو نفس المقيد والقيد خارج عنه معبر فيه ولكنه يحتمل ان يكون معتبراً في التصديق فينفي الوجوب  
باشفائه وفي الكمال ينفي الوجوب فبمق التزاع على بيان ان ايتها اظهر الثالث انه يجوز ان يكون المطلوب على التقدير الاول الباشافها  
بمجموعين فينفى المطلوب باشفاء احدهما او يكون المطلوب على التقدير الثاني المهية المطلقة ويكون ذكر الحاضر لكونه محضاً لهما  
فلا ينفي انفسوا باشفاء الخصوصية واورد عليه بعض المعاصرين بان الوجه الاول مدفوع بان احتمال اعتبار الاجتماع وان اعترض  
باصالة البرائة عن القضاء لكن بعض الاحتمال الاخر اصالة عدم الاجتماع مع ان الاشغال بحمل التكليف مستصحب لا يحصل البرائة منه  
الا بالقضاء ولا يكتفي فيه احتمال البرائة وان الوجه الثاني مدفوع بان احتمال ارادة المطلق من المقيد لا يكتفي في نفى البرائة الا  
مع ان الشاهد من التقيد اعتبار التبعيد فيه ولا يخفى ما فيه اذ مقصود العصد بيان منشا النزاع كما هو نص كلامه لا بيان التحقيق  
في المقام على كل من التقديرين وح فلا مدفع لعن الاعراض المذكور واما الاصول المذكورة فالمراد بفتى تقابل كل من المتخاصمين  
عليه في المقام مع ما في اصاله عدم اعتبار الاجتماع وقضاء استصحب الاشغال بحمل التكليف بتحصيل البرائة منه بالقضاء من الوهن  
الواضح الرابع ان القول بثنائ الجنس والفصل في الخارج لا يقتضي جواز انفكاك احدهما عن الاخر تبنا على القول بعلمية الفصل فلا  
منازح بلزم مجرد ذلك القول بان القضاء بالامر الاول وايه لا يربط ان الجنس لا يتقوم في الخارج الا بالفصل سواء قلنا باثنائها بثنان فيه  
او لا فيوقف بقا الجنس عند زوال فصله على وجود فصل اخر فكل ان الاصل بقا الجنس بعد زوال فصله كذا الاصل علم حصول  
فصل اخر فلا يلزم القول بالاقضاء وفيه نظر اذ عدم اقضاء تمايز الجنس والفصل في الخارج لجواز الانفكاك لا يثبتي جواز الانفكاك  
الثابت بالاصل فيصح تفريع النزاع عليه سلباً لا يلزم من عدم جواز الانفكاك هناك عدم جوازه هنا مع ان النزاع هنا في  
المطلقة جواز الانفكاك بحسب الوجود والفصل وهو لا يثبتي جواز الانفكاك بحسب المطلوبية كما هو المقصود في المقام التام من تنظير

السقوط فان يفتقن في سقوط الحكم السابق من مغلوبة بنية مقيد او في ضمن الكل او للكل لا ذلك مقطوع السقوط

لكن

المقام بالجنس

المقام بالجنس الفصل غير يتعمد الجنس لا تقوم له بدون الفصل ولا يبرز بينهما في الخارج على ما هو التحقيق بخلاف القيد والمقيّد  
الصوم ويوم الجنب فهناك شيان متباينان في الخارج قطعاً وقيّة نظراً مقصود العصد ابتداء النزاع على تباين المطلق والمقيّد في الخارج  
لا على تباين القيد والمقيّد فيه كما لا يخفى بل الوجه ان يثبت الوجه في عدم استنفان النظر بان الجنس والفصل متمايزان بحسب الحقيقة  
قطعاً فجازان تبايناً بحسب الخارج اتم بخلاف المطلق والمقيّد فانها متمايزان في الحقيقة وان تعابروا في اعتبار العقل بحسب صحة الاطلاق  
والمقيّد فان الماهية لا تنصف بالاطلاق الا في اعتبار العقل فلا يعقل التمايز بينهما في الخارج بل ولا في العقل الا في مجرد الاعتراف والالزام  
التسلسل او عوارض القيد عن المطلق والملازمة كبطان المثالي بكل استغنية ظاهر هذا اذا جعل القيد وصفاً للقيد خارجاً عنه  
اما اذا جعل جزءاً داخلية امكن جعل النظر باعتبار وجود القيد في الخارج متميزاً فيكون المقيّد كباقيته وعنده فيكون سبطاً  
نيز وكذا الواسع في البنية ما هو اعم من هذا التقدير والتقدير السابق ثم لا يدع عليك ان ما ذكره العصد والمعرض في معنى النزاع  
تهدر عن حقيقة لا يقضي ان يكون الثاني قضاءً بالمعنى الذي سبق بل واجباً مستقلاً والمضو خلافاً على ما في فصل اختلاف في ان  
الامر بالشئ هل يقضي الاجزاء ان التي به الامور على وجهه اولا ولا بد اولا من تحريم معنى الاجزاء لينص على النزاع فنقول قد يطلق الاجزاء  
وبراديه اسقاط القضاء ولعل المراد اسقاط على تقدير ثبوت فلا يراد على عكسه خروج مثل صحيح العبدن ولا على طرده دخوله فاسد ما مع  
انه لا اسقاط فيه حقيقة ولما التحقق التقوط وقد يطلق ويراد به اعادة الامثال واعترض بعض المعاصرين على من حده بالمعنى الاول  
بان يوم خلاف المضو اذ يظهر بدل على ارادة اسقاط القضاء فيكون الفعل الغير المحرر كما لا يفيض القضاء فقط وان اسقط  
الاعادة وهو فاسد لان ما لا يفيض القضاء لا يفيض الاعادة بالطرق الا في هذا محصل كلامه وهو عند التأمل ما لا يحصل له وزناً  
ايضاً ان ما يسقط القضاء فلا يفيض الاعادة كناسي العصد اذا تذكر بعد خروج الوقت وكذا ناسي العجاسة على القول بالانفصال بين  
المفاهيم اقول بناء على التفصيل ان لم يندكر في الوقت سقطت الاعادة والقضاء والام لا يفيض عنه بل وجب عليه الاعادة في الوقت  
والقضاء خارجاً على تقدير عدم الاثبات بها كما هو الشأن في كل مقام يجب فيه القضاء فلا يثبت الانفكاك بينهما في السقوط نعم يجوز  
الانفكاك من الجانبين عقلاً الا انه غير واقع شرعاً الا في المرح حيث يتعد فيه الاعادة كالصوم العبدن لكن لا اسقاط فيه حقيقة  
ثم النزاع هنا في الاجزاء بالمعنى الاول كما انصف عليه كلهم واقماً الاجزاء بالمعنى الثاني فقد صرحوا بان النزاع في ان الامر يقضي  
نفي الربيع عنه باجماع وهذا المقال لا يخفى من شوايهاج والتحقيق ان موافقة الامر الواقعي بوجوب الامثال بحسبه كان موافقة الا  
الظاهر بوجوب الامثال بحسبه ولا يلزم من حصول الامثال باحد الاعتبارات حصول الاعتبارات الاخرى ما يقيد بالورد وسكنا  
تحقيق الكلام فيه في آخر البحث اذ انظر هذا فنقول ذهب اكثر من الى ان موافقة الامر يستلزم الاجزاء وذهب ابو هاشم وعبد الجبار  
الى انه لا يستلزمه قال عبد الجبار فيما نقل عنه لا يمنع عندنا ان يامر الحكيم ويقول اذ فعلته اثبت عليه واديت الواجب يلزم  
مع ذلك هذا كلامه قوله وظهر القضاء مع ذلك محتمل ان يكون من تنه الحكاية فيكون مفاده الامر بالقضاء وان يكون عطفاً على  
مدخول ان على ان يكون لازماً من اللزوم او منقداً من الازام وكيف كان فالسناد من كلامه جواز تعلق الامر بالقضاء مع  
الاداء والظن انه اراد بالقضاء معناه العرف في العرف من اداء الفعل بعد الوقت سنداً وكالفقارة فيه اوبداً عنه فيه على ما هو  
المبادر من اطلاقه ويساعد عليه قوله عندنا ان النزاع لا يحدث في جواز الامر بالفعل وبالمثل ثم ليس في كلامه نصريح بان الامر بالقضاء  
هل هو مستفاد من الامر بالاداء او من غيره فمظ كلامه هو الثاني كما نبت له الفنازاني ويشهد له قوله في العنوان ان الامر هل  
يقضي الاجزاء اولا حيث جعلوا القول الاخر عدم افضائه الاجزاء لا افضائه عدم الاجزاء ومنه من جعل دعويه على الوجه الاول  
وعمانته ان النزاع على الوجه الثاني يرجع لفظياً الرجوع على نهيته قضاءً وهو سهو الاشكال في المقام انما يثبت من حيث كون  
الثاني قضاءً حقيقة لا من حيث كونه مستفاداً من الامر الاول او مرج ذلك الى ثبوت الوضع والعلاق دون العقل كما يقضي  
كلام الفريقين ومجتمهم ثم الكلام هنا يلائم في مقامين الاول ان موافقة الامر الظاهري هل بوجوب سقوط القضاء بالنسبة الى الامر  
الواقعي والا الثاني ان موافقة طرفي الامرين هل يقضي سقوط القضاء بالنسبة اليه اولا والظن من المطلق المتدين في نادية  
الدعوى اثبات الوجوب معاً كما ان الظن من اطلاق المتكرب انكادها معاً لكن مفاد الهمم مختلف فانها ما يثبت على الاول وثباتها  
ما يثبت على الثاني كما سنبين اليه وكيف كان فالحق في المقام الاول مع منكري الاقضاء في القضاء بل في الاعادة ايضاً فيثبت الاعا  
بنفس الامر والقضاء بما دل على ثبوتها على تقدير الثبوت وفي المقام الثاني مع مثبتيه ونحن نذكر ادلة الفريقين ونحري البحث فيما على  
الوجوبين وزعم الفاضل المعاصر ان من قال بان الاثبات بالماوربه على وجهه مسقط للتعد به براديه لا يقضي ذلك الامر فعله ثانياً  
خصاه ومن قال بأنه لا يسقط يقول لا مانع من افضائه فعله ثانياً في الجملة اذ انما فالنزاع في ان الامر بالشئ هل يقضي فعله ثانياً  
في الجملة اولا لا انه هل يجوز ان يكون معه لآخر يقضي فعله ثانياً قضاءً اولا اذ لا يثبت جواز ذلك فيعود النزاع معه لفظياً  
لرجوعه الى تيممه قضاءً وهو قد عرفت ما حققناه ان هذا الكلام ما لا سلسل له بمقالة الصوم في المقام لان كلامهم في افضائه

ف

لصحة

فصل

الاجزاء

الجزاء المستلزما لسقوط التعبد بقضا وعدمه كما يشهد به عننا وبينهم وحجهم لاني عدم افضانه التعبد به قضا او افضانه ذلك  
ولو في الجملة كما ذكره علي ان فنزله لمقالة الخصم على دعوى الافضا في الجملة لا مطلقا مع ضلو كلامه عنه غير سديد لان الافضا ان كان  
عقليا وجب اطراؤه وان كان لفظيا فلا يتدان يكون بوضع نوعي فليزم اطراؤه ايضا حيث لا نقل ولا قول به هنا ثم نؤمن ان النزاع على الوقت  
الذي حرره لا يفتزع على النزاع المتقدم من ان الامر بالقضا هل يتبع الامر بالاداء او لا بل يجري على كل من القولين وكذا لا يفتزع على  
النزاع في ان الامر هل يفتزع المره او التكرار او الاكراه والكفر في بيان الاول بالاشارة الى الوضوح وعلل في الثاني بان نفي المره للغير انما هو  
بالتشخيص واسقاط القضا على القول بالاجزاء من جهة عدم الدليل وثبوت فعله ثانيا على القول بالتكرار انما هو بالاصالة وهنا على  
القول بعدم الاجزاء من باب افضا والاعادة اقول من منع دلالة الامر بالاداء على الامر بالقضا على تقدير الاخلال به بله من المنع من  
ذلك على تقدير عدم الاخلال به بطريق الاولوية فان النزاع هناك بين النفي والاثبات الكليتين كما عرفت فلا ينافي النزاع على القول  
وكذا من قال بان الامر للطبيعة فقط او للمره فقط ليس له ان يقول لا مانع من افضانه فعلا ثانيا قضا في الجملة والآخر عن كونه فاعلا  
بذلك اللهم الا ان يجوز ذلك بطريق الجوز لو ساعدناه على ثبوت العلافه لكن يهدم على تقديره ما بنى عليه في الاحتجاج على الخصم كما  
سندكره فانه لا يقتضي نفي جوازه مجازا بل كان اللازم على هذا الوجه ان يجعل هذا القول لحد اقوال تلك المسئلة لانه قول بالتكرار  
لكن بغير المعنى المعهود من القائلين به هذا كله مضافا الى منافات اخر ترد على كلامه لا تكاد تخفى على المناهل واما على تحرر بالحكم  
النزاع فعلم النزاع بالاستمر عليه واعلم انه ان فترت الاعادة بمعنى الاثبات بالفعل في الوقت ثانيا للحل في الاول كما تقرر عليه بعضهم  
كان بحكم القضا ايضا ذكر الان الخصم لم يصرح بالجواز فيها وان فترت بمجرد اداء الفعل في الوقت ثانيا فعلا ما حذرنا لا يقبل النزاع اذا  
عرفت هذا فالذي تمسك به الاكثر من امرنا الاول ان الاثبات بالماور به على وجهه يستلزم عدم فوات المصلحة المفصولة بانها  
فاسندوا لها بالقضا تحصيل المصلحة وتباعدت ذلك في دليلين لاشتماله على الفساد من وجهين احدهما خلاف الفرض والثاني  
ان بالماور به على وجهه ولم يفت منه شئ والاخر لزوم تحصيل المصلحة كما يدل عليه الاستدراك المعبر في مفهوم القضا واعترض  
الثقاة والى على الدليل المذكور بوجهين الاول ان ذلك يعني ما نقلناه من كلام عبد الجبار مشعر بان ليس النزاع في الخروج عن عمدة  
الواجب بهذا الامر بل في انه هل يصير بحيث لا يتوجه اليه تكليف بذلك الفعل باخر اول والاخفاء في ان الماني به ثانيا لا يكون  
نفس الملتزم به اول بل مثله فلا يكون تحصيل المصلحة الثاني اما الاستم ان القضا عبارة عن استدراك ما فات من مصلحة الاداء بل عن  
الاثبات بمثل ما وجب ولا بطريق اللزوم واجاب بعض الناظرين في كلامه عن الوجه الاول بان الواجب في الحقيقة انما هو نفس الطبيعة  
دون خصوصيات الافراد ولا ريب ان الطبيعة التي وقعت اداء هي التي وقعت قضا فاذا اتى بها المكلف اداء ولم يفت به في  
فقد وجب الاثبات بها بعد ما حصلت وهو تحصيل المصلحة اذ ليس الواجب الا تحصيل الطبيعة في الجملة قال الفاضل المعاصر في وجهه و  
هذا قريب من الهذيان اذ ذلك يستلزم ان يكون الاثبات بجميع الانواع المتدرجة تحت جنس بعد الاثبات بواحد منها تحصيل المصلحة  
هذا كلامه وفيه نظر اذ ليس غرض المصمم لزوم تحصيل المصلحة هناك من حيث الاثبات بالطبيعة كما هو قضية الدفع بل من حيث الاثبات  
بالواجب على تقدير ان يكون المطلوب تحصيل الطبيعة في الجملة ولزوم ذلك على هذا التقدير وكما نلمس في كلامه كما يشعر بقصور  
عبارة عن نقل مراده نعره على الجيب انا الاستم ان الواجب في الاداء والقضا شئ واحد هو نفس الطبيعة المطلقة بل الواجب في  
الاداء الطبيعة المفيدة بكونها في الوقت وفي القضا الطبيعة المفيدة بكونها خارج الوقت فينقد كيف ولو كان الواجب تحصيل  
الطبيعة في الجملة لم يتحققها كصفة الاداء والقضا فطعا وبر على اصل الاعتراض ان الماني به ثانيا وان كان غير الماني به اول  
لكن المصلحة التي قصد تحصيلها به حاصلة بالماني به اول فلزوم تحصيل المصلحة كما نضمه الاستدلال المذكور كما لا يخفى عن نعم  
هذا انما يتوجه بالنسبة الى المقام الثاني من المقامين الذين حرروها في محل النزاع واما بالنسبة الى المقام الاول فساد لان الذي  
قصد تحصيله ثانيا هو الاثبات بالماور به على وجهه ولو بطريق شرعي لم ينكشف فساد وهو لم يحصل والذي حصل هو وقوع  
الامر الظاهري بطريق انكشف عدم مطابقتها للامر الواقعي ولم يقصد حصوله فلا يلزم ما ذكره المستدل من تحصيل المصلحة ويمكن  
الجواب عن الثاني بما من ان الظم من لفظ القضا ما ذكرناه وفي كلامه ما يؤيد ذلك واما تفسير القضا بالمعنى المذكور فبغيره  
وعلى تقديره فالكلام معه مبني على التقدير بالآخر كما اشارنا اليه وقد يجاب عن هذا الاعتراض بقوله بما في الجواب الذي زيفناه من لزوم  
تحصيل المصلحة وقد عرفت ما فيه الثاني انه لو لم يستلزم سقوطه لم يعلم امثال ابدأ والثاني يطم بالضرورة والانفاق اما الملازمة  
فان التقدير جواز ان ياتي المامور به على وجهه ولا يقطع عنه بل يجري عليه ان ياتي به قضا وكل اذا فعل القضا وفيه نظر لان  
الملازمة منوعة اوله فان الخصم صرح بحصول الامثال وان لم يقل بسقوط القضا واما ثانيا فلانه انما ادعى عدم اللزوم عقلا فلا  
ينافي العلم بسقوطه في بعض الموارد شرعا ولو جعل الثاني عدم العلم بالخروج عن عمدة التكليف بالاداء وافترض في بطلان على الضرورة  
او بين الملازمة بان الامثال انما تحقق بتحصيل المصلحة المفصولة ولا علم بتحصيلها مع تجوز الامر باستدراكها بعد الوقت



المستلزم  
لغواها اندفع الاول لكن يكون هذا الدليل على الوجه الثاني والدليل الاول يدل على ان لا يتعدان ويمكن دفع الثاني بان المراد  
العلم بالنظر في ذلك الامر واستدل بعض المعاصرين بما سترها بقا من ان المتبادر من الامر ليس الا طلب المهية المطلقة من غير اعتبار مرة  
ولا تكرار فلا يدل على ثبوت الفضا وهو مبتدئ على تفرقة السابق وقد عرف ما فيه استحج النافون بوجهين الاول لو سقط لسقط  
قضاء الحج باتمام فاسد لتعلق الامر به وان لا يسقط بالانقاف والجواب بعد تسليم ان الثاني قضاء بالمعنى الذي سبق ان لفضا ليس  
طمانى به بل الذى لم يثبت به وهو الحج الصحيح واما وجوب انما الفاسد فليس الامر بالحج بل الامر بالانقاف وهو محذور عن الامر الثاني لوقوعه  
على وجهه ولهذا لا يقضى فاسدا وغير محذور عن الامر الاول اذ لم يثبت به على وجهه ولا يذهب عليك ان الدليل المذكور انما يتجه بالنسبة  
الى المقام الثاني اذ الامر باتمام الحج امر واقعي لا ظاهره الثاني لو سقط لسقط عن المصلحة بظن الطهارة الشرعية اذ انكشف له الخلاف و  
الثالث بان اما الملازمة فلا تقاوى على انه ما موجه بالعمل على حسب طئته واما بطلان الثاني في الانقاف واجبا ولا يمنع من استثناء  
الثالث لوقوع الخلاف فيه وهذا المنع ضعيف عندنا وان بطل مستند الخصم عليهم من نقل الانقاف وثانيا بان الثاني واجب مستلزم  
وتيممه قضاء بما لا يمتثل الاول ولا يخفى ان هذه الكلمات من الاستدلال وجوابه انما يتجه بالنسبة الى المقام الاول دون الثاني  
قال النفاذ ان في دفع الجواب الاخر وهذا بعيد اذ بعد ذلك مثلا فرض غير الاداء والقضاء ولو سلم فيمكن ان يوق بذلك كل قضاء فلا  
يوجد قضا حقيقته قطعا وفيما ذكره اخيرا نظر لما منع ان يمنع امكان ذلك في كل مقام لقيام الدليل عليه في بعض المواضع قطعاً و  
التحقيق في المقام ما اشترنا اليه من ان الامر بالصلوة هناك امر ظاهري لا يقضى العمل بحسبه الا الاجزاء الظاهري فاذا انكشف الخلل  
انكشف عدم حصول الاجزاء والاشكال للامر الواقعي فينبغي عليه احكامه وتحقق ذلك ان الاحكام الشرعية سواء كانت تكليفية  
او وضعية انما تنبع من اعتبارها الواقعية لا الاعنفادية على ما كانا واطنا لان اللفاظ التي تعلق تلك الاحكام بها موضوعها بازاء  
المعاني الواقعية على ما يشهد به صريح العرف واللغة واما العلم او ما قام مقامه فانما هو طريق اليها فلا يعتبر الا من حيث كونه كاشفاً  
عنها موصل اليها فانما المكلف في الفرض المذكور ما مور بالصلوة المقرونة بالطهارة الواقعية وقد جعل الشارع له مضافة الى العلم الذي  
هو طريق عقلي طرفا فاذا عول على بعض تلك الطرق ثم انكشف له فساده من عدم ايصاله الى الواقع تبين انه لا يثبت بما امر الشارع به  
من الصلوة المقرونة بالطهارة الواقعية ويلزم استدراكها ولو خارج الوقت لصدا الفوات في حقه غاية ما في الباب ان لا يكون  
اثابة لتحقق العذر في حقه وبيان آخره هناك امران امر بالصلوة المقرونة بالطهارة الواقعية مشروطا بغيره او بقاءه بعد  
المانع ومنه اداء الطريق العقلي او الشرعي كالاستصحاب الى خلاف الواقع وامر فعلى بالصلوة المقرونة بالطهارة الواقعية الثانية  
باحدا الطريق الشرعية وان تخلف عنها الايضال الى الواقع وهذا الامر ناش من وضع الطريق عند العلم بالامر الاول فان تطابق الامر ان  
امثلها المكلف وعدا امثالا العلم الا وهما الى امر واحد وان تعددت الجهة كما في نظير في الحرم والا امثل الامر الذي انى بالفعل  
على وجهه وبقية غيره الاخر وما يتحتم من ان المفهوم من اوله نتيجة الاستصحاب او خبر العدلين والعلم الواحد على القول به او غير  
ذلك كون التكليف على حسب مؤذنا لا يفرق حتى انه لو عمل بمقتضاها كان مثلاً بحسب الواقع سواء تبين له الخلاف او لم يتبين فيجب تأويل  
ما يقضى بظواهره ان يكون التكليف على حسب الواقع فليبر بشئ بل المفهوم من تلك الادلة انما هو محذور وجوب التعويل عليها كالا  
الدالة على وجوب التعويل على العلم ولا منافاة بينهما وبين ما دل على ان التكليف الواقعي على حسب الواقع وحى ظواهر تلك الخطايات  
كاشد به صحة الشرح بهما من غير ان يكون هناك شوب منافاة وتعارض فاذا ادعى الارتكاب التأويل في غير ما قام عليه الدليل  
فمقتضى الاصول الاولى وجوب تحصيل العلم بمحصول المطلوب ما لم يتم دليل على خلافه وتلك الادلة قامت على الافتاء بغيره و  
بالجملة فلا سبيل الاجل الامثال للامر الظاهري موجبا للامثال للامر الواقعي عند اختلاف الموردان خصوص الامثال ما من غير  
اثنان بمورده غير معقول نعم يجوز ان يكون مستطابا الفاء التكليف به عند قيام دليل على السقوط فيقيد بالاطلاق المقتضى بعد  
السقوط واما حكما بالامثال في بعض موارد المقام كما في الثلثين بالصلوة قبل دخول الوقت وفي التوب التجسر على تفصيل تقرير  
في محله فليتبعنا مورد الحكم الواقعي هناك الى ما ارى اليه الطريق القبيح من الدلالة الدليل عليه وذهب لفاضل المناصير على  
ما يظهر من كلامه الى القول بان موافقة الامر الظاهري يجرى عن الامر الواقعي بمعنى انه يقضى سقوطه ما لم يدل دليل على خلافه  
واستحج عليه بالاصل وبان الظن من الامر الثاني اسقاط الامر الاول بشهادة العرف واللغة ثم قال نعم لو ثبت من الخارج ان كل مبدل  
انما يسقط بالبدل مادام غير متكرر منه فلما ذكر وجهه وانى لك باننا نثبت ان العلم الاسقاط مطم فيرجع النزاع الى اثبات هذا الدعوى  
لان الامر مطم يقضى القضاء او يعقد سقوطه ففصل المسئلة فقهية لا اصولية اشرفي قول لا ينبغي ان قضية اطلاق الامر بشئ عدم  
سقوطه بفعل غيره وان كان مأثورا به بل اخر ودعوى سقوطه به تقييد للامر ولو فرض للمورد به بما يؤدي اليه ط بوشري كان  
بجازا وعلى كل من التذميرين لا بد من قيام دليل عليه وليس في الامر الثاني ما يقضي ذلك لاعرف ولا لغة كما عرفت والنسك باصالة  
البرائة وصل عدمه في مثل المقام فاسد من وجهين الاول ان الذي يتجه فيه اصل الاستغناء لا اصل البرائة واصل بقائه

التكليف

التكليف لا اصل لعدم وذلك للقطع بمحصل الاشتغال وانكسر في البرائة عنه وسقوطه فيستحب التمسك من الاستناد الى الاصول القاطنة  
انما يصح حيث لا يعارضها ظاهر خطاب وقد عرفت ان الظن من لطلاق الامر عام التقدير اما ان كان من ان ما امر به بالامر الظاهر في بدو  
امر به بالامر الواقع فيم اذ لا شاهد عليه على اننا نقطع بان المتصلوه بالظواهر اليقينية او الظنية لم يجرها من حيث كونها بدو الامر الصواب  
بالقراءة الواقعية بل من حيث كونها هي الاعتداد بالظن واليقين لها من حيث كونها كاشفا عنها موصلا اليها وانما ما ثبت بدو الامر على  
تقدير الجرح عن المبدل كالتيتم عن الوضوء وكالغزو وما بعده من الحالات المترتبة عن القيام فانه يعمى بتمتة في ان الظن من البدو يعرفوا  
لغرض سقوط الامر بالمبدل منه مطلقا ان كان الامر بالمبدل على تقدير علم المتكلم من المبدل في تمام الوقت فمطلقا او طرح حيث يعتبر الظن و  
ان به ثم انكشف الخلاف رجوع الى الاصل السابق ثم لا يخفى ان الغرض الاصل من هذا البحث بيان كيفية دلالة الامر الذي هو دليل شرعي  
لا بيان حال البدل والمبدل الذين هما فصل المكلف فالسئلة اصولية لاضحية **فصل** اختلفوا في ان الامر بالامر بالامر المأمور بالامر  
بذلك الشيء ولا يلحق ان تجرد الامر بالامر وما بمعناه كالاجاب لا يقتضي الامر لغز الا اذا توقف صدور حقيقته من المأمور على الامر  
بانباعه فيه فيقتضي ظاهر الامر به بواسطة المأمور لئلا يلزم الخروج عن ظاهر اللفظ او التكليف بالبح فلو قال له اوجب عليه كذا  
او افرض عليه كذا او قال امره بكذا فان كان المأمور الثاني من يجب عليه طاعة المأمور الاول ولو بتدويره وشبهه او كان المأمور الاول  
في الفرض الاخير على مرتبة من المأمور الثاني بحيث يصح معه صدق الامر عرفا وان تخلف عن الوجوب لوقوله انه لم يقتض الامر المذكور امر  
بالانباع يجوز صدوره من ليس له اهلية امره او الاجاب عليه والاقام بظواهر الامر به بواسطة المأمور كما هو محذور ان يكون مفاده  
تح ولو بالامر المأمور جعل سلطان ولا يترتب على المأمور الثاني بحيث يكون له الامر من قبل نفسه من غير حاجة الى ان يكون مأمورا بانباعه  
ومن هذا الباب امر الشارع ولي الصواب في موارد المقررة ولهذا يستحق التجه معاقبة الولى عقلا وشرعا على تقدير مخالفة له  
معاقبة الشارع لعدم مخالفة واما عرفا فالظاهر منه الامر به مطلقا ما لم يعم قربة على خلافه فانهم يعدون الامر الثاني مبلغا لامثاء  
للتكليف وموسسا كاشهد به تتبع موارد استعماله وان كان اللفظ باقيا على معناه الاصل هذا اذا كان للمأمور به مادة الامر  
ونحوه واما اذا كان صيغة الامر كقوله قل له افعل كذا فالصحيح انه لا يقتض الامر بالفعل لغز مطلقا اذ ليس معناه الا الامر بالامر هذا  
القول نعم يقتضيه بحسب العرف كما مر هذا كله ان اطلق الامر بالامر اذا قال امره عنى بكذا او قل له عنى افعل كذا فلا يرد في انه يدل على  
امر المأمور من قبله وان الخطاب مبلغ عنه وان قال امره من قبل نفسك او قل له افعل كذا من قبل نفسك دل على عدم كونه مبلغا فان كان  
المأمور له اهلية الامر والاك ان قضية ظاهر الامر في الاول لظواهر اهلية ذلك كما هو الثاني ان هذين القسمين خارجان عن محل النزاع  
واما ما احتج به الناقدون من قوله مرسوم بالصلوة وهم ابناء سبع سنين حيث لا وجوب على الصبي ومن انه لا تناقض بين قول الفاضل  
مر عبدك بان يتجرى بين قوله للجد لا يخفى غير منافع لما يقناه كما عرفت ويطبق بما مر من التوراة والامر بالامر به نداء او نداء اليه  
الامر به وجوب او نداء او نداء بالامانة والارشاد وقس على الاحوال النهي الملقوم منها ولومع غيرها من فروع المسئلة قول الفاضل  
عمر وابدع عبدك قبل ان يبدعه قبل امره او لا وكذا الوقت انه وكيلي عن بعبه **فصل** اذا نطق امران بمئة تليين فان كان هناك ما  
يرجع الحمل على المره تعين الحمل عليها نحو صل ركعتين وصل ركعتين وكقول المولى لجد اسبق ماء اسبقه فان ظهر اللام في الصديق  
المقام في الثاني شاهد على عدم ارادة التكرار وكذا اذا كان ظاهر الخطاب او المقام مفيدا لارادة التاكيد ووحده المطلوب الاجل على  
التكرار سواء كان في اللفظ ما يرجع الحمل عليه كقوله صل ركعتين وصل ركعتين اذ التاكيد بالواو قليل او طم من العطف بالفاء ثم اذا  
مكن لان الناسيس اظهر من التاكيد في مقام العرف هذا التعليل غير مقدر والتحقيق ان يفصل ح بين ما اذا اورد لكل منهما سببا  
مغايرا لسبب الاخر كما لو قال ان جاءك زيد فاعطه درهما ثم قال ان اكرمك فاعطه درهما فانفق المعنى والاکرام اذكر لاحد سببا  
الطلق الاخر وانفق حصول السبب فيختار الناسيس في هاتين الصورتين على التاكيد على اشكال في الصورة الاخرى لاحتمال حمل اللفظ  
فيها على المعنى لكنه ضعيف على ما سبقنا تحقيقه في مقامه والاذن ينظر القول باصالة العلم تداهل الاستبا و بين ما اذا لم يذكر له  
سببا اصلا او ذكر السبب الاول بعينه فينبغي في هاتين الصورتين على التاكيد كذلك يظهر بالتأمل في محاورات العرف مضافا  
في الثاني الى الصلوة لعدم تعدد التكليف فقد اتضح بما فرقتنا ضعف القول بالمره مطلقا وضعف القول بالتكرار مطلقا القول في النهي  
**فصل** لفظ النهي عرفا ولغز تعبارة عن طلب العاين من الذي ترك الفعل على سبيل الالتزام نخرج الدعاء والالتماس لعدم التمسك  
والكره لعدم الالتزام ومن ادخلها فيه استظهر من الحد والمراد بالفعل مطلق الحدوث اعني مدلول الصدق على ما سبق فحد الامر  
فدخل نحو لا تترك باعذار الترك لغز النهي حقيقة وان خرج عنه باعذار الفعل المفيد به وخرج نحو ترك باعذار الترك وان دخل  
فيه باعذار الفعل المفيد به على ما مر واما نحو كلف واكفف عن الزنا فهو من باب الامر عند ناسوا اخذ الكلف مطلقا او مفيدا بالزنا  
لصدوقه عليه دون حد النهي ومعارضه بعض المعاصرين هنا من انه نهي باعذار كون الكلف الذي لا يلاحظ حال الزنا فضعيف اذ ليس الكلف  
موضوعا لطلب الكف بهذا الاعتبار كيف ما ذكره مخرج حرفي والكف الماخوذ فيها معقول ومعنى ولو سلم فلا نسلم انه يكون ح نهي العبد

مكروندية

صدق حده عليه نعم يصدق التقي عليه باعتبار ما يلزمه عرفا بل يفهم منه من طلب التزك والكلام فيه ومن منع تعلق التكليف بالتزك ابدل  
لفظ في الحد بالكف وانما تركنا قيد الاستعلاء وان اعتبر بعضهم لما مر في معنى الامر ثم ما ذكرناه من انه حقيقة في الالزام بالتزك هو  
الظ من موارد استعماله فالطلاق الذي عنده على المكروه مجاز بدليل التبادر ويساعد عليه الآية الاية وما ذكرناه من ذلك بعض جعله  
في المكروه ايضا ويعرف الكلام فيه بمقايسته الى ما مر في بحث الامر وقد يطلق ويراد به صيغة لا تفعل ونظايرها وهذا هو المعنى المصطلح عليه  
عندنا وعند اهل العربية وقد اختلفوا في مدلوله هذا المعنى كما اختلفوا في مدلول الامر فالأكثر على انها حقيقة في التحريم وقيل بل في  
وقيل بل مشترك بينهما والحق انه موضوع للفرد المشترك اعني طلب ترك الفعل كما ذهب اليه بعضهم لكنه عند الاطلاق في عدم الرضا بالاد  
فيقيد التحريم والحظر والسند على ذلك التبادر كما مر في بحث الامر ذلك تمشية بقية الأدلة السابقة هنا ايضا التحريم الاكثرون بالنسبة  
فان المولى اذا هل لعبد لا تفعل كذا ففعل عد عاصيا ودم لفعله ما منع عنه المولى وذلك اية التحريم واذا ثبت ذلك عرفا ثبت لغة و  
شرا لاضالة عدم النقل وبان العلاء كما هو الاثر الوارد في سند كونها بالواهي المطلقة على التحريم من غير تقييد وذلك اجماع منهم على انها  
حقيقة في التحريم والجواب عن الأول ان التبادر المذكور اطلاقا فلا يقتضي الحقيقة كما مر عن الثاني باننا لا نتناهى عن دلالته في  
الجزء على التحريم وانما تمنع دلالتها عليه وضعا وليس فيها نقل عنهم دلالته عليه وقد يسند بقوله نعم وما هيكم عنه فانها وانما الامر  
للجواب كما هو وجوب الانتهاء نفس حرمة الفعل لا يهتدوا في نواهي الرسول فلا يتناول نواهيهم ولا نواهي الأئمة والمقصود  
اثبات الدلالة في الجميع او يبقى لاسلم ان وجوب الانتهاء يقتضي حرمة الفعل بل الامر منها ومن كراهية اذ معنا وجوب العمل بمقتضى التقي  
ولا يربط وجوب الانتهاء عن المكروه ما يربط بمعنى وجوب العمل بمقتضى كراهية لا تانقول اما الأول فمدفوع بان المفصولة في الباقية  
بعدم القول بالفصل وقد تبسك في الحاف نواهيهم تم بالاولوية ويحتمل المنع لعدم وضوح المناط واما الثاني فمدفوع بان  
المفهوم من الانتهاء موافقة النهي بترك الفعل واما القول بمقتضاه مع الفعل فلا يقتضي انها حقيقة لا لغة ولا عرفا وفي اصل الجملة  
وهو ان لفظ النهي ان كان موضوعا لطلب التزك على وجه الالزام كما اخترناه فهو لا يتناول مدلول الصيغة مالم يثبت استعلاءها في  
الحظر فاثبات استعلاءها في الحظر يتناولها ورواها وان كان موضوعا لطلب التزك واد الامر به احد النواهيين من تخصيص  
الموصولة او حمل الامر على الطلب المطلق اعني الفرد المشترك والتخصيص وان كان في نفسه اوجب الا انه هنا من حيث استلزامه اخرج  
الكثير الاثر على الظ اما رجوع بالنسبة الى التناوب في الامر او مساولة وكيف كان فلا يهتدوا لعل المقصود وفيه نظر اذ يكفي في  
التمسك بالآية الاستناد الى العرف واللغة في تسمية مدلول الصيغة المجردة عن القرينة الصادقة عن العاقل هيئا وهذا بالرجوع  
الى المحاورات ولا حاجة الى تعيين معنى النهي والصيغة نعم يتجه على اصل الاحتجاج ان الآية انما تقتضي مجرد الاستعمال او الاطلاق و  
هو لا يقتضي الوضع كما هو المقصود ويعرف حجة القول بالكرهية والاشترائك بالمقايسة الى ما مر في بحث الامر ثم من الغائبين بانها  
للتحريم من توقف في دلالتها عليه اذ اوردت في الاخبار المروية عن الامامة نظر الاستيوع استعمالها في عرفهم في الكراهية حتى صار فيها  
من المجازات المساوية احكامها الاحتمال الحقيقية وقد تقدم نظير هذا الكلام منه في الامر والجواب الجواب **فصل** الحق ان المطلوب  
بالتقي انها هو ترك الفعل اعني التيب لعدم يقينه وذهب جماعة الى انه امر وجودي وهو الكف عنه لتأجوه الأول ان النهي حقيقة  
في طلب التزك مجاز في طلب الكف لتبادر الأول منه دون الثاني وليس هناك ما يستدعي صرفه من معناه الحقيقي الا ما تحتله  
الحصم وهو لا يصلح له على ما سبق من فساده فعين الحمل عليه وهو المطلوب الثاني ان المطلوب لو كان نفس الكف لوجب العرف على  
الفعل والميل اليه لتوقف صدق فاعليه ولصو بالتزك اذ انصرف عن الكف لعدم الاثبات بالمطلوب وفساد كل من اللازمين يقتض  
بفساد الملزوم لا يتوقف على طلب الكف عند اذارة الفعل والعزم عليه لا مطلقا فتدفع المحذور ان لا تانقول هذا التفسير لا  
يستفاد من الصيغة عند اطلاقها فلا وجه لتركها على اننا نقطع بان المكلف حال عدم اذارة الفعل فهي لا اخضا صلا مجال  
الارادة الثالثة لو كان المطلوب نفس الكف لزم ان لا يكون عقاب على نفس الفعل بل على ترك الكف لان الطلب يتعلق بالآية  
وانه بطر قطعاً وما يبق في دفعه من ان المطلوب بالذات انها هو التزك لكن لما لم يكن مفذورا تعلق الطلب بالكف وسيملة اليه  
فيغير حيز اذا العقاب لا يرتب عقلا وعادة الاعمال مخالفة ما طلب من المكلف دون الآثار التي فسدت منها على الفعل المطلوب  
اذ لم يتعلق بها طلب حقيقة الرابع انه يلزم على النفذير المذكوران لا يستحق عقاب على عصية والثالث بطر بيان الملازمة ان ما يستحق  
عقابه العقاب اما ترك واجب او فعل حرم وشئ منها لا يصلح لتزك عليه اما لا يصلح لتزك على ترك الواجب فلان التزك بنفسه غير  
مفذور على زعم الحصم ولا عقاب على غير المفذور اذ كل ما يقع ترك العقاب عليه يصح تعلق التكليف والحطاب به قطعاً ولما  
الكف عنه هو وان كان مفذورا لكن ترتب العقاب عليه يقتضي ان يكون متعلقا للتكليف لا لتعلق به اما بفعله فقط  
واما بتركه فلامر اما بالكف عنه فلعود الكلام اليه ويتسلسل واما انه لا يصلح لتزك على فعل الحرام فلانه اما على نفسه وفذرت  
فساده في الوجه الثاني او على ترك الكف عنه وفذرت فساده في الوجه الأول واما بطلان الثاني فمعلوم بالضرورة والانفا

ولعل

ولعل الخصم يتعسف في كنفه في زعمه الذم والعقاب على فعل يتعلق بالتكليف بصدده وهو كما ترى او يلزم بان كلام من تهمة الوجوب  
المرتبة مركبة من مطلوبة شئ وبمغوضية شئ فوجوب الواجب مركب من مطلوبة الفعل وبمغوضية الكف وحرمة الحرام مركبة من  
بمغوضية الفعل ومطلوبة الكف فكما يصح زعم الثواب على فعل المطلوب كذلك يصح زعم العقاب على فعل البعوض ويشكل هذا البناء  
بان المطلوبين والمغوضية صفتان متقابلتان كالفعل والترك فلو انضفا احدهما بالحد فيما وجب بحكم التقابل ان يتصرف الاخر  
بالاخرى فاذا انضف الفعل بالمطلوبية لزم ان يتصرف الترك بالمغوضية على حسب مطلوبة الفعل واذا انضف الفعل بالمغوضية  
وجب ان يتصرف الترك بالمطلوبية على حسب مغوضية الفعل واما الكف فلا تقابل له مع الفعل فلا يجدر ان يضاف بالوصف التقابل  
الخامس ما ورد في المعالم من ان تارك النهي عنه كما لو نام مثلا يعذب في العرف مثلما يهدمه العقلاء على ان لم يفعل من دون نظر الى  
تحقق الكف عنه بل لا يكاد يخطر الكف بالالكثيرم وذلك دليل على ان متعلق التكليف ليس هو الكف والاصل يصدق الامثال ولم يحسن  
المدح على مجرد الترك هذا كلامه ولو قال تارك النهي عنه لاجل النهي بعد مثلا بالترك ومدح عليه ثم وسلم عن الاشكال وذلك ان  
يتم هذا دليلا سادسا اصح الخصم بان الترك عدم فلا يؤثر القدرة فيه فلا يعلق التكليف به فلا يكون مطلوبا بالنهي فيجب  
العمل على الكف اذا لا يخرج عنها انفاة وهو المطلوب والدليل على ان القدرة لا تتعلق بالعدم ان عدم نفي محض وهو لا يصلح اثرا  
للقدرة وانه سابق على القدرة وذا ثبت لما نخر في التقدم غير معقول وانه مستراني والقدرة تستدعي اثرا مستندا يستند اليها  
لا يبق عدم قد يكون مسبوقا بالوجود كترك القيام بعد حصوله فهو متأخر عن القدرة متحدث بعد فلو فنقض كلية الدعوى في  
الدليلين الاخرين لا نأقول الكلام في الاعدام الخاصة ولا يربط في اهلها اذ لية اذ عدم قيام زيد في وقت خاص مستمر من الازل  
او نقول اذا ثبت الفسود في الاعدام الازلية ثبت في غيرها عدم الفارق والجواب ان الترك ليس مجرد عدم بل جعله النسب  
لو منع من عدم كون عدم مقدور كيف ولولم يكن عدم مقدورا لم يكن الوجود ايقه مقدورا لتساوي نسبة القدرة الى  
طرف الوجود والعدم اذ القدرة على احد ما خاصة اضطر الاقدرة ودعوى ان عدم المحض لا يصلح اثرا للقدرة مصادرة و  
قد تحفو في محله ان اثره كل اثر يحسبه مع ان المطلوب بالنهي جعل عدم لاحق للوجود وله عند بعض اهل المعقول حط من  
الوجود الاعتباري باعتبار وجود منشأ الاثر والعدم التام السابق على القدرة مستندا اليها بل عدم المقارن  
فان عدم الفعل قبل وجود الفاعل يستند الى عدمه وعدم علمه وقدرته وادواته وهذا غير مقدور له ولا مطلوب منه بالنهي  
وبعد وجوده ووجود علمه وقدرته يستند الى عدم ارادته فظ وهذا مقدور له لا يستند الى الحقيقة الفاد من حيث كونه  
فادرا وتوضيحه ان الفادر المختار اذا علم ببعض مقدوراته الفعلية فلا يبدل من ان يختار افعاله فيرسله او تركه فلا يربطه و  
ليس له حاله فكل من ارادته وعدمها مستندا الى اختياره فيستند اثرها اليه لا محالة او نقول كيف في استناد عدم الى  
القدرة توقفة على عدم تعلقها برصد عند حصولها بطها وهذا القدرة من الاستناد كاف في صحة التكليف به قطعاً كما يكفي  
في صحة التكليف بسبب مجرد القدرة على سببه المعد حصوله على ان المراد بالازلية العدم ان كان اذ ليته بحسب الذات فم لان  
الفعل ممكن والممكنات في حد ذاتها غير متعلقة عن وصف الوجود والعدم وان كان اذ لية بحسب الرمان فدعوى عدم تأثير القدرة  
في مطلقا ممنوعة الا ان هذا المنع انما يتجه بالنسبة الى القدرة الازلية ومحل البحث انما هو القدرة الحادثة وقد يجاب بان اثر  
القدرة استمرار العدم لانفس العدم ولا نسلم ان استمراره لا يصلح اثر للقدرة لان الفادر يمكن ان لا يفعل فيستمر او يفعل فلا  
يستمر فاش القدرة انما هو استمرار المقارن لها وهو مستند اليها ومبتدئ بها وفيه نظر لان استمرار العدم وبقيته صفة له  
فيكون معدوما ايضا لا محالة فهو اذن بحكم العدم في عدم جواز تعلق القدرة والتكليف به على ما افاده دليل الخصم فان لزم  
عدم جواز تعلق التكليف به اية والا فلا مانع من تعلقه بنفس العدم فالنقد غير مسموع مع ان الاستمرار غير معقول فيما  
اذا كان العدم مسبوقا بالفعل ودعوى ان الاعدام الخاصة الازلية كما سبقت لاجدوى لها هنا الظهور انه لا يفهم من النهي طلب  
استمرار الاعدام الخاصة بل اختيار كونها اذ لية مع ان الخصوصية ان اعتبرتها قيدا للعدم فهو حادث قطعاً لا شفاة قبلها وانما يتم  
دعوى اذ لية الرمانية ان اعتبرتها خصوصية قيدا للعدم فقط على ان هذا مناف لما ذكر في الدعوى من تعلق الطلب بنفس  
العدم اذ على هذا البيان يلزم ان يكون المطلوب بالنهي استمراره لانفسه وفيه اضر خروج عن وضع الصيغة فان المتبادر منها  
طلب ترك الطبيعة كما عرفت لا طلب استمرار الترك السابق ويمكن ان يقتك في دفعه اية ببعض الوجوه التي اسلفناها في دفع  
القول بالكف وقد يستدل على القول المذكور بان المطلوب لو كان نفس العدم لزم ان يكون المكلف مثلاً او مثلاً باجترار الترك  
ولو تغير الامثال والنال يطأ املا الملائمة فلا يمانه بالمطلوب اما بطلان التالي فبشهادة العرف والعقل وقد يضاف الى  
ما ذكر في التالي حصول الامر على تقدير الترك حال عدم القدرة على الفعل وهو خطأ لان التكليف بانواعه لا يتعلق  
بالمكلف في غير حال القدرة والجواب لا نسلم ان الاثبات بالمطلوب مجرد بوجوب الامثال بل انما بوجوبه اذا كان الذي

بوجه  
يقتضيه  
الطلب

بالنهي

موافقة الطلب ما لو ان كان المقصود محصورا سقط عنه التكليف بحسب ما في به من غير مخالفة وكما في به  
عين المطر وان كان المقصود محصورا على وجه الامثال كما في الصوم لم يسقط محصورا على حد ما مر في الامر من هنا بتبين ضعف ما مر  
ذكرة في الدليل الخامس ثم اعلم ان من قال بان الطلب لا يتعلق بالعدم بل بالعدم بل في القول بان النهي عن الشيء عين الامر بقضاء العام اعني الكف ان  
سعى طلب الكف امر بمعنى انهما القطان غيرهما عن مفهوم واحد وعلى قياسه الكلام على القول الاخر وهذا اظن للفاضل لما اشكال ان  
احدهما انه لا فرق بين المقام والمقام الذي مر في الاشارة اليه وهو ان النهي عن الشيء هل يقتضي الامر بقضائه او لا وفيه نظر لان الكلام  
هنا في تعيين المطر بالنهي مع قطع النظر عما يلزم من الاعتبارات والبحث في اننا هو عايلزم من الاعتبارات مع قطع النظر  
تعيين المطلوب هذا اذا ارادوا بالصدق الصد العام اعني ترك الكف واما اذا ارادوا به مطلقا الصد والصدق الخاص كما  
يظهر من الزامه الفاعلين بالاقضاء بموجب الموصول الى تركه المحرم فالفرق بين التراجع واخراج الثاني انه على القول بان  
المطر بالنهي هو الكف بولا الامر النهي عن كفاية القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن كفاية القول بان الامر بهذا اللفظ وفيه ان  
من يجعل المطر بالنهي الكف بغير الامر بطلبه فكل من كلف فلا يلزمه القول بالاقضاء المذكور في طلب الكف ولو سلمه التعميم فحصره في الدور  
غيره فلا يلزمه ان اراد بقضاء الكف نفس الفعل المنع عنه فعناية ما يلزم ان يكون الامر بالكف مقتضيا للنهي عنه والنهي عنه مقتضيا للامر  
بالكف وهذا لا يكون دورا بخلافه ان يكون الاقضاء على وجه العينية او النداء والتحقين وانها لا معايرة بينهما الا في مجرى التبعين  
فالتلف الاقضاء ناسخ وان اراد به ارادته فالكف عن الفعل كفاية ما يلزم ان يجب الكف عن الفعل باعتبار كون  
كفاية ارادته ايضا ولا دور فيه وان اراد به الكف عن الكف فاللازم منه على تقدير صحة التسلسل دون الدور في يلزم الدور او  
التسلسل على الوجه الاول اذا قلنا بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الصد والنهي عن الشيء يقتضي الامر بالصدق كما ذهب اليه بعضهم  
فذلك غير شبيه بالشيء لنفسه ان جعلنا الامر الثاني عين الاول وهو دورا بخلافه فلهذا جعلنا الثاني عين الاول وهو تسلسل  
وكذا ان قلنا بان كلامنا يتسلسل الاخر استلزام التسلسل سببه كما يظهر من اثبتت ذلك من با المقدمة فيلزم مع الاثر والدور ومع  
الثالث التسلسل ولا فرق على التقديرين بين ان يقتضي النهي بطلب الكف او طلب الترك ان كان القابل لهما قد فسره بطلب الكف فتدبر  
فصل اخلافا في هلاله النهي على الدور والترك فابتنها قوم وعرضي الاكثر وفيها اخرون وانما جعلنا في مجرى التبعين  
الدور والترك لان الاول اوضح بالقول بان المطلوب بالنهي مجرد الفعل والثاني انبى بالقول بان الكف درهما ناسب القول الاول  
ايضا قلنا بعد ذلك بقا الا يكون مطر حتى العدمية منها والزمنا باستنادها الى المكلف والظم مقالة المتقين فيكون موضوعا  
للتكرار بالخصوص فيدل عليه مع قطع النظر عما سوا ذلك من مقالنا السابق ولا دلالة على التكرار ولو مع ملاحظة  
اطرافه ما يقر قرينه على اوجه على هذا معقول الحجت انه بحسب اصل الوضع لا يدرك الاعلى طلب الترك ولهذا يصح تعيينه  
بكل من الاستمرار وعدم الحقيقة واما عند الاطلاق فمقتضى الدور والاستمرار لا غير بينهما الخي ان اعتبر النهي مجردا عن الاطلاق  
والتعيين كان لطلب نفي المنة مجردا عن الدور وعدم وان اعتبره مطر كان لطلب نفي المنة تاما ويمكن تنزيها مقالة السابق على القول  
الاول ومقالة المتبين على الوجه الثاني فيكون النزاع لفظيا لكنه بعيد كما لا يخفى قلنا اذن في المقام دعوى باننا على اولها وجه  
احدها التبادلات المفهوم من النهي عند تجريد النظر عن اطرافه وتعيينه ليس لطلب ترك المنة مجردا عن الوصفين وقد سبق ان  
التبادلات شواهد الحقيقة ويمكن تقرير هذا الدليل بوجه اوضح وهو ان النهي كالمثل على جزء ما دى به يدل على الطبيعة لا بشر  
وجزء صور وهو ان النهي والهيئة به يدل على طلب الترك او التمتع ولا دلالة لهذين المفهومين على التكرار كالمفرد ولا فضايف يكون  
للقدر المشترك بينهما وهو المطر الثاني ان استعمال النهي في القدر المشترك بين التكرار وعدمه ثابت واستعماله في كل من الخصيتين  
غير ثابت واما الثابت اطلاقه عليهما ففضيلة ما سبقناه من اصاله الحقيقة في متحد المعين ان يكون حقيقة والقدر المشترك وللضم  
ان يمنع وقوع اشتراك في القدر المشترك اذ ليس هو ردي يمكن الزام به الثالث انه لو كان موضوعا للتكرار محصورا كما في المحصر  
ان يكون مجازا عند تعيينه بغيره وليس كذلك للقطع بان قولنا لطلب الكف لا يوجب لطلب الكف لا يدخل البسود ولا يمتنع خط الكفاية  
الى ان تغسل الى غير ذلك مما لا يحصره حقيقة لا غير ودعوى ان المقيد وضعا هو عدم الاشارة الى اننا على الثانية  
ايض وجه الاول التبادلات المفهوم من النهي المطلق عن طلب الترك على الاستمرار وذلك عند الرجوع الى المحاورات  
الثانية ان علماء الاعضاء والمصالح من الوايستدلون بالنزاهة الواردة في الكتاب السنة على وامر من غير نكاح وذلك لجماع  
منهم على ظهوره في الاستمرار الثالث فضيلة وقوع المادة المطلقة التي مفادها المنة المطلقة في سياتر النسخ المستفاد من النهي  
حيث ان معنى طلب النفي عموم النفي فتناول جميع الارمان وهو المراد بالاستمرار لا يوجب تسمية عموم النكحة المنقصة تناو  
الافراد دون الارمان الاخرى ان قول القائل كل من دخل دارى فله كذا يعيد عاما بالتمثيل الى الافراد حتى انه لو استثنى بعض  
الافراد من غير حاجة الى تقديره وطه بالنسبة الى الابداع وهذا لا يصح ان يستثنى منه بعض الافراد ما الا بعد ذلك لفظ كل زمان

شبه

وشبهه ولو كان له عموم بالنسبة إليها لضع ذلك من غير تعدير لا نأفقول ليس الغرض بشمول النفي للأزمان أصالة بل بتعام حيث  
لجميع الأجزاء المتحققة في جميع الأزمان كما هو قضية رفع الطبيعة المطلقة أو بدونه لا يكون النفي من الماهية المطلقة بل المفيدة بزمان  
دون زمان وهو خلافا للضم ما يؤكد ذلك ما تقر في محل من أن الزمان من شخصات الفعل فالفعل الحاصل في كل جزء من الأجزاء  
لا يكون الامور موجودة فيه فلا ينفك عموم الأجزاء حقيقة عن عموم الأزمان ولما عدم صحة استثناء بعض الأزمان في المثال المذكور من  
غيره وأبل كانا هو لعدم التجانس المعبر في الاستثناء والمضلل فلا ينافي شموله للأجزاء المتحققة فيها وإنما يتم ما ذكرنا إذ لم يصح استثناء  
بعض الأجزاء المفيدة ببعض تلك الأزمان وهو موهوم وما حققنا يظهر ضعف فرق بعض المعاصرين بين شموله لأجزاء زمان واحد و  
شموله للأجزاء الحاصلة في جميع الأزمنة حيث قطع بدلالة على الأول دون الثاني بل منع من دلالة عليها مع لهما على ما تفرقت في بيان  
ولقد وان شئت مزيد بيان المفهوم وزيادة توضيح للمفهوم فاعلم أن المهية بحسب الاعتبارات ثلاث لا أنها القان تعتبر مفيدة أو  
والثاني هي المهية لا بشرط وعلى الأول أما أن يكون التقيد وجود شي أو عدمه فالأول هو المهية بشرط شيء والثاني هو المهية بشرط لا شيء  
فتقسم المهية بهذه الأقسام بواسطة انقسام ما يلحقها من الأحوال الاعتبارية والمقسم هو المهية المعبرة مجردة عن تلك الاعتبارات  
ولا يقدح لزوم ارتفاع التقييد من ثبوت التقييد بالاعتبارين وعدمه عنها الجواز بالنسبة إلى مرتبة الذات لأن مرجعها إلى مقتضاها  
لها إلى اقتضاها السلبها عنها وحسب اعتبار الأقسام في الاعتبارات وتقابل لتقابل الاعتبارات وقد تعتبر هذه الأقسام بالنسبة إلى  
الواقع من الزمن والخارج من المهية الممكنة المأخوذة بشرط شيء بكل من الاعتبارين يتبع في الامكان وعدمه مكان لخرق الشرط لها  
وعدمه وهذا واضح والمهية المأخوذة بشرط لا شيء باعتبارين أن اعتبارها بالقياس إلى شيء معين جاز وجودها حقيقة ذهنا وخارجا  
الجملة كالاعتبار بشرط عدم كونه متحركا بالفعل والامتنع إذا لا يقل من تقيدها بالوجود ولو أزمه نعم للعقل أن يعجزها بشرط غيرها  
عن جميع ما يعجزها من التواضع من وجودها الذهني الذي هو نفس تصورها لكن وجودها اعتباري لا حقيقي والمهية  
لا بشرط أن أخذت بالاعتبار الأول امكن وجودها حقيقة ذهنا وخارجا إذ عدم اعتبار الشرط لا يقضي بعدمه وإن أخذت بالاعتبار  
الثاني امتنع وجودها لاستحالة خلق الموضوع الموجود عن المحمول ونقيضه وعند النقيض الماهية المعبرة لا بشرط بالاعتبار الأول هي  
مهية مأخوذة بشرط لا بالنسبة إلى ذلك الاعتبار بالاعتبار الثاني فإذا ثبت عندك ما حققناه أن المهية بالنظر إلى الاعتبارات والنظر  
هو المعبر حال الوضع حالات تلك وبالنظر إلى الوجود والواقع كما هو المعبر حال الاستعمال حالين لاستحالة وجودها بالحالة الثانية  
ظهر مما أدرينا في المقامين فانه ان لو حظ نفي المهية وجزء النظر عما لها من التقييد بشيء وعدمه كالحظة الواقع لها حين الوضع  
لم يوجد له دلالة على عموم النفي لصلوحه له والحلولة لأن نفي المهية المأخوذة بهذا الاعتبار مرتديين ان يكون نفيها للمهية المطلقة  
والمفيدة لظهور ان النفي إنما يتعلق بالمهية المحوطة على ما تفرز عليه في الحياظ واقعا ولا يدور مدار الاعتبارات وهي هذا الاعتبار  
غير منقذة عن احد الاعتبارين وان جرد النظر عنهما وان لو حظ باعتبارها ما لها من التقييد بعدم شيء معنا وهو اعتبارها لظلالها ذلك على  
عموم النفي إذ لا يصدق رفع المهية الغير المفيدة مع وجود مفيدة من مقيدتها ويمكن تقريرها بالدليل بوجه آخر واضح وهو ان  
التي عند الاطلاق تدل على طلب نفي المهية في الزمن المشترك بين الحال والاستقبال بدليلها مأخوذة من المضارع الموضوع للفعل  
المشترك بين الزمنين كما هو المختار ولا يصدق نفي المهية في الزمن المشترك بين الزمنين إلا بتك جميع أفرادها في جميع أفرادها كما لا يصدق  
قولنا ما ضرب زيد إلا بشقاء جميع أفراد الضرب منه في جميع أفراد الزمن الماضي الذي سبق فيلزم من ذلك دلالتها على الذوات  
عند الاطلاق وهو المقصود الرابع ما وجدناه في كلام بعض المعاصرين في توجيه حجة المثبتين وهو ان المطلوب بالتمهي المطلق ان لم  
يكن دوام الترك لكان المطلوب منه الترك في وقت معين والذاتي يعلم ان لا دليل على النفيين فيلزم الاغراء بالجهل وردده بعد  
عده وجاهايتها بما حاصله منع الملازمة بجواز ان يكون المطلوب لطبيعة الترك في أي وقت اتفق كما ترى في الأمر فلا يثبت  
الدوام ثم نبي على هذا الرد والتحقيق ان الملازمة فيه في الجملة ظاهرة لأن ترك الفعل في الجملة مما لا يصلح غالبا لأن يكون مطلوبها  
للعقلاء ومقتضاهم لوقوعه من كل فاعل كالحالة فان كل زمان يترك الزمان في الجملة وكل سارق يترك السرقة في الجملة وهكذا  
الترك بالتمهي حاله ان يقصد به الامثال فيرتب عليه اثاره مما لا يعتد به في مثل المقام فأيده نعم نتيجة على الملازمة امر الأول  
ان المطلوب بالتمهي قد يكون الترك على وجه الامثال وهو غير لازم الحصول على تقييد عدم التمهي ويمكن دفعه بان الكلام في التمهي  
المطلق وهو في طلب الترك المطلق على حد ذاته متحققه في مبحث الامر الثاني ان الفعل المنه عنه قد يكون تاما بمجره بقاؤه  
واستمراره كالشرب عن البلدان وهجر الاخوان والتخلو بمساردي الاخلاق وغير ذلك مما لا يلزم فيه وقوع الترك في الجملة ويمكن  
دفعه بأنه لا يخص من التزام القول بالاستمرار في غيره فيمكن انما الكلام فيه بعدم القول بالفصل وبما امكن منع بطلان التالي  
بالتزام القول بالفورية دون الاستمرار لكنه ضعيف ولا يخفى ان هذا الوجه لا يصلح مستندا للمثبتين لأنه لا يقضي دلالة التمهي

بالوضع ولهذا ترك ذكره عند ذكر اولهم اجمع الاولون بامر من الاول شيئا والذكر منه بدليل ان العبد يذم ان يمازى عنه موكلا  
مطلقا بعد تركه مدة يتمكن من ايقاعه فيها الثاني ان النهي يقضي المنع من ادخال المهبة في الوجود وهو لا يتحقق الا بالامتناع من ادخال  
كل فرد فيه واجيب عن الاول بالمنع من تحقق الشارح والتحقيق ان كون كانت دعوى الشارح بالنسبة الى النهي المطلق فليس كذلك  
يبين بها المدعى وان كانت بالنسبة الى النهي مجردا عن ملاحظة الاطلاق فمتوعده ولا شاهد في المثال المذكور عليه ما والجواب عن الثالث  
ان المنع من ادخال المهبة في الوجود قد مشترك بين الدوام وعدمه بدليل صحة تقييده بكل منهما فلا يختص باحدهما الاضحية  
اطلاقا او تقييده اجمع الاخرين اولا بانه لو كان للدوام لما انفكت عنه وقد انفكت حيث ان الحاضر هيبت عن الصلوة والصوم ولا  
دوام والجواب عن الملازمة لان مقصود الحكم كونه حقيقيا في الدوام وهو انما يقضي ظهوره فيه فلا ينافي الانفكاك لقيام قرينة  
او دليل وثانيا بان النهي قد ورد متارة للترك في قوله تع ولا تقر بوالرقيق واخرى بخلافه كقول الطيب لا تشرب اللبن فيكون  
للقدر المشترك لئلا يلزم الاشتراك او الجواز المحال فان الاصل واجيب بان عدم الدوام في قول الطيب انما يستفاد للقرينة و  
لو اها لكان المتبادر هو الدوام على ان الجواز لازم على تقدير ان يكون موضوعا للقدر المشترك ايضا اذا استعمل في احد الخصوصتين  
فلا ترجح وفي كلا الوجهين مع اصل الحجية نظرا لما في الوجه الاول فلما عرفت ما حققناه من ان الدوام وعدمه انما يستفاد ان  
بملاحظة امر خارج عن نفي النهي اما في الوجه الثاني فلا يمنع ثبوت استعماله في شئ من الخصوصتين كما مر واما في اصل الحجية  
فلان مجرد كونه موضوعا للقدر المشترك يثبتها لا يوجب قواها عند الاطلاق مع ان التعليل يلزمه الاشتراك او الجواز عليل  
كاتبها عليه سابقا وثالثا بانه يصح تقييده بالدوام من غير تكرار وبخلافه من غير نقض وهو انه كونه المقدر المشترك ورد بان  
التجوز خايز والثاكد واقع فالقيد على الاول ناكد على الثاني قرينة على الجواز وضعف ما مر والحق ان الحجية مجتمة الاها لا  
دلالة لها على نفي الدوام عند الاطلاق بل يوجب كل من قبل بان النهي للدوام والذكر ولو من جهة الاطلاق يلزمه القول بانه  
للفرد كما يقضي حجة والاعجاز انما خالف حيث لا يتمكن من الترك الامرة واحدة وان علم به اذ لا دليل على التوقيت وذلك ينافي  
وجوب الدوام والترك او اقامن قال بانه لا يقضي الدوام والترك ان قلنا ان يقول بذلك على الفور كما نقل عن الشيخ في العزاه وان  
لا يقول به كما نقل عن العلامة في الهندية ووجهه في ووجهه في ووجهه في ووجهه في ووجهه في ووجهه في ووجهه في ووجهه في  
فكانه من من العلم والصواب يلزمه القول بالفرد وهذا واضح فصل اختلفوا في جواز اجتماع الامر والنهي في شئ واحد ولا بد  
قبل الخوض في المسئلة من تحرير محل النزاع فنقول الوحدة قد تكون بالجنس وهذا اما لا ريب في جواز الاجتماع فيه في الجملة  
كالسجود حيث اجتمع فيه الامر والنهي باعتبار ايقاعه له وللضم وربما منع منه من زعم ان الحسن والقبح من مقتضيات الجنس فمحل  
مورد النهي تعظيم الضم دون السجود فيختلف المحل وهو مع شذوذه ظاهر الفساد وقد تكون الوحدة بالتخصيص كقوله تعالى  
الجهنم اعني الطبيعية للامور بها والطبيعة المنهية عنها او تغايرها وانما تحصر افراد النوع الاول في الثاني ولو اتفقا او تعلقا بجز  
ابناء او ما جرى مجرى ذلك فلا ريب في عدم جواز الاجتماع فيه الاعلى قول الاشاعرة حيث جوزوا التكليف بالتحريم واما منعه  
بعضهم فيما يمتد فيه الجهة نظر الى كون نفس التكليف محالا من حيث ان الوجوب يمتد في جوار الفعل وهو يناقض التحريم لانه  
عدم الجواز وقد بوجه استحالة التكليف بان الطلب مسبوق بالارادة واجتماع ارادة الفعل مع ارادة الترك محال بعقوان  
ارادة الترك المستفاد من النهي يستلزم كراهة الفعل وهو لا يتجمع مع ارادته المستفاد من الامر ضرورة ان كراهة الشيء  
ومبغوضيته شاذ في ارادته ومحبوبيته ولا يخفى ان هذا لا يستقيم على ما هو المعروف من الاشاعرة من انهم يجعلون الطلب امر معاير  
للارادة مفارقة اياها حتى انهم من جواز بان الامر قد يلزمها بكمه فلا يلزم عندهم من قواعد الامر والنهي على شئ اجتماع الارادة  
والكراهة فيه هذا انما يستند الاجتماع الى اختيار المكلف والافقدا اجازة من ايجاز التكليف بالتحريم ان جعله من باه و  
الكلام فيه في البحث اللاحق وان اختلفت الجهتان وكان للمكلف مندوحة في الامتثال فهو موضع النزاع ومن ترك القيد  
فقد انكل على الوضوح الظهور اعناره واطلاق الامر والنهي في العنوان ينصرف الى النقيضين العيينين التعيينيين وسنشير  
في اثناء البحث الى ما هو التحقيق في البوابة ويعبر في اجتماعها وحدة زمنها فلو تعدد جوار تعلقها بشئ واحد عندنا وان  
اخذ من وقوعه سواء تعددت جهتها او احدثت كما في الخروج من الدار المغصوبة فانه منهي عنه قبل الدخول وما مور بعد  
وسمى الحقيقة في البحث اللاحق والمراد بالنهي هنا طلب الترك المطلق سوا تعلقه بمطلق او بمقيد لانه الظاهر من الطلاقة واليلزم من  
اجتماع الامر اجتماع الوجوب والتحرير في الشيء الواحد كما هو مناط البحث فاجتماع النهي بمعنى طلب ترك خاص مع الامر سواء  
كان مع تغاير العيينين كما في محل البحث او بدون مع كونه على وجه التخصيص والترتيب بان يكون تعلق الامر بشئ على تقدير الحاقه  
في النهي لما يبرز خارج عن محل البحث وذلك كما في الواجب المنوع عنه تعيينا او تحميها للتوصل بتركه الى غيره فان الطالوب النهي الذي  
تركه المتوصل به الى الغير كما يتبين في بحث المقدم وهو لا ينافي مطووية الفعل على تقدير عدم التوصل والسر في ذلك ان

على المنع

على المنع من لزوم اجتماع المطلوبية والمبغوضية والرجحان والمزجوية في الشيء الواحد غير متجربة عليه فان قضية مطلوبية الزمان متصله  
الى فعل الواحد وبجانبه مبغوضية من هذا الترك ومزجوية من الفعل وقضية مطلوبية على تقدير عدم التوصل بتركه ورجحانه  
مبغوضية تركه الغير التوصل به ومزجوية لا الترك مطلقا ولا الترك المتوصل به فاختلاف المورد وقد تم توضيح ذلك في مسألة الضد كان  
عده هذا النوع من باب الامر بالمشتايفين اقرب من عده من باب اجتماع الامر والنهي وانما اعتبارنا في القسم الاخير كون الامر والنهي على وجه  
التخيير او الترتيب لانها لو كانا على وجه التعيين والاطلاق امتنع تولدها على محل واحد لاستلزام اجتماع الامر مع النهي بموجب طلب  
الترك المطلق المستفاد من الامر المطلق في الترك الخاص وانما اذا كان النهي عن الفعل مطرد والامر ببعض افراده مشروطا ولو بالعدم على مخالفة  
النهي فذا ما يمنع اجراء من الفاعلين باضتاع التكليف بالاطلاق مطرد فان مورد الامر فيه عين مورد النهي شخصيا وجهه فليس بالزوج  
الاول وقدم التنبيه على ذلك في بعض البياض السابقة ثم لا فرق في موضع النزاع بين ان يكون بين الجهتين عموم من وجه كالصلوة  
والغضب وبين ان يكون بينهما عموم مطلق مع عموم المأمور به كالولمعه بالركعة ونهاه عن الثاني الى موضع مخصوص فترك النهي فان الحركة  
والثاني طبيعيا متماثلان فلو وجد في فرد واحد الاولي منها العم وبعض المعاصر من خص موضع النزاع بالقسم الاول وجعله فارقا  
بين هذا النزاع والنزاع الآتي في الفصل الاخر حيث يخص بالقسم الثاني وقد سبقه الى ذلك غيره وانما خير ما يرضى بالادلة الآتية  
في المقام واطلاق عناوين كثير منهم عدا الفرق بين المقامين وسيأتي تحقيق الفرق بين النزاع اذا عرفت هذا فنقول المعروف بين  
اصحابنا هو القول بعد جواز الاجتماع وعلايه بعض مخالفتنا وخالفة غيره جماعة من مناصري المتأخرين فاجادوا ذلك بتعالم الجمهور  
المخالفين والمخالفين ما ذهب اليه الاولون من استحالة الاجتماع هو عند من با التكليف المطلق كاجتماع مع اتحاد الجهة سيظهر  
وجهه من بياننا الآتي فينبغي عدم اجتماع الامتناع ولا يفتى على القول باستحالة التكليف المطلق كما يظهر من بعض المقامين من كونه من التكليف  
بالمحتمل كما امر ان الاول ان الطلب لا يمنع تعلقه بالطابع المحذرة عن اعتبار الوجود والعدم وذلك بطهارة العقل والعرف ضرورة  
ان الامر والنهي شتران في هذا القدر داعي طلب المهيئة فلا يتمايزان ما لم يعتبر مطلوبية المهيئة في احد من حيث الوجود وفي الاخر من  
العدم وايضا المهيئة من حيث هو ليست الا في العقل بلها من المكلف وايضا لا تباين للعدم الوجود والعدم فلا يقع التكليف الا بها  
لغير التكليف بغير القدر فظهر ان المطر لا يكون الوجود المهيئة واعدتها وحيث ان المطر في الامر وجود الطبيعة على وجه يستلزم  
مبغوضية تركها وفي النهي عدمها على وجه يستلزم مبغوضية فعلها فاذا انحلت الطبيعة في الخارج بان وجدنا بوجود واحد  
كالصلوة في المكان الغصوب المتخذه مع الغضب لم على تقدير الاجتماع اجتماع المطلوبية والمبغوضية في الوجود الذي هو واحد  
على ما نقرر في محله وهو بطر ضرورة ان المطلوبية والمبغوضية في نفسهما متضادان يستلزمان متعلقين متمايزين مع ان الرخصة في  
فعل النهي عنه على الاطلاق مما ينافي قضية النهي عنه فضلا عن الازمة وكذا الرخصة ترك المأمور به على الاطلاق مما ينافي في  
الامر به فضلا عن النهي عنه ولا فرق في ذلك بين ان يعتبر حيثية الجهة تعليلية او تعييدية بلهما على الاول نظر واقعا على الثاني فلان  
ما توارده عليه الوصفان حقيقتهما هو المقيد على ما قررنا امر وجد لا يخرج عن وحدته بتعدد الفيء المنضمة اليه فان قيل  
يجوز ان يكون المأمور به والنهي عنه نفس الطبيعتين المقتديتين بالوجود الخارجي على ان يكون القيد خارجا جازما فلا يلزم  
وحدته المتعلقين لغاير المقتديين وان اتخذ القيد قلنا لا يجد في ذلك بعد الاعراض عما فيه لان الطبيعتين متحدتان ان اخذنا باعتبار  
كونهما مقتديتين بالوجود الخارجي ضرورة عدم التمايز بينهما في علمه لانهما من جنس واحد ذلك الاعتبار خارجا عن كونهما متعلقين  
فلا يرفع التغاير منه لا يوافق ان المخلوق فيما على التقدير الاول واحد لتحقيق المغايرة الاعيادية فان الوجود المذكور من حيث  
كونه ممثلا لتحصيل الطبيعة للمأمور به غيره من حيث كونه ممثلا لتحصيل الطبيعة المنوع عنها وان اردت المغايرة الحقيقية فلازم ان الضر  
تشهد على اعتبارها سلمنا لكن لا نعلم ان المطلوب في الامر حقيقته الوجود الخارجي كلف وهي ما يمنع تعلقها وحصولها في الازمان الا  
لا نقبلت خارجا على ما مبين في محله والطلب انما يتعلق بامر مقبول بل المطر هو الوجود بالمعنى العام الضروي الذي هو عرض لا فرا  
الخارجية ومنزه عنها فلم لا يجوز ان يكون الوجود بهذا المعنى متعددا بحسب تعدد الطابع الموجودة فان انشراح الوجود بهذا  
المعنى وجود احد الطبيعتين من حيث كونه وجودها كالصلوة مثلا ليس نفس انشراحه من وجود الاخرى كل كالغضب المبدأ  
في تعدد الامور الاعيادية على تعدد ما حدها ولو بالاعتبار لانا نقول قضية المغايرة الاعيادية في هذا كونها غير الاعيادية لانها  
ما تواردها عليه ضرورة ان ذات المضاف لا تستلزم تعدد المضاف ولا يربح ان مورد الامر والنهي انما هو نفس الوجود اليعني الذي  
به تحقق الحقيقة في الخارج على ما يثبت به صريح العقل والعرف فتعدد الاعيادات المذكورة لا يوجب التعدد ولا ينافيه  
امتناع تحققه في العقل لان المنع انما هو محقق منه بالكثرة والحقيقة لا بالوجه فان الوجود بالمعنى العام وجهه في تعلق الطلب  
باعتباره فيكون هذا المفهوم مطلوب بالكن لا من حيث كونه هذا المفهوم كلف وهو بهذا الاعتبار كسائر المفاهيم بل من حيث كونه  
الذات الحقة افراده التي يصح وقوعها في الخارج فيكون المطلوب في الحقيقة نفس افرادها التي هي حقيقة الوجود الخارجي وانما هذا

الذي



الدليل يثبت علم أصليين أحدهما أن لا تناقض بين الجنس والفصل ولو اختلفا العرضية في الخارج كما هو المعروف وأما القول بالتناقض لم يتجدد  
المتعلق فلا يتم الدليل الثاني أن للوجود حقا وبناحية ينشأ عنها هذا المفهوم الاعتباري كما هو مذهب أكثر الحكماء وبعض  
محققي المتكلمين وأما إذا قلنا بأنه مجرد هذا المفهوم الاعتباري ينشأ عن العقل من الماهيات الخارجية ولا يقف له في الخارج أصلا  
كما هو مذهب جماعة فلا يتم الدليل أيضا لكن الأصل الأول ما لا يرتاب فيه أكثر المتكلمين في المسئلة أن لم يكن كلهم وإنما النافع فيه شاذ  
ومع ذلك فهو من الأمور الجلية التي اهتم عليها البرهان في محله وأما الثاني فهو وإن كان عندنا من وأبحاث علم العقول لكن لا يساعد  
عليه أكثر المتكلمين في المسئلة أن لم يكن كلهم فبنسب الاستدلال على تقدير ثبوته ولنا أن نقرر الدليل بوجه لا يثبت على هذا الأصل فتقول  
لا يرتاب أن الطلب لا يتعلق بالهبة من حيث هي ولا من حيث كونه في الذهن بل من حيث كونه في الخارج لا بمعنى أن الطلب لا يتعلق إلا بما  
هو موجود في الخارج كيف وتعلق الطلب سابق على وجود المطلوب لا يمنع تحصيل الحاصل بل بمعنى أن العقل يلاحظ الهبة الخارجية من  
حيث كونها خارجية ويحتمل هذا الاعتبار مورد الطلب والمنع كما تقول في الفرض السابق أنه يلاحظ الوجود الخارجي من حيث أنه  
وجود خارجي ويجعله مورد الطلب والمنع ولا يرتاب أن الماهيتين متحدتان في هذا الاعتبار على ما أشرف إليه في الأصل السابق فتقول  
تقدير الاجتماع يلزم تواردهما على الواحد بالتحقق وقد ترسده ولا يذهب عليك أنه يمكن إجراء الدليل على الوجه الأول باعتبار الإيجاد  
أي فأن معنى الأمر طلب الإيجاد الخارجي والتي طلب عدمه فيلزم على تقدير الاجتماع اجتماع المطلوبية والبغوضية في الإيجاد وهو  
واحد شخصي ضروريه انهما يوجدان بإيجاد واحد وكذا يمكن إجراء على الوجه الثاني باعتبار الجمل أي فأن الماهيتين مجعولتان بجمل واحد  
وأعلم أن الفرق بين الوجود والإيجاد اعتباري لأن الوجود أن يقاس إلى الفاعل واخذ من حيث صدور منه كان إيجادا ومبدا لوصف  
الموجدية له وإن قيس إلى الطبيعة كان وجودا ومبدا لوصف الموجودية لها فاما متحدان ذاتا متغايران بالاعتبار وذلك لما انفرد  
في محله من أن الناظر عن الأثر في الحقيقة وإن غاب في الاعتبار دفعا للتسلسل وأعلم أيضا أن في الأمور ثلاثه ولو بالاعتبار  
يقع نسبته إلى كل واحد منها وهي الإيجاد والوجود والماهية فوضع القول بأن الماورد به هو الإيجاد بناء على جعل الأمر على الإرادة و  
الطلب وأنه الوجود بناء على جعله على الإرادة الجعل وطلبه وأنه المهية بناء على جعله على تمام مدلول الهبة عند النسبية أعني إرادة الإيجاد  
وطلبه ولا يخفى أن لفظ الأمر حقيقة في المعنى الأخير خاصة بدليل أنه قسيم للشيء بخلاف الطلب وطاب الجمل وليعلم أن قولنا هنا  
وفيما سيأتي من أن الأمر والنهي إنما يتعلقان بالطابع باعتبار الخارج ناظر إلى ما هو مخطط انظار القوم في المقام من الأمر والنهي المغلفين  
بأفعال الجوارح والأفهام فديتعلقان بأفعال القلب أيضا كالعفايد والنيات فيكون متعلقا بالطابع من حيث وجوداتها الذهنية ويعبر  
الكلام في ذلك بالمعاصرة إلى الأفعال الخارجية الثانية أن قاعدة التخييل والنقيض على ما نقرر عند فاضلة بأن الأمر يستتبع حسنا  
في الماورد به والنهي يستتبع قبحا في المعنى عنه فحق اجتماع الجهتان في شيء فاما ان يتكافأ فراجع حكمه إلى الإباحة ويترجم أحدهما  
على الأخرى فيرجع حكمه إلى الأحكام الأربعة بحسب مراتب الرخا والاختلاف فالفرد الذي وجد فيه الطبيعتان متحدت معهما  
في الخارج وقد جاز بينهما على ما هو قضية الأمر والنهي وح فاما ان يتكافأ أو يترجم أحدهما على الأخرى وكيف كان فلا يتحقق الاجتماع  
والذي يكشف عما ذكرناه أن الحسن والقبح وإن كانا من الأمور الاعتبارية لكنهما من لواحق الأمور الخارجية بمعنى أنهما امران ثبتان  
في العقل للأفعال الخارجية باعتبار كونها خارجية الأثرى أن من تصور مهية الصلوة أو الصوم أو الحج أو الجهاد أو الصدقة أو الصدق  
النافع أو غير ذلك من العبادات الواجبة شرعا أو عقدا أو وجد حقا بقها ذهنية لم يعد مجرد ذلك فاعلا الفصل حسن ولم يستحق به  
عند العقل مدحا ولا ثوابا مع أنه قد وجد تلك الطابع حقيقة وكذا من تصور عبادة الأصنام وقتل النفوس المحترمة والوفاء  
وشرب الخمر وغير ذلك من الأفعال المنكرة لم يستحق مجرد ذلك ذم ولا عقابا ولم يعد فاعلا للنقيض مع أنه قد وجد طبايعا حقيقة  
فظهر أن الحسن والقبح إنما يعرضان للطابع باعتبار وجودها الخارجية والعقل إنما يحكم عليها بأحد الوصفين باعتبار الخارج فيثبها  
للأفعال من قبل ثبوت الوحدة للواحد والروحنة للثنتين لأن قبل ثبوت الجسدية للهيوان والفصلية للناطق فإن لم يوصفها  
بحسب الوجود الذهني لا غير ولا يرتب في أن الطبيعتين هذا الاعتبار أعني اعتبار الخارج متحدتان على ما تر فيمنع أن يتصف أحدهما بالحسن  
والأخرى بالقبح لأن ذلك يؤدي إلى انصاف الشيء الواحد بهما وهو مستحيل ضرورة أن الشيء الواحد باعتبار كونه واحدا لا يكون  
وقبحا ولا يجدي تغير المحل بحسب العقل لأن الوصف لم يثبت له باعتبار ومعنى كون الحسن والقبح بالوجود والاعتبار أن الوجود والاعتبار  
استبا مقضية لكون الفعل الخارجي باعتبار كونه خارجيا حسنا أو قبيحا لأن الحسن والقبح من الصفات الاعتبارية الطارئة على الطابع  
باعتبار وجودها العقلية كالجسدية والفضلية والامتناع الحكم على الفعل الخارجي باعتبار كونه خارجيا بحسب ولا يقع لأبوه هذا منقوص  
بمثل الوحدة والكثرة فانها من الصفات المتضادة المنعز من أمور الخارجية باعتبار كونها خارجية ومع ذلك يجوز أن يترجم أحدهما  
موصوف واحد كالعشر فانها تنصف بالوحدة والكثرة كك باعتبار أن ظهور الصفات الاعتبارية كإفنية في انصاف الشيء بوجه  
اعتباريين وإن كانا متضادين لا فانقول بين الموصوفين هناك مغايرة خارجية فإن الموصوف بالكثرة نفس الأحاد المنصرفة بالوحدة

الأحاد

الاحاد مع الهيئة التركيبية ولا ريب ان احد ما ليس نفس الاخر بدليل صحة التسلب فاصلا فاصلا بصفة لا مثاق في انصاف الاخر بصدق  
فانه يتصف بصفة الكابنية والموهوتية وان اخذ مقيدا بصفة انياخر مثلا ولا يتصف المركب منهما بل يتصف بصفة بغيره بل ذلك  
بخلاف ما نحن فيه فان الموصوف بالحسن في الخارج عين الموصوف بالقع فيه ضرورة ان لا يميز بين الصلوة والغضب في الخارج لو وقع  
في المكان الموصوف ولا مغابرة بينهما فيه اصلا حتى يتصور تغاير بين الموردين ولك تشبيه هذا الدليل في الوجود والاحاد والجمع  
ايضا كما مر في الدليل السابق وعند التحقيق يرجع كل من الدليلين الى دليل اربعة ونعلم ان قضية هذين الدليلين بالوجود التي  
اشترتا اليها امتناع اجتماع الامر والنهي الفعليين في واحد شخصي سواء كان نفسين او غيرهما فيحقق الغرض او كان احدهما نفسيا  
والاخر غير باكل وسواء كانا عينيتين عينية او كانا احدهما احدهما والاخر تخيريا او كفاثيا وسواء كانا تغلقهما الفعل تغلقا  
استقلاليا كما لصلوة والغضب وضميا كما جزء الواجب والمحرمة او كان احدهما استقلاليا والاخر ضمينا لجزء الواجب او كان حراما  
وبالعكس والوجه في الكل واضح مما مر واما اذا كانا تخيريا بين او كفاثين فلا اشكال في جواز الاجتماع لان المطلوب بالامح وجود  
الطبيعة المقرون بعدم البدل وبالنتي عدمها المقرون بوجود البدل فلا يتحد المورد واعلم ايضا ان الاختلاف في جهة النفسية  
والغيرية لا يقيد الاختلاف في الجهة القيدية فينبغي ان لا يربط في امتناع اجتماعهما من يحكم بامتناع مع اتحاد الجهة اذ مطلوبة  
بكل من النوعين ينافي بمغوضيته بالاخر كما يتنا عليه هذا ما يقتضيه النظر الصحيح وفصل جماعة من متأخري المتأخرين فاحالوا  
الاجتماع في النفسيتين واجازوا في الغيريتين والمفلق منها مع مصبرم الى ان النهي طلب الترك المطلق وانما جبر باز قضية ما  
تمسك به عدم الفرق ويشبه ان يكون النزاع بيننا وبينهم بلا ثمرة لان الصورة التي يرمعون اليها من باب الاجتماع ويجوزون فيها  
هي صورة تجرد النهي عن النهي الغيري والما موره بالامر الغيري عن فعل الغير كما يظهر من المواضع التي يفترون فيها بذلك وهذا ليس  
عندنا من بابة كحقيقته وما هو من بابة وهو صورة ترتب فعل الغير عليه فلا اظن انهم يقولون بجواز الاجتماع فيه بل ربما  
يعد فعل المفدته حراما نفسيا نظرا الى الغيري فيرجع الى القسم المنع واذ انبئ عندك ما حقيقته عدم جواز توارد الامر والنهي على  
شيء واحد فاعلم انه اذا ورد امره نهى وكان بين مورديهما المتعارين بالحقيقة كما هو محل البحث عموم مطلق تعيين تخصيص مورد  
النهي بالامر ان تعلق النهي بالامر او يقتيد مورد الامر بالنهي ان تعلق بالاخر وبتبع العكس وجهه ظاهرا واما اذا كان بينهما عموم  
وجواز كل من الامرين فان كان هناك ما يقتضي تعيين احد ما من دليل خارجي تعيين والاثنين يقتضي مورد الامر بالنهي بتبادر  
العرف فان اهل العرف يفهمون عند اطلاق الامر والنهي ان المراد بالما موره ماعد النهي عنه وهذا العرف لا يربط فيه من لدنية  
بالحاوران وان بالغ في انكاره بعض المعاصرين وح فيجب صرف الامر عن اطلاقه على حد ما بر المواضع مضافا في اثبات نفي الامثال  
بالفرد المشترك مطلقا الى اصل عدم الخروج عن العهدة لكن لا يثبت بحدود الفهم وفي خصوص العبادات الى امتناع قصد القرية  
لثوقته على العلم بكون الماني به مطلوبيا والتقدير اشقاؤه اذ لا اقل من الشك فيثبت فيه الفهم بالنهي لعدم كون الماني به مطلوبيا  
وعبادته يندخل تحت عموم النهي ويؤكد اذ لانه الشريعة تم هذا اكله اذ لم يكن هناك احتمال المنع والافقية تفصيل اخر والكلام فيه  
خارج عن محل البحث وقد يمتك في تغليب جهة النهي بوجود اخر منها ان دفع المضرة اهم من جلب المنفعة ورد بان ترك الواجب  
ايضا مفسدة اذ انعتن وهذا الرد ضعيف لان الكلام في صورة عدم التعيين كما مر نعم بر عليه انه ان اريد بالمفسدة والمصلحة  
تحتقما فهو مناص ولاصل المقصود من منع الاجتماع وان اريد احاطتها او مهيتها فهو انما يصلح لتعيين الترك لا لتعيين المراد ويمكن  
تتم بل عرض السند على بيان ذلك ومنها ان النهي اعمى لانه من الامر لا مستلزما اشقاء جميع الافراد بخلاف الامر واعترض عليه  
الفاضل المعاصر بان النهي كما لا يقضي الا طلب الترك في الجملة واحال الامر في ذلك الى ما ذكره في بحث النهي والذي ذكره هنا  
هو ان النهي انما يقتضي نفي جميع الافراد في الجملة واما نفيها في جميع الازمان فلا وفاده واضح لان المصود يتم بالترام الاول  
واما الثاني فتبوتة في المقام اعنى الغضب نظرا به معلوم بالنصر والاجماع على الضرورة فلا حاجة في اثباته الى التمسك بدلالة لفظ  
النهي عليه مع اتمك فد عرفت ما حقيقته في الفصل السابق دلالة النهي عليه ايضا نعم اصل الدليل غير مطرد كما لا يخفى ومنها ما  
الاستقراء وهو انما تتبعنا الموارد التي يجمع فيها احتمال الوجوب والحرم كالعبادة ايام الاستظهار والظلمة بالاناء المشبه  
فوجدنا ان الشارع قد غلب فيها جهة الحرمة على جهة الوجوب ذلك بورت العلم او الظن بتغليب جهتها في سائر الموارد وهذا الوجه  
ضعيف لان الاستقراء المذكور على تقدير تشبيهه لا يعيد العلم ولا دليل على حجة النظر المستفاد منه الا ان يرجع الى الظن في دلالة  
اللفظ وهو بعيد قيل ويمكن القلب عليه بان ترك الواجب حرام وترك الحرام واجب فيلزم تغليب جهة الوجوب فيه نظر لان السند  
لما يستدل الاستقراء في تغليب جهة حرمة الفعل على جهة وجوبه لا تغليب جهة الحرمة على جهة الوجوب مطلقا وهذا واجح الخصم  
بوجوه الاول انه لو لم يحز لكان لو حده المتعلق اشقاؤه والنالي بالطل لان الاحكام انما تنطق بالطبايع دون الافراد ولا ريب ان  
الطبيعة التي تعلق بها الامر كالصلوة مثلا مغابرة للطبيعة التي تعلق بها النهي كالغضب ايجادها في الخارج لا بشرط يمكن ولو

تلاوة

بواسطة اجاد الفرد يجب الفرد من باب العدم ولا ينافيه تعلق الحرمة به ايضاً من باب العدمية لان الواجب انما يتوقف في  
الوجود على فرد ما وهو كلى لا على فرد مخصوصه كالنفس الشخصية المحرم لكن حيث لا يخصص عن التزم وجوب الافراد الخاصة للتوصل بها اليه على  
التغير والبدلية العقلية تخص الوجوب بفرد الحرمة ولا ينافي المنطق لان مكان التوصل الى الواجب بللقدمة المحرمة بان يكون الايمان بها  
مقطاً للتكليف بعينها المحصول للعرض من التوصل الى الواجب واعلم ان هذا الدليل كما ترى يتفرغ على القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج  
والفاضل للمعاصم لم يفرغ عليه نظر منه الى ما نقلناه عنه في بحث تعلق الامر بالطبيعة وقد بينا هناك فساداً ومزهاً يظهر انهم ضعف  
مقالة الحاجي حيث جاز ايضاً الاجماع وكسج عليه بان مورد الامر والنتي متغايران مع مضمير الى ان الاول انما اشغلق بالافراد وبن  
الطابع مغللاً باشتغال تحتها في الخارج اللهم الا ان يلزم بان العقل يحلل الفرد الخارجي الى فردين يتعلق الامر باحدهما والنتي بالآخر  
وقد ما لا يخفى والجواب عن هذه الحجة ظاهراً فان الطلب على ما يتبناه لا يعقل تعلقه بالطبيعة من حيث هي ولا من حيث وجودها في الدنيا  
بل من حيث وجودها في الخارج وهما متحدان فيه فيكون مورد المطلبية والمغوضية واحداً استحصياً على ما مر بانهم مع ان الحجة المذكورة  
يشتمل على الخلل من وجوه اخرى لا يكاد يخفى على الناظر المثلث لو لم يكن نشد اليه مجدداً في اجماع الامر والنتي لما صح ان تصف شي من  
العبادات بالكرهية والثاني بطه بالنصر والاجماع بيان الملازمة انه لا مانع من الاجماع الا التضاد وهو لا يخفى بالوجوب مع الحرمة بل  
يبان فيه وفي الذنب مع الكراهية ايضاً فان الاحكام الخمسة كلها متضادة فكما يستد في العبادة المكروهة بتغاير جهتها حيث ان رجائها  
من حيث الذات ومروجيتها من حيث الخصوصية فليعلم في المقام ايضاً الظهور ان هذا الفرد من الغاير ثابت فيه فيتعين فيه القول  
بالجواز ايضاً فان ضدته الحرمة للوجوب كضدته الكراهية وللذنب والجواب ان الكراهية ان قرئت بمعنى مطلوبة الترك مع عدم المنع  
من الفعل فلا تشمل انصافاً شئ من العبادات بها الامتناع عقلاً والنص الدال عليه مآول والاجماع المدعى عليه م وان قرئت بمعنى اخر  
او وصفها المراد خارج عن العبادة ارفع الثاني بينها وبين مطلوبة الفعل فلا يكون في اجناعتها مآولاً لانه على المطلوب وقد يستدل  
على امتناع انصاف العبادة بالكرهية بالمعنى الاول بانها لو انصفت بها فلا يخلو اما ان يترج فعلها على تركها او يترج تركها على فعلها او  
تساوي الفعل الاول لا يتحقق الكراهية وعلى التفسيرين الاخيرين لا يكون المفروض عبادة لربها لربها الذي به قوام العبادة  
ولعدم التمكن من ضد القربة بها عدم ترتيبها عليها والا لا يمنع الحكم بمراد رجائها لان جهة كونه مفيدة للفرد بالبرية جهة حسنة لا  
يكافها ما عداها من الجملات مع مشاركة الثاني منها الاول في استلزامه عدم الكراهية واجاب عنه الفاضل المعاصر بان النهي ان  
تعلق بالعبادة باعتبار ذاتها كفرته الحائض فلا اشكال لاننا نلزم حرج مروجية فعلها ورجحان تركها ولا حاجة فيها الى تكلف وان  
تعلقها باعتبار وصفها فلما ان نلزم برحمان الفعل ومروجيته ولا منافاة لان للفعل اعتبارين من حيث المهمته ومن حيث الخصوصية  
فهو باعتبار الاول راجح وبالاختيار الثاني مروج فان كان مآله بدل كالتصوف في الحمام فلا اشكال لان النهي عن الخصوصية لا يستلزم  
طلب ترك المهمته فتحتمل ايقاعها في غير هذه الخصوصية وان كان مآله لا بد له كالصوم في السفر والوفاء بالبتدنة في الاوقات المكره  
فتقول قضية النهي عنها غلبت جهة المروجية الناشئة عن الخصوصية على الرجحان الثابت لمهمة العبادة ورفضها آياه فيكون الفعل  
مروجعاً راجحاً عن المثوبة كما يدل عليه ما ورد من انهم كانوا يترجون تلك العبادات وينهون شيعتهم عنها ولو لا ذلك للنهي النهي عنها  
وكان عن امر مباح او راجح وهو يوجب والمعنى في العبادة رجحان المهمة دون الخصوصية اذ لا دليل عليه واما ضد القربة فلا تشمل انه  
يتوقف على حصولها والا لما صح اكثر عبادات التي لا توجب قرباً ولا يترتب عليها ثواب اصلاً ان لم نقل بترتيب العقاب عليها نظر الى عدم  
حضور القلب والاتقاء عنها واما انه لا يجوز مع ذلك ترك الواجب منها فانما هو لحاجة المحي وحسم سبيل شوبل النفس والشيطان فانها هو  
العود لفسطاط الدين فان اكثر احكام الشرع من هذا القبيل كشرع العدة لحفظ الانساب مع انه لا يدور مداره ولعله يكفي في  
تصد القربة وحمية العبادة كون المآل بصورة العبادة اذ تجرد عن الموانع الشرعية مع ان قصد القربة كما يكون بمعنى طلب المثوبة  
والوصول الى رحمة تعكس قد يكون بمعنى موافقة الامر اي كون المآل به من افراد الطبيعة المأمور بها وان لم يكن مأموراً به  
من حيث الخصوصية على انما نقول ان لم يقع قصد القربة به من حيث الطبيعة او الخصوصية يقع قصد من حيث كونه متعبداً او  
في زنى المتعبدين وهذا امر ثان غير الامر السابق بل نقول لا يستحيل عند العقل ان يقول المولى الحكيم لعبده او بدمك شهيد  
الطبيعة وابدان لا توجد في ضمن هذا الفرد ايضاً لكن لو عصبته واوجدتها في حقايقك لما فعلت ايام في كيفية الاعداد لانك لم  
توجد مطلوباً وهذا معنى مطلوبة الطبيعة المحصلة في ضمن الفرد ولا عباد عليه اذ الامر المنهي عنه خارج عن العبادة فيصح قصد القربة  
باعتبار الايمان بالطبيعة لا بشرط المحصلة في ضمن الفرد لا يثبت له في هذا الفرد الخاص المنهي عنه وسعى هذا الوجه بالنسبة المحجوبة  
محصل كلامه ومنع مراده نقلناه عنه من عدة مقامات احقول ويوجب عليه النظر في مقامين الاول فيما يوجب عليه من مروجية العبادة  
المكروهة التي لا بد لها وهو لا يخفى فساداً على في مسكدة ضرورة ان العبادة تتوقف على الطلب وهو لا يجامع المروجية كما ترى  
ما ادعاه من رجحان الطبيعة من حيث هي غير مجد بعد التزمه بوقوعها من المكلف على وجه المروجية لمكان الخصوصية اذ الكلا

للمحرر ٣

في كون

في كون الواقع عبادة ولا ريب انه يتأني كونه مرجوحا صرفا وايضا فالعبادة المقيدة بالخصوصية المرجوحة لقما ان يكون المطلوب وجوها  
او عدها او وجودها وعدها فان كان الاول لزم عدم الكراهة وان كان الثاني لزم خروجها عن كونها عبادة وان كان الثالث لزم  
التكليف بالتحقق هناك جهتان احدهما مطلوبة والاخرى مكروهة وتجرد المفارقة في الوجود الخارجي لا يوجب ان يخرج المطلوب  
عن كونه مطلوبا ولا المكروه عن كونه مكروها وهل ذلك الا كما ذكرنا بمرور حال النشأ على ما ارجح فانها لا يخرجها عن الوصف الذي  
ها عليه من المرجوحية والرجحان لا فانقول هذا يتأني ما اعترف به القائل المذكور من زوال الرجحان وغلبة جهة المرجوحية مع انه  
قد التزم في النوافل المبذولة على ما سيأتي بان لكل زمان يسع لاداء ركعتين وظيفه مطلوبة وهي الركعتان ولا ريب ان وظيفة  
كل زمان يستلزم خصوصية ذلك الزمان والاطرح عن كونها وظيفه له فيكون الامر بالوظيفة والنهي عن الخصوصية من قبيل الامر  
باحد المتلازمين والنهي عن الاخر وهو طلب المحل وايضا لا ريب في عدم جواز ذلك في الامر الايجابي والنهي الترخي فكذلك في الامر  
التدبي والنهي الترخي لظهور ان المناط عدم التمكن من الامثال وانه قد مشترك بينه ما يتم بغيره الفضي عن ذلك بوجه اخر  
وهو ان يوافق ان المطلوب في الفرض المذكور هي الطبيعة المقيدة بل الطبيعة المطلقة وكراهة ايقاعها في الازمنة المخصوصة لا  
يتأني كونها مطلوبة من حيث هي لتعدد الجهة مع امكان الامثال بايقاعها في غيرها فيكون من قبيل ما له بدل لكن بهر عليه وعلى الو  
السابق ان مورد المطلوبين والمبغوضية على ما هو الوجود الخارجي والمهية الخارجية وهما عين الوجود المقيد بالخصوصية او  
المهية المقيدة بها وكذا جعل موردها جعل احدهما فيلزم ان يتوارد على الواحد الشخصي وان يخرج وقد ظهر تأخرنا فسادا فربما  
ما له بدل وما لا يبدل في لزوم الاشكال واما ما تمسك به من انهم كانوا يتركون تلك العبادات وينهون شيعتهم عنها فسيأتي  
الجواب عنه بما امر به عليه الثاني هنا ذكره في ضد القرية فنقول ما ادعاه من ان قصد القرية لا يثقف على العلم بحصولها بل  
مع العلم بعدم حصولها غير معقول ذلك ليس المقصود من قصد القرية مجرد الاخطار بالبال والاصح عبادة المرأى وشبهة  
بل اما الداعي كما هو الحق والاختار بالبال المفروض به ولا ريب في ان من علم عدم ترتيبه على فعل المانع ان يكون الداعي اليه متم  
ذلك الامر فمن علم ان عبادة مخصوصة لا توجب له القرب المانع ان يكون الداعي اليها ترتيب القرب عليها واما وقوع العنق من الكا  
مع اشتراط قصد القرية فلا يتأني في ذلك لان قصد القرية منه مبنى على زعم الفاسد من نيت حصولها له حال كفره واعتداد الشارع  
به وليل على ان المعنى فيه مجرد قصدها سواء حصلت ام لم تحصل شيئا لا امر الفلك والتخليص ولو قلنا بصحة من ينكر الالهية كان  
الشرح مجردا برأى صورة القرية سواء اعتقد بها وحصلت ام لا وهذا خارج عن محل الفرض وكذا الكلام في تعبير الكافر الميت المسلم  
عند فقد المائل والمحم على القول به فان العبرة فيه بمجرد الصورة وتأخرنا يظهر فساد قوله والاصح اكثر شيئا اننا الحق وقوله العلم  
يكفي وقوله من قصد القرية الخ اذ دعوى ان الداعي هو القرية مع العلم بعدم حصولها ما يقطع بفساده وان اراد تفسير القرية بغير  
كون المأني بصورة عبادة او مجرد موافقة الامر كما هو الظاهر من بانه فواضح التسقوط وايضا ضرورة العقل قاضية بان الامتثال  
وموافقة الامر لا ينفك عن حصول القرب ولو في الجملة فدعوى عدم حصوله في البعض اصلا غير مسموعة وتم ورد في جملة من الاخبار  
الروية عن الائمة الاطهار ان الصلوة تقبل من فاعلها على حسب ما يقبل عليها في يوم ذلك ان الصلوة التي لا تشمل على الائمة  
لا توجب قربا اصلا لعدم القبول وجوابه ان القبول فيها محمول على ما يوجب القرب الوافر والمعتد به او كمال القبولين جميعا بينهما وبين  
ما دل على ترتيب الاجر والثواب على فعلها من العقل والنقل وظاهر ان ذلك ايضا من مراتب القرب مع احتمال ان لا توجب قربا لفاعلها  
اصلا وان صانته عن البعد المترتب على تركها ففقد القرب بها على هذا التقدير بمعنى قصد السلامة من البعد المترتب على الترك  
ولا يخفى بعده وكيف كان فلا يترتب القرب بشئ من معانيه على مكروه العبادة على ما ذكره فلا يتأني من العالم به قصد هاتم  
ما ادعاه من صحة قصد القرية باعتبار الدخول في رضى المتعبدن اما يصح اذا كان المأني بعبادة وقد بينا فساده ولو الكف  
بكونه صورة عبادة نقلنا الكلام اليها فان صورة العبادة انما تكون عبادة اذا تعلق بها الطلب هذا ودعوى ان المطلوب  
في النوافل المبذولة في الاوقات المكروهة ونحوها انما هو صورة الصلوة دون حقيقتها بجملة واضحة واما ما عراه الى الحكيم  
من قوله اريد هذه الطبيعة ولا اريد ايجادها في ضمن هذا الفرد فحصل ان للحكيم هناك اودتين وحكيم احدهما ارادة نفس  
الطبيعة وايجادها الاخرى ارادة عدم ايجادها في ضمن الفرد المحصور والنهي عنه وانها يجمعان في ايجاد ذلك الفرد ولا منافاة  
وفساد هذا الكلام ما لا يكاد يخفى بعد ما تعلق الارادة والايجاب بالطبيعة من حيث هي غير معقول وتعلقها بايجاد  
الخارج والوجود او الايجاد او الجعل بوجوب توارد الطولية والمبغوضية على واحد شخص بالقسمة لذلك الفرد وقد عرفت  
فساده وهذا يظهر فسادا ما اعتد به من ان ما تعلق به النهي خارج عن العبادة ثم ما ذكر من انه يصح قصد القرب باعتبار نفس الطبيعة  
الحاصلة فمالم نعقل له على محصل لان الطبيعة المأني بها مقيدة بالخصوصية المرجوحة كما هو المفروض اوصى عنها فان ارادها  
ح توجب لفاعلها القرب فهو هدم لما بنى عليه من مرجوحية العبادات المكروهة في حد نفسها اذ ما يترتب عليه القرب اليه تتم

كيف بوصف بالمرجوحة وليت شعري هل تزيد جهته على هذه الجهة حتى يمكن نسبة المرجوحة اليها باعتبارها وان ارادها لا فوجب قربا  
اصلا معارضة الجهة المرجوحة ورد عليه ما من امتناع قصد القربة هذا غاية توجه كلامه ان بقى للعبادة المكروهة اعتبارا وان  
تسكان متغابرا ان لاحقان لها من حيث الاجزاء ومن حيث الجملة فاما من حيث الاجزاء فهو مشتمل على جهتين احدهما واجهة بترتب عليها  
القرب تباغضا والآخرى مرجوحة بترتب عليها البعد المترتب على المكروهات ترنبا فليكن المرجوحة التي في الجهة المرجوحة  
زائدة على الرجحان الذي في الجهة الراجعة وكلك البعد المترتب على الجهة المرجوحة زائدة على القرب المترتب على الجهة الراجعة كما برشد اليه  
تركهم لها وهينهم عنها واما من حيث الجملة فهي مرجوحة صرفا لا بترتب عليها الا البعد ذلك لان وصفى الراجعة والمرجوحة  
التاسئين من الجهتين لما تعارضتا في الجملة لوصفتهما فيها وامتناع توارد الوصفين المتنافيين على موضوع واحد سقط من الرجحان  
ماسا واما من الراجعة وبقى الزائد منها من غير معارض وتلك الزيادة مرجوحة صرفا لا يشوها شئ من الرجحان فنبقى ثابتة  
في الجملة عارضة لها فلا توصف الجملة الا بالمرجوحة وكلك القرب والبعد المترتبان على الجهتين لما تعارضتا سقط من البعد ما فزاه  
من القرب وبقى الزائد عنه من غير معارض وهو بعد خالص كما بارهه قرب وهذا البيان يرتفع الثاني بين كلاميه حيث اثبت  
اولا ان الجهتين موصوفتان بالراجعة والمرجوحة وصرح بعد ذلك بزوال الرجحان وغلبته جهة المرجوحة في قول كلامه الاول على  
اعتبار التفصيل والثاني على اعتبار الجملة وبعث قصد القربة على هذا البيان باعتبار الجزء المقرب وان صادفها من الجهة الاخرى ما  
يوجب رفعها بالكلية لان ترتب عليها امر مقطوع به وكيف لا ولولا ذلك البعد المترتب على الجهة الاخرى كثر لخلوها عن المعارض فترجع  
القرب على هذا الى تقليل البعد المترتب على الجهة المرجوحة فكما ان عدم البعد يوجب ان يكون مطلوبا كلك تبيانه يقع ان يكون مطلوبا  
وفساد هذا التوجيه اوضح لا نرى ظاهرا انما تسمى حيث يكون هناك طبيعتان متغابرتان في الحقيقة ولو بحسب الدهن بعد التقليل  
ليصح ان يصف احدهما بالرجحان وافادة القرب الاخرى بالمرجوحة وافادة البعد ومن الواضح ان العبادات المكروهة ليست كلك  
لانها عبادات خاصة ولا يعقل لها ميثان متغابرتان بالحقيقة حتى يبعث توارد تلك الصفات المتنافية عليها باعتبارها ضرورة ان  
الصلوة في الازمنة او الامكنة المكروهة هي نفس مهية الصلوة لا مغايرة بينهما في الحقيقة اصلا ولما بينهما مغايرة في محرم الاعتقاد  
والمغايرة الاعتبارية غير مجدبة في ذلك لا يعقل ان يكون حسن الفعل ويقتد ولو انهما من افادة القرب وعدم امتنوا بوجبا  
المغفيران عنهما من حيث هو لا بشرط انصف بالحسن وافادة القرب وان اعتبره بشرط شئ انصف بالقبح وافادة البعد والشر فيه  
ان الاحكام اللاحقة للمهية لا بشرط لتمامها كل شرط قد ركبها والامكانات لاحقة للمهية لا بشرط بل للمهية بشرط عدم شئ وذلك  
المتاني لها فان صح ما ذكره من ان الصلوة لا بشرط راجحة ومقرتها فاعلم ان امتنع ان تكون الصلوة في الازمنة او الامكنة المكروهة  
مرجوحة غير مقرتها والا فلا يكون الرجحان والقرب مشرتين على الصلوة لا بشرط بل بشرط لا ولو في الجملة لعدم تقيدها بمصحة  
تلك الازمنة او الامكنة المكروهة وربما امكن ان يسبق الوجود ان ايجاد الصلوة شئ وتقيدها بزمان معين او مكان معين  
شواخر فالاول محل للرجحان وافادة القرب والثاني محل للمرجوحة وافادة البعد وضعف ط لان تقيدها بزمان معين  
او مكان معين ليس الا ايجادها في زمان معين او مكان معين فاذا كان الامداد المذكور راجحا ومقرا امتنع ان يكون مرجوحا  
ومبعد ام ان الاشكال الذي اوردها على قصد القربة لا يحد في دفعه التكلف المذكور لظهور ان المكلف اذا علم ان القربة لا  
يوجب له قربا اصلا بل يوجب له البعد امتنع ان يكون دايما الى الفعل متميل القرب وقصد التخليص والجدوا من طرفه انما يتصور  
حيث لا يكون البعد ناشيا من نفس الفعل كما احتملنا في الصلوة الا بقرعة الاقبال فلو قد ذلك قيل ما يقتضي تمامه  
الفصد بتحصيل القرب على هذا الوجه فان كان من الذواع الشرعية والغايات القربية كما السيد والوالدين او الناس مؤمنين  
فان ترتب القرب على الفعل بعد تلك الضاميم وترجح رجحانه على مرجوحيته ولو بطريق الرجاء والاحتمال اجاز قصد القربة من غير  
اشكال وخرج عن محل البحث والامتنع قصد ما امر واما اذا كانت الذواعي غير شرعية ولو مثل الزام المنكر واثبات الدعوى فصح عند  
في موضع المنع لاسيما في بعض صوره وتفصيل الكلام فيه موكول الى موضعه مع ان دعوى اختصاص الدار الى فعل العبادات المكروهة  
بالذواعي الغير الشرعية عند العالم بالحقيقة كما يكذب وجدان كل من له خبرة بالشرعية ووقوف على الطريقة وبالجملة فالعوامل المذكور  
قد سلك مسلك الاعتساف في بيان مكره العبادة لاسيما في تصحيح امر القربة حيث التزم فيها بامور لا حاجة الى التزامها بها هو  
مضغ الفساد بل التحقيق على القول بتعلق الاحكام بالطبايع من حيث هي ان بقى العبادة المكروهة مشتملة على جهتين احدهما  
راجعة ومطلوبة الوجود بترتب على فعلها الثواب والقرب مطروى مهية الصلوة مثلا والآخرى مرجوحة مطلوبة الزيادة بترتب على  
تركها الثواب والقرب مطلقا وهي مهية وقوعها في مكان او زمان مخصوص مثلا فان كانت العبادة بما لها بدل جاز ان يكون جهة  
المرجوحة اقل من جهة الرجحان بل قد يبعث في كافي الوجبات المكروهة وان تكون مساوية او ازيد واما فيما لا يدل لها فالتزم  
برجحان جهة المرجوحة على جهة الرجحان ولو غالبيا فيكون الثواب والقرب المترتبان على الزيادة اكثر من الثواب والقرب المترتبين

على الفعل

على الفعل لان الفعل على تقدير وقوعه خلوهما بالكلية ويمتل عليه تركهما لها وهما مخرجها وقرب تملذ كما ملذ كما بعض من اجاز الاجماع  
في حاشيته على التصريح فلا بد عليه شئ من الاشكال ان يوردناها على ما ذكره في بيان مورد الرجحان والرجحية وفي قصده التبرير وان  
يجعل عليه الاشكال الاخر التي اوردناها على اصل النبي كما لا يخفى ثم ان لنا في بيان معنى الكراهة في العبادة وجوها منها ان الكراهة  
في مثل ذلك تابعة لامر خارج عن العبادة كالغرض الرشاش والسيل وانقاد الابل في كراهة الصلوة في الحمام والبطايج ومما لمن الابل الى  
ذلك فالنواهي التبرهية لا تتعلق الا بما خارج عن العبادة بخلاف النواهي التبرهية فانها تتعلق بنفسها بدليل الاستقراء وهذا الوجه  
ضعيف لا يخرج عن الظن من غير حاجة تسمى اليه وقد ذكر الفاضل المعاصر في دفعه وجوها منها المنع من الاستقراء وتجنبه وهذا الوجه  
اذ اريد به الاستقراء الناقص اما اذ اريد به الاستقراء التام كما هو الظن فلا بد عليه الا المنع من تحققه ومنها ان معنى كراهة الغرض  
للاشاش كراهة الكون في معرض الرشاش ولو حال الصلوة وهذا الكون عين الكون الذي هو جزء الصلوة في الخارج فيخرج اجماع الامر  
النهي التبرهية في الكون الشخصي هو المحذور وفيه نظر ان الاستقراء ان الكون في معرض الرشاش عين الكون الذي هو جزء الصلوة كما  
تحقيقه وان اعترف به بعض من عول على الجواب المذكور كالعلة ومنها ان الفرق بين النواهي التبرهية والنواهي التبرهية تحتمل ان  
لنا ان يقول ليس النهي في مثل اتصال في الدار المنصوبة عن قصر الصلوة بل عن الغرض للغضب فيه ايضا نظر لظهور الفارق فان الباطل  
على ارتكاب التاويل في النواهي التبرهية موجودة بخلاف التبرهية مع ان الاجماع منعقد في الغضب على تعلق النهي فيه بنفسه ان اراد  
تعيين التاويل اليه بخلاف الصلوة في الحمام ومنها ان الحمل المذكور يوجب ذوال الكراهة فيا يؤمن فيه من الرشاش والشرامة بعيد ويمكن  
دفعه بان المراد بالغرض الرشاش الكون في مكان اعد للرشاش فلا يلزم ذوال الكراهة بمجرد الامن منه ومنها ان النوحية المذكورة لا  
يحرى بالنسبة الى الصلوة في مواضع التهمة فان نفس الكون فيها انتهى عنه فلا بد لهم من القول بالبطان وهو غير مبرور منهم فيكون  
هذا ايضا ما يدل على بطان مذهبهم وفيه ان الوجه المذكور ان يحمل النهي في بعض الغرض للتهمة ودعوى عدم جريان هذا  
الاحتمال فيه على تقدير جريانه في الغرض السابق لعنف بين علي ان الكون في موضع التهمة غير الكون الذي هو جزء الصلوة فالنهي عنه  
لا ينافي الامر بالصلوة المقارنة له على ما سيجي التحقيقه فلا بد له في علمه على ما ذهبهم الثاني ان المراد بالكراهة فله الثواب  
نقصا وان المراد بالنواهي التبرهية المتعلقة بالعبادات ذلك فلا يلزم منه توارد حكيم متضادين في مورد واحد والقلة لها  
ان تعتبر بالنسبة الى عبادة اخرى مطلقا او عبادة مضادة لها او بالنسبة الى بعض افراد نوعها مطلقا او بالنسبة الى ثواب مطلق  
الطبيعة اى الجزية عن اعتبار الخصوصية ومثله ما لو اعبر بالنسبة الى الفرد الذي يساوي ثوابه فان الخصوصية قد توجب  
نقصا في ثواب الطبيعة كما قد توجب الزيادة فيه كالصلوة في المسجد وقد لا توجب شيئا منها كما كالصلوة في الدار وجميع هذه  
الوجوه هو الوجه الاخير وان صح بعضهم بغيره لانها في بعض المواضع لا توافل لها والصلوة في مسجد الكوفة فانها افل  
ثوابا من نوافل الليل والصلوة في المسجد الحرام مع انها لا توصفان بالكراهة بهذا الاعتبار قطعا وانما في الثاني عكسا بما لا شك في ان نوافل  
المسندة والصوم في السفر على القول بجوازه وربما يمكن توجهه هذا الوجه على تحقيقنا الا اني لكن لاحاجته مع هذا التاويل واعتبر  
عليه المعاصر المذكور بان هذا الوجه غير مفيد لان النهي ان كان بمعنى طلب التبرك فهو ينافي الامر الدال على مطلوبية الفعل وان تعارض  
النهى ان التقدير علم الاعتدال به وان كان بمعنى قلة الثواب مجردا عن طلب التبرك فهو مع كونه تعسفا لا يخدم بالنسبة الى الواقع اذ المطلق  
الحصول فعل او ترك او ما معان على الاول يلزم عدم الكراهة وعلى الثاني عدم الوجوب وعلى الثالث يعود المحذور على ان قلة الثواب  
تصلح سببا لنفوتها حيث انهم كما نوافل تكون تلك العبادات وينهون شيعة عنها وان اريد ترك الناقص واخيار الزايد فواتما  
فيما لا بد من كراهة في الحمام ونحوها دون ما ليس له بدل كالطبخ بالصوم في السفر والنافلة المسندة في الاوقات المكروهة فان كل يوم  
الايلم يستحب الصوم فيه وكل مقدار من الزمان يسع لاداء الركعتين يستحب الصلوة فيه ولا يعقل بدله في غيرها الا ان كل واحد منها  
مستحب مستقل وما يعتد به عنه من ان الاحكام واردة على حسب العبادات التي لا تستغرق قائمهم بالنوافل فان اريد به ان ما  
يرتفع في الوقت الرجح ليس من وظيفة بل بدل من وظيفة الوقت الرجح هذا ليس باولى من ان يوق ما يقع في الوقت الرجح وظيفته ولا  
وظيفة للوقت الرجح وان اريد به ان المقصود ترك الطبيعة في الوقت الرجح واجادها في الوقت الرجح فهذا العرف بان الرجح تركها  
في الوقت الرجح من غير بدل فيعود الاشكال مع ان دعوى البدلية بعيدة فينا يقدر وقوعه وتبرقبة الناس من يوم الايام كصوم يوم  
واول يوم من رجب في السفر فانه لا معنى للنوعه الى بدل لا وجود له هذا يحصل كلامه والجواب عنه اما اوله فاما نلتزم بما هو كلام  
القوم من ان الكراهة في العبادة بمعنى قلة الثواب ان تلك النواهي ارشادية مجردة عن معنى طلب التبرك ولا يلزم عليه شئ من المقادير  
الذكونه اذ التمسك للانتم على تقدير انها هو مجرد مخالفة للظن وهو ما يجار نكابه عند قيام الحج عليه ثم الكراهة هذا الوجه لا  
شافي مطلوبية الفعل بل يستلزمها فتمت الشق الاول وهو مطلوبية الفعل ومنع لزوم عدم الكراهة هذا الوجه على تقديرها وانما  
عليه وما نسبت اليهم من انهم كانوا يتركون تلك العبادات فلا فتمت انه كان لرجحان التبرك على الفصل بل للاشغال بما هو افضل

لا يستغف

كاستفاد من كراهة الصوم يومه فيمن خاف ان يصفه من الذم على مثل هذا يمكن ان يحمل ما نسب الى الامام موسى بن جعفر من انه  
كان يترك النوافل في الحسب يومه فان النفس اذا اصابها هم او غم افنت عن التوجه بالحكمة اليه ثم والاقبال عليه بافعال الصلوة فجاز  
ان يترجح عليه ما لا يترجح عليها في غيرها الحاله ولو مثل التوصل للقضاء عند التوجه والاقبال فان استعد مثل ذلك بالفتنة  
الى منصب الامامة يمكن الحمل على ان الغرض منه التعليم والارشاد كما بوجهه ما ورد من تركهم احيانا بعض الامور الراجحة مطلقا  
مع الحاله ان يكون تركه للتشغل بسد يراو اصالح او نحوها مما هو اهم من النافله واما انهم كانوا يترجون شيئا من غيرها فلا نسف  
انهم كانوا يقصدون به طلب الترك بل الارشاد للتوصل الى البدل الاضلل ولو مثل دفع سائر العبادات عن النفس بحيث تشناهها  
وتترتها وما ذكر من ان ذلك لا يجرى بما لا بدله كالصوم في السفر والنافله المبذونه في الارضه المكروهه فحينئذ ليس المراد بالبدل  
ما يكون مشروعيته على وجه البدلية وما يعتبر فيه بية البدلية بل المراد ما يكون بدلا في الاختيار والارتكاب وهذا يظهر ضعف قوله  
وهذا اعتراف بان الترجيح تركها في الوقت المرجوح من غير بدل قوله مع ازهد بعيد عما يقل وقوعه فيه ان هذا الاستبعاد انما يترجح  
فيما اذا كان المقصود بدل الصوم يوم اخر واما اذا كان المقصود ببدلية عبادة اخرى ولو غير الصوم كما في صوم غيره فلا فرق بين ما يقل  
وقوعه بين غيرهما وانما ثانيا فاما انما يختار ان الكراهة فيها بمعنى رجحان الترك وان التواهي مستعملة في طلب الترك تترها كما هو الظاهر منها  
لكن نقول رجحان الترك وطلبه غيري فلا ينافي رجحان الفعل ومطلوبته لنفسه وذلك لان المطلوب للغير والراجح لانا يكون مطلوبا  
وراجحا على تقدير حصول الغير لا مطر على ما سبق تحقيقه عند بحث المقدمة فالعبادة المكروهه اذا صدرت عن المكلف لا تنصف حقيقة  
الابرار رجحانها وبالجملة فالعبادة المكروهه مطلوب فعلها على تقدير عدم التوصل بتركها الى فعل الاصح وتركها على تقدير التوصل بتركها الى  
فعله فلا يلزم توارد الرجحان والرجوحه على شيء واحد ثم من التزم رجحان المقدمة مطلقا فلا يحصر له عن الاشكال المذكور ولا يخفى ان هذا  
الوجه هذا البيان قريب من الوجه الآتي وادرج اليه هذا ولقائل ان يقول قضية هذا البيان ان المقصود بتلك التواهي تركها لصلو  
الى ما وادرج منها وهو بما لا بدله بعيدا من معظم اجاز التي فيه مطلقه ولا يفرض فيها البيان الاصح الذي يترجح الترك للوصله اليه مع  
ظهوره لا يمكن الوقوف عليه من غير طريق النص غابا ولو كان المقصود منها رجحان الترك لذلك لوجب البيان لثلايدعها السامع  
من غير بدلها الى بدل دونها او مثلها في الفضل والزام وقوع البيان وعدم النقل بعيدا لان المقام ما يقع به البلوى وطريقهم في  
مشا ذلك جارية على النقل ويمكن دفعه بان ذلك مجرد استبعاد لا يكافؤ ما من من الادلة القطعية مع وقوع البيان في الجملة كما في صوم  
يوم غيره ثم اقول والذي يساعد عليه النظر الصحيح ان الكراهة بالمعنى المصطلح عليه تشمل على رجحان الترك ومطلوبته ورجوحه  
الفعل وهذا الامور مشتركة عند التحقيق بين مكروه الواجب من الواجب المندوب وغيره الا ان رجوحه الفعل في مكروه غير الواجب  
ماخوذه بالنسبة الى الترك ومطلوبته الترك ورجحانه معتبر في نفسه ولا اشكال واما مكروه الواجب فيقع تصوير ذلك بوجهين  
الاول ان يكون رجوحه الفعل فيه بالنسبة الى طيعة المعزاة عن اللولق الموجبه لنا كدراجها كما مر الاشارة اليه ويكون مطلوبا  
الترك ورجحانه فيه للتوصل الى ما هو الاضلل وهذا مطرد في مكروه الواجبات النفسية وقد يجرى في مكروه المندوب ايضا كصوم يوم غيره  
في حق من يرضع عن الدعاء ان فلنا بان ايرائه القنور والضعف عن الدعاء بوجوب منقصه في رجحانه على حسب ما مر الثاني ان يكون الرجوحه  
فيه لاحقة لفعله المقيد بقصد القرية مقيما الى تركه المقيد به والمطلوبه والرجحان لاحقين لتركه المقيد به لنفسه فيكون كل من الفعل  
بقصد الامثال راجحا ومطلوبا لنفسه ويكون الترك ارجح من الفعل فيكون الفعل مرجوحا بالنسبة اليه وهذا البيان بقرب مكروه  
العبادة من مكروه غيرها مخوف في مثل الصوم في السفر على القول بجوازها ان يكون كل من فعله على وجه الامثال وتركه كل مطلوبا على  
التخيير والبدلية مع افضلية الترك بل الظاهر ان الامر في كثير من مكروه المندوبات التي لا بد لها كالتصوم ان يتصور ذلك فتفكر  
الواجب ايم الا ان وقوعه في اصل الشرع غير ثابت ويصح اعتباره في الملزم وبه يندفع الاستبعاد المذكور ويحتمل الاشكال ان الشارح  
وهو اوفق بظاهر تركهم لها وهنهم عنها ومحقق للثبات من الافعال ما يترجح فعله على تركه مطر اي سواء وقع على وجه العبادة  
لولا تعلق طلب الشارع به كك وهذا كواجبات التي لا يصر في وقوعها قصد القرية كاداء الدين وانفاذ الفريضة ودفن الموتى فان شئ  
فعلها سلامة من الصياح واستحقاق العقاب المترتب على تركها فيترجح على تركها الموجبه مطلقا ومنها ما يترجح فعله على تركه لا مطلقا  
بل ان وقع على وجه الامثال فقط وهذا كواجبات القلاقع الا يقصد القرية كالصلوة والركوه والحج فان هذه الافعال انما يترجح  
انها وقت بقصد الامثال لتعلق الشارع بها كك وكل التروك قد تعلق بها غرض الشارع مطر كترك الزنا والسقو وقد تعلق  
شاهذا وقعت بقصد الامثال كترك مفطرات الصوم ثم كل منها اما ان يترجح فعله مثلا على تركه المطلق فيقتضى رجوحه تركه مطر  
وهذا كواجبات البنغيه وقد يترجح بالنسبة الى ترك مخصوص فلا يقتضى الامر رجحانه دون رجوحه الترك مطر وهذا كواجبات  
التخيير بتر التي تتعد الرجحان بينها شرعا او عقلا عبادة او انفاقا كما في خصال الكفارة حيث لا يمكن الجمع بينها فان فعل العنق مثلا  
واجب على تركه المرجوح فعل سائر الجناح او غير راجح على تركه القريب عليه فعلها لانه مقدمه ما فيكون مطلوبا على حد مطلوبته على

ملغوف

ما عرفت بيانه سابقا فحق الحقيقة كل واجب غير بعيد ربه الجمع بين التخيير بين فعله وتركه الخاص اعني تركه المتوصل به الى فعله والآخر  
ومثله التخيير في المقام الا ان التخيير هناك بين نفسي في غيري وهنا بين نفسيين كما يتخيير بين الخصال وتوضيح المقام ان الرجحان والمرجوة  
من الصفات المتضادة فلا يتحقق احد ما بدون الآخر ويستلزم اطلاق احدهما وتقيده لاطلاق الآخر وتقيده وهما يعتبران في مية الاحكام  
اليعينية التعينية بالنسبة الى طرفي تقيض الافعال ففضيلة رجحان الفعل المطلق والمفيد مطلقا او مفيدا عينيا او تعيينيا مرجوحه تركه  
على حسيه وبالعكس وكذا الكلام في رجحان الترك المطلق وفضيلة رجحان تركه مفيدا عينيا او تعيينيا مرجوحه تركه  
دون الفعل لاسقامها بالنسبة اليه وقد سبق تخمين ذلك في مسئله الضد ويعتبران في الاحكام الكفائية والتخييرية بالنسبة الى الفعل وما  
هو اخص من تعيينه فان المرجوحه غير لاحقة المطلق تركها بل تركها المجرد عن البدل وهو اخص من مطلق تركها المتاض لفعاله كما يتضح  
ان يجعل البدل في الوجوب التخييري فضلا عن كالتعريف والاطعام او تركه على وجه مخصوص كالغنى والصوم كل يجوز ان يجعل تركه نفسه على  
وجه مخصوص بذكره عن فعله او على وجه مخصوص كافي المنسوب الرجحان تركه على وجه الاجابة ولا يلزم منه تواد الرجحان والمرجوحه على  
مثل واحده فتنظر الموردين فان الترك المجرد عما هو بدله عن الواجب مباين للترك الذي هو بدله عنه وانما الغنير في المقامين كون الترك على  
وجه مخصوص لان التخيير بين الفعل وظ تركه مط اباحة والتخيير بين الفعل على وجه مخصوص بين تركه مط فعل التافله منظر او تركها  
ولجمع الى تخير الفعل على غير ذلك الوجه في هذين الصورتين ايجاب مغل اصلا وانما التحق في الثانية تكليف واحد وهو محتمل فحل خاص  
اذ انظر هذا ظهر انه لامنا فاه بين ان يكون التوم في الفرقة على القول بجواز بقصد الامتثال رجحان تقنيا ويكون تركه اتم كالتراجعا  
نفسيا او راجح بل يتعين الثاني لكان الكراهة فيكون رجحانها بالنسبة الى الترك المجرد عن القيد فيقع تعلق الطاب بها كالتكليف وجه  
التخيير لئلا يلزم التكليف بالحق لابق هذا التخيير بين الفعل والترك فارجع الى الاباحة فلا يتحقق التلذذ لانا نقول ليس مطلق التخيير بين  
الفعل والترك اباحة بل اذا كانا متساويين بان يمنع فيه الواسطه وليس المقام من كعرفت وهل هذا التخيير لا كالتخيير بين فعل وتركه  
فعل اخر اذ اننا في الاجتماع غاية الامر ان الثاني هنا من حيث الذات وهناك بواسطة امر خارج بل كالتخيير بين الفعل والترك على  
وجه خاص ذا الشغل كل منها على مرجح شرعي كما يجازي الملتزم فان كلامها راجح اذ افسد به ذلك ومثله انما الصوم المندوب عند عرض  
المطر ولا يبعد الجواز بالمذكوره فان قلت اطلاق التخيير يقتضي مطلوبية الترك مط وتزيله على مطلوبية الترك بقصد الامتثال في  
خروج عن الظم فلا يصار اليه الا للبدل فالتلذذ لما ثبت مما قرره في المشاع ابقاء النهي هنا على ظاهره فلا ريب ان التلذذ بل المذكور اقرب  
المحامل اليه وقد مر في صحتها الامر ما يقر في ذلك وهذا من تخفيفنا التي تفرقها عليك باعنان النظر فيه فانه يمكن من الغرض  
والخفاء الثالث ان المراد بكراهة العبادة مرجوحها بالنسبة الى الغير ويراد بها خلاف الاولى فالرجحان ذاتي والمرجوحه اضافية  
ولا منافاة كالتصريح في المواضع الاربعة فانه مرجوح بالنسبة الى الانعام مع ان احاد افراد الواجب المخير فكما يجمع الوجوب بنفسه مع الاستحباب  
الغيري كمثل الجناية للصلوة المتدبره على القول بوجوده لنفسه والاستحباب بنفسه مع الوجوب الغيري كوجوبه للصلوة الواجبة  
على القول بالآخر كجمع الرجحان الذاتي مع الكراهة لتغير صلوة الصائم عند انظار الرفقة والمكروهات الغير كثيرة منها الاثر فوق  
القيصر للصلوة وصاحبة الحد بل بالارضا ونحو ذلك واعترض عليه المعاصر المذكور بان تلك المرجوحه الاضافية ان ادعت مرجوحه  
لذات العبادة بحيث يرجح تركها بالنظر في افعالها عاها المحدث وهو لزوم كون شئ واحد في حد ذاته رجحان مرجوحا وان لم توجب ذلك كان  
كان معناه كون الغير راجح بالنسبة اليه وهذا لا يستقيم فيما اذا كان الارحج موازيا لاصل الطبيعة في الرجحان اذ يصير المرجوح بالنسبة اليه  
ح مرجوحا بالنسبة الى اصل الطبيعة فيحصل له منقصة ذاتية اتمه ولا يمكن ان يجعل المنقصة من جهة الخصوصية لا من جهة اصل العبادة  
لما فانه لاصل المحيبي حيث لا يبعد بتعدد الجهة بل لا يستقيم ذلك في غير هذه الصورة فانكون المرجوحية فيها بالنسبة الى الافراد الواجب  
على اصل الطبيعة ايضا اذ نقول بعد تسليم كون راجحا بالذات ومرجوحا بالنسبة الى الغير انه ان يكون مطلوب الفعل ومطلوب  
الترك او مطلوب الفعل والترك فيلزم على الاول عدم المرجوحية وما يلزم من الحرمة والكراهة وعلى الثاني عدم الرجحان وما يلزم من الوجوب  
او التذب وعلى الثالث يلزم التكليف بالحق ولا سبيل الى اعتبار مطلوبية الفعل بالنسبة الى الذات ومطلوبية الترك بالنسبة الى الغير لان  
ذلك ينافي ما بين عليه المحيبي من عدم الاعتداد بتغير الجهة مع وحدة المتعلق فان قيل فختار القسم الاخير وهو مطلوبية الفعل والترك  
ولا فتم لزوم التكليف بالبحر والافعال والترك معا قلنا لا يحدى ذلك فيما اذا اراد المكلف الفعل واختار الفرد المرجوح وجواز الفعل و  
الترك لا يجوز اجتماع التصاديين في صورة اختياره وهو واضح مع انه لا فارق بين قولنا لا نصل في الدار المغصوبة ولا نصل في الحمام فكما  
يعبر الرجحان في الفرض الثاني بحسب الذات والمرجوحية بحسب الغير فليعتبر ذلك في الفرض الاول اتمه وذلك بان يقر رجحان الصلوة في الدار  
المغصوبة ذاتي ومرجوحها اضافية بالنسبة الى الغير وما يقر في دفعه من ان الفارق هو كون الصلوة ثم غيب الغصبي هنا غير الكون  
لحمام فيصع ان يخلط الحكم في الثاني دون الاول فتكلف واضح ومع ذلك فهو مبنى على ان الاختار في الوجود الخارجي بوجود ارتفاع  
الاشياء في الحقيقة وهو مبنى على ان التمثيل لما يخبر به بلا تعلق الدار المغصوبة خلطها بين المسئلة المبحوث عنها هنا وبين المسئلة

بين  
فليس  
كالفعل  
والغرض من الفعل  
والغرض ان يكون  
مع تعيينه بقصد  
الغرض خاصة او  
تعيينه بقصد  
كالحاجه ولو مع قصد  
الغرض او بتعيينه احد بقصد  
الغرض خاصة والامر بقيد  
الغرض ولو مع كالتصديق عند  
الغرض والاول على الحق  
والاخيران نظيران له مستعملين

الاشياء



الاية اذ النهى متعلقه بالصلوة في الدار المغصوبة لا بالنصب المتخذ مع الصلوة في الخارج كما هو محل البحث وما تمسكنا به من التفسير  
المكروهة فانها من باب الادوية والافلية من امثلة المصنوع وان شئت التطبيق فطابق بين قولنا صل ولا نضب بين قولنا صل ولا تنك  
في مواضع التهمة وطابق بين قولنا لا نضل في الحمام ولا نضل في الدار المغصوبة والنفس الذي سبق في الاستدلال على جواز تغلق الامر بالانتم  
المطلوق والنهي بالانحصار المشتمل عليه كما في قولنا صل ولا نضل في الحمام والمعارضه التي ذكرناها حيث قلنا لا افارق بين قولنا لا نضل في الدار  
المغصوبة ولا نضل في الحمام انما هي لنقض عدم جواز تغلق النهى بالمخاص مع مطلوبة الطبيعة المطلقة الحاصلة في ضمنها كما في قولنا صل ولا  
في الدار المغصوبة بجواز في مثل صل ولا نضل في الحمام وما ذكر في دفع هذه المعارضة حيث قيل ان الفارق كون الصلوة ثم غير الغضب وهنا  
غير الكون في الحمام انما يتاسب لو كان المقصود المعارضة بجواز اجتماع الامر والنهي في مثل قولنا صل ولا نضب بجواز في مثل صل ولا نضل في  
الحمام ثم اعترض على قوله وكما يجمع الوجوب المنفي مع الاستحباب الغيري الى قوله كل يجمع الرجحان الذي مع الكراهة للغير باثر رجوع عن  
اول الكلام فان الرجحية بالنسبة الى الغير غير الرجحية للغير كذلك الوجوب والاستحباب واما الاستشهاد باجتماع الوجوب المنفي او  
الغيري مع الاستحباب الغيري والنفسى على القولين المذكورين فقد وقع بان الوجوب الغيري على القول بالاستحباب المنفي انما يثبت بعد  
الوقت والاستحباب انما يثبت قبله فلا يلزم اجتماع الحكمين في وقت واحد واما على القول الاخر فارجح الاستحباب الغيري الى الاستحباب  
الفعل حال كونه مغتسلا لا ان يستحب له الفعل فيختلف محل الحكمين الا ان يؤقف ايقاع الفعل حال وقوع الاغتسال على الفعل  
له من باب المفترقة فلا مناص الا باعتبار تعدد الجهة وبدون منع الاجتماع لان الاستحباب والوجوب متضادان ومن قيل ذلك  
المكثورة في السجد وفضل افراد الوجوب المحترمة واجبين حيث كونه فردا من الكلا وصحح من حيث الخصوصية والشخص وما ادري ما يقول  
الجيب هنا قبا للما ذكره في الفرد المروجح اللهم الا ان يقول الفرد الافضل واجب بالنسبة الى الفرد الاخر وهو فاذ لك الرجحان والمزية  
الموجودة في الافضل بالنظر الى انه احد فردى المحترمة بالنسبة الى اذ في مجموع المقابلة ومن جملة تلك المواضع فداخل الاغتسال الوا  
والمدونة وقد اضطرب في كلام الاحكام حيث تشعبوا في توجيهه في الابواب والوجه ما ذكرنا في اعتبار تعدد الجهة هذا يحصل  
كلامه وعين مرارة ولا يخفى في ما ذكرنا من ان يلزم ما اوردته اوله بان تلك الرجحية توجب رجوحة العبادة في ذاتها ولا يرد عليه ما  
اوردته من عونه الحمد والجواز ان يعتبر جهة التقابل مختلف كما عرفت من مسلكنا المتقدم او يلزم باها عبادة عن مجرد كون الغير ارجح كما  
هو الظن من كلام الموجه ويستقيم سؤا كان ذلك الارجح هو بالاصل الطبيعية في الرجحان اذ لم يكن اذ غاية ما في الباب ان يكون  
الفئة ببعض الجها الموجهة شفصة في الرجحان بالنسبة الى مجرد عنها وهذا الاشكال فيه لان مرجحه عند التحقيق الى ضعف و  
بجانبها بضمها الخصوصية الى الاجتماع وصف الرجحان والرجوحية فيها قلتم بانها مطلوبة الفعل فقط ولا يلزم منه عدم الكراهة  
بالبعض المذكور اعني الرجوحية بالنسبة الى الغير وانما يلزم عدم الكراهة بمعنى مطلوبة الترك لوسا عدا عليه او نلزم بانها مطلوبة  
الفعل والترك معا لكن مطلوبة فعلها باعتبار الذات ومطلوبة تركها باعتبار الغير ولا فساد فيه للمجرد تعدد الجهة فينا في مثل  
لتعدد المورد وكون التكليف في غير الغير كما قلتم بمثل في الفرض الاول ومرجع الوجه الثاني عند التحقيق الى الوجه الاخر ولا  
يذهب عليك ان مذاق الوجه المذكور لا يساعد على ذلك فالاعتبار المذكور يتحقق الجواب على ما ذهبنا الينا على مذهبه واما ما اورد  
في السؤال من جواز ان يجمع مطلوبة الفعل مع مطلوبة الترك عند جواز الفعل والترك فقد عرفت فساده حيث احل الاجتماع حكيم  
في شئ واحد من جهة عدم التمكن من العمل بمقتضاها ولا مدخل لاختيار المكلف وازادته في ذلك كما اعترفته في الجواب واما ما ذكره  
في الضميمة بعد خريج المثال المذكور فيها عن محل النزاع كانه عليه اخير وورد بان الداعي الناويل في النواحي التي تبين كونها تفرقة  
متحقق وهو عدم معقولية اباحة العبادة فضلا عن كراهتها بخلاف ما عداها فانه لا داعي فيه الى الناويل واما ما حكاه عن بعضهم  
في دفع الضميمة من الفرق فبمجرد ملاحظة النهى عن الغضب تكلف فيه اصلا لان الصلوة عبارة عن جملة حركات وسكنات وهي  
محددة في الخارج مع الغضب اذ وقعت في المكان المصوب فيكون لا نضل في الدار المغصوبة مؤكدا العموم ملاد على تحريم الغضب  
بخلاف الكون في المكان فانه معنى يعايرها كما سياتي فعلق الامر باحدما لا يتا في تعلق النهى بالآخر اذ كان للمكلف مندوحة في  
الامثال نعم سقى الكلام في الضارف للنهي عن الصلوة في الحمام الى الكون في محال الصلوة فان كان امتناع كراهة العبادة كما مر فهو  
لا يعتبر هذا الناويل وما عر من ان كون الغضب عن الصلوة متيق على ان لا يتخذ في الوجود الخارجي بوجوده نفع الاثنية  
في الحقيقة وهو تم فصيحة لانه ان اراد ارتفاع الاثنية في الحقيقة الخارجية باعتبار كونها خارجة فهو ما لا ينبغي كما صح  
به قول الحكماء والمكلمين ومع ذلك فهو في المقام من الامور الواضحة التي لا تكاد تشبه على العوام فضلا عن غيرهم اذ لا يرتاب ذو  
مسكة في كون افعال الصلوة عن الغضب الخارج اذ وقعت في الدار المغصوبة وان اراد ارتفاعها بحسب التخليل في الوجود الذي  
فالنع في محله لكن لا يستدل ان ما ذكر في دفع من غير ارتفاع الاثنية بهذا الاعتبار بل بالاعتبار الاول لما حققنا سابقا من ان  
الحكم لا يتعلق بالطابع الا با اعتبار الخارج ولا تعدد بينهما في هذا الاعتبار وان اراد ارتفاعها بحسب مرتبة التفرقة

لعبارة  
والنهي في احد ابواب  
منه كما في قولك صل  
ولا نضب انما هو  
تعلق الاستحباب

الاية اذ النهى متعلقه بالصلوة في الدار المغصوبة لا بالنصب المتخذ مع الصلوة في الخارج كما هو محل البحث وما تمسكنا به من التفسير  
المكروهة فانها من باب الادوية والافلية من امثلة المصنوع وان شئت التطبيق فطابق بين قولنا صل ولا نضب بين قولنا صل ولا تنك  
في مواضع التهمة وطابق بين قولنا لا نضل في الحمام ولا نضل في الدار المغصوبة والنفس الذي سبق في الاستدلال على جواز تغلق الامر بالانتم  
المطلوق والنهي بالانحصار المشتمل عليه كما في قولنا صل ولا نضل في الحمام والمعارضه التي ذكرناها حيث قلنا لا افارق بين قولنا لا نضل في الدار  
المغصوبة ولا نضل في الحمام انما هي لنقض عدم جواز تغلق النهى بالمخاص مع مطلوبة الطبيعة المطلقة الحاصلة في ضمنها كما في قولنا صل ولا  
في الدار المغصوبة بجواز في مثل صل ولا نضل في الحمام وما ذكر في دفع هذه المعارضة حيث قيل ان الفارق كون الصلوة ثم غير الغضب وهنا  
غير الكون في الحمام انما يتاسب لو كان المقصود المعارضة بجواز اجتماع الامر والنهي في مثل قولنا صل ولا نضب بجواز في مثل صل ولا نضل في  
الحمام ثم اعترض على قوله وكما يجمع الوجوب المنفي مع الاستحباب الغيري الى قوله كل يجمع الرجحان الذي مع الكراهة للغير باثر رجوع عن  
اول الكلام فان الرجحية بالنسبة الى الغير غير الرجحية للغير كذلك الوجوب والاستحباب واما الاستشهاد باجتماع الوجوب المنفي او  
الغيري مع الاستحباب الغيري والنفسى على القولين المذكورين فقد وقع بان الوجوب الغيري على القول بالاستحباب المنفي انما يثبت بعد  
الوقت والاستحباب انما يثبت قبله فلا يلزم اجتماع الحكمين في وقت واحد واما على القول الاخر فارجح الاستحباب الغيري الى الاستحباب  
الفعل حال كونه مغتسلا لا ان يستحب له الفعل فيختلف محل الحكمين الا ان يؤقف ايقاع الفعل حال وقوع الاغتسال على الفعل  
له من باب المفترقة فلا مناص الا باعتبار تعدد الجهة وبدون منع الاجتماع لان الاستحباب والوجوب متضادان ومن قيل ذلك  
المكثورة في السجد وفضل افراد الوجوب المحترمة واجبين حيث كونه فردا من الكلا وصحح من حيث الخصوصية والشخص وما ادري ما يقول  
الجيب هنا قبا للما ذكره في الفرد المروجح اللهم الا ان يقول الفرد الافضل واجب بالنسبة الى الفرد الاخر وهو فاذ لك الرجحان والمزية  
الموجودة في الافضل بالنظر الى انه احد فردى المحترمة بالنسبة الى اذ في مجموع المقابلة ومن جملة تلك المواضع فداخل الاغتسال الوا  
والمدونة وقد اضطرب في كلام الاحكام حيث تشعبوا في توجيهه في الابواب والوجه ما ذكرنا في اعتبار تعدد الجهة هذا يحصل  
كلامه وعين مرارة ولا يخفى في ما ذكرنا من ان يلزم ما اوردته اوله بان تلك الرجحية توجب رجوحة العبادة في ذاتها ولا يرد عليه ما  
اوردته من عونه الحمد والجواز ان يعتبر جهة التقابل مختلف كما عرفت من مسلكنا المتقدم او يلزم باها عبادة عن مجرد كون الغير ارجح كما  
هو الظن من كلام الموجه ويستقيم سؤا كان ذلك الارجح هو بالاصل الطبيعية في الرجحان اذ لم يكن اذ غاية ما في الباب ان يكون  
الفئة ببعض الجها الموجهة شفصة في الرجحان بالنسبة الى مجرد عنها وهذا الاشكال فيه لان مرجحه عند التحقيق الى ضعف و  
بجانبها بضمها الخصوصية الى الاجتماع وصف الرجحان والرجوحية فيها قلتم بانها مطلوبة الفعل فقط ولا يلزم منه عدم الكراهة  
بالبعض المذكور اعني الرجوحية بالنسبة الى الغير وانما يلزم عدم الكراهة بمعنى مطلوبة الترك لوسا عدا عليه او نلزم بانها مطلوبة  
الفعل والترك معا لكن مطلوبة فعلها باعتبار الذات ومطلوبة تركها باعتبار الغير ولا فساد فيه للمجرد تعدد الجهة فينا في مثل  
لتعدد المورد وكون التكليف في غير الغير كما قلتم بمثل في الفرض الاول ومرجع الوجه الثاني عند التحقيق الى الوجه الاخر ولا  
يذهب عليك ان مذاق الوجه المذكور لا يساعد على ذلك فالاعتبار المذكور يتحقق الجواب على ما ذهبنا الينا على مذهبه واما ما اورد  
في السؤال من جواز ان يجمع مطلوبة الفعل مع مطلوبة الترك عند جواز الفعل والترك فقد عرفت فساده حيث احل الاجتماع حكيم  
في شئ واحد من جهة عدم التمكن من العمل بمقتضاها ولا مدخل لاختيار المكلف وازادته في ذلك كما اعترفته في الجواب واما ما ذكره  
في الضميمة بعد خريج المثال المذكور فيها عن محل النزاع كانه عليه اخير وورد بان الداعي الناويل في النواحي التي تبين كونها تفرقة  
متحقق وهو عدم معقولية اباحة العبادة فضلا عن كراهتها بخلاف ما عداها فانه لا داعي فيه الى الناويل واما ما حكاه عن بعضهم  
في دفع الضميمة من الفرق فبمجرد ملاحظة النهى عن الغضب تكلف فيه اصلا لان الصلوة عبارة عن جملة حركات وسكنات وهي  
محددة في الخارج مع الغضب اذ وقعت في المكان المصوب فيكون لا نضل في الدار المغصوبة مؤكدا العموم ملاد على تحريم الغضب  
بخلاف الكون في المكان فانه معنى يعايرها كما سياتي فعلق الامر باحدما لا يتا في تعلق النهى بالآخر اذ كان للمكلف مندوحة في  
الامثال نعم سقى الكلام في الضارف للنهي عن الصلوة في الحمام الى الكون في محال الصلوة فان كان امتناع كراهة العبادة كما مر فهو  
لا يعتبر هذا الناويل وما عر من ان كون الغضب عن الصلوة متيق على ان لا يتخذ في الوجود الخارجي بوجوده نفع الاثنية  
في الحقيقة وهو تم فصيحة لانه ان اراد ارتفاع الاثنية في الحقيقة الخارجية باعتبار كونها خارجة فهو ما لا ينبغي كما صح  
به قول الحكماء والمكلمين ومع ذلك فهو في المقام من الامور الواضحة التي لا تكاد تشبه على العوام فضلا عن غيرهم اذ لا يرتاب ذو  
مسكة في كون افعال الصلوة عن الغضب الخارج اذ وقعت في الدار المغصوبة وان اراد ارتفاعها بحسب التخليل في الوجود الذي  
فالنع في محله لكن لا يستدل ان ما ذكر في دفع من غير ارتفاع الاثنية بهذا الاعتبار بل بالاعتبار الاول لما حققنا سابقا من ان  
الحكم لا يتعلق بالطابع الا با اعتبار الخارج ولا تعدد بينهما في هذا الاعتبار وان اراد ارتفاعها بحسب مرتبة التفرقة

في نفس الامر  
او في النفس او  
في منة النفس او  
اشبه ذلك من العبادات  
التي لا يختلف مؤداها  
والاجب الاعتبار  
مضافا

مضافا الى ما مر انهما في هذه المرتبة عريان عن وصف الاتحاد والائتية ولهذا قد تجدان وقد تتعبران وتحقق بطلب من محله ثم  
اعلم انه ينبغي ان يحمل الغير في قول القائل بان كراهة العبادة عبادة عن مرجوحيتها بالنسبة الى الغير على الطبيعة المجردة عن جميع  
الاعتبارات الزائدة او الفرد الذي في مرتبتها كما مر في الجواب السابق اذ لو اطلق لم يستقم لظهور ان كل ما يكون مرجوحا بالنسبة الى  
الغير لا يسمي مكرها الا ترى انه لا يبق الركوة مكرهه لانها مرجوحة اى فلا رجحانها بالنسبة الى الصلوة ولا الصلوة مكرهه لانها  
مرجوحة بالنسبة الى المفروض ولا يبق الصلوة في مسجد السوق مكرهه لانها اقل رجحانها من الصلوة في مسجد الجامع الى غير ذلك ومع فيكون ترك  
الفرد المرجوح مقدما للتوصل الى الفرد الاخر حيث يتوقف عليه كاهو الغالب فيكون مرجوحا له من باب المقدمة لاحالة فيكون قوله فكلما  
الوجوب النقيض مع الاستحباب الغيري الى اخره دفعا للاشكال الواردة على التفصيل المذكور باعتبار ما يلزم في اكثر الموارد فان مرجوحية  
عبادة بالنسبة الى اخرى تستلزم رجحان تركها لها اذ توقفت عليه ورجعه الى الدفع بطريق النقص فلا بد عليه ما اورد عليه من ان  
فيه رجوعا عما سبق عليه الكلام اولا واما ما ذكره في دفع الاستشهاد المذكور فضعفه بما فرغنا في بحث الواجب المخير والتحقيق ان  
الوجوب والتب اما ان يتحد اجته بان يكونا نفسيين او غيريين مع اتحاد الغير اولا فان كان الاول امتنع الاجتماع لما فاة المنع من ترك  
الفعل لعدم المنع منه وهذا ظاهر واعتبارا غير الجته كما فعله المعاصر المذكور غير مجرب في دفع التناقض اذ لا تغاير بين مورد الحكمين لظهور  
ان ايقاع الصلوة في المسجد وهو الموصوف بالرجحان الذي عين ايقاع الصلوة الموصوف بالرجحان الوجوب في الخارج وقد عرفت ان الا  
انما تغلق بالطابع باعتبارها وربما سبق الى البعض الاوهام ان مورد الاستحباب اختيار الفرد الافضل ومورد الوجوب هو فعل الواجب وهو  
واضح الفساد لانه ان اراد بالاختيار الارادة فمع فساده في نفسه كما ينبغي بوجوب الخروج عن محل النزاع لان الكلام في استحباب الواجب في  
استحباب ارادته وان اراد شيئا اخر فهو ما لا يساعد النظر الصحيح على اذراكه واما حكم بعض الاحباب باستحباب بعض افراد الواجب النقيض  
الخيرى عقلا او شرعا لنفسه كالصلوة في المسجد وكالاتام في المواضع الاربعه والغيري للغير كالسير ماشيا للنجح فيمكن تنبؤه على معنى انه  
ارجح من الافراد المجردة عن الاعتبارات المؤثرة في رجحانها واكثر ثوبا منها بقرينة تفسيره لمكروه العبادة بما يقابل التفسير ويمكن ان  
يعتبر الاستحباب باعتبار تحصيل الرجحان الثابت في الفعل الزائد على الرجحان الوجوب فانه رجحان مرجح تحصيله على النقيض مع جواز  
تركه لا الى بدل مظهر ولا يرد ان ذلك يجري ايضا فيما لا يختبر فيه بتحويل ما فيه من الرجحان مع انه لا يعتبر فيه وذلك لان استنباط ذلك الزيادة  
هنا بمقابلة البدل يصلح وجه الاعتبارها منفردة بخلاف ما لا يختبر فيه لكن يفتقده ان تحصيل الرجحان الزائد عن تحصيل رجحان الوجوب  
فيبقى الاشكال بحاله وان كان الثاني جاز الاجتماع اذ لو امتنع لكان اما باعتبار الرجحان ولا جرم من هذه الجهة اذ انضمام الرجحان الى الرجحان  
لا يوجب لانا كد الرجحان او باعتبار ما تقوم به من المنع من النقيض وعدمه ولا جرم من هذه الجهة ايضا لان الوجوب والتب جث كانا باعتبار  
جتهين كان المنع من الترك وعدمه ايضا باعتبارها وكالاتام فاة بين المنع من ترك الفعل لنفسه والغيره وبين عدم المنع منه لغيره او لا مر اخر فان  
عدم المنع من النقيض باحدا الاعتارين وارجح الى عدم اقتضاء ذلك الاعتبار للمنع وهو لا ينافي اقتضاء اعتبار اخر له وبالجملة فاللازم له  
عدم منع حاضر فلا يقضى عدم العام اعنى المنع مظهره فجاز ان يتحقق المنع من النقيض بالاخبار الاخر ويبدان الخريص على الواجب لنفسه  
ليس بواجب لغيره وذلك بوجوب ان لا يكون ثم الترك لغيره فاذا انضم اليه رجحانه حصل مهية الاستحباب لغيره وكما يصدق على الوا  
لغيره انه ليس بواجب لنفسه وذلك بوجوب ان لا يكون ثم الترك لنفسه فاذا انضم اليه رجحانه لنفسه كان استحبابا لنفسه لا يبق يمكن  
ان يبق على الوجه الاول ايضا الصلوة المكتوبة ممنوعة من تركها من حيث ذاتها فهي واجبة هذه المحيثة وغير ممنوعة منه من حيث وقوعها  
في المسجد وليس لوقوعها في المسجد تاثير في وجوبها بل هي واجبة في ذاتها وقعت في المسجد ولم تقع فيه لكنها ارجح من هذه المحيثة على  
النقيض فيكون مندوقه على النقيض من هذه المحيثة لصدق كلا جزئية من الرجحان وعدم المنع لا فانقول عدم المنع من تركها من حيث  
وقوعها في المسجد لا يقضى عدم المنع من الترك الذي به قوام المندوب باحدا الاعتارين اعنى النفسى والغيري لثبوت المنع بالاعتبار الاول  
على ما هو المفروض بل انما يقضى عدم استناده الى وقوعها في المسجد وهذا لا يكفي في تحصيل مهية المندوب لنفسه لان المنع فيه  
عدم المنع النقيض لعدم استناده الى امر معين وهذا بخلاف الواجب الغيري ومندوبه فانه يجوز ان يختلف باختلاف الاعتبارات  
الشرعية ذلك ان الواجب لنفسه عند عبادة عما كان رجحانه ومطلوبه بينه لنفسه مع كونه ممنوعا من النقيض لنفسه والمندوب النقيض  
عبادة عما كان موصوفا بذلك الرجحان او المطلوبه لكن مع عدم المنع من النقيض لنفسه والمنع من النقيض وعدمه لنفسه فالاجتماع  
في محل واحد والمطلوب الغيري ما كان مطلوبا بينه للتوصل الى غيره وهذا يخالف المطلوب النقيض ويختلف باختلاف الاعتبارات  
مطلوبه بينه بالقياس اليها ولهذا اصح ان يكون مقدرة واجبة لنفسها او لا مر ومندوبه لآخر فيصدق عليها الواجب النقيض والغيري والمندوب  
الغيري على الحقيقة نعم لو فسر الوجوب النقيض بمرحان الفعل في نفسه المانع من النقيض والاستحباب النقيض بمرحان لنفسه الغيري المانع من  
النقيض احتمل الاجتماع لارتفاع الشافى الا ان المعروف بينهم هو الاول ولهذا حكموا بضاد الاحكام المنجته والشرعية ان الرجحان النقيض  
لا يتعد بتعدد الجهات المنقضية له الا في التحليل الذي ليس مبنيا على الاحكام عليه بل يتكاد ويقوى بتكثرها ويكون الحاصل رجحان

واحد فيمنع حقوق الفصول المتناقضة ثم ما ذكرناه من جواز الاجتماع في بعض الصور التي هي اذ افتر الاستحباب برحمان الفعل مع عدم المنع  
من الترك كما هو المعروف وانما اذا استرجح الفعل او مطلقا يتيه مع الاذن في الترك اي مع كونها دون الترك او جاز في الترك امتنع الاجتماع  
ضرورة ان الاذن في الترك مطر كما هو المعتبر في الاستحباب ينافي عدمه المعتبر في الوجوب مطر ولا يحدى تعابر الجهة والحد الاول استرداوى  
وتحققه ان الرجحان لما كان من الصفات المتماثلة على المراتب المتخلفة بالشدة والضعف فالنوع الكامل برحمان يشتمل على المنع من التقيض  
وهو الرجحان الوجوبى والناقض منه رجحان لا يشتمل على المنع وهو الرجحان التذنبى وانما كون تركه ما ذوقنا فيه خارج عن حقيقة الرجحان و  
مقومته وانما هو من المقارنات الانفاقية حيث لا يوجد في الفعل جهة تقضى المنع من تركه وما حققنا يتضح الحال في اجتماعها مع الحرمة وشر  
الكرهه واجتماع احدهما مع الاخرى فان الاول يمنع مطر لظهور النذراض بين ارادة الفعل والترك معا على الاطلاق ولا يحدى فيه نفا  
الوجه والجهة وقد ثبتنا عليه سابقا والثالث يبيى على تعيين جهة الحرمة والكرهه فان فترنا برحمان الترك مع المنع من الفعل او عدمه  
الاجتماع على نحو ما مر بان كان احدهما نفسيا الاخر غير يا او كما ناعيز بين مع تعدد الاعياد وان فترنا برحمانه مع الاذن في الفعل او عدمه  
امنع الاجتماع مطر وانما تدخل بعض العبادات كالاعمال فلا اشكال في تدخل الواجبات منها ولا في تدخل المندوبات منها مع اعتبار  
النية لان مرجع عند التحقيق الى التقيير بين افعال تشتمل كل واحد منها على نية وبين فعل يشتمل على تلك النيات وهما متعبران وفي الا  
ان جعلت لنية شرط تعدد الموضوع في تعدد الاحكام مطر وان جعلت شرط تعدد فينا كالحكم مالم يختلف بالنفسية والغيرية وكذا لو  
قلنا بان دخلها فترنا فيرجع الى تاكد الوجوب والاستحباب عند تعدد الاسباب مالم يختلف بالنفسية والغيرية ولا اعتبار عليه وانما  
تدخل الواجب منها مع التذنب فلا اشكال في الغيرية منها مع تعدد الغيرية ولا في الغيرية مع النفسية كما مر وكذا في النفسية منها ان  
الوجوب والتذنب لاحقين للفعل مع النية الخاصة بان جعلنا لنية شرط من العمل لتعابر المورد فحل الوجوب في المثال المذكور والغسل مع  
نية رفع الجنابة وحل الاستحباب مع نية كونه للجمعة ولا ريب في بيان المركبين غاية ما في الباب ان يشترك في جزء وهو ما عدا النية فيلزم  
وجوبه في ضمن احدهما واستحبابه في ضمن الاخر ووجوبه لاحدهما واستحبابه للاخر ولا اشكال في شئ منهما اما الاول فلان عدم المنع  
من تركه في ضمن مركب اعم من عدم المنع من تركه لا في ضمنه لصدقه على فعل مع ترك ما ينضم اليه فلا ينافي عدم جواز تركه في نفسه او في  
ضمن مركب اخر وان جعلناهما لاجقين للفعل بشرط النية كان بحكم الواجب المخير مع رجحان بعض احاده فيمنع اعتبار التذنب فيه بمعناه  
الحقيقي ويصح اعتباره بمعنى كونه افضل واكثر ثوابا ويتيقن هذا اذا قلنا بان داخل التهمى ولا سبيل الى ان يعتبر الاستحباب بالنسبة  
الى تحصيل الرجحان الزائد نظر الى ان الفاعل لفعل الجنابة اذا انضم الى فعله قصد غسل الجمعة مثلا حصل لفعله من يد رجحان لما يتبعه من  
مزيد ضرورة كالتالي وهذا الزيادة من الرجحان مما لا يمنع من تركها ولا يلزم منه عدم المنع من ترك اصل الفعل ايضا لان تركها اعم من تركه كالم  
اقى به واهل قصده وظان العام لا يستلزم الخاص وذلك لما مر من اتحاد المتصلين فيلزم اجتماع المشايخ فيه وبالجملة فلا تضاد  
عندنا بين الوجوب والاستحباب اذا اختلفا وجهه وان اختلفا في النفسية والغيرية او كما ناعيز بين وتعدد الاعياد او كما نفا  
نفسيتين واعتبر كل منها واحدا ما في ضمن مركب فهذه اقسام ستة من الوجوب والاستحباب لا تضاد بينهما فيها وعلى قياسها الحرمة  
والكرهه فقد انضمت ما حققنا اجتماع الوجوب مع الاستحباب في الموارد المذكورة معنى اما على التاويل في الاستحباب مجمله على  
الاضلية فيكون دعوى الاجتماع على هذا التفسير توسعا وعلى اعتبار التعابر في وجهى الوجوب والتذنب حيث يتحقق التعابر فيبقى  
التضاد لاعلى اعتبار التعابر في جهتى الفعل بان يكون الفعل الواحد باعتبار منوع الترك مطر باعتبار اخر غير منوع الترك مطر كما ذكره  
الموجه المذكور ثم التعابر بحسب الوجه على ما فترناه انما يحدى في اجتماع الوجوب مع التذنب والتحريم مع الكراهه واما اجتماع الوجوب  
او التذنب مع الكراهه او التحريم فلا لظهور النذراض بين ارادة الفعل والترك معا على الاطلاق وان كان احدهما نفسيا والاخر غير يا اذا  
ترتب عليه الغير وقد ثبتنا على ذلك سابقا ومنه يظهر ضعف الاستشهاد بيموز الاول على جواز التاويل كما مر من فترنا كراهه العبادة بالغير  
الثالث الثالثان السيد امر بعدد تخيلا فثوب ونهاه عن الكون في مكان تخاطبه فيه فلا ريب في انه بعد في عرف مطيعا وعا جينا  
باعتبار الجهتين واجيب عنه بان الظن في المثال المذكور ارادة تحصيل الخياطة باى وجه اتفق سلكا لكن لا نسلم ان الكون جزء من مفهوم  
الخياطة فيختلف التعلق سلكا لكن يمنع كونه مطيعا والحال هذه واعتبر المعاصر المذكور على الوجه الاول بان اعتراف بمذهب الخصم لا  
دفع له اذ مرجح قوله اراد تحصيل الخياطة باى وجه اتفق ان حصول الامثال بالفر والخصم انما هو لتعلق الطلب بنفسه الطبيعية والنهي  
بالخصوصية وهل هذا الا معناه الخصم ويمكن دفعه بان غرض الحبيب جعل الخياطة في المثال على الامر القابل بالتوب دون نفس الفعل  
الذى هو مقدمة لحصوله فاصل كلامه ان المراد طلب الخياطة بهذا المعنى باى مقدمة حصلت اى سوا حصلت بمقدمة جارية كالوجوب  
في غير ذلك المكان او بمقدمة محرمة كالوجوب فيه لا يوق فيجتمع الامر الغيرى مع النهى النفسى لان الكون الخاص المحرم مقدمة للواجب  
له ووجود الاشكال لا نفا قول وجوب الواجب انما يقضى وجوب المقدمات الجارية دون الحرمة لكن اذا اجمعا بها سقط وجوب التوصل اليها  
وتصح الامثال بالواجب فان مبغوضيته المقدمة لا ينافي مطلوبة ذى المقدمة نعم يتجه عليه الاشكال بان الوجبة المذكور انما يستقيم  
عندنا

الفعل

عندنا حيث لا تكون المفدنة المحرمة سببا كما في بحث المفدنة وظان فعل الخياطة سبب لمصوبها فلا يمكن الامتثال بالنوصل به اليها على الوجه الثاني بان الخياطة كالصلوة عبارة عن اتصال مخصوصة ودعوى ان الكون جزء منها ودونها تحكم واضح اقول اذا قلنا بان الكون جزء من الصلوة لم يزد به كون المكلف اي وجوده كما قد يسبق الى الوهم فانه ليس جزء من الصلوة ضرورة ان وجود الموضوع ليس جزء من العرض القائم به ولا كونه في المكان اعنى تحريمه فيه لان مفهوم التحريم خارج عن مفهوم الصلوة كما سنبه عليه بل يزد به الا كون التي يكون المصل على عملها من حرمانه وسكناة كقيامه وركوعه وسجوده ولا ريب ان القيام في المكان المقصوب غير الغصب وجزء من الصلوة وعلى حده بقية الا كون فيكون الصلوة في المكان المقصوب بجميع اجزاها الفعلية غصبا لانه عبارة عن حركات وسكناات مخصوصة هي غصبا اذا وقعت في المكان المقصوب نعم لو قلنا بان الينجزه من الصلوة كان ما عداها من بقية الاجزاء غصبا وفي القرارة :-  
وجمان والتحقيق انها ليست غصبا وانما هي سببية عن تصرف غصبي فتمنع مطلوبا بينها مع تحريمه كما ترى وانما الخياطة فهي بمنزلة الصلوة في كون الكون بالمعنى الاخير جزء منها لكن ليس انتهى في الفرض المذكور عنه بل عن الكون بالمعنى الثاني لانه المنادى من قول القائل لا تك في مكان كذا وهو خارج عنها وتوضيح ذلك ان كون الانسان في الدار ليس نفس كونه متحركا او ساكنا بل للانسان المتحرك او الساكن فيها صفتان متباينتان احدهما كونه في الدار وتحريمه فيها وهي صفة لاحقة للذات باعتبار ما شغله من القضاء والاجري كون الحركة او السكون قائم به ولو كان التحريم عن الكون في المكان عين الحركة والسكون لصدا ان بعض التحريم حركة او سكون كما يصدق في المثال المتقدم ان بعض الصلوة غصبا اذا المناط في العمل مجرد الاتحاد في الخارج وظاهره انه لا يصدق وانما ما بقى من ان الحركة كون الجسم في المكان الثاني بعد كونه في المكان الاول اعنى مجموع الكونين فتسأل بل التحقيق في حدها ما ذكره الاخر من انها خارج الجسم من مكان الى مكان فيكون امر مغاير للكون في المكان مضافا اليه لا بوق بالحركة الخاصة لكونها امراضا قاتنا توضع على الكون الخاص ضرورة ان المضاف الخاص يتوقف على خصوص مضاف اليه فيجب الكون الخاص من باب المفدنة فتعقد فيه الاثر انتهى لا فانقول ليس المراد ان الحركة صفة مضافة الى الكون في المكان بل الى نفس المكان والكوز فيه من لوازمه فلا توقف لها عليه اصلا ومع الاعراض عن ذلك نقول انما تجب الحركة الخاصة بالوجوب التحريمي نظر الى كونها احد افراد الواجب التحريمي على تقدير حصول مقدمها من الكون المحرم لا مطر وجوب الواجب على تقدير حصول مقدمه لا يقضي وجوبها فلا يلزم اجتماع المحرمة معها فيها فالكلام في المقام على حد الكلام في الصدق يجب على تقدير حصول مقدمته من ترك الواجب المحرم مع انه لا يتحقق وجوبه وتقدر تحقيق ذلك فان قلت قضية النهي عن بسطة الكون حرمة كل واحد من افرادها والخروج من مكان سبب للكون في مكان اخر وهو محرم لانه احد افراد الكون المحرم فخرج منه لحرمة معلوله قلت كان الخروج من مكان سبب للنوصل الى الفرد الثاني كلك سبب للخاص عن الفرد الاول وكان الاول جهة التحريم كك الثاني جهة لوجوبه وهما متساويان في المرتبة اذ التقدير نشأ من بسطة التحريم الى جميع الاكوان الخاصة فتعارضان وتساقطان فيبقى السبب بالنظر الى هاتين الجهتين خالي عن الحكمين فاذا تحقق وجه جهة اخرى مقتضية لوجوبه صح ايضا فيه ولو فرض كون الحركة رافعة للتمكن من الخروج ولو في زمن يسير لم يؤثر فيها ذلك جهة فتح زائد يعرف وجهه تما سلفناه في مسألة الصدق حيث لم يفرق فيه بين الرفع منه للتمكن وغيره ويظهر ما قررنا انه لو كانت الحركة في جوانب المكان بحيث يسبب نزول الكون المباح وحدوث الكون المحرم كانت محرمة وحيثما اشكل الامر في مسألة الخياطة اذا فرض وقوعها في جوانب الدار بحيث يكون تحريك اليد فيها من خارجها اليها مع ان اهل العرف لا يفرقون في الحكم بالامتثال بينه وبين وقوعها في الدار وجوابه اننا قلنا بان المفهوم من قول القائل لا تك في الدار المنع من كون اصل الجنة فيها خاصة كما يشهد به عدم الاعتداد بادخال مثل يده فيها مع خروج اليد في حصول الخالفة ولا باخراجها مع دخول الجنة في دفع الخالفة او تحميمها كان كون اليد في الدار غير محرمة فلا ينافي وجوب حرمانها اليها وفيها مطر وبه يتضح وجه اعتراض الجواب عن الاستدلال المذكور وان جعلنا المدار على ما يتعد عرقا كونها فيها كما هو التحقيق فالنفا في انه ليس للعبد فيها الا كون واحد فان كان فيها تمام اعضائه عند كون المجموع كونا واحدا محرما وان ترك بعض اعضائه كاليدين خارجا كان كون البقية كونا واحدا محرما فانها فردان من الكون في مرتبة واحد من التحريم فتحريك اليد في الفرض المذكور من قبيل النسب للامثال من فرد محرمة الى مثله وقد عرفت خلق مثله عن التحريم هذا فاذا ثبت ما حققنا انها امران متغايران جاز ان يتعلق الامر بالحدما والنهي بالآخر وخروج عن محل النزاع فلا مطابقة بين المثال المذكور وبين المقام وان اريد المثال المطابق فليمثل بما لو امر المولى عبده بخياطة ثوب فهاه عن التصرف في مكان فخالطه فيه ولا ريب انه لا يعيد مثله نعم يجوز ان يسقط عنه التكليف بالخياطة تحريم بان لا يكون عاصيا بتركها ايتمه نظر الى حصول العرض اذا عرفت هذا بشئ لك انه يمكن توجيه كلام الجيب بجل الكون الذي نفى كونه جزء من الخياطة على الكون بالمعنى الثاني لانه مورد النهي فيستقيم كلامه ويسقط به الاستدلال المذكور هذا غاية تحقيق المقام وان كان كلام كثير منهم لا يساعد عليه واعلم انه يتفرع على ما حققناه من ان النهي عن الكون في مكان لا يقضي النهي عن مطلق التصرف فيه لا عقلا ولا عرفا احكام كثيرة متفرقة في ابواب الفقه منها ان من نذر ان لا يكون في مكان او انها عنه من يجب عليه طاعته شرعا

صح صلوة وكن بقية عبادته الغير الكونية فيه ومنها ان من اجر نفسه على الكون في مكان كان له ان ياجر نفسه لآخر على كل الخاطئة  
والنجارة والصلوة فيه اذا ساع له التصرف فيه ومنها ان من كان في مكان رياء صحته صلوة وسائر افعاله الواجبة التي اوقعتها فيه ان لم  
يرها فيها ومنها صحة الصلوة في مواضع التهمة وان بلغ حد التحريم وقد تر الثبينة عليه ومنها صحة الصلوة ونحوها تحت جدار يخاف هدمها  
او في مكان يخاف على نفسه مع تمكنه من التخلص بالذهاب ومنها ان المعتكف اذا تخلف في المسجد حركة تحريمه او سكن سكونا محرما لم يبطل اذ  
بذلك بخلاف ما لو كان كونه فيه كونه محرما كما لو نذر ان لا يكون في بعض جوانبه ولو في بعض الاحوال فكان فيه فان قضيت الاصل فيه البطالة  
الى غير ذلك فان حرمة الكون في هذه المواضع لا ينافي صحة العمل وان توقف في بعضها على ما تم تحقيقه من ان الامر بالشئ لا يقضي فساد الصد  
وعلى الوجه الثالث بان انكار حصول الامتثال بالخطا مكالمة تشهد الضرورة بخلافها وبمكرر فعد بان الجيب انما انكر الامتثال على تقدير  
ان يكون الكون في المكان جزءا منها فهو كالزام محال على تقدير محال ولا غير عليه اذا تحقق الزوم يذمها او انه مبقى على حمل الكون على المعنى  
الثالث ومع فلا تشهد الضرورة على خلاف ما ادعاه ان لم تشهد عليه ومع الاعتراض عن ذلك كله فلنا ان تمنع جحمة العرف في مثل هذه  
المسئلة فانها من البياحت العقلية النظرية فيقولون نظروا الخطا فيها الى افهام العولم غاية الامر انه اذا ورد من المولى الحكيم العارف بالحال  
مثل هذا الخطاب وجب عليه ان يثبت الجاهل في مقام الحاجة على مورد الخطا ببيان ان مراده الاثبات بالفعل في غير ذلك المكان كما  
يجب عليه التنبية على سائر الشروط المعترضة عنده ما لا سرح للعقل فيها واعلم ان من فروع المسئلة ما وصل الى الدار المغصوبة بل مطلق  
المكان المغصوبة مع العلم بالتحريم وقد تر فيقول بعد جواز الاجتماع لما تر ويصح على القول بجوازها ان لم يدل دليل على خلافه  
ومنها ما وصل الى مغصوب ولو كان خائفا بل مطلق المحول نعم يعتبر هنا وقوع بعض الافعال فيه كالهوى الى الركوع والتجود والانشاء  
منها بناء على كونهما جزءا من الصلوة واما لو كان حال استقراره فقط فالفاغدة تعقضي الصبر على القولين لاسيما اذا كان متمسقا بتغيره  
هذا الوجه لو ما مضى بحال القيام والفاء عند ركوعه ثم حله فيه والفاء عند الانشباب منه والهوى الى السجود و هكذا صحته صلوة  
ومنها ما وصل الى مغصوب من ارض او ثوب او شبهه ويعتبر في البطلان وقوع بعض الفعل الواجب عليه كالموضع رجليه عليه حال القيام  
الواجب والركوع او وضع احد الساجد السبعة عليه كافي القيام ولو قام على غيره ووضع اصابع رجليه عليه او جهد على غيره ووضع اصابع  
يديه عليه او كان الوضع في غير حال وجوبه فالوجه عدم البطلان ومن لواحق المسئلة ما لو اذن له ما لك الدار في التصرف فيها مطلقا  
ونها عن اكل شئ مطم فاكله منها فعلى ما اخرناه يكون انما بفعله وعلى القول الاخر لا اثم عليه لتغايير الطبيعيين وقد تر نظرها في  
الصد ولو زكى في مكان مغصوب او خمس او نصف في فة فالوجه صحة عمله لان نقل المال الى الاخذ وتخصيصه به امر معنوي لا  
يشتمل على التصرف في المكان والغنص والايضا وان اشتمل على التصرف فيه الا انها شرط في نوع ذلك فالهوى عنها من حيث  
كونها غصبا لا يقضي فساد الشرط كما سئلنا في حكمه عن القاضي في مثل من توسط ارضا مغصوبة القول بانها ما موردا  
بالخرج ومنها عنده وانه عاصر بفعله وتركه وعرض ذلك ليعلم الى جماعة من اصحابنا وذهب قوم الى انه ما مور بالخرج وليس منها غنصه  
لا معصية عليه والحق انه ما مور بالخرج مطم او بقصد التخلص وليس منها غنصه كما لكونه ما مور اياه لكنه عاصر به بالنظر الى النهي السابق  
وكان ما عزمي الى الفخر الرازي من القول بانها ما مور بالخرج وحكم العصية جار عليه بلع الى ما ذكرناه لانا ان المكلف في الزمن الذي  
لا يمكن من الخرج فيها وانه لا يمكن من تركه الغنص مطم فلا يصح النهي عنه مطم اذ التكليف بالخرج عندنا وان كان ناشئا من  
قبل المكلف للقطع بكونه سفها ثم ربما يجوز ان يؤمر به حينئذ على وجه التجبر والسخرية لكنه خارج عن الشارع فاذا لا بد من ارتفاع  
النهي عن الغنص في تلك المدة على بعض الوجوه وليس الا صورة الخرج اذ لا قبل بعينه ولذا لانه العقل والنقل على انه ما مور بالخرج  
وهو يقضي عدم النهي عنه والاعاد الخرد من التكليف المح والتكليف بالخرج يجري عليه حكم المعصية في تلك المدة على تقدير الخرج  
بالنسبة الى النهي السابق على وقوع السبب الذي يدخل لثمة منه وهذا حكم كل مجرى في جميع ذوات الاستبا التي لانفاز حصولها  
حصول اسبابها كالفضل المسند الى الالفاء من الشاهق ومثله ترك الحج عند الاثبات بما هو جبر من ترك المسير وغير ذلك فان التحقيق  
في مثل ذلك ان التكليف بالفعل يرتفع عند ارتفاع تمكن المكلف منها ويقع حكم المعصية من استحسان الذم والعتاب جاريا عليه  
وكذا الكلام في الامر فان التكليف بالما مور به يرتفع عند الاثبات بالسبب الموجبه ويقع حكم الامتثال والطاعة من استحسان  
المدح والثواب جاريا عليه حال حصول هذا ويتبع ان يعلم ان الخرج انما يجزى بتعيين اذا انحصر سبيل التخلص من الغنص على الوجه  
الشرعي حال الغنص فيه كما هو الغالب عليه محال اطلاق كلامهم واما لو علم حصول احد الاستبا السبعة للتصرف في مدة لا يزيد على  
زمن الخرج كالوعلم باشتغال العين او المنة اليد الى من يبيع له التصرف او علم بحصول رضو المالك لم يجز عليه الخرج الا ان يعين  
عليه المالك في وجه ولو تمكن من التخلص ببذل وشبهه لم يتعين عليه الخرج اذ حج من قال بانها ما مور بالخرج ومنها عنده باثباتها  
دليلان تواردا فلا بد من اعلمها اذا مانع منها اما العقل وليس الا لكونه تكليفا بالخرج وهو لا يصلح مانعا لجوازه اذا كان من قبل  
المكلف واما العرف ولا دلالة له عليه فان قيل الخرج اخص من الغنص تواردا الامر والنهي على العام والخاص فيفيد عرفا تخصيص احداهما

عقلا وعرفا ٣

بالآخر

بالاخر اعني تخصيص النهي بالامر وان قلنا بان لا يستفاد في العامين من وجه قلنا لا نسلم ان الخروج مورد الامر من حيث كونه خروجاً  
 بل من حيث كونه انه متخلص من الغضب وهو علم منه من وجه وان اخصم في الخروج اتفاقاً فان الظاهر العام الذي افترده الموجودة في  
 الخارج محصورة في الفرض العادة بل في نفس الامر اي لا يخرج عن كونه عموماً في باب التعارض ولو فرض ورود الامر بخصوص الخروج فالظاهر  
 من جهة كون الفرض الثابت وهذا الجواب بمؤاله قد اورد به بعض المعاصرين وجه فساد غير خفية على المحصلين والجواب علمت من ان  
 التكليف بالجمع وان كان من قبل المكلف بهذا التكليف في فرضه كما يظهر وجهه ما استلغناه في البحث المتقدم فلا يحصى من التعمال  
 ولعل النهي لكونه ظاهراً مستنداً الى مجرد الظاهر من قول بان ما مور بالخروج ولا معصية عليه بما ذكرناه عن استحالة التكليف بالجمع  
 جواز ان ذلك اما يقضي عدم المعصية بنهي مفاد لا عدمها بنهي سابق كما بدت ان المكلف مني قبل الدخول عن جميع احوال  
 التعريف في ملك الغير بغير اذنه هي مطلقاً غاية الامرات التي يرتفع عنه على بعض الوجوه بالنسبة الى المدة التي لا يتكلم من  
 الترتيب فيها وذلك لا يوجب عدم كونه عاصياً لا في الواقع ذلك لزم ان يكون الخروج طاعة وعصياناً وهو كذا لان الطاعة  
 والعصيان لزمان متناهيان بالضرورة فيمنع استنادها الى شئ واحد او تواردها على محل واحد لا تانقول ان اريد ان  
 الطاعة والعصيان متناهيان من حيث نفسيهما فمنع لان معانها موافقة الطلب مخالفة ولا منافاة بينهما مع تعدد  
 الطلب وان اريد انها متناهيان من حيث ما اضيف اليه من الامر والنهي فمنع ايضاً لانها انما يتناهيان اذا اجتمعا في  
 الزمان كما هو شأن التضاد وقد بدت ان زمن الامر غير من النهي وتوضيح المقام ان ترك الغضب مراد من المكلف بجميع  
 احواله التي يتمكن من تركه ارادة فعلية مشروطاً بقاءها بقاء متمكنة منه وحيث انه قبل الدخول يتمكن من ترك الغضب  
 بجميع احواله دخلاً وخروجاً فترك الجميع مراد منه قبل دخوله فاذا دخل فيه ارتفع متمكنة من تركه بجميع احواله معناه  
 بتوقف التمام عليه وهو مقدار خروج مثلاً فيمنع بقاء ارادة تركه كذا وقضية ذلك ان لا يكون بعض احواله تركه مطلوباً بفتح  
 ان يتصرف بالوجوب بخلافه عن المتناهي والعقل والنقل قد تعاضدا على ان ليس ذلك الا المصنف بالخروج فيكون للخروج بالبقاء  
 الى ما قبل الدخول وما بعد حكان متضادان احدهما مطلق وهو النهي عن الخروج والاخر مشروط بالدخول وهو الامر به وهما عين  
 يمتنع فيهما ليلزم الجمع بين الصديق بل يتصرف بكل في زمان وطهقة حكمها من استحراق العرقاب الثواب باعتبار الجاهل ولو  
 كانت بمعنى شئ في زمان مضادة لطلوبه في زمان اخر لا يمنع البدائي خصام مع وضوح جوارحه وانما لا يرتب هذا اثر الاول  
 لرفع البداء لخللان المقام ولا ينكسر بالمشاء الموصوف في الزمن السابق لوجوده في علم العالم ولو بوجه الذي هو نفسه بوجه ولو  
 ذلك لا يمنع تحقق الطلب الامع تحقق المطلوب في الخارج وهو عم على المذهب المختار هل يصح منه الصلوة المنذبة وما يحكمها مما يحال  
 الخروج وما يحكمه وجهاً من ارتفاع الجرح عن تصرف في تلك المدة ومن انما كانت مطلوبة لعدم قبل الدخول فلا تكون مطلوبة الوجود  
 والالزام ان تكون فاسدة بالنسبة الى حال وصحيفة بالنسبة الى حال وهو كذا لان الصحة والفساد وصفان متضادان يمنع تعلفهما بمحل واحد ولو  
 في الخارج كما عباد زمانين والمصد هو الاول والجواب عن الثاني ان نافية النهي ليس كما تثير في استحقاق العقوبة مطلق بل شرط ببقائه ومع استثنائه  
 يقتضي موجب البطلان فيبقى موجب الصحة بلا معارض نعم قد يتطرق الاشكال الى الصحة باعتبار ان النهي يرد على الخروج ولتحقق ذلك  
 مقام اخر ثم لا يذهب عليك ان فرض المسئلة في توسط الارض المقصود من بالمثال والافعال كالمخرج في نظيره ما الاصله كترج  
 التوبلغصوب واخراج الاله من فرج الزاينة ورواها الى المخصوص الى مالكة وغير ذلك فصلان اختلفوا في الاله التي على نفس النهي  
 عنه الى احوال فالتا انه بدل في العبادات دون المعاملات وهو خيرة العلامة وعزى الى المحقق ايضاً ثم اختلف القائلون بالدلالة فمنهم من  
 اثبتا شرعاً ولغة ومنهم من اثبتا شرعاً بالنقل وفيها لغة واختاره الحاجي وهو المحكي عن السيد المرتضى فصل بعض الافاضل فاثبتا  
 في العبادات لغة وفي المعاملات شرعاً ان تعلق بغيرها بالنقل وفيها لغة واختاره الحاجي وهو المحكي عن السيد المرتضى فصل بعض الافاضل فاثبتا  
 في غير ذلك مطلقاً وذهب شاذ الى انه يقتضي الصحة ولا بد او لا من تحقق العنى المشاع فيه ونحوه محل النزاع فقول العبادات قد تطلق  
 مرادها الميتة المحترمة في الشرع للتقرب بها وبعبارة اخرى ما يتوقف صحها على قصد القرية سواء كان فعلاً كالطهارة والصلوة والزيارة  
 والحج والاعتكاف او تركاً كالصوم وقد تطلق على كل ما وقع على وجه الشجب به سواء كان امر محرراً في الشرع كالمذكورات او كاداء  
 الدين والزبارة ودفن الاموات والمعاملات الربحية اذا قصد بها العبادة وهو بالمعنى الثاني اعم منها بالمعنى الاول وقد عرف العبادات  
 بالام بعام انحصار المصلحة فيها في شئ وهذا غير سديد لانها تصدق على العبادات التي علم انحصار المصلحة فيها في الامثال بغيرها ونحوه كالطهارة  
 وطهارة بالواجب التي ليس فيها عبادة ولا ينحصر مصلحتها في شئ كوجوب تربية المثلث الى العبادة والمعاملة قد تطلق ويراد بها العفو المنقرد  
 الى ايجاب قبول وصي التي لا يقع صيغة الا من يخصين ولو بالقوة كالبيع الصلح والاجارة والنكاح وقد يطلق ويراد بها ما يتناول  
 الايقاعات التي يقع صيغتها من شخص واحد كالعقود والطلاق والمناسبات للمقام نفسه للعبادة بل العنى الاول ليس يتقدم اعتبار الصحة و  
 فيها من غير تصرف والمعاملة بالمعنى الثاني لعد اختصاصها بالمعنى الاول ثم الصحة والفساد وصفان متقابلان بوصف العبادة

والاصل ان البداء في الشرع  
 كلامه يعان التكليف كما في الاول  
 فيمنع التكليف وانما في الثاني  
 فيمنع التكليف فيكون اثاره و  
 في العقل شاذ بل ذلك  
 في حكم البداء في الشرع  
 بان يرد في الحكم واقفائه

في الخارج

والمعاملات اخرى واختلفوا في تحديد ما بالاعتبار الاول فالمتكلمون على ان صحة العبادة موافقتها الامر الشارع وينبغي ان يراد بالامر معناه الا  
ليتناول صحة الندب وبه منها ايضاً والفعل على انها عبارة عن كونها مستقط للفضا وكان المراد بالاسقاط منعها من تعلق الخطاب بالقضاء بمعنى انها  
لولاها لتعلق الامر بالقضاء والا فلا يثبت له حال الفعل حتى يسقط فسادها على الاول مخالفتها الامر الشارع وعلى الثاني عدم اسقاطها  
للفضاء وقد اشتهر بينهم ان هذين الحدين يتفارقان في صلوة من صلح بظن الطهارة ثم انكشف له الخراف فانها صحيحة على الاول المحصول الموافقة  
وفاسدة على الثاني لعدم اسقاطها الفضا ويشكل بان العبرة في المقامين ان كانت بالامر الظاهري كانت الصلوة في الفرض المذكور صحيحة على  
الحدين اما على الاول فضا واما على الثاني فلا تقاطعها القضاء بالنسبة الى ذلك الامر ضرورة انها لا تفسخ على حسب وان كان العبرة بالامر  
الواقعي لم يصدق وصف الصحة عليها بشئ من الحدين وهو وظ وكذا ان اراد به فيها ما يعم الصمتين وغاية ما يمكن تكلفه في المقام ان يحمل الامر  
في الاول على الاتم من الامر الظاهري والواقعي ويعتبر الاسقاط في الثاني بالنسبة الى الامر الواقعي فقط هذا كان منبث الاختلاف في ذلك  
اختلاف محل نظارهم فان الانسب بمقاصد الكلام البحث عن الفعل من حيث حصول الامتثال ولو في الجملة وعدمه والانسب بمقاصد  
الفقه البحث عنه من حيث تعلق الخطاب بقضائه وعدمه هذا واعرض على الحد الثاني للفتحة بان اخصر من الحدود يخرج ما لا يقضاه له  
كصحيح العبدان لان الاسقاط فرع الثبوت ولو في الجملة وان اراد به ما يتحقق معه السقوط بمعنى عدم الثبوت وان لم يستند اليه اصلاً فيجب  
مع عدم مساعده اللفظ عليه فسادها طردا وعكسا فسادها ما وجب نارة بان المراد بالفضا ما يتناول الاعادة واخرى بان  
المراد ما سقط القضاء على تقدير ان يكون له قضاء وكلاهما ضعيف اما الاول فلانه مع اشتراكه على مخالفة ظاهر الاصطلاح غير صحيح للحد  
لبقاء الاشكال بصحيح العبدان عند ضيق الوقت وصحيح الصوم المندوب وصحيح النوافل المندوبة وما يحكمها ولو عول على التناول المتقدم  
تجهد الاشكال بقضائه المذكور وانما الثاني فلانه لو تم فسادها لعدم مساعده اللفظ عليه لا يقصر عن فساد اصل الاشكال فالاول  
تجدد ما على طرفيهم بموافقة العبادة للامر الواقعي او باشتراكها على ما يقتضيه الامر اشتراكها عليه والفساد بما يقابلها واما المعاملة  
والمراد بها ما يتناول الايقاعات ايضاً فتحتها عبارة عن ترتيبها الاثر المقصود من جعلها شرعا كذاك العين في البيع والمنفعة في الاجارة  
والبضع في النكاح ووقوع البيئونة في الطلاق والحربة في العنق الى غير ذلك ويقابلها الفساد بمعنى عدم ترتيب ذلك عليها والتحقق  
ان وصفي الصحة والفساد في العبادات عقداً وفي المعاملات شرعي من احكام الوضع وهو وظ من البيان المتقدم ثم اعلم ان الفرق  
بين المقام والمقام المتقدم هو ان الامر والنتي هل يجتمعان في شئ واحد ولا اما في المعاملات فطر واما في العبادات فهو ان النزاع  
هناك فيما اذا تعلق الامر والنتي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة وان كان بينهما عموم مطلق وهنافية اذا التحدنا حقيقة وتبايرنا  
بجود الاطلاق والتقييد بان تعلق الامر بالمطلق والنهي بالمقيد وما ذكره بعض المعاصرين في بيان الفرق من ان النزاع هناك فيما اذا كان  
بين الموردين عموم من وجه وهنافية اذا كان بينهما عموم مطلق فبغير مستقيم وقدم التنبيه عليه واعلم ايضاً ان من قال باقتضاء النبي  
فيما مر للفساد اراد الاقتضاء من جهة النبي كاهوط عنوانهم ونقص حججهم ومن قال باقتضاء الفتح اراد ان يقتضيه من جهة الماد والمرتبط  
اخر الفعل النهي عنه كما ينادى به جمة لا من جهة نفس النبي فما اورده بعض المعاصرين على هذا القول من ان النبي حقيقة في التحريم وليس  
ذلك عين المصلحة ولا مستلزم لها فناش عن عدم النطق لذلك قد يتجمل ان النزاع في المقام لا يختص بصيغة النبي بل يجري فيها  
فيما يجري بها كلفظ التحريم في قوله تم حرمت عليكم امهاتكم الآية وذكر الصيغة في العنوان وورد على سبيل التيسيل وضعف ذلك لان  
من اسناد التحريم الى المذكور ان تحريم وطهر من الاستماع جهن وهو صحيح في فساد العقد عليها لذلك على نفي ترتيب الاثار على عقد  
فلا يكون من مسئلة الباب نعم لو استند التحريم الى العقد فيتم بحرم عقدها وكذا كان من مسئلة الباب لكن دلالة على الفساد غير  
واضح وتوجه النزاع المعروف بالبرعظ اذا عرف هذا فالحق ان النهي في العبادات يقتضي الفساد عقلاً وبلوغه وضعف عقلاً ولغته سواء  
تعلق النهي بها نفسها او غيرها لكن يعبر في الثاني ترتيب الغير ليكون النهي فعلياً واما في المعاملات فلا يقتضيه عقلاً ولا وضعاً  
مطراً ويقتضيه بحسب الاطلاق عرفاً ان تعلقها من حيث كونها معاملة مخصوصة لا يمتد غير الفساد فيفسد من النهي ح نفع الاثر فقط او  
التحريم باعتبار عدم ترتيب الاثر فيتم على صورة التشريع بان يقصد مشروعيتها او على صورة ما لو قصد ان يعامل معها معاملة  
يخرج من حرمة ما فسد بها وذلك لان الفاظ المعاملات موضوعة عندنا خصوصاً كالفاظ العبادات فاذا استظهر بان تعلق النهي  
بمعاملة فسادها نعتين ان يراد من لفظها في ذلك الاستعمال فسادها بما جاز ان لم يكن جعل الفساد بذلك النهي ولا ريب ان فساد  
المشكلة على قصد الالتزام باثنا والمعاملة الصحيحة فيها افرس فسادها الجردة عنه فيعين الحمل عليه وان كان جعل الفساد بذلك  
النهي فالنهي وضع فخرج مفاد النهي ح الى حرمة تلك المعاملة من حيث التشريع نظر الى عدم ترتيب الاثر الشرعي المفصولة  
عليها ثم لا فرق بين ان تكون المخصوصية ناشئة من حقيقة احد الطرفين كبيع الخ والشراؤها او منها كبعضها بمثلها او من وصف  
احد ما كبيع الجهول او من وصفها كبيع الجهول بالجهول ولان تعلقها لا من حيث كونها معاملة بل من حيث انها متحدة بحقيقة محرمة او  
لجهة غير الفساد فلا يقتضيه عرفاً بفتح النهي ح التحريم وما نقل عن الاصحاب من نفي الاجماع على عدم فساد المعاملة اذا كان

لفسها

عنها الام خارج وبها يشهد ذلك فمن النوع الاول البيع في المكان المخصوص ومثله ذبح الحيوان المخصوص والذبح بالآلة المخصوصة او في المكان  
 المخصوص وهذا بخلاف بيع المصوب والفرق ان النهي متعلق بالثابت باعتبار كونه معاملة مخصوصة اعني بيع المصوب بخلاف الاول فان  
 النهي لم يتعلق به باعتبار كونه معاملة مخصوصة بل باعتبار كونه غصبا وبيارة اخرى فمتا النهي عند التحليل في الاول نفس المقتد وفي  
 الثاني نفس القيد وان اتخذ في الخارج ولم يباين فيه وهذه التفرقة ثابتة عقلا مرعية عرفا وكذا لو نذر ان لا يبيع الاكفان فان تعلق  
 النهي به ليس لكونه بيعا بل لئذرو مثله العهد واليهن وما اشبه ذلك ومن النوع الثاني البيع وقت النداء فان النهي في تعلقه بالموصلة  
 الى الفريضة والحفاظة على اديها ولو على سبيل الحكمة لتأخذ ثبوت الامضاء في العبادات ان صحتها بكل المعنيين بتوقف على تعلق الامر  
 بها وتعلقها على تقدير النهي عنها مشعر بانه ان كلام الامر والنهي يستدعي موردا معاير المورد الاخر على ما مر في الفصل السابق ولا  
 ريب ان المطلق عين القيد في الخارج لا محاد ما فيه والمغايرة الاعتبارية الثابتة بحسب العقل غير محدد بل ما عرفت من ان الطلب اتمام  
 يتعلق بالطبيعة باعتبار الخارج ولا مغايرة بينهما في انقول مورد الامر والنهي انها وجود المهية ويجادها لانفسها على ما سبق بها  
 وظاهر ان المطلق والمقيد بوجوه في الخارج بوجوه وحدائين فيلزم على تقدير الاجتماع توارد الامر والنهي على واحد يتحقق  
 هذا مضافا الى ما مر من قاعدة التحسين والنتيجة فان الحسن والقبح على ما عرفت من الصفات اللاحقة للفعال الخارجية باعتبار  
 كونها خارجية وهما متضادان والطبيعتان باعتبار الخارج متحدان فلو صحتم لزم تواردهما على موضوع شخص وهو محتم بل نقول ان  
 ثبت عدم جواز الاجتماع في المسئلة السابقة مع تغاير اللوردين فيها بحسب الذات والحقيقة ثبت عدم جوازها في المقام بطريق الادوية اذ لا انفكاك  
 بين الطبيعتين هنا الا بحسب وصفي الاطلاق والتقييد ثم اقول لو سلم ان المصوب والمبغوض في الامر والنهي انما هو الطبيعة من حيث هي فغاية  
 ما يترتب عليه جواز الاجتماع في المقام المتقدم واما في المقام فلا وتوضيح ذلك انه لما كان تعلقها في البحث السابق بطبيعتين متغايرتين  
 وربما يمكن ان يتوهم جواز الاجتماع من حيث تغاير كل من المتعلقين في حد نفسه واما في المقام فما انما يتعلقان بطبيعة واحدة ذهنا  
 وخارجا ضرورة ان المطلق والمقيد متحدان ذانا وانما يتغايران بحسب الاطلاق والتقييد فان المهية التي لا يلاحظ معناها شي من الامور  
 هي عين تلك المهية اذ اخذت ببعض الاعتبارات فتوارد الامر والنهي عليها بوجوب تواردهما على موضوع واحد غاية ما في الباب ان  
 يعبر في حقوق النهي لها كونه القيد وهذا لا يخل بوحدة الموضوع والمتعلق ولو استظهرنا من النهي فيها الارشاد الى المركز لفساد العمل  
 بمعونه العرف حصل المقصود ايضا ولنا على نفي الامضاء في المعاملات عقلا ان صحتها عبارة عن ترتيبا تارها عليها من اشغال الثمن و  
 المشرف في البيع والمنفعة واجرتها في الاجارة وارتفاع التروحية في الطلاق الى غير ذلك وكان ترتب تلك الاثار لا ينافي بمغويتها  
 السفاد من النهي كترتب الضمان على الغصب الدية على القتل والجرم المحرمين والمهر على بعض صور الزنا وغير ذلك ومنه يظهر نفي  
 الاقتضاها وضعا ايضا ولنا على اقتضائه عرفا فيما مر من المفهوم من الطلاق التمسك هناك نفي الاثر ولو بالفحوى كما يشهد اليه التدبر  
 في نظيره كقوامي الطبيب عند صفة الادوية والمعاجين ونواهي كل ذي حرفة وصناعة فيما يتعلق بحرفته وصناعة قاعة بهم من تلك  
 النواهي نفي الاثر عند حصول الامر المنهي عنه وبالجملة فالفساد هنا انما يستفاد من الطلاق صيغة النهي من جهة تهورها في ان الحكمة  
 الباعثة عليه هي الفساد وان الخصوصية المعتمدة في المعاملة المنهي عنها من موانع صحتها وقد تقرر ان ظواهر الاقفاط حجة لا من جهة  
 كون التحريم الذي هو مفاد النهي مستلزا للفساد لما عرفت من عدم الاستلزام ولهذا الوثبت التحريم بدليل غير لفظي كالاجماع والعقل  
 لم يحكم بالفساد وان قدر ظهوره في الفساد اذ الظواهر الغير اللفظية لا دليل على اعتبارها نعم لو استكشف بالاجماع عن ورود خطاب  
 لفظي ظاهر فيه اتجاه الحكم به وما حققنا يتبع وجه اخر في دلالة النهي المتعلق بالعبادات الخاصة على الفساد وهو ظهور تلك النواهي في  
 مازية الخصوصية وكونها مفسدة للعبادة ومنه يظهر فساد ما قبل من تخصيص دلالة النهي على الفساد في مثل الاصل في الحر المحض  
 بصورة العلم لان النهي لا يتوجه الى الجاهل والغافل فكلا لزمه وهو الفساد ووجه ضعفه ان لا ينفذ الفساد لكونه لازما للتحريم  
 بل لا يستفاد من الطلاق النهي كون المنشأ هو الفساد لما عرفت فلا فرق بين قولنا لا يفسد في الحر المحض وبين قولنا لا يفسد  
 في الحر لان الصلوة فيه فاسدة الا في الظهور والضرورة فكان ان دلالة الثاني على الفساد لا يخصص بصورة العلم فكذلك الاول ومن  
 هنا شريهم بكونهم يبطلان المعاملات التي تتعلق التي بطلانها على البطلان وان صدق حال الجمل بالموضوع او الحكم وكذا  
 الاوامر التي تقع في هذا المساق فان المفهوم منها الصحة نارة والحرية او الشريعة اخرى وهذا انما لا يكاد يتحقق على من له روية بالمجوز  
 ولنا على استغناء عرفا ايضا فيما لو كان النهي باعتبار كونها معاملة او لا نفسها ان المفهوم من النهي انما هو مجرد التحريم على ما هو الاصل  
 وهو لا يقتضي نفي الاثر لجواز ترثيه على امر محرم كما مر حجة الثانيين للدلالة على مظهر لغة وشرعائه لودل كما مر ناقضا للتحريم بالصحة  
 والذاتى مشتقا ويصح ان يقول نهيك عن البيع الفلاني لكذلك لو فعلت اثمت وحصل به الملك والجواب المنع من الملازمة بالتسوية  
 الى القسم الاول من المعاملات اذ الط قد يصرح بخلافه والمنع من بطلان اللارم بالنسبة الى العبادات اذ لزوم المناقضة على تقديره  
 عقلا ظاهر على وان انكره بعض المعاصرين فمتسكا بان الاوامر انما تتعلق بالطابع من حيث هي فلا منافاة عقلا بين مطلوبية

هذا سبق على تقدير البيع  
 في قولهم ما استقط القضاة  
 بالطلب لا يفسد من لفظ  
 بشرع ولا يفسد ساقط  
 من غير الاقتضاء عقلا  
 الفاسد للفضا على النهي  
 يتم الدليل على اقتضاء النهي  
 للفساد باللفظ المقابل  
 بالبيع المذكور سنة

الطبيعة



الطبيعة من حيث هي كما هو مقتضى الامر وبين مغرصة المفيد كما هو مقتضى النهي لتغاير الموردين لكنه اعترف بثبوت الدلالة نظر الا  
 اهل العرف يفهمون من تلك النواحي تقييد مطلوبة تلك الطبايع المطلقة بصورة عدم تقييدها بتلك القيد فيجب تنزيل خطاب الشارع  
 عليه كما هو الشأن في سائر خطابات وجوابه وانما قد فرغنا فلا نزيل باعادة وقد يستدل على جواز عقلا بان مورد الامر هو البسيط ومورد النهي  
 هو المركب وما من غبار ان وهذا فاسد اما اوله فلا تنمورد النهي انه هو المفيد وهو البسيط لان القيد خارج عنه وان اعترضه اذن من الواضح ان  
 النهي عن الصلوة في المكان المنصوب ليس هيا عن مجموع الصلوة والمكان لان المكان ليس من فعل المكلف بل عن الصلوة المفيدة بالمكان  
 المنصوب ولو اعتبر التركيب بالنسبة الى الصلوة وتقييدها بالمكان المنصوب فغير مفيد لان التقييد امر عارضى يجوز جعل الصلوة فمقتضى  
 ان يخالف حكم جعل مثل هذا التركيب لجعل المفيد لا يخادده وكذا الكلام في النهي عن الصلوة في الثوب النحر وما اشبه ذلك واما ثانيا فلا تنال ان  
 سئل ان النهي هناك عن المركب فلا يربطان النهي عن المركب نهى عن كل جزء من اجزائه في ضمن الكل كما بدناه في محث المقدمة فيلزم على تقدير وجود  
 توارد الامر والنهي النفسيتين في الجزء وهو واضح الفساد كما في صورة العكس محث الثنين هاهنا لم يحسب الشرع واللغة امران احدهما ان علماء الار  
 والاصار لم يروا يستدلون على الفساد بالنهي في ابواب الفقه وذلك اجماع منهم على دلالة على الفساد الثاني ان الامر يقتضى الصحة اوله لانه  
 على الاجزاء بكل ما عينه والنهي يقتضى فليز ان يقتضى نقيضها وهو الفساد اذ التقيضان مقنضاهما يقتضان والجواب عن الاول ان  
 اجماع المذكور غير ثابت سيما بالنسبة الى النهي المتعلق بالمعاملة لا باعتبار كونها معاملة او كان الظاهر منه حكمه غير الفساد فان اختلفت  
 في ذلك فمعلوم والنزولهم بالفساد في مواضع لا يوجب ان يكون مستفادا من مجرد النهي لجزان ان يكون لهم عليه مستند اخر من ضرورة اوج  
 او غيرها وعن الثاني بالنسبة من لزوم اختلاف احكام المتضادين اذ قد يشتركان في معنى كالتوا للشارك للبياض في العريضة واللونية  
 وغير ذلك واجاب الفاضل المعاصر تبعا لصاحب المعالم بعد تسليم المحث المذكور بان يقتضى قولنا يقتضى الصحة انه لا يقتضى الصحة ولا يلزم  
 منه ان يقتضى الفساد وفيه نظر لان ذلك نفي للاقتضاء لا اثبات للتناقض في المقضي كما هو مقتضى تسليم المحث لا يوافق الم يقتضى النهي الصحة  
 فقد اقتضى عدم الاقتضاء والامر حيث اقتضى الصحة فقد اقتضى الاقتضاء فيحصل التناقض في المقضي ايضا لا نقول ليس اقتضاء المقضي  
 للمقضي باقتضاء معار والالتسلسل والاعتذار بانه تسلسل في الامور الاعتبارية فلا يمنع كواقع عن البعض في نظائر المقام غير مسموع و  
 التفصيل فيه خارج عن مقاصد الفقه على ان ذلك ينافي قضية التسليم فان التناقضين لا يلزم ان يتناقض مقنضاهما بهذا البيان كيف  
 التقدير بانها متشركان في اقتضاء الاقتضاء اتمح الفقهون بين اللغة والشرع على اشغالها الغدبان فساد الشيء عبادة عن اشغال الحكماء  
 ولا دلالة للفظ النهي عليه والجواب ان ذلك انما يتجوز في الامارات واماني العبادات فلا تنافي في محث القول المتخار وعلى ثبوت شرعها بوجوب  
 الاول ان علماء الاعضاء والاصطلاح من الواجب استدلون بالنهي على الفساد والجواب عن ما مر الثاني انه لو لم يفسد لكان في تركه حكمه موقو  
 للنهي عنه وفي فعله حكمه موجبة للصحة والثاني ان الحكمين اما ان يتساويا فيهما رضوان ويتساظان فيكون فعله على حد تركه  
 فيمنع النهي عنه لعدم حكمه فيه واما ان تخرج حكمه احدهما فانه يمنع الاخر على الاشغال حكمه مع ما عيه من تقويت القدر الزائد من  
 حكمه الاخرى حكمه محض حيث لا معارض لها والجواب ان ذلك انما يتم في العبادات لان صحتها تستلزم تعلق الامر بها وحكمه الامر فيها تغاير  
 حكمه النهي يرجع الى احد الوجوه المذكورة واما في الامارات فالحكمة الموجبة لشيء ما تارها علمها لا تنافي حكمه النهي عنها لجواز ان يتر  
 على محرم شرعى هذا ان اريد بالحكمة الوجبة لشيء الحكم والامر وان اريد بها الوجبة لوجبان الفعل فاعين اربها في اتم  
 والسند واضح من ائمة دلالة على فساد المعاملة شرعا في اذات تعلق بعينها اولها بما يرجع محضه الى وجوه الاول الاجماع ووجه  
 بانما ترى الجباة والتفديمين والمنافرين على فساد المعاملات التي تعلق النهي بها باحد الوجوهين مستند في ذلك الى ورود النهي  
 عنها وليس لهم مستند سواء اذ لو كان لو قننا عليه فعدم وقوعنا عليه في مثل المقام بعد الفحص بقضو غاذه بالعدم لكثرة الموارد وعموم  
 الحاجة الى اكثرها ودعوى استناد في ذلك الى الاجماع او الضرورة مدفوعتان الكلام في دليل الجمعيين ولا يشبانه غير الاجماع و  
 غير الضرورة لناخر ما عني في الوجود وهذه الدلالة ليست لغوية اذ لا يربط مدلول النهي على التحريم وهو لا يدل على نفي اثار المعاملة بل يحد  
 الثالث فعيين ان تكون شرعية مستندة الى فعل الشارع في خصوص المقامين الى ما يقتضى الفساد او يستلزمه والجواب ان استناد  
 الكل في الحكم بالفساد الى مجرد النهي غير معلوم ان لم يكن خلاف معلوما واستناد البعض غير مفيد وعدم وجدان المستند في مثل ذلك  
 لا يقتضى عادة بالعدم بجواز كون دليله واحدا معلوما المورد لم يصل اليها وانما يستبعد عدم الوضوح اذ ان عدد الدليل بحسب تعدد  
 الموارد مع ان الدليل في جملة من الموارد معلوم كقولهم في الربا الذين ياكلون الربا الاية وقوله نعم لا تاكلوا الربا وقوله في بيع  
 الخمر الذي حرما حرم ثمنها وقد ورد في احاديث عديدة ان ثمر الكلب الذي لا يصطاد به وثمر الخمر وثمر النبيذ وثمر السكر وثمر المشيمة  
 واجر الكاهن والربا وما هو البغي سمحت الى غير ذلك مما يفتى عليه الشئع على الوجه الثالث وهو الاخبار على ما مره دليل عام على القا  
 قد عثر عليه فكيف يدعى امر لم يشر في ذلك على دليل لهم الا ان يربطهم لم يتمسكوا بها في مقام الحكم بالفساد فكانهم اثبتوه بعينها و  
 كثرى مع احتمال ان يكون مستند اجماع من تقدم عليهم فاذا ذكره من ان دليل الجمعيين غير الاجماع ان اراد دليل الجمعيين بمنزلة  
 على

واعلم انما جعلنا النهي عن صلوة  
 المحاض من صلوات انفس الطبيعة  
 وجعلنا القيد معتبرا في تعلق  
 النهي بالنية فيكون الغرض  
 التبر في حال حبسها مكلف  
 تلك الطبيعة من حيث هي  
 الامر بالصلوة في المشايخ  
 انما وان جعل القيد متعلقا  
 بالصلوة وجعل النهي عن الصلوة  
 حال حبسها في غير ذلك

على قولهم من اصحابنا غير الاجماع ثم يجوز ان يستند لجماع الاجماع اخر وان اراد ان دليل المجتهد في الصدق الاول غير الاجماع فسلم لكن ليس  
مصدق مذكور معروف يستعمل ان يستند على الفساد هل هو مجرد النهي او غيره على ان يستند من لو كان نفس النهي فلا ريب في انه ظني  
الفساد مع انما ترى الاحكام قاطعين به في اكثر موارد فكيف يستند القطع بالحكم الى دليل ظني بل الظاهر انهم تسكوا في ذلك بظاهر النهي المعتمد  
في اكثر موارد بادل خاصة من قصر قاطع او اجماع او ضرورة وظهور النهي وذلك ليس من جهة كونه منقولا في عرف الشارع اليد المعرف  
من ان هذه الدلالة ثابتة في نهى الطبيب غيره من ارباب الصنائع ولا قابل بالنقل في عرفهم اي وبالجملة فالنهي الوارد في امثال هذه الموارد  
ان تعلق بالمهية المطلقة دل على فسادها وان تعلق بها معقولة بقيد دل على فساد القيد فيستفاد منه ما نهي القيد من صحتها حيث يتحقق  
ثبوت الصحة للطبيعة كما ان المنفاد من الامر بالطبيعة وشبهه نحو وكابوموم والصحة خير صحها ومن الامر بما يقيد او بالقيود عند فعلها  
اشراط الصحة به مع ان احد الالتماس ينقل الامر في تلك الموارد الى ما ينقض او يستلزم الصحة والشرطية بل الظاهر ان المنفاد من الامر والنهي  
عرف في مثل ذلك ليس هو الارشاد الى فعله بل هو الصحيح وترك ما هو الفاسد نظير الامر للطبيب نواهيته في وضع الادوية والمعاين و  
ان تعلقا من له اهلية الاجابة والتحريم فحقه كالمملوك وقد يعرض على الدليل المذكور بان كلام الفقهاء في النهي عن المعاملات مضطرب  
لانهم قد يستدلون بالنهي على الفساد وقد يصححون بان النهي عن المعاملة لا يقتضي فسادها واجاب عنه الفصل المذكور بان الصحيح  
بالتقريب ان كان تمزيقه في المسئلة الى نفي الاقتضاة فمضمر به في بعض جزئياتها غير فادح كما لا يقدر تصحيحه بالنهي في اصل  
وان كان غيره كما في ذلك قرينة واضحة على صيرته الى التفصيل في ذلك وانه يقتضي الفساد عند في بعض الموارد دون بعض والذي  
يظهر بالنتج في موارد الاثبات ان يثبت الاقتضاة حيث يتعلق النهي بعين المعاملة او بصيغة لادمة لها وينبغي في غير ذلك وقد يجمع بين  
كلماتهم بانهم يستدلون بالنهي على الفساد حيث يكون دليل الصحة مقصورا على مورد الحل كما في البيع لقوله نعم واحل الله البيع واما حيث  
لا يكون مقصورا عليه فممنوع من الدلالة في الفساد كذبح الغاصب لعموم ما دل على حلية المذكي لقوله نعم وكذا ما ذكر اسم الله عليه  
وكوطي الربا في لدخوله تحت عموم ما دل على لزوم تمام المهر بالوطي لقوله نعم ان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فضعف ما فهمت وضعه  
ظ لان دليل صحة البيع لا ينحصر في دليل حلية بل يتناول عموم الامر بالوفاء بالعقود وكل غيره من سائر العقود ولا يذهب عليك ان  
التزويل الاول ضعيف لانهم يحكمون بفساد معاملات كثيرة تعلق النهي بها باعتبار اذمة غير لادمة كبيع الجهول او البيع بالجهول  
وبيع غير المقبوض وبيع الصرف بدون القبض وبيع الابق بدون الضميمة وبيع الثرة قبل بدو الصلاح على التفصيل المقرر في محله  
الى غير ذلك فلو تعسف بان تلك الفئود لادمة لتلك المقيدات اذا اخذت من حيث كونها مقيدات لتوجه عليه بان الحال والوصف  
الغير اللزوم ايتمت كك فان البيع وقت التداء اذا اخذت من حيث كونها مقيدات بوقت التداء كان القيد لادمة له ومن هنا يظهر ان التفصيل  
المذكور ما لا يحصل له لان انما لزم الوصف بالنسبة الى مهية المعاملة فظاهرا غير متحقق في الامثلة التي قررها من بيع المتابذة  
والملازمة ونكاح الشغار ولا في غيرها وان اعتبر لزوم بالنسبة الى الضيف والشخص منها الرمن ان يكون جميع الاوصاف المذكورة  
للصنف المتصف بها بل الاقرب تنزيل كلماتهم على ما اخبرناه من التفصيل وتوضيحه ان النهي المتعلق بالشئ يستند على حكمة ذميمة  
التي وحكمة الفساد الحكمة الظاهرة من النواهي المتعلقة بالمعاملات عند خلوها عن قرينة تدل على ان فيها حكمة غير الفساد كقوام  
الطبيب واليه يرجع ما اخبرناه من التفصيل وحيث يستظهر من قرينة مقالة وشهادة حالان حكمة غير الفساد فلا يستظهر الفساد  
عرفا كانهي عن البيع وقت التداء وعن بيع الامه قبل الاستبراء فان الظاهر من في الاول يقرب من القيدان الحكمة الذميمة اليه التي الصلوة  
الحققة وعدم التفاضل عنها بالبيع وفي الثاني الاحتمال لانتفاع ايم ان الادوية فذا يظهر منه الفساد اذ يكفي في حسن النهي ترتيب الحكمة  
المذكورة عليه فيان نفي ظهور النهي في الفساد فيتم على عموم ما دل على صحة البيع سليمان عن المعارض وارتشك توضيح ذلك فلا حظ قول  
السيد الطبيب بعد ان نضع هذا المحذور في وقت كذا فان في ذلك الوقت حاجة فانه لا يفهم من عرفا لوصفه وذلك  
الوقت لم يترتب عليه آثاره بخلافه الوقال لا تصنع في وقت كذا من غير اشعار بالعللة فانه يفهم من عرفا لوصفه في ذلك الوقت بخلاف  
بترتب اثره عليه وانما اعتبرنا سيادة الطبيب على الخاطب لتلايفه بين نواهيته ونواهي الشارع بان الطبيب ليس له اهلية التكليف  
والتحريم فيعتين نواهيته للارشاد والدلالة على الفساد بخلاف الشارع الثاني ان هذه المسئلة من قبل المسائل اللغوية يكفي فيها  
نقل الواحد من الاعر المتعدد اذ لا فرق في الطرق بين الاوضاع الحادثة والقدره فيكتفي بنقل القائلين بكون النهي منقولا في عرف  
الشارع الى ما ينضم الفساد او يستلزمه وان لم يبلغ حد الاجماع ولا يعارضه نقل الثاني لتقدم الميثب مضافا الى ما حكاه السيد في  
المقام من الاجماع وقدره والجواب ان التعويل على النقل مقصور على المباحث اللغوية التي لا سبيل لنا الى استعمال الحال فيها بالبحث  
والفصل لا نقطاع مداركها عننا وتحققها عند النقل لان ما دل على جواز التعويل على النقل وهو الاجماع لا يساعد على جوارزه في  
غير ذلك بل الظاهر ان الاجماع منعقد في غيره على عدم جواز التعويل في النقل ولو لا ذلك لاكتفى علماء الأصول في مباحث الافا  
بقول غيرهم فيها فلم يتكثرت بينهم الاقوال ولم يمتد جوارا الى تجسم الاستدلال ولا خفاء في ان المقام من القسم الاخير فان مدرك التاثير

له

بهم اجماع

فان الظاهر من النهي انما هو عدم القربة فقله بها لفسادها من

على ما اعترف به انما هو فهم الفقهاء منه الفساد وقد عرفنا ان ذلك لا يساعده على مطلوبه ومنه يظهر ضعف ما نقل في المقام من الاجماع الثالث ظاهرا  
جله من الاخبار منها ما رواه زرارة في الصحيح عن ابي جعفر قال سئل عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذلك الى سيده انشا احيا  
وانشا فارق بينها فقلت اصلحك الله ان الحكم بن عتيبة وابراهيم الغنوي واصحابهم يقولون اصل النكاح فاسد فلا يحل الجازة السيد له فقال ابو  
جعفر انه لم يعص الله انما عصي سيده فاذا اجازة فهو جائز وفي رواية اخرى بعد ان ذكر حكمه بصحة نكاح العبد مع حقوق الاجازة قال  
فقلت لا يبي جعفر فانه في اصل النكاح كان عاصيا فقال ابو جعفر انما الذي شيا حلالا وليس بعاص لله وانما عصي سيده ولم يعص الله ان ذلك  
ليس كانيته ما حرم الله تم عليه من نكاح في عدة وشبهه ووجه الدلالة ان الرزائيين دلنا على ان نكاح العبد الغير الماذون انما لم يفسد مع  
حقوق الاجازة لانه لم يعص الله فيه وانما عصي سيده فيدل على ان عصيان الله في النكاح الذي من اقسام المعاملة بوجوب الفساد فان قيل  
كيف اثبت على العبد عصيان السيد عند عدم الاذن مع ان عدم الاذن يعم من النكح وهو الموجب للعصيان وايضا عصيان السيد يستلزم  
عصيانه تم حيث وجب على العبد طاعته فكيف اثبت احدهما ونفي الآخر قلنا انما الاول قد فزع بانه يمكن تقييد العصيان بصورة المنع من النكاح  
فالعصية انما عصي سيده على تقدير منعه منه ويمكن تركه على اطلاقه بقرينة بل العادة من ترك المنع من حيشان سيرة المولى الجارية على عدم الرضا  
بانذام العبد على مثل هذا الامر بدون الاذن واما الثاني فنجد اوجب عنه تارة بنزول عصيانه تم على معنى ان لم يعص الله وانما حيث  
لم يعص السيد واقام مع حقوق اجازته وتنزل عصيان السيد على عصيانه في الظاهر قبل وقوع الاجازة واخرى بان المراد بالعصية المنقبة  
العصية الخاصة وبالعصية الموجبة للفساد فلا ينافي استلزام عصية السيد لعصيته تم واخبار الفاضل المذكور هذا الوجه واستشهد  
عليه بقوله في الرواية الثانية ان ذلك ليس كانيته ما حرم الله تم عليه من نكاح في عدة وشبهه ومنها معصية منصوصين حازم عن ابي عبد الله  
في مملوك تزوج بغير اذن سيده اعاص الله وقال عاص لولاه فله حرام هو قال ما الزعم انه حرام قال بل ان لا يفعل الا باذن مولاه ومنها ما ورد  
في من طلق ثلثا في مجلس ان ليس بشي من خالف كتاب الله ودلى كتاب الله وبمضمونه اخبار معتبرة في بعضها من خالف كتاب الله والسنة  
ودلى كتاب الله والسنة وفي بعضها كل شي خالف كتاب الله فهو رد الى كتاب الله ووجه الدلالة انها تضمنت قاعدة كانية وهي وجوب رد  
كل شي خالف الكتاب والسنة اليه اي رده باطلا الى ما يقضيه الكتاب والسنة من البطلان والمعاملة المحرمة مخالفة لاحد ما يوجب ردها  
باطلا اليه ولو لان النهي موجب للفساد لما كان الرد موجبا له والجواب اما عن الروايتين الاولىين في ان الظاهر من العصيان فيها بقرينة  
المقام الاينان بالمعنى اولى برض بيمينه فالتعذر ان العبد لم يات بنكاح لم يرض الله لولم يرض بيمينه على تقدير الاجازة وانما التي بنكاح  
لم يرض السيد ولم يرض بيمينه على تقدير عدم الاجازة ووجه اطلاق العصيان على ذلك وقوع التغير عنه غالبا بالنهي وما يدل على  
ما قرناه حكمه بعضان العبد لسيدته المحول على صورة المنع مع ان الظاهر اختصاص المنع بالنكاح الصحيح دون الفاسد وهو غير حاصل حال  
المنع ويؤكد قوله فاذا اجازة فهو جائز فان المراد ارضى بيمينه فهو صحيح على ان الرواية الثانية ضعيفة والاولى صالحة للنزول على  
الزام المخالفين فان الحكم بن عتيبة على ما صرح به في الرجال عاين والظاهر ان ابراهيم الغنوي مثل وفي الرواية ايضا اشعار بذلك وكيف كان فلا  
دلالة للروايتين على ان النهي عن المعاملة بوجوب الفساد ومع التنزل فحملها على التفصيل الذي ذكره ليس باولى من حملها على تفصيلنا  
المخار وعلى التقديرين لا اشعار فيها بالنقل واما عن الرواية الثالثة فانها تامل اشعارها بالقصود ولعل ذكرها في الادلثة وقع سهوا من  
العلم واما عن الروايات الاخيرة في ان الظاهر من المخالفة فيها المخالفة في الحكم الوضعي وان كان مستفادا من ظاهر الامر والنهي عرفا كما قرنا  
بقريته ما ذكره من اسباب كالاتفاق بدون الاشهاد ونظيرون المطلقة وتوسم ان المراد بها مطلق المخالفة فليس في رد ما خالف الحكم  
التكليفى اليها ما يوجب الفساد اذ لم يثبت بعد دلالتها عليه فتكون ثمرة الرد عند المخالفة في الحكم التكليفى اجراء حكم العصية عليه من غير  
والتعزير والالزام بالنهي ودعوى ان المعنى به باطلا اليها على الاطلاق في محل المنع مع ان المسند لا يقول به وحمله على التفصيل الذي  
ذكره بعيدا لا شاهد عليه واحتمح من قال بدلالة على الصحة بان النهي عنه لولم يكن صحيحا لم يكن شرعا والثاني بطه لا فانعلم ان النهي  
عنه في صوم يوم النحر والصلوة في الادوات المكروهة هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك والدعاء وايضا لولم يصح لكان مستغنا  
فلا يكون في النهي عنه فائدة والجواب اما اولها فبالنقض بمثل قوله تم ولا شكوا ما نكح ابا نكح وقوله دعى الصلوة ايام اقرانك فان النهي عنه  
فيها لا يقع صحيحا اجماعا واما ثانيا فبالحل بارتكاب النواهي اما في النهي بغيره عن معنى الطلب وحمله على نفي الحقيقة فيكون معنى لا  
تسحر الا نكاح ومعنى دعى الصلوة لا صلوة لك في تلك الايام وهكذا واما في النهي عنه بجمل النكاح والصلوة على ايقاع صورها  
الشرعية لانه اقرب الى الحقيقة من الحمل على مطلق الصورة وذلك لان الظاهر ان عند مخالفة العقل لومعا رضى بما هو اقرب منه في  
الظهور ثم لا يخفى ان النسيب بالنهي عن الصلوة في الادوات المكروهة تمثيل بما هو خارج عن محل البحث وقد تقدم الكلام فيها بما لا مزيد  
عليه ويمكن ان يجاب عن الوجه الثاني ايضه بان النهي عنه يجوز ان يكون ممنعا بهذا المنع والمحال منع الشئ بغيره وقد سبق الكلام فيه  
تفصيلا في الاول قد عرفت ما حققنا عدم الفرق بين النهي عنه لنفسه او لغيره او لغيره كالوصف المحول كوصف او غيره ومنهم من ذهب الى  
ان النهي عنه لوصف يرجع حكم النهي فيه الى الوصف دون الموصوف فحكم في الزباله عن الوصف الزيادة انه لو طرح الزيادة عادة عقد

هذا العبد في الجواب  
هو الاول

الربا صحيح فبما لو نزل لما قص النصح بالتحفة ولا تناقض ولو جاب ان لا يعتبر ذم ملك الغير الجواب عنه ما يظهر مما مر فلا حاجة الى اعادة  
 الكلام فيه الثاني كما قد يتعلق النهي بغير العبادة وقد مر الكلام فيه كذا قد يتعلق بغيرها باحد الاعتبارات المتقدمة كقراءة احد الغزاة  
 في الصلوة او القران ثم يتر في موضع الاحتفاء وبالعكس لا يربى في اقتضائه الفساد في الجزء عقلا ولغة لان جزء العبادة عبادة لا محالة  
 فيجوز فيه ما يجزى فيها رضية فساده فساد المركب لان عدم مطلوبة الجزء يستلزم عدم مطلوبة الكل لانه في الحقيقة نفس الاجزاء نعم يمكن  
 حصول الامتثال بالباقي على تقدير قيام دليل عليه فيبتدئ في كشفه عند التحقيق عندئذ المركب الثاني عن المركب الاول ولو على تقدير بطلان القه  
 في الجزء وكذا لو تعلق بشرطها كانت عبادة سواء تعلق النهي بنفسه باحد الاعتبارات المتقدمة كالطهارة بالماء المصنوب او بجزءه كالتسليم  
 اليد للوضوء متوكفا لان ذلك يوجب فساد الشرط بالبيان المتقدم وفاداه يوجب فساد الشرط ولو لم يتخله غيره واما اذا لم يكن الشرط عبادة  
 فالهوى عنه لا يوجب فساد الشرط عقلا لامكان التوصل بالتحريم الى فعل الواجب ويقضي عن فاجمما يقضي في المعاملات على التفضيل  
 السابق لان الشرطية من الامور المعالية والوضعية فيكون على حد المعاملات في ذلك وعلى هذا فلو ورد النهي عن التسليم شي في الصلوة  
 كالحريم وجد المنة دل على الفساد بخلاف ما لو نذر ان لا يتسرب ثوب فسر به فيها وكذا الوضوء عنه من حيث عليه طاعته وقد يتعلق  
 النهي بامر خارج عن العبادة وح فان لم يكن النهي عنه للعبادة كالنظر الى الاجنبية في الصلوة فلا اشكال في عدم اقتضائه الضاد  
 مالم وان كان للعبادة كالشك في المنهي عنه للصلوة فهو لا يقضي الفساد عقلا لعدم التعلق لكن سبب فاد منه الفساد منه عند الاطلاع  
 عرفنا نظرا للاستفادة السابقة منه مالم يظهر ارادة بغير التحريم كما لو نذر ان لا يلبث فيها يمينا او شاة الا لا يفرق اصابعه او نحو ذلك  
 فان النهي الناشئ من النذر نهي تحريمي غير فلا يفيد الفساد وهذا هو على النهي حال الامر الثالث ما في النهي المتعلق بالمعاملات من لانه  
 على نفي ترتيب الاثر المفسود وعدمها يجرى في النهي المتعلق بغيرها من الامور الوضعية التي لها اثار شرعية كالظهير والتذكية ونظائرهما  
 فان النهي عن الظهير بالماء المنجس يفيد عدم وقوع اثر الظهير والنهي عن الذميج بغير الحد بد حاله الاخير يفيد عدم وقوع اثر  
 به والنهي عن الظهير بالماء المصنوب او التذكية بالالة المصنوبة او ما نذر ان لا يتصرف فيه بجوارحه لا ينافي ترتيب اثر الطهارة والتذكية  
 عليه لا غير ذلك وكذا الكلام في الامر كل ذلك يعرف بالغايات التي لم يسبق القول في المنطوق والمفهوم من المنطوق ما دل عليه اللفظ  
 وكان حكما لذكور والمراد باللفظ والمذكور ما يتناول القدر والنهي او اللفظ والمفهوم ما دل عليه اللفظ وكان حكما لغير مذكور وهذا  
 الخديد مستفاد من كلام بعضهم كالعصك وغيره المشهور بينهم ان المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم ما دل عليه لانه في محل  
 النطق والظن ان الظرف في المقامين متعلق ببدل والمراد بكثرة الدلالة في محل النطق ان تكون ناشية من اللفظ ابتداء اي بلا واسطة  
 المعنى المستعمل فيه ومن كونه لا في محل النطق ان تكون ناشية بواسطة المعنى المستعمل فيه فان قولنا ان جاءت ذبيد فمكره بديل على  
 تعليق وجوب الاكرام على الجيبي وعلى تعليق عدم الوجوب على عدم الجيبي لكن يدل على التعليق الاول بلا واسطة وعلى التعليق الثاني  
 بواسطة دلالة على التعليق الاول وهذا والعصك بعد ان ذكر الحد الاول فسر بقوله اي يكون حكما لذكور وحالا من احواله وذكر  
 الاخر وفسره بقوله بان يكون حكما لغير المذكور وحالا من احواله ان الظرف في المقامين خبر لكان حذف مع اسمها وتقدرب الكلام  
 ما دل عليه اللفظ وكان موضوعه في محل النطق اوله في محله ولا يخفى بعدد الاطرافه تفسير باعتبار اللازم فان الحكم اذا كان المذكور  
 كان الحكم مدولا عليه في محل النطق وان كان لغيره كورد بركت قال بعض المعاصرين وفي الحدين شاع لان المدار في الفرق على كون  
 موضوع الحكم المذكور او عدمه فلا يتم جعل قوله في محل النطق الا عن الموضوع الا بارتكاب نوع من الاستخدام ثم قال ولو جعل الموضوع  
 كناية عن الموضوع بلزم خروجه عن المعنى المصطلح وارتكاب نوع استخدام في الضمير المحرور وهذا يحصل كلامه ويشكل بان الضمير المحرور  
 في الحد لا يصلح للاستخدام لزوم وقوع الوصول بلا عائد فانه ثانيا تدعى الضمير باعتبار المعنى الذي استعمل فيه وكذا الحال في ضمير  
 الحال فانه اياه يرجع الى الذي الحال باعتبار المعنى الذي استعمل فيه لا غير بل لانه فالاستخدام انما ينافي في الضمير التي يصح وضع المرجع  
 موضعها وذلك يتعد في مثل ما مر ثم تسمية جعل الظرف حالا من الموضوع بمعنى الموضوع استخداما اما التسميه به او باعتبار لزوم  
 في ضمير الحال وفيه ان الوصول بمعنى الموضوع مما لا عامل له فيلزم خلو الحال عن العامل وهو باطل ثم ما ذكره من الخرج عن المعنى المصطلح  
 بناء على تفسير الوصول بالموضوع فيما لا يخفى فيه ان ليس للمنطوق والمفهوم في مصطلحهم من اسم الموضوع واما ما ذكره من لزوم الانتماء  
 على هذا التقدير بغير وجه بل يتعين رجوع الضمير الى الوصول باعتبار المعنى الذي اراد منه نعم او اراد بالموضوع اللفظ المتخذ  
 اعتبار الاستخدام في الضمير المحرور لكنه مع ما يلزم من ركاكة لفظ الحد يستلزم بقاء الوصول بلا عائد كما مر ثم هذه الحدود وظاهره  
 الانطباق على قول من يجعلها من صفات المدلول واما من يجعلها من صفات الدلالة كما حاجي فيفتي عليه ان يتوسع في الدلالة او  
 يجعل ما مصدرية والضمير المحرور راجعا الى المدلول المدلول عليه بالدلالة ويمكرا راجعا الى المنطوق والمفهوم بطريق الاستخدام الا  
 انه يظهر مما بوجوب اللزوم في الحدود المذكورة اشكالان ينبغى التنبه عليهما منها ان كلامنا من الحدين الاولين بل الاخير  
 ايش على توجيه البعض منقوض بمثل قولنا نقابل اكرم خدام العالم حيث يدل على اكرامه بطريق الاولوية فان مثل هذا يعد مفهوما على

ف  
 المراد بالعدد ما يكون كذا  
 مفردا كما لو قيل ان اظفر رجل  
 في شهر رمضان فانه اعلم فيقول  
 عليه ان يكفر او يفسد  
 في امثال المذكور ان افسد  
 ان يكفر والرد بالنهي ما يكون  
 بعضه من احواله كذا  
 ارباب ولو جعل ذلك  
 الخليلي في التعليق  
 في التعليق ثم الحكم كما لو قيل  
 كما مر وقد يكون مفردا كما لو قيل  
 اغلظ الضمان فغير ان كان  
 مدرك

ما يقضي

ما يقتضيه طريقتهم مع ان ما ثبت له الحكم وهو العالم مذکور لا بقول المراد ان يكون ما ثبت له الحكم مذکور الاثبات الحكم له والعالم في  
 المثال المذكور غير مذکور الاثبات الحكم له بل ما اضيف اليه فلا يلزم خروج عن حد الفهوم ولا دخوله في حد المنطوق لا فانقول لا سبيل الا  
 ذلك لعدم مساعده ظاهر اللفظ عليه مع انه يوجب ورود النفي على الحد بل لا دلالة الا يثبت على اقل الحال طردا وعكسا لان الحمل غير  
 مذکور في بيان اقله بل الوجوه في الجواب ان ما ثبت له الحكم اعني الوجوه بانها هو اكرام العالم كان ما ثبت له الحكم في قولنا ان جانيك  
 زيد عدم مجي زيدا لا زيد ولا ريب ان اكرام العالم غير مذکور وانما المذكور اكرام الخادم فلا اشكال ومما الخادم مفوض بدلالة الا  
 على اقل الحال لان الموضوع فيه مدلول اقل دون الحمل وهو غير مذکور ولو تكافى بمجمل المفهوم مدلول قولنا الحمل اقله كما معنا  
 اعتبارا في المقام والاخرج مفهوم اية التاميف عن حد اذا جعل الابوان موضوعا وفي الابدان بحرم شتمها واضربها وما التزم  
 بعضهم من ان مدلول الابن ان اخذ بهذا الاعتبار كان منطوقا كما انه ان اخذ بالاعتبار الاخر كان مفوضا فاعتسف وكيف الظهور  
 ان عرفهم لا يساعده عليه وكذا الحال في مفهوم الشرط فانه يصح ان يقع في المثال المتقدم منه زيدان لم يجيبك فلا يجب اكرامه فيكون  
 موضوع الحكم مذکور الى غير ذلك بل التحقيق ان العرف في ذلك بالمعنى المنسب الى الفهم من الكلام واليه ينظر ظاهر الحد وبد  
 بفهم الوجود المذكور ومنها ان الحدين الاولين بل الاخيرين اية على فوجبه البعض منقوضان بمفهوم الحصر المستفاد من انما  
 اذا ريد بها الحصر الموصوف على الصفة فان موضوع حكم المفهوم وهو الموصوف مذکور وكذا اذا ريد بها الحصر الموصوف على الموضوع  
 في مثل قولنا انما غير زيد اكرم ومنها ان الحدين الاخيرين على ما عرفت لا يصلح ان الابدان الوجه الذي ذكرناه وعلى تقدير ان  
 بامور منها انما يندفعان بالمنطوق المدلول عليه بدلالة الاشارة لان اللفظ لا يدل عليه ايضا ابتداء ومنها انهما منقوضان  
 بمفهوم الحصر المستفاد من انما ونحوها فانها تدل بالوضع في الاثبات على اثبات الحكم المذكور ولذا كور ورفعه عن غيره او رفع ما عداه  
 عنه وفي النفي بالعكس فنكون الدلالة ان ابتداء في محل النطق ويمكن الجواب عنه بان انما ليست موضوعا لا فائدة نفي الحكم عن غير  
 المذكور واثباته له مثلا كيف وهو معنى اسمي حلي وبى حرف لا شذوذ بل بالمفهومية بل موضوعا لمعنى لستى وهو قصر ما بعدها على  
 ما يليه ما حوزا باعتبار كونها لثغر في حالها فتدل على نفي الحكم عن غير المذكور واثباته له مثلا بالالتزام فنكون الدلالة عليه لا  
 في محل النطق ومنها ان حد المفهوم منقوض بدلالة الامر بالشئ على الامر بمفهومه وبدلالة انه على فساد الضد على القول به ونحو ذلك  
 مع ان شيئا منها لا يستعمل مفهوم اصطلاحا ويمكن دفعه بان المنسب في الفهوم والمنطوق ان يكونا مدلول اللفظ او دلالة له بقرينة  
 ان المقسم عندهما واحد ما لا يستلزم اقضاء الامر بما ذكر بعد من دلالة اللفظ بل من دلالة العقل وهذا في الثاني واضح وفي  
 الاول يتوقف على كون دلالة اللفظ على اللازم البين بالمعنى الام غير لفظية ومنها ان حد المفهوم لا ينطبق على شئ من مصدايقه لانها  
 مركبة ماد عليه اللفظ في محل النطق وماد عليه في محل التركيب من الشئيين ليس باحدهما ويمكن الجواب عنه بان المراد بمدلول عليه  
 اللفظ في حد ما دل عليه في الجملة ولو على بعضه فيكون خروج بعض المدلول عن محل النطق ولا يخفى بعده او ان المراد ما دل عليه بالاعتبار  
 التركيب واللفظ لا يدل على شئ من ابعاضه هذا الاعتبار في محل النطق ومنها ان حد المفهوم يصدق على لوازم المفردات او دلالتها عليها  
 كالاسد بالنسبة الى الشجاعة او دلالة عليها مع انها لا تستعمل في الاصطلاح ويمكن الجواب عنه بان المراد بالوصول في حد المدلول  
 المركب ويجعل الصير واجعا اليه فقد اضعف ما ذكرنا ان الحدود المذكورة كلها مدخولة بل لا يكاد ياتي لها خبر سالم فالوجه في المقام ان  
 يجعل الحدود المذكورة حدودا لفظية تفهيمية ويرجع في معرفتها الى عرف الفهوم وهذا لو عرف المفهوم بان مدلول خبري او اشائي  
 غير مذکور لا يتم مدلول خبري واثباتي مذکور مع اختلافها في الحكم نفيها واثباتا او اثباتا فاجبة مع ظهور الاولوية والمنطوق بما عداه  
 لكان قريبا وقد يعزى الى البعض انه جعل ما عدا المنطوق الصريح من الفهوم وهو على الاطلاق غير جديد فصل قسم المنطوق الى صريح  
 وغير صريح فالصريح ما دل عليه اللفظ بالدلالة الوضعية المطابقة والحضوية المدلول الضمني وليس على ما ينبغي وغير الصريح ينقسم الى  
 ما دل عليه اللفظ بدلالة اقضاء او ايماء او اشارة لان ما يدل عليه اللفظ اما ان يكون مقصودا للتكلم في الخطاب او لا والثاني هو  
 المدلول عليه بدلالة الاشارة كدلالة الاية على اقل الحال فان احدهما مستوفى لبيان حواله والاخرى لبيان اكرامه الفصل  
 ويلزم منها تعيين اقل الحمل وان كان الاول فهو على قسمين الاول ان يتوقف صدق الكلام او صحة عليه وهذا هو المدلول عليه بدلالة  
 الاقضاء فالصدق خور عن ارض الخط والنسب فان صدق الكلام يتوقف على تقدير المولخذه ونحوها والصحة قد تكون عقلية  
 كافي قوله نعم واسئل القرينة فانه لو لم يقدر الالهام لم يصح الكلام عقلا وهذا منتهى على تقدير علم الجوز في لفظ القرينة وقد تكون  
 شرعية كقولك اعطى عبدك عنى على الف فان اختصاص العتق بالملك يوجب تقدير الملك اى ملكا على الف الثاني ان يقترن بالحكم  
 ما لو لم يكن حلة لا يستبعد اقترانه به فيجمل على التعليل وان لم يصح به وهذا هو المدلول عليه بدلالة الايماء كقولنا السائل واقعت  
 اهلى فنهارة شهر رمضان فقال له كبر فان اقران قوله كبر بقول السائل يقتضى ان يكون المراد كون الوقاع المستول عنه حلة لوجوه  
 الكفاية ولا بد من عيبك انه ينبغي تنزيها ما ذكره في هذا النوع على التمثيل لا التخصيص لعدم اختصاصه به فالصواب فيه ان يقر

وانما قلت شذوذ في القاميين  
 لان انما قد تاتي في الاشارة في  
 ما عدا الحكم المذكور عن المدلول  
 على انما زيد العالم مثلا

في القسم الثاني  
 لان انما قد تاتي في الاشارة في  
 فهم الجواب بعد فهم الكلام

هو مدار

هو ما دل عليه اللفظ لا من انما يستبعد مع عدم اوارته واعلم ان القرائن التي توجب صرف اللفظ عن معناه الحقيقي الى المعنى المجازي قد  
توجب ذلك لتوقف صدق الكلام عليه كالنفي في قوله تعالى لا اله الا الله والظهور من فانه محمول على النفي مجازا والقربى عليه لزم الذي  
على تقدير حمل على النفي او صحته كقولك جنبي باسدي يرى فان الاسد الحقيقي لا يصح اسناد الريح اليه ولا فترانه بما يوكاه كما استعدا  
من شهادة حال او صيته مقال كقولك رايت اسدا في الجملة فان التعييد بكونه في الجملة بعد كونه اسدا حقيقيا وكذا اذا كان في المقام  
ما يفيد ذلك ولا يخفى في ان قرينة الجواز لا تلحق عن احد هذه الاقسام فذلك لانه ترجع الى احد هذه الدلائل لان فيكون دلالة على الاول  
دلائل اقصائية وعلى الاخير دلالة ايمائية وزعم بعض المعاصرين ان دلالة الجواز الذي يكون قرينة غير العقل دلالة في المنطوق الصريح  
او لا بد من ذكره انما هو ذلك لما استظهر من امثلة دلالة الاقصائية من اختصاصها بالجواز في الاعراب وما يكون قرينة  
وهذا قدس من وجوه اما اول فلان ادخال الجواز في المنطوق الصريح غير سد بدلالة ليس بمبدول عطابق على ما هو المعروف بينهم  
تعريف المطابقة مع ان العصبك صرح هنا باعتبار الوضع كما فعلناه ولم نغف على من ينكر ذلك منه وذلك لانه كون الاصطلاح جازيا  
عليه واما ثانيا فلان جعل القرينة غير شاملة لمثل هذا القسم مع انه من معظها والظهور ما لا يقبل الذوق التسليم لما فيه من دعوى  
خفاء مثل هذا الامر الغير على انظار المحققين واما ثالثا فلان عناوينهم لبعض الاقسام المذكورة يشتمل باطلاقها الجواز باقسامه  
فلا وجه لتخصيصه بالجواز في الاعراب والجواز الذي قرينه العقل بمجوز ذكرهم مثلا او مثالين من باب مع ان المثال الذي ذكره  
الذي قرينه العقل من باب الجواز في الاعرابية وهذا ما فصلنا اختلافنا في ان التعييد بالشرط هل يقتضي نفي الحكم عندئذ  
او لا فذهب الى كل فريق والاكثر وعلى الاول ولينين اول معنى الشرط لينفع مورد البحث فنقول الشرط في اللغة الزام النفي والثاني  
صرح به غير واحد منهم ومنه الشرط التي تقع في العقود واما الشرط بمعنى العلامة فالظاهرة بالتحريك كما نرى عليه بعضهم ومنه شرط  
التسليم وليس بالسكون على ما زعم واما عرفا فقد يطلق ويراد به مصطلح اهل المعقول وقد ترجمه في بحث المقدمة وقد يطلق  
ويراد به السبب صرح به بعضهم وقد يطلق ويراد به الجملة المصدرية باحدى ادوات الشرط كان واخواتها وهذا هو المراد في المقام  
وتدريج عليه مصطلح علم العربي ثم منهم من قرر النزاع في الامر التعييد بالشرط ومنهم من قرره في الحكم التعييد ومنهم من جعله  
في التعييد به والظاهرة لا فاروق المقام فان الاخيرين متواتران وتخصيص الاول بالامر ناظر الى وقوع محض عنه في بحث الامر  
الظن ان النزاع في المقام لا يختص بالتعليق بكونه ان ويحرم جازع لموضع النزاع في التعليق بل ليس نصا في التخصيص لامكان التزويل على  
التبديل وطابق غيرهم له في التعليق على الشرط وحق فهل يخص النزاع بادوات الشرط اعني ان ولو واذا الاستعلاء في الشرط او يجرى  
فيها وفيه يفتن بمعنى الشرط من الظروف البنية او يجرى فيها وفيها يشترطه كالفاء الداخلة على جزاء الموصول والموصوف حيث انها مشروطة  
باعتبار معنى الشرط بين الجملتين على ما هو الظاهر او كما لموصول والموصوف حيث يدخل الفاء على خبرها بناء على ما ذكره اهل العربية  
من تضمنها معنى الشرط وجوه ثم من الثنتين من نفي على ان الدلالة المذكورة ثابتة بالوضع ومنهم من اثبتها بالنظر لا دليل الحكمة  
واطلاق اليافوت والظن من مثبها بالوضع بثبوتها عند عدم بطريق الالتزام وذهب بعض الافاضل الى ثبوتها بالظن ثم الظن من اكثر  
الثنتين القول بدلالة على انشاء الجزاء عند انشاء الشرط مطلقا من النافين نفي دلالة على ذلك مطم والتحقيق انه يدل بالالتزام  
على انشاء الجزاء عند انشاء الشرط بالوضع في الجملة وبالاطلاق مطم لتات الشاؤن من التعييد بان واخواتها تعليق الجزاء على الشرط  
بمعنى افادة ان المثال لازم الحصول الموصول الاول وصرح في ان الشرط علقته بالجزاء يقتضي بها عدم انفكاكه عنه وحيث تضمن هذه  
العلقة اعني علقته للزوم في علقته العلية بانواعها الثلاثة ان يكون الشرط سببا للجزاء اما سببا عقليا كقولك اذا اراد الله شيئا كان  
او وضعيا نحو ان ظهرت فكفر وان يكون سببا عند مساو واليه نحو ان كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة وان يكون فاعلا لغير  
لعلة واطرفة كل نحو ان كان النهار موجودا كان العالم مضيئا فادوات الشرط وهذه الموارد ونظايرها انما تستعمل لافادة كون الجزاء  
لازم الحصول للشرط واما ان الشرط سبب للجزاء او سبب عنه او مشارك له في العلة فنسفا من اعتبار امور خارجة ولا اختصاصا بها  
باحد هاتين حيث يكون الجزاء انشاء لا يفتن ان يعتبر الشرط فيه سببا عن الجزاء لظهور ان المعنى لا يستقيم فيفتن ان يكون شرطا اعني سببا  
لغيره فان ظهرت فكفر فان الظاهر سبب وضعي لوجوب الكفاة ومطلوبيتها او ملزم والشرط بان يكون معلولين لعلة واحده  
نحو ان اشاهدت موضع كذا فغفلت كذا اذا كان السبب الوضعي للطلب ما هو لازم المشاهدة كالقرب المحض دون نفسها لكونه حيث ان  
الظن من الزوم عند الاطلاق هو للزوم بدون الواسطة يتبادر منه عند الاطلاق كون الشرط شرطا للجزاء مشروطا بل بقول  
الظاهر من اعتبار المقدم ملزم وما والثاني لزمانا ان يكون الملزم شرطا بالمعنى المتقدم واللازم مشروطا لمطم ومثاؤه ان صفة  
اللازمة لا بد للشرط دون الشرط فانه قد لا يكون لازما فانها من بد اختصاص به ولهذا يصرف مطلقها اليه فهذا هو الشرط في  
شرطية الشرط للجزاء عند الاطلاق مطلقا لا كون اوارته موضوعة لذلك اذ الفهوم منها في الموارد المذكورة ليس الا بمعنى واحد  
هو كون الجزاء لا وما للشرط واذا ثبت ان قضية اطلاق التعليق شرعية المقدم للثاني لا سيما اذا كان انشاء فنقول كان الظن

اشراط

خبر

من التعليق

لا يلزم من اشتقاقه اشتقاقه الجزاء لاستحالة وجود الشرط بدون الشرط فظهر ان دلالة التعليق بالشرط على انشاء الثاني على تقدير انشاء المقدم في الجملة مستندة الى الوضع لان ذلك قضية التعليق وعلى انشاءه عند انشاءه مستندة الى ظهور التعليق في شرعية المقدم وظهور الشرطية في الشرطية التقييدية فهو القائل ان جازك زيد فآمره وان اكرهك فآمره مخالف للظهور دون الوضع وانما هو اكرم زيدان جازك وان لم يجزك فالظاهر مخالف للوضع

من التعليق شرعية المقدم كلك الظن من اطلاق الشرط كون المذكور شرطاً على التقييد فلا يلزم من اشتقاقه اشتقاقه الجزاء لاستحالة وجود الشرط بدون الشرط فظهر ان دلالة التعليق بالشرط على انشاء الثاني على تقدير انشاء المقدم في الجملة مستندة الى الوضع لان ذلك قضية التعليق وعلى انشاءه عند انشاءه مستندة الى ظهور التعليق في شرعية المقدم وظهور الشرطية في الشرطية التقييدية فهو القائل ان جازك زيد فآمره وان اكرهك فآمره مخالف للظهور دون الوضع وانما هو اكرم زيدان جازك وان لم يجزك فالظاهر مخالف للوضع

اذ لا تعليق فيه حقيقة فان قلت تترتب الخطا بان العرفية على هذه التدقيقات الحفظة غير سديدة لظهور اكثر الاجزاء عن الوصول اليها فكيف يبنى محاورات اهل العرف عليها قلت لا اشكال الى امثال هذه الدقائق بطريق الاجمال ما يشترك فيه العالم وغيره وانما يمتاز العالم بالوصول الى تفاصيل تلك الدقائق والتكهن من بيانها الا ترى ان كثير من وجوه البلاغة المودعة في علم البيان مطالب دقيقة خفية ومع ذلك فهي مأخوذة من اعتبار اهل العرف لها في محاوراتهم ومن مرعاتهم لها في مجازها واستعمالهم فهم يثبتون تلك النكات لكن بطريق الاجمال ولهذا وكلفوا ببيانها بجزاعته وكذلك الحال في جملة من مباحث العلم فانهم يحكمون بعدم قضاء الامر بالشئ بطلان ضده وبعدهم جواز اجتماع الامر والنهي في شئ واحد على غير ذلك مع ان تفاصيل الكلام فيها تمام فذكرنا اساطير العلماء عن الوصول اليها ومن هذا يظهر ان من يجعل تفاصيل فكره تابعاً لمجالات وجدانه فزير الى التفاصيل ولا يلتفت الى المجالات ويجعلها تابعة للتفاصيل ثم لا يفرق فيما ذكر بين التعليق بان والتعليق بغيرها كلوا اذا اتى التعليق بلو محض في الماضي بالشرط والجزاء المنسج حصولها كما ان التعليق بان يختص بالشرط والجزاء المشكوك حصولها والتعليق باذ يختص بالشرط والجزاء المعلوم حصولها واما ما اشهر بينهم من ان الشرط المشكوك حصوله واذ للشرط المعلوم حصوله فاعلمه ليس على ما ينبغي لانه وان استلزم ما ذكرناه في اذا لكنه لا يستلزمه في ان افادة هذه الادوات لتلك الصفات في مدخولها ليست باعتبار كونها مستعملة فيها بل باعتبار اختصاصها بها من قبل افادة لفظ الامر علوية الامر والدعاء الخطا رتبة الداعي وقد مر التنبه عليه وهل هذه الدلالة ناشئة في المقام من الوضع ومن غلبة الاستعمال وجمان اظهرها الاول لاسيما في غير ان وخصوصاً في لوهو قضية المطلق كما انهم فلو بدل على ما دل عليه التعليق بباقي الادوات من كون الثاني لازم الحصول على تقدير حصول الاول بدلالة استعماله مع الدلالة على ان الواقع يتبع بدلالة اختصاصية ولا اختصاصاً لها وضاعاً يكون الاول سبباً للثاني ولا مستبأ عنه وان كان عند الاطلاق ينصرف الى السببية كما عرفت في قولك لوجدي لا كرمك فان الظن من ان الجمي كان على تقدير حصوله سبباً للاكرام لكنه لم يحصل الجمي فيحصل الاكرام اي فيترتب عليه حصول الاكرام وكثيرا ما يصح هذا الاستدراك فاكيد لهذا الظهور كما سبق لوجانح زيد لا كرمه لكنه لم يحصل اي لم يجزى فآمره ومثله قوله ولودامت الدوكلات كانوا اعزيم وعايا ولكن فاهن دوام اي والهن دوام فيكون نوارعا باكثرها واما قوله ولوطارد وحافر قبلها طارت ولكنه لم يطر فالظن انه ليس ما يكون الثاني فيه مستبأ عن الاول كما عرفت في التفاضل لان طيران ذي حافر لا يصلح سبباً لطيران فرسه بل من باب الاستلزام حيث ادعى ان فرسه قد استجمعت لكل صفة كائنة تكون الذي حافر فاخذ هذه الدعوى مسلماً وخرج عليها الشرحية المذكورة نظر الى ان الطيران على تقدير حصوله من تلك الصفات فليخرج لم يطر ذو حافر قبلها فغير على حد قولك لو بلغنا موضع كذا لبلغنا الكوفة لكن لم نبلغه اي لم نبلغه فبلغها فليبر الفصود من نفع المقدم في هذه الموارد نتاج نفي الثاني على ما سبق الى بعض الادهام فاستشكل بان استثناء نقيض المقدم في القياس الشرطي لا يوجب نفي الثاني على ما تفرق في غلبه بل المراد ما عرفت من الدلالة على ان الشرط لم يحصل فيحصل الجزاء اي لم يحصل ليرتب عليه حصول الجزاء ومرجع النفي الشرط المتعقب لحصول الجزاء المنفي لا الاستدلال بانشاء الشرط على انشاء الجزاء او الدلالة على ان نفي الجزاء منفرج على نفي الشرط خاصة وحيثما وقع استنادك نفي المقدم وتفرغ عدم الجزاء عليه فلا بد من تاويل كدعوى انحصار السبب الشرطي انما اذا اشركت لومع لا يافاد سببية وجود شرطها لانشاء الجزاء بحيث لا يتمل غيرها كما في قوله لولا على هلك عمر فانه انما يدل على ان وجوده على سبب عدم هلاك عمر ومنهنا يتفوى قول البصري حيث قال لولا كرامة راسها وليست لوالدا حلة على كاد ذهب اليه الكسائي فجعل الاسم الواقع بعد فعله الفعل محذوف هذا ما ساعد عليه التحقيق والشهور بين الجمهور ان لولا متناع الثاني لا متناع الاول واعترض عليهم الحاجب بالاول سبب والثاني مستبأ انشاء السبب لا يدل على انشاء السبب مجاز تعدد الاسباب بخلاف العكس فاعكس الامر وجعلها لانشاء الاول لا متناع الثاني لان عدم السبب يقتضي عدم جميع اسبابه واستشهده عليه بقوله لو كان فيها الهة الا الله لفسدنا بها سيقول لبيدك لانشاء الفساد على امتناع تعدد الالهة دون العكس وافق على ذلك جماعة من تاخره الا ان منهم من التزم بدعوى وفسد دليله نظر امنه الى ان الشرط المحذوف هنا لا يختص بالسبب بل قد يكون مستبأ عن الثاني او مشارك له في العلة واورده عليهم التفاضل بان الجمهور لم يقصدوا هذا الاستدلال لانشاء الاول على امتناع الثاني ليرد عليه ما ذكره بل ارادوا انها للدلالة على ان انشاء الثاني انما هو سبب انشاء الاول من غير النفاث الى ان علة العلم بانشاء الجزاء ما هو هذا يحصل كلامه ونحن نقول ليس عرض الحاجب ان الجمهور يجعلون لولبيدك لانشاء شرطها على امتناع جوارها وان الامر على العكس كما عرفت في التفاضل بل عرضة انهم يجعلونها

لانشاء

لا ممتنع الجزاء لا ممتنع الشرط وليس كذلك على العكس وليس في توجب التفنن انما يوجب دفع ذلك لاما زاده من اعتبار الحصر وهو مردود  
اما اوله في عدم مساعدة ظاهر كلامهم عليه واما ثانيا فبان الاشكال المورد على كلام القوم واراد على اعتبار هذا الحصر اذ لا ممتنع ان الجزاء  
انما امتنع لا ممتنع الشرط كيف وعدم السبب يستند الى عدم جميع اسبابه دون عدم سبب مخصوص نعم يتجه ذلك اذا كان السبب ممتنع  
في الشرط ومتم قوله تم ولو شاء هديكم اجيعين لكن كثيرا ما يرد على خلافه بل المفهوم منها ان لعدم الاول مدخلية في عدم الثاني سواء  
استفاد كما اذا المصنف فيه او لا كما اذا انضم اليه عدم سائر الاسباب الا ترى ان قولك لو كان زيد كرميا لا كرمته لا يقتضي حصر سبب الاكرم  
في كونه كرميا ولهذا يصح ان ترد في بقولك ولو كان عالما لا كرمته ولو كرمته لا كرمته ونحو ذلك من غير تجوز وهذا يظهر ضعف الاعتراض  
المذكور ايضا لان ممتنع على ان يكون المراد ان لو يقتضي سببية عدم الاول لعدم الثاني سببية فامة وكلامهم غير صحيح في ارادة ذلك مع  
انك قد عرفت انها لا تغيد السببية وضعا ويصيد السببية الغيبية اطلاقا وبمكن تنزيل كلام الجمهور عليه هذا كله بعد المساعدة  
على طريق القوم والافا لتحقيق ما اشترط اليه من ان لو لا يدل الاعلى ان الجزاء الممتنع كان لازم الحصول على تفدير حصول الشرط الممتنع  
غير اختصاص له بكون الاول سببا للثاني او بالعكس فان المفهوم من قول القائل لو جابني زيد لا كرمته ان الاكرم الممتنع كان لازم  
الحصول على تفدير حصول المعنى الممتنع وظهورها في سببية الاول للثاني في مثل ذلك سببية غيبية انما هو بواسطة الاطلاق وخصوصا  
المورد هذا واما ما اختاره الحاجي من انها لا ممتنع الاول لا ممتنع الثاني فهو بظاهره واضح الفساد للقطع بان قولك لو جابني زيد  
لا كرمته ليس لا فاذ ان المعنى الممتنع الاكرم او الاستدلال على امتناع المعنى بامتناع الاكرم كيف والمعنى سبب الاكرم مقدم  
على عدمه فيمتنع ان يستند اليه والاستدلال به انما يصح حيث يعلم عدم الاكرم او يبرهن عليه وكثيرا ما ياتي بالكلام المذكور محمدا عن  
البيان حيث لا علم بطرف التعليق او بالجاب ولو انتم في بيان وقوعه في الجملة الشرطية فعدم الشرط واقع فيها ايضا فلا حاجة الى الاستدلال  
عليه بما يسيروا في العلوية وقد بوجه كلامه بان قوله هي لا ممتنع الاول لا ممتنع الثاني معناه ليدل اشفاء الجزاء على اشفاء الشرط  
وهو مع كونه خروجا عن ظاهر كلامه غير صحيح لظهور عدم استقامة الدعوى على اطلاقها بل في اغلب موارد استعجالها للوضوح ان ليس  
المقصود بقولك لو جابني زيد لا كرمته ان يدل اشفاء الجزاء على اشفاء الشرط واما ما استشهد به من الاية فقد انتم التفنن ان  
بما اورده فيها واجاب بانها اورده على مصطلح ارباب العقول في ادوات الشرط فانها عند مجرد التلازم فتدل على لزوم الجزاء  
للشر من غير قصد الى القطع باسقاطها وهذا صحيح عند عدم استثناء عين المقدم لاثبات عين الثاني فهو تستعمل عندم للدلالة على ان  
العلم باسقاط الثاني علم للعلم باسقاط الاول ضرورة اشفاء الملتزم عند اشفاء اللازم من غير التفات الى ان علم اشفاء الجزاء في  
الخارج ما حتم قال لكن الاستعمال على قاعدة اللغة هو الشايع المستفيض وبتعريفك بعض المعاصرين اقول ليس لارباب العقول  
في ادوات الشرط من حيث فادتها للتعليل اصطلاح جديد بل استعمالها باعتبارها باعتبارها على حساب وضاعها الاصلية نعم كثيرا  
ياتون باذ الغير الشرط والجزاء المعلومين وبلو تغير الشرط والجزاء المشعير وهذا اية شايعة في عرف غيرهم كالفقهاء وبالجملة فهم من حيث  
التعليل لا يتصدون بها الا لتعليل الجزاء على الشرط كما هو مدلولها في الاصل فهم يردون بقولهم لو كانت الشمس طالعتها النهار وجود  
ان وجود النهار لازم لطلوع الشمس فيستدلون بعدم الثاني على عدم الاول وبوجود الاول على وجود الثاني وليس غرضهم ان العلم  
بوجود النهار يستلزم العلم بطلوع الشمس كما يثبت لوضوح ان لا ملازمة بين العلمين اذ كثيرا ما يعلم وجود المقدم او عدم الثاني  
وينكر وجود الثاني او عدم المقدم لعدم العلم بالزوم ولهذا تمس الحاجة الى اثبات الملازمة فكيف يستقيم اعتبار التعليل بين العلمين  
واما كون الغرض الداعي الى ايرادها الاستدلال بها فليس فيه ما يوجب الخروج عن معناها الاصلية ان الواضع لو يعبر في وضعها ان لا يكون  
الغرض من ايرادها ذلك كما في القضايا الكلية التي تؤخذ في الاقيسة فان المقصود من ايرادها فيها الاستدلال بها على نتائجها ولا  
يوجب لك خروجها عن معانيها الاصلية والسرفية اذ ذلك من المقاصد المتعلقة بمعانيها من غير ان يستعمل لفظها فيها فظهر ان كون  
الاية مسوقة لاثبات امتناع الشرط وهو تعدد الالهة لا ممتنع الجزاء وهو الفساد لا ينافي كون لو فيها استعماله في معناها الاصلية من  
الدلالة على ان الجزاء الممتنع لازم الحصول لوجود الشرط الممتنع كيف وعليه معنى ما اوردت بالاية فاستعمالها فيها موافق لوضعها  
الاصلي في افادة التباين والامتناع واستعمالها في مثل هذا المقام شايعة لغزو عرفا تقول في رد من قال لك زيد عنى ان لو كان غنيا لما  
ضع كذا في رد من قال عمر في البلاية لو كان في البلاية جاء اليها في غير ذلك واعلم ان لو قد يخرج عن موردها الاصلية فيكون بها تارة  
حيث لا يمتنع الشرط والجزاء وقد مر واخرى حيث لا يمتنع الجزاء فقط وذلك حيثما يكون الشرط في الظن مقتضيا لتفويض الجزاء فوقع جزاء  
يفيد دوام حصوله بخبر العبد صهيب لولم يخف الله ببعضه فان عدم العصيان اذا كان لا رفا على تفدير عدم الخوف فعلى تقدير الخوف  
يكون تابنا بطريق اولي فيلزم منه دوام عدم العصيان واستمراره وليس ذلك مستفادا من استعمال لويته على ما يظهر من التفنن ان  
اذ ليس معنى لويته الا التقدير واما ما يوق من ان لو فيها جاريت على اصلها وان المنفرد في الجزاء ليس عدم العصيان المطلق بل المفيد  
بعدم الخوف فكان عدم الخوف ممتنع كل عدم العصيان المفيد بمتنع فضعيف لان الجزاء المفيد بالشرط مطول وليس في اللفظ ما



بوجوب تقيده مع ما فيه من البعد وقد التزم به الحاجي حيث يكون الجزاء مثبنا لا ينفك عن العموم كافي قولك لو اهتمتني لا كرمك تحلا  
 المنفي كافي المثال المذكور ويضعفه ان الجزاء المنفي كما يقضي العموم وتخصيصه خروج عن الظاهر كل الجزاء المثبت يقضي الاطلاق وتقيده  
 خروج عن الظاهر ليس التقيده بنفس التقيده الذي اشتمل عليه الشرطية والالزام تقدمه على نفسه بل بتقيده آخر بقدر اعتباره ولا يعلو  
 لزوم التجوز في تولم ائنه من البعد عن مظان الاستعمال بخلاف التجوز فيها وما يوافق من ان التقيده والتخصيص خبر من الجواز فليس على  
 اطلاقه ثم اعلم ان التقيده في المفهوم يتعلق بعين ما تعلق به الاثبات في المنطوق وبالعكس فيقيده عموم السلب حيث يتعلق الاثبات  
 بالجنس والفرع المنتشر وسلب العموم حيث يتعلق الاثبات بالجميع وكذا اذا تعلق بالجنس باعتبار فرد لا بشرط سواء كان معينا في الواقع  
 اولا ويقيده عموم الاثبات حيث يتعلق المنفي بالكل وفي غير ذلك لا يقيده هذا وترجع الى ما كنا فيه فنقول للقوم في المقام تسكات و  
 الذي يصلح منها للذكر امور منها ما تمسك به العلامة من ان الشرط ليس علة لوجود الجزاء ولا مستلزم له فلو لم يستلزم عدمه العدم  
 لخرج عن كونه شرطا والاجاز ان يكون كل شيء شرطا لكل شيء هذا كلامه ولا يخفى انه خلط بين الشرط بالمعنى المبحوث عنه في المقام  
 وبين الشرط بالمعنى الذي سبق في بحث المقدمة وقد عرفت ان الشرط المبحوث عنه هنا يستلزم وجوده وجود الجزاء لا امتناع وجود  
 المزموم بدون الالزام وهذا لا ستره عليه ومنها ما تمسك به في العالم من ان قولنا ان جافك زيد فاكرمه يحجر في العرف محري  
 قولنا الشرط في اكرامه محيي والمبادر منه انقضاء الاكرام عند انقضاء المحي فيكون الاول ايضا كك واورده عليه بعض المعاصرين بان  
 المبادر من ادوات الشرط هو سببية الشرط دون شرطية سواء فترت بالمعنى المقابل للسبب واما يدك وله فتفسرها بالشرط نا  
 عن الخاط بين المعينين هذا محصل كلامه وجواب ان لفظ الشرط كما يطلق على المعينين المذكورين كاشطاطا على السبب العلة كاقص  
 عليه بعضهم فيمكن حمله عليه في كلامه دفعا للخطا المذكور نعم يتجه على ما حققناه ان يقان كان المقصود اثبات الدلالة والبادر  
 المقامين باعتبار الاطلاق فسلم والا فم على ما مر ومنه يظهر ضعف التبادر المذكور في الابراد ايضا لكن يبقى في الدليل المذكور شيء  
 وهو انه يجوز ان يكون ما ذكره في قوله الشرط في اكرامه محيي مستفادا من حمل المحي على الشرط حيث انه يقيده المحصر لما سياتي من  
 انه لو لا هذه الالزام الاخبار بالخاص عن العام وظ ان هذه النكته غير متحققة عند التفسير بان الشرط فلا يلزم ان يساويه في الدلالة  
 فالظاهر ان بقا انه محري محري قولنا محري زيد شرطي وجوب اكرامه فان المفهوم منه ايضا ما ذكره على ما يشهد به الاعتبار الصحيح منها  
 انه لو لم يكن مفاد التبعي ذلك لكان لغوا وينبغي على الحكيم واورده بعض المعاصرين في دفعه ان ذلك انما يقضي فائدة ما دون  
 خصوصية هذه الفائدة واصلها عدم غيرها لا ينبغي احتمال مع الغالب وجوده مضادا الى ان هذا لا يناسب القول بالحجية ولا  
 يوافق القول بالدلالة اللفظية على ما هو المفهوم من القائلين بالحجية كما يظهر من استنادهم الى التبادر ومنهم اهل اللسان ذلك  
 في بعض الموارد مع ان المقصود في مثل المقام اثبات الحقيقة لبع التمسك به عند عدم قيام دليل على الخلاف ولو كان المقصود اثبات  
 الدلالة باعتبار العقل لم يكن لذلك اختصاص بمفهوم الشرط ولا بالمفاهيم ولا يقضي تاصيل اصل منقول على ان الفائدة انما ينشأ  
 اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى ومع ذلك يرجع النزاع الى تجوز اللغو على الحكيم وعدمه لو وجد مثل هذا الفرض وهو ما لا يقبل  
 النزاع ودعوى ان اللفظ اذا لم يتصور له الافادة معينة فالاستقراء يقضي ان يكون موضوعا بازاها ممنوعة غائبا لا امر ان تكون  
 مرادة منه اما كونه موضوعا لها فلا وما قيل من ان مفهوم الشرط انما يكون محمدا لم يظهر له فائدة اخرى ظهورا مساويا وازيد  
 فدفع بان ذلك لا يثبت الدلالة اللفظية اما العقلية الناشئة من القرائن الخارجية فاطم ان احدا لا ينكر ذلك لكنه لا يوجب ثبوت  
 فاعده كلية تخصر المقام كما هو شان قواعد الفقه الذي يناسبها احاث ظهر فيها الا انها اذا كانت اظهر كانت حجة هذا الملخص كلامه  
 ومواقع النظر فيه غير خفية نعم يتجه على الدليل ما اورده اولا من ان الفائدة في التعليق لا تنحصر في افادة المفهوم فالاولى ان يضاد  
 الى ذلك دعوى ظهور الفائدة المذكورة من بين الفوائد المحتملة في التعليق حيث لا شاهد على التقيده فيتم الاجتهاد فان حجة  
 ظواهر الالفاظ ما لا يدانيه صفة الربوب ولا يعتبر به اثر الشك وان لم يستند الى نص الوضع فيناسب القول بالحجية ويوافق الدلالة  
 اللفظية ويلاهم تاصيل قاعدة كلية كافي المقام بقرينة الحكمة وليس مرجع النزاع الى جواز صدور اللغو عن الحكيم وعدمه فان النزاع  
 في الحكم لا يستلزم النزاع في مدركة لا مكان الغفلة عنه او عن دلالة عليه وقد يتجه على هذا الدليل على تغذير حجة بدل على  
 نفي الجزاء عند انقضاء الشرط مطلقا اذا كان الغاء الاشرط يحصل على تغذير موافقة السكوت عن جميع افراد المنطوق كل مجمل  
 على تقدير الموافقة في الجملة بالنسبة الى البعض الموافق وضعه اذ يكفي في صون الاشرط عن الالغاء مخالفة السكوت عنه  
 للمنطوق في الجملة فان الفائدة المترتبة على التقيده يعتبر بالقياس لعدم التقيده بالقياس الى تقيده اخر ومنها الاخبار منها ما رواه  
 عبيد بن زرارة قال سئل الصادق عن قوله نعم فمن شهدتمك الشرف فليصمه قال ما ابينها من شهدتمك الشرف فليصمه ومن سافر  
 فلا يصمه يعني فلا يجب عليه صوم كما هو قضيته الا انقضاء عند انقضاء الشرط والتقيده بصيغة التي توسع وهو في مثل المقام مثبنا  
 ويمكن انقائه على ظاهره فيكون تفسير المفهوم مع ملاحظة ما ثبت في الشرع من حرمة النثرع وايضا عندهم في تفسير قوله نعم فمن يتجمل

فان الالزام الحاشي للاصل  
 لا يتقدم في الحجة وان كان  
 الاول له ان يمتنع من ان الالزام  
 هاتان تعلق الفصل للكل فان  
 هاتان تعلق الفصل للكل فان  
 علم ان الالزام الحاشي للاصل  
 باولي من اشارة عدم ارادة  
 الفهم منه  
 في التعليق

في بؤنبر

في يومين فلا اثم عليه وقد يستدل برؤية حسن بن ديان قال سئل عن رجل طلق امراته ثلاثا فترجعت بالمعزة انحل زواجهما الاول  
لاجله حتى تنكح زوجا غيره لا يتم بقولها فاطلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا اذ طلقا ان يقبلا حد ودان الله والمنع ليس فيها طلاق ولا دلالة  
فيها على اعتبار المفهوم بجواز ان يكون المقصود ان ذكر الطلاق عقيب للنكاح مسندا الى الزيج قرينة واضحة على ان النكاح المحلل هو الذي دام  
دون المنع وبما في صحيح جميل عن علي بن عبد الله قال قال له رجل جعلت فداك ان الله تع قال ادعوني استجب لكم وان دعوا فلا يستجاب  
لنا فقال انكم لا توفون بعهده فانه تم يقول او فوا بعهدهم والله لو وقيتم الله سبحانه لوفى لكم ولا دلالة فيها على ذلك ايضا فان  
المستفاد منها ان ما وعد الله به عباده من اجابة دعائهم مقيد بصورة وفائهم بعهده فلا وعد بالاجابة على تقدير عدم الوفاء به وهذا  
المعنى يستفاد من ضم احد المنطوقين الى الآخر من غير حاجة الى اعتبار المفهوم وقد يستدل ايضا بروايات اخرها لا دلالة لها على ذلك  
تركنا التعرض لها مخافة الاطراب والتج من اثبات الدلالة المذكورة بطريق الضمن انه لا ملازمة عقلا ولا عرفا بين ثبوت شيء عند ثبوت  
شيء اخر كما هو مفاد المنطوقين ويزان شفاؤه عند اشفاؤه كما هو مفاد المفهوم وقد ثبت بالبادر وغيره دلالة الشرط على كل من الامر ب  
فيجب ان يكون موضوعا للدلالة عليها فيكون دلالة على كل منها بالضم والجواب ان مفاد الشرط في المنطوق ليس مجرد ثبوت شيء عند  
ثبوت شيء اخر بل يتعلق بثبوت شيء على ثبوت شيء اخر فيستلزم الاشفاء عند الاشفاء عقلا وعرفا مع ان التعاقب بالشرط لو دل على  
نفي الحكم عند اشفاء الشرط بالضم كما دلالة عليه بالمنطوق لا بالمفهوم وهو مجمع على فساده وبجواز الغاء المنطوق واعتبار المفهوم خا  
عند قيام القرينة كما يجوز العكس لنساي نسبة الجزئية اليها وبطلانها واضح بحجة الخالف امران الاول ان ادوات الشرط انما تقتضي  
شرطية الشرط ولا يلزم من اشفاؤه اشفاء الشرط لجواز قيام شرط اخر مقامه الثاني لو كان اشفاء الشرط مقتضيا لاشفاء ما علق عليه  
لكان قوله تع ولا تكرر هو ايقانكم على البقاء ان اردون تخصصا مقتضيا لعدم تحريم الاكراه على تقدير عدم ارادتهن المخصن وانه باطل  
بالاشفاق واجيب عن الاول بانه ان علم وجود ما يقوم مقامه لم يكره ذلك الشرط وحده شرطا بل الشرط مع مفهوم احدا وهو لا ينفك  
الاباشفاؤها وان لم يعلم له بدل كما هو مفروض البحث لخص الحكم به ولو لم من عدمه وبقية نظر لان الشرط على تقدير العلم بما يقو  
منه هو ما صدق عليه مفهوم احدا لا ينفس هذا المفهوم ضرورة ان شرط الصلوة مثلا فعل الموضوع او الغسل وشرط قبول شهادة  
العدل انضمام شهادة عدل اخر او امر اثنين او يمين اليه غير ذلك دون مفهوم احدهما الغف هذا المعنى الاعشاري الذي هو من المعقولات  
الثانية وقد مر في بحث الواجب المحيّر ما يندب على ذلك بل الجواب ما اشرفنا اليه سابقا من ان المتبادر من اعتبار شيء شرطا عند الاطلاق  
ان يكون شرطا على التعيين وهذا الظهور لا يختص بالمقام الا ترى ان المتبادر من قولك هذا واجب ومنه واجب انك على التعيين  
مع ان الكا حقيقة في البدل ايضا على ما هو التحقيق هذا اذا اريد المنع من اطلاق المفهوم وان اريد المنع منه مطلقا لجواب عن واضح  
اد اشفاء في ان زوال الشرط يستلزم زوال الشرط في الجملة وعن الثاني بوجوه مرجعها الى وجهين الاول ان قضية الشرط عدم  
تحريم الاكراه على تقدير عدم ارادتهن المخصن وهو التعقف فقد اردن البقاء وعلى تقدير ارادتهن له يشخ اكرهته عليه لا يكرهه  
الملازمة لجواز ان يغفلن فلا يردن شيئا منها لاننا نقول الاكراه يستلزم النية المستلزم لاحد الامرين الثاني ان المفروض ظهور  
التعاقب بالشرط في اشفاء الحكم عند اشفاؤه وذلك لا ينافي قيام قرينة على عدم ارادته كما في المقام حيث فام الاجماع فيه على تحريم الاكراه  
عظم واه النكته في التعبير عنه بلفظ التعاقب فلعلها التمس على انها على الاكراه بعينه ان اردن العفة مع تصور ههنا فالجواب عن  
بارادتها وان الاية نزلت فيمن اكرهه فيشانه على البقاء وهن بردن المخصن او نحو ذلك فصل لا كلام في ان تقييد الحكم بالوصف انما  
يقتضي ثبوت الحكم في محل الوصف دون غيره في غير مقام الاولوية حتى انه يصح ان يمتسك في نفيه عنه بالاصل ان كان مخالفا له وانما  
الكلام في انه هل يقتضي اشفاؤه عند اشفاؤه وهو المعبر عنه بمفهوم الوصف ولا فائده جماعة وعري ذلك الى ظاهر الشيخ وحكي  
عن الشهيد انه خرج اليه في الذكرى ونفاه جماعة وهو المنقول عن السيد والمحقق والعلامة وفصل شا من اهل الخلاف فاثبت في  
صوت ذلك ما اذا كان ذكر الوصف البيان او التعليم وكان مالم يسره الصفة داخل فيها له الصفة كما لو قال احكم بشاهدين والشا  
الواحد داخل فيه فيدل على عدم الحكم به ونفاه فباعدا هو مع شذوذه ضعيف لا ينبغي ان يفتى اليه ولا تجرأ ولا محل الجهر  
فقولنا لظ من كلمات القوم لخصاص النزاع في المقام بالوصف الصحيح لكن بعض المعاصرين ادرج فيه غير الصحيح وكانه ينظر الى  
ما حكى عن علي بن عبيدة في حديث امثلة البطن بالشعر كما يظهر من تمثيله وهو لا يقتضي مطلوبه ثم الظ انه لا فارق في المقام بين ان يكون  
الموصوف مذكورا كقولك اكرم الرجل العالم ولا كقولك اكرم العالم كما يشد اليه احتجاجهم بمقالة ابن عبيدة وان كان ظ احتجاجهم  
يلزم العراء فانما يساعد على الاول وقد افترض بعضهم في تحريم محل النزاع عليه نعم بعض ان يكون الوصف لخص من الموصوف  
وجودا ولو من وجدان لو ساواه لم يتق مورد المفهوم وكذا اذا كان اعم على ما يظهر من امثلهم على استكمال فيه وفي سابقه لا خيال  
ان لا يساعد عليه بعض القائلين بالثبوت فيلزم في مثل قولك اشتهى العسل الحلوة بدل بمفهومه على عدم اشتهائه الرمان الحامض  
كما يثبت بعضهم ان قولنا في الغنم السائمة زكوة بدل على عدم الزكوة في معلوف غير الغنم ايضا اذا انفرد هذا المتحد كرات التقييد بالو

في يومين فلا اثم عليه وقد يستدل برؤية حسن بن ديان قال سئل عن رجل طلق امراته ثلاثا فترجعت بالمعزة انحل زواجهما الاول  
لاجله حتى تنكح زوجا غيره لا يتم بقولها فاطلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا اذ طلقا ان يقبلا حد ودان الله والمنع ليس فيها طلاق ولا دلالة  
فيها على اعتبار المفهوم بجواز ان يكون المقصود ان ذكر الطلاق عقيب للنكاح مسندا الى الزيج قرينة واضحة على ان النكاح المحلل هو الذي دام  
دون المنع وبما في صحيح جميل عن علي بن عبد الله قال قال له رجل جعلت فداك ان الله تع قال ادعوني استجب لكم وان دعوا فلا يستجاب  
لنا فقال انكم لا توفون بعهده فانه تم يقول او فوا بعهدهم والله لو وقيتم الله سبحانه لوفى لكم ولا دلالة فيها على ذلك ايضا فان  
المستفاد منها ان ما وعد الله به عباده من اجابة دعائهم مقيد بصورة وفائهم بعهده فلا وعد بالاجابة على تقدير عدم الوفاء به وهذا  
المعنى يستفاد من ضم احد المنطوقين الى الآخر من غير حاجة الى اعتبار المفهوم وقد يستدل ايضا بروايات اخرها لا دلالة لها على ذلك  
تركنا التعرض لها مخافة الاطراب والتج من اثبات الدلالة المذكورة بطريق الضمن انه لا ملازمة عقلا ولا عرفا بين ثبوت شيء عند ثبوت  
شيء اخر كما هو مفاد المنطوقين ويزان شفاؤه عند اشفاؤه كما هو مفاد المفهوم وقد ثبت بالبادر وغيره دلالة الشرط على كل من الامر ب  
فيجب ان يكون موضوعا للدلالة عليها فيكون دلالة على كل منها بالضم والجواب ان مفاد الشرط في المنطوق ليس مجرد ثبوت شيء عند  
ثبوت شيء اخر بل يتعلق بثبوت شيء على ثبوت شيء اخر فيستلزم الاشفاء عند الاشفاء عقلا وعرفا مع ان التعاقب بالشرط لو دل على  
نفي الحكم عند اشفاء الشرط بالضم كما دلالة عليه بالمنطوق لا بالمفهوم وهو مجمع على فساده وبجواز الغاء المنطوق واعتبار المفهوم خا  
عند قيام القرينة كما يجوز العكس لنساي نسبة الجزئية اليها وبطلانها واضح بحجة الخالف امران الاول ان ادوات الشرط انما تقتضي  
شرطية الشرط ولا يلزم من اشفاؤه اشفاء الشرط لجواز قيام شرط اخر مقامه الثاني لو كان اشفاء الشرط مقتضيا لاشفاء ما علق عليه  
لكان قوله تع ولا تكرر هو ايقانكم على البقاء ان اردون تخصصا مقتضيا لعدم تحريم الاكراه على تقدير عدم ارادتهن المخصن وانه باطل  
بالاشفاق واجيب عن الاول بانه ان علم وجود ما يقوم مقامه لم يكره ذلك الشرط وحده شرطا بل الشرط مع مفهوم احدا وهو لا ينفك  
الاباشفاؤها وان لم يعلم له بدل كما هو مفروض البحث لخص الحكم به ولو لم من عدمه وبقية نظر لان الشرط على تقدير العلم بما يقو  
منه هو ما صدق عليه مفهوم احدا لا ينفس هذا المفهوم ضرورة ان شرط الصلوة مثلا فعل الموضوع او الغسل وشرط قبول شهادة  
العدل انضمام شهادة عدل اخر او امر اثنين او يمين اليه غير ذلك دون مفهوم احدهما الغف هذا المعنى الاعشاري الذي هو من المعقولات  
الثانية وقد مر في بحث الواجب المحيّر ما يندب على ذلك بل الجواب ما اشرفنا اليه سابقا من ان المتبادر من اعتبار شيء شرطا عند الاطلاق  
ان يكون شرطا على التعيين وهذا الظهور لا يختص بالمقام الا ترى ان المتبادر من قولك هذا واجب ومنه واجب انك على التعيين  
مع ان الكا حقيقة في البدل ايضا على ما هو التحقيق هذا اذا اريد المنع من اطلاق المفهوم وان اريد المنع منه مطلقا لجواب عن واضح  
اد اشفاء في ان زوال الشرط يستلزم زوال الشرط في الجملة وعن الثاني بوجوه مرجعها الى وجهين الاول ان قضية الشرط عدم  
تحريم الاكراه على تقدير عدم ارادتهن المخصن وهو التعقف فقد اردن البقاء وعلى تقدير ارادتهن له يشخ اكرهته عليه لا يكرهه  
الملازمة لجواز ان يغفلن فلا يردن شيئا منها لاننا نقول الاكراه يستلزم النية المستلزم لاحد الامرين الثاني ان المفروض ظهور  
التعاقب بالشرط في اشفاء الحكم عند اشفاؤه وذلك لا ينافي قيام قرينة على عدم ارادته كما في المقام حيث فام الاجماع فيه على تحريم الاكراه  
عظم واه النكته في التعبير عنه بلفظ التعاقب فلعلها التمس على انها على الاكراه بعينه ان اردن العفة مع تصور ههنا فالجواب عن  
بارادتها وان الاية نزلت فيمن اكرهه فيشانه على البقاء وهن بردن المخصن او نحو ذلك فصل لا كلام في ان تقييد الحكم بالوصف انما  
يقتضي ثبوت الحكم في محل الوصف دون غيره في غير مقام الاولوية حتى انه يصح ان يمتسك في نفيه عنه بالاصل ان كان مخالفا له وانما  
الكلام في انه هل يقتضي اشفاؤه عند اشفاؤه وهو المعبر عنه بمفهوم الوصف ولا فائده جماعة وعري ذلك الى ظاهر الشيخ وحكي  
عن الشهيد انه خرج اليه في الذكرى ونفاه جماعة وهو المنقول عن السيد والمحقق والعلامة وفصل شا من اهل الخلاف فاثبت في  
صوت ذلك ما اذا كان ذكر الوصف البيان او التعليم وكان مالم يسره الصفة داخل فيها له الصفة كما لو قال احكم بشاهدين والشا  
الواحد داخل فيه فيدل على عدم الحكم به ونفاه فباعدا هو مع شذوذه ضعيف لا ينبغي ان يفتى اليه ولا تجرأ ولا محل الجهر  
فقولنا لظ من كلمات القوم لخصاص النزاع في المقام بالوصف الصحيح لكن بعض المعاصرين ادرج فيه غير الصحيح وكانه ينظر الى  
ما حكى عن علي بن عبيدة في حديث امثلة البطن بالشعر كما يظهر من تمثيله وهو لا يقتضي مطلوبه ثم الظ انه لا فارق في المقام بين ان يكون  
الموصوف مذكورا كقولك اكرم الرجل العالم ولا كقولك اكرم العالم كما يشد اليه احتجاجهم بمقالة ابن عبيدة وان كان ظ احتجاجهم  
يلزم العراء فانما يساعد على الاول وقد افترض بعضهم في تحريم محل النزاع عليه نعم بعض ان يكون الوصف لخص من الموصوف  
وجودا ولو من وجدان لو ساواه لم يتق مورد المفهوم وكذا اذا كان اعم على ما يظهر من امثلهم على استكمال فيه وفي سابقه لا خيال  
ان لا يساعد عليه بعض القائلين بالثبوت فيلزم في مثل قولك اشتهى العسل الحلوة بدل بمفهومه على عدم اشتهائه الرمان الحامض  
كما يثبت بعضهم ان قولنا في الغنم السائمة زكوة بدل على عدم الزكوة في معلوف غير الغنم ايضا اذا انفرد هذا المتحد كرات التقييد بالو

على الاعلان ان ادوات الشرط انما تقتضي شرطية الشرط ولا يلزم من اشفاؤه اشفاء الشرط لجواز قيام شرط اخر مقامه الثاني لو كان اشفاء الشرط مقتضيا لاشفاء ما علق عليه

لا التعارض في نفسه بانشاء الحكم من غير محله نعم كثيرا ما يفيد ذلك المعاضد خارجي من قرينة مقال او شهادة حال فيجوز الثبوت عليه كقول  
التقييد في جواب من سئل عن مطلق الموصوف كالوقال السائل هل في الغنم زكوة فاجاب بان في السائمة منها زكوة واقصر عليه فاته  
يدل على يقينه عن غيرها ونحو ذلك وحيث ان مثل ذلك خارج عن محل البحث فالجواب ان ما ذهب اليه الناقدون لان لو افترضنا لكان  
بالحدى الثالث لظهور انه لا يقضي مع بانفاق المشين بدليل انهم يجعلونه من المفهوم الذي هو من اقسام الدلالة اللفظية ومعنى  
اما بالنسبة الى المطابقة والنظم فقط مع انه لو كان كذلك لكانت الدلالة بالمنطوق على ما مر بالالمفهوم وهو منقضي على فساد واما  
بالنسبة الى الالتزام فلعدم ظهور الزوم بينهما لا عقلا ولا عرفا ولنا ايضا القطع بان قول القائل اشترى عبدا جدينا لا يدل على عدم  
اشترى عبدا وروى ايضا وقوله جفت برمانه حافظة لا يدل على عدم امره بانين رمانه حلوه ايضا وقوله اشترى معز البصر لا يدل على عدم  
امر بشاره معرا سوداوية الى غير ذلك مما لا يحصره التحصيم بانه لو ثبت الحكم مع الوصف وبدونه لعمد التقييد به عن الفائدة ولكنا  
بمنزلة قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيب والاسود انا نام لا يبصر بان ابا عبيد او ابا عبيدة قال في قوله صلى الى الواحد بكل عقوبة  
وعرضه ان يدل على ان غير الواحد لا يحمل عقوبته وعرضه قال في قوله صلى مطل الغنم ظلم ان يدل على ان مطل غير العنق ليس بظلم ورد  
من حمل الشعر في قوله لئن لم يكن بطن الرجل قحاحين من ان يمثلي شعرا على مطلق الجاه او جهاء الرسول بانه لو كان كذلك لم يكن لذكر الآء  
معنى اذ قليله وكثيره سواء فثبت المفهوم لما هو في تقدير الصفة حيث ان الامثلة من الشعر في قوة الشعر الكثير فكيف اذا صرح به  
وهو من اهل اللسان بل من ائمة اللغة فيجب الثبوت على قوله معضد بما وافقه جماعة من العارفين باللغز والمسئلة لغوية  
يكفي فيها بنقل الواحد فكيف اذا تعددوا والجواب اما عن الاول فبمع الملازمة في المقامين اما في الاول فلا الفائدة لا تنحصر  
ذكرا وعضا ولا ظهورا بل كما يوثق بالوصف لذلك كك يوثق به للاهتمام ببيان حكم محل الوصف كما في قوله تعالى وحافظوا على  
الصلوات والصلوة الوسطى والا حياج السامع اليه اولدفع قوله عدم تناول الحكم له اول العلم الحاطب بحكم غير محل الوصف اما الوضوح  
اولسبحي بيان اول عدم المصلحة في بيان حكم غير محل الوصف اول الكشف عما يريد بالموصوف والوضوح حتى انه حكى عن الاخفش ان وضع  
الصفة للوضوح فقط وهذا بظاهره وان لم يكن مرضيا عندنا اذ لا نلتزم باختصاصه بالوضوح لعدم مساعدة العرف عليه مع ما  
احتمل النقل من البعد الموجب لعدم الاعتماد على مقالة مدعيه سياتي موضع الخلاف الا انه يشتمل على ما هو المقصود من عدم  
بما به الحكم والضم واما في الثاني فلان منشا الاستحسان الوصفين في المثالين عرناهما فيهما عن الفائدة حتى انه لو قدر لهما فائدة بحيث  
يعتد بها الطبع منعا واما ما اجاب به بعض المعاصرين من ان الاستحسان هناك انما هو لوضوح اصل الحكم فليس علمنا بالبنية  
لان الحكم المذكور كثيرا ما يوثق به مجرد اعن الوصف في مواضع يلوها من غير استحسان واما عن الثاني فان منه ذلك في الامثلة  
المذكورة لا يوجب ان يكون مستندا الى ظهوره مطلقا التقييد بالوصف فيه بل يجوز ان يكون مستندا الى ظهوره في خصوص تلك  
الوارد فانما لا يخفى عن افادته ذلك في بعض الموارد اذ كان اظهر فوائده واجلاها سلبا لكن المسئلة اجنبا دينة وليس  
الثبوت فيها على اجتهاد الغير مع تمكن من الاجتهاد بمراجعة العرف اذ دعوى حصول النقل بين مع ما هما من البعد مما لم يصد عن احد  
علان النقل المذكور مخالف لما نقل عن الاخفش من اختصاصه بالوضوح في معارضاتان ويتساطان ومارع بعض المعاصرين  
من ان ما نقل عن الاخفش يعارض ما نقل عن عبيدة ولما نجد في اونها من ظهوره في التقييد والاخر اذ يتساطان و  
يثبت المقصود من عدم الدلالة فليس شئ اذ يكفي في سقوط قول الاخفش معارضة لقول عبيدة لانه ايضا من ائمة اللغة فيجب  
ما نجد من الظهور على تقدير ثبوتها من المعارض ثم لو سلم ان النقل المذكور عن الاخفش غير ثابت كما ادعاه بعضهم فنقول غيره  
من المعنيين باللغز والعرف بعدم الدلالة ثابت فيصالح المعارضة ورجحان قول المثبت على الثاني في مثل المقام يدور مدار الظن و  
ليس على الاطلاق ولا يربان مساعدة العرف على النفي بؤيده ويقويه بما لا يصلح ذلك المعارضة واعلم انه قد اشهر بينهم ان  
تعليق الحكم على الوصف يشترط عليه المبدأ فلورام الخصم ان يتسبك به على دعواته بعد توجيهه بما ذكرناه من مفهوم الشرط كما  
يقول اذا ثبت ان التعليق عليه ظني عليه المبدأ وهي ظاهرة في العلة التوجيهية كان اللازم منه عدم الحكم عند عدم الوصف  
لامتناع المعلول بدو العلة لدفعناه اولابان اشعار التعليق بالعلة غير مطرد بل في بعض الموارد فان قولك اشترى عبدا  
اسود واشترى عبدا سودا لانه لا دلالة له على ان علة وقوع الشراء او الاية سواده الى غير ذلك وثانيا بان الظواهر العربية  
الثابتة في بعض الموارد ليست بحيث يلزم اطرافها في جميع الموارد والمقامات بل قد تختلف فالعلة المستفاد من التقييد  
بالوصف على تقدير اشعاره بها الا ظهورها في العلة التوجيهية بل العلية في الجملة قد يثبت لوقولنا بمفهوم الوصف قبل مجمله  
على خلاف المنطوق في الكلية والجزئية اول وجهان ذهب بعضهم الى الاول حيث قال قولنا كل غنم سائمة فيها الزكوة معناه  
ليس كل غنم معلومة كذلك وهو في قوة السلب الجزئي وقولنا بعض السائمة فيها الزكوة مفهوما لاشئ من المعلومة كذلك وذهب  
بعض الى الثاني حيث قال مفهوم قولنا كل حيوان ما كوال اللحم يتوضا من سورة ويشرب منه لاشئ مما لا يؤكل لحمه كان وكان

مع ان

تزييد

الاقرب

الاذرب هو الاذن ويجيب بطلان المصلح الدلالة فالجواب في تعيين احد ما ليس فيه كثير فائدة فصل اختلفوا في ان التقيد بالغاية هل  
يقضو مخالفة ما بعدها لما قبلها او لا فذهب الاكثرون الى الاول وجماعة الى الثاني والمراد بالغاية هنا غير الغاية في قول النخاعة الى  
الى لانها الغاية وان المراد بها هناك المسافة على ما صرح به بعضهم وهو الموافق لكلام نعيم الاثر وغير الغاية في قولهم هل يدخل القاء  
في المعنى او لا فان المراد بالغاية هناك ما دخلت عليه اداة الغاية كالكوفة في قولك سررت الى الكوفة والليل في قولك صممت الى الليل  
ووجه تشبيهه غاية كونه غاية اتمابداية او نهائية على الخلاف المذكور ويمكن ان يحمل الغاية في قولهم الى لانها الغاية على هذا  
المعنى بل يكون المعنى انها لا مادة كوز الغاية اي مدخولها غاية ونهائية وانما المراد بها هنا النهاية وهي عند التحقيق امر اعتباري  
ينشع من المعنى من حيث ينقطع استمراره في قولك صم الى الليل امر اعتباري بين الصوم والليل بناء على خروج الغاية ان ليس  
اليه الصوم كان مفقودا عليه وان تيسر اليه الليل كان مناجاة عنه نظيره السطح المشترك بين الجنين فدخل ما بعد الاداة في محل  
النزاع على القول بعدم دخول الغاية في المعنى او عند قيام قرينة عليه ان يصدق عليه انه ما بعد الغاية بالمعنى المذكور ويخرج عنه  
على القول الاخر او اذا قام قرينة زائدة على خروجه ويدخل فيه ما بعد وجعل الغاية في المقام على المعنى الثاني غير سديد لان وجه  
خروج ما بعد الاداة عن محل النزاع مع ان النزاع مشوجه اليه ايضا بناء على عدم الدخول ولو لقيام قرينة عليه كاشه بديهية محتمة فلا  
يظهر من بعض المعاصرين من ان النزاع هنا ما بعد الغاية كما بعد الليل في مثل صم الى الليل والنزاع النخاعة في نفس الغاية كما ليل في  
المثال فوتم بعيد تبضع ضعفه ما قرينا وكذا ما شوتم من ان المراد بما بعد الغاية هنا هو المذكور بعد الاداة فقط كما ليل في المثال  
المذكور فيكون المراد بالغاية ادائها لعدم جريان النزاع على القول بدخول الغاية وكذا ما ذكره العصدي من ان الكلام في الاخر  
يعرف الغاية نفسه لا فيما بعده ففي قوله الى المرافق اخر وليس النزاع في دخول ما بعد المرافق فانه ناش عن الخط بين المعنيين  
بل بين النزاعين كما يظهر من الكلام فان النخاعة يعمون عن محل النهاية لانها بعد ما والبحت هنا عما بعدها لانها كيف والبحت  
عن المحل ليس يمتنع عن المفهوم بل عن المنطوق وتحقق المقام وتوضيح انهم تنازعوا في ان يقيد بالغاية في مقامين الاول في ان الغاية  
اعني ما دخلت عليه اداة الغاية كالى وحتى هل يدخل في المعنى يعني في حكم المذكور مطلقا فيكون مفادا قولك صممت الى الليل  
وقرأت القرآن الى سورة كذا دخول الليل فيها حكم بصومه والسورة المذكورة فيها حكم بقراءته او لا مطلقا فيكون المراد فيها متر  
وتوع الصوم فيما قبل الليل والقراءة فيما قبل تلك السورة من غير كلاله على ثوبتها فيما او يفصل بين الغاية المدلول عليها بالي و  
المدلول عليها بحق فيحتمل الاول في الاول والثاني في الثاني او بين ما اذا اختلفت الغاية والقياسا كما في المثال الاول وبين  
ما اذا اختلفت في المثال الثاني فيحتمل الثاني في الاول والثاني في الثاني او يتوقف لتعارض استعمال افعال اطرها  
القول الثاني من انها لا تقضي الدخول مطلقا بل ليل البناء ووجه التلب فان السبب في الكوفة ليس سببا الى الكوفة فطعا  
وكان الصوم في الليل ليس صوما الى الليل قطعاً وبناد الدخول في مثل قولك قرأت الكتاب من اوله الى اخره واشترت  
الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف بناء على تعبير الاخر والطرف فيها بالجزء الاخير فواسطة القرينة وهي شجرة استعمالها  
في مثل ذلك لا فائدة الاستيعاب ولو قسرت بالنهاية كما هو الظاهر فلا اشكال وكل حتى اذا كانت بمعنى الى كما في قوله تم حق بطهر  
حتى تفي الى امر الله حتى يرجع اليه موسى حتى اتهم نصرنا الى غير ذلك والظن ان كل فرقة من الفرق الباقية غير المتوقفة بتسليمك  
على مذهبه بل مثله لتساعد بظواهرها على دعوية ويلتزم بالثوابيل فباعدها وانما مستند المتوقف فواجب وهو تعارض الاستعمال  
وحكي بعضهم عن الفخر الرازي انه ابطال القول بالتوقف باستلزامه اشتراك اللفظ بين وجود الشيء وعدمه وانه غير جائز  
للزم خلو الوضع عن الفائدة وهذا الكلام بظواهرها ظاهر الفاضلان التوقف لا يقضي المصير الى الاشتراك بل ينافيه واشتركت  
اللفظ بين وجود الشيء وعدمه لا صير فيه ودعوى اشفاء الفائدة ممنوعة هذا ثم ان كثير منهم تكلموا في مدخول الى بما  
عرفت وسكنوا عن مدخول من الابتدائية مع انه بمنزلة في دخوله في الحكم المذكور تارة وخروجه عند اخرى ففي مثل قولك  
قرأت القرآن من اوله الى اخره ظاهر في الدخول وفي مثل قولك اشترت من دار زيد الى دار عمه ظاهر في عدم الدخول والحق انها  
في الاصل لا يقضي الدخول وقد تستعمل في مجاز اكثر فان السبب في البصر ليس سببا من البصر قطعاً والثاني فيما هو المدلول  
في كتب الاصول من ان التقيد بالغاية اي النهاية هل يقضي عما بعدها لما قبلها او لا فارق في هذا النزاع بين القول  
بدخول الغاية في النخاعة وعدمه كما عرفت والتحرر واو لا محل النزاع فاعلم ان النزاع يتصور هنا في مقامين الاول ان التقيد  
بالغاية هل يقضي عما بعدها لما قبلها ام لا بحيث يكون المفهوم من قولك صم الى الليل ان الامر بالصيام بعد ما  
ولو باخره ولا يقضي ذلك الثاني ان التقيد بما هل يقضي المخالفة بالنسبة الى الحكم المذكور بحيث يكون المفهوم في المثال  
المذكور انقطاع الصوم الامور به بذلك الامر عند محي الليل ولا يقضي ذلك حتى انه يجوز ان يكون الصوم المطلوب  
ان يبدل مستمرا بعدا ليل ايضا من غير شهادة في اللفظ على خلافه فنقول ان كان النزاع في المقام الاول كما هو ظاهر كلامهم

بل صريح بعضها فالخوف فيه مع من انكر الدلالة وان كان في المقام الثاني ما تحقق منه مع من اثبتنا قلنا في المقام اذن دعويان نفى الدلالة في  
المقام الاول واثباتها في المقام الثاني لنا على اولها ان قول القائل صم الى الليل انما يقتضى عرفا ولفظا تعلق طلبه بالصوم المتيقن بالليل وظاهر  
ان هذا لا يتناقض تعلق ما يتيقن بصوم الليل الى الخبر مثلا يطلب اخر مستغفلا فان مرجع الامر يروح الى طلب كل من الصومين المحدودين بالغا  
المذكور وهذا كما ترى لا يستدعي خروج ما يقتضيه ظاهر الامر ولا عما يقتضيه ظاهر الغاية وينبغي حمل مبالغة السيد في نفى الفرق بين  
مفهوم الغاية ومفهوم التصفة على هذا التمدد كما يبرهن اليه ظاهر كلامه ولنا على الثانية ان المفهوم من قول القائل صم الى الليل <sup>بمعنى</sup>  
الصوم المأمور به بذلك الخطاب يبلغ الغاية من اول الليل واخره على الخلاف السابق اذ لو فرض بقاؤه بعدها لم يكن ما فرض غايته  
غاية اذ غايته الشيء ما يتيقن عنده الشيء وهو خلاف ظ المنطوق ويحقيق ذلك ان قواعب الفعل من متعلقاته وهو قيود لم يرد لمادة  
فمعنى صم الى الليل طلب ما منك مقيد بكونه ليل فلو ان المطلوب انما هو ما زاد عليه لم يكن الاسالك الى الليل مطلوباً  
لنفسه وهو خلاف ما يقتضيه ظاهر اللفظ فلا يباح اتمام من حمل الامر على الطلب العرفي وهو عندنا وان كان حقيقة الا انه خلاف الظ  
من الاطلاق او حمل الليل على الجزء المناظر عند او معنى اخر حيث يصح اوار تكاب الخوض في الى مجملها على معنى بلوغ الفعل المطلوب الى  
الليل سواء انقطع عنه اولا وكيف كان فهو يستدعي مخالفة اصل من تقديره وتجاوز اخرج عن الظ فنقول القائل صم الى البصرة ومنها  
الى الكوفة ومنها الى مكة ان جعل كل سبب تكليفا برسه فلا اشكال والاعتبار فيه احد الوجوه المذكورة واما لو ورد مثل ذلك في الاخبار  
كالقول صم الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى مكة فالظ ان ذلك اخبار متعدده اذ ليس المفصود في كل واحد منها الاخبار بمطلق <sup>بمعنى</sup>  
بل بجملة مخصوصة منه تعلق الغرض بيدها منضدة كالتى بين البصرة والكوفة والتي بين الكوفة ومكة فيكون اعتبارها من الابتداء و  
الانتهاء فيها على الحقيقة ولا يباح من تقدير الفعل وار تكاب التقيد ولا يلزم التجوز لجواز ان يراد ذلك من غير لفظ الفعل بل بقول  
هذا المعنى وهو المفهوم في نظائر الخبر المذكور حيث لا تعلق للغرض فيه غالبا بالاخبار عن مطلق السير بل عن جملة منه ولهذا لا يفهم من قول  
القائل صم الى البصرة واقمت بها كما عدم تجاوز سير عنها ومن يري ان المفهوم منه ذلك فقد لبس على وجدانه هذا واما ما تعرض  
للوجه الثاني في مفهوم الوصف مع جريان فيه لعدم الجدوى فيه فان اختصاص وجوب كونه السائمة بها وعدم تقديره الى غيرها مع  
وضوحه في نفسه مما لا يترتب عليه ثمة ظهوره لا يتناقض وجودها في غيرها بخلاف اخر واما في المقام الثالث فانه غايته غايته يعلم عدم  
التكليف كالوورد للصوم الى سقوط القرض وورد امر اخر به الى سقوط الحرمة فحكم بينهما بالتعارض للعلم بعدم تعدد التكليف او  
يكون التمدد لا يترتب عليه ثمة ظهوره لا يتناقض وجودها في غيرها بخلاف اخر واما في المقام الثالث فانه غايته غايته يعلم عدم  
الى ثلث الليل ونصفه الى غير ذلك ومن هنا يتبين الوجه في عدم الغرض له في مفهوم اللقب ونظيره ايضا احتج الآفون بمثل امر  
من انه لو دل كانت باحدى الثلث وحقيقة اما المطابقة والنظم فظا واما الالتزام فلا شفاء للزعم هناك عقلا وعرفا وياته  
مستعمل ناره مع اليقاع واخرى مع الاستثناء فيكون القدر المشترك لثلاث يلزم الجاز او الاشتراك والجواب ان النفي ان كان بالنسبة  
المقام الاول فيتم كمراد الا فالوجهان مردودان باذكارنا فانها سابقا قائماتهم خصوصا البحث في المقام بالى وما معناها مع ان نظيره  
ان في من الابتدائية ايضا من انها هل تقتضى مخالفة ما قبلها لما بعدها ولا ولا نحن انها تقتضى ذلك في المقام الثاني دون الاول  
ووجه ظنا من فصل ومن المفاهيم مفهوم الاستثناء واما والحصر اما مفهوم الاستثناء فيما لا كلام في ثبوته في الجملة وهو من القبح  
اثبات ومن الاثبات نفى في مثل كل شيء هالك الا وجهه ليس وجهه هالكا وفي مثل لا اله الا الله الله موجود بناء على تقدير الخبر لو  
الله البناء على عدم الحاجة الى تقديره كما عليه كثير من المحققين واليه ينظر كلام الثمنا والى حيث جعل المفهوم فيه الله الراجح  
المحتشئ الشيرازى عليه باذكارنا في دلالته على ذمها عن كون الخبر فيها ما مقدرا فيه دلالة على ذمها عن كونه من القول بعدم الحاجة  
الى تقدير الخبر والكنفي بعض المعاصرين من ذكر الاستثناء بذكر ما والا واستظهر ان تكون الدلالة فيها بالمنطوق لا بالمفهوم وكانها  
الى لفظ الحديث ان من له الحكم مذکور وقد عرف ان حدودهم المذكورة مؤولة او غير مستقيمة وان التحقيق في ذلك ان يتكلم على  
العرف ولا يري ان عرفهم انما يبعد على قيمته مفهوم لا منطوق حتى انهم نقلوا الخلاف في الفصم المفهوم من انما والحصر وان بعضهم  
عده منطوقا ولم ينظر منهم بقول مثله في المقام وبالجملة فاقوا فتنا عليه من كلامهم متفق على تسميته مفهوم ما تقدم مساعدة حدوا  
عليه انما بوجوب الفتح فيها لا في تسميته مفهوم واما مفهوم آما المكسرة فقد ذكره بعضهم والمشهور بثبوته وهو الخبر في تقدير  
تأكيد الحكم المذكور في غير عاده ويعبرنا خبر التصو عليه عن المفصو غالبا وقد تقدم ان كان التقديم مفيد للحصر كما في قولك انما  
زيد ضرب والسند على ذلك التبادر واحتجاجهم عليه بانه لا فرق بين انما الحكم الله وبين لا اله الا الله الراجح الى ما ذكرناه اذ المفصو  
نفى الفرق بينهما باعتبار مؤيدتهما في العرف فلا يرد عليه ما اوردده الصمد من ان دليله هذا تقرير للبدعي بعبارة اوضح فيوجه  
المنع عليه ايضا واحتج ايضا بوجوده اخرتها حديثا انما الاعمال بالثبات وانما الولاء لمن اعنق حيث يتبادر منها عدم صحة العمل بلائنه  
وعدم الولاء لغير المعنق واورده عليه ايضا بان الحصر فيما مفهوم من عموم الاعمال والولاء لمن اعنق حيث يتبادر منها عدم صحة العمل بلائنه فلا عمل  
بدونها

كالشيء  
والشيء

بدونها وان كان كل ولا للمحقق فلا ولا لغيره ولو مشاركا معه والآن ان لا يكون له بعض الولا وهو ما غير لامتناع قيام عرض واحد  
فبذلك الكلية فلان قيل هذا انما يبر بالامانة لانها بالوجود للجبب بانها من قبيل ما يوجب ملكية الارز في بدفانه ظاهر في الاستقلال  
احتمل الشك وذلك لما عرفت من ان ملكية غيره ملكية وليست له هذا المحصر كلامه وما اورده على الحديث الثاني مبني على حمل اللام في  
الولا على الاستغراق ولا يخفى بعد بل الصواب ان يجعل في الجنس كما هو الظن من المفرد المعروف عند عدم العهد وبوجه الاجراء بالجنس  
مستفاد من اللام المفيدة للاختصاص فان اختصاص جنس الولا بالمعنى ليس لزم ان لا يكون ولا لغيره استغناء لا ولا اشتركا  
كما في قولك المال الربوي ومنها ان اللابثات وما للنفي ولا يجوز ان يكون تواردا على الحكم المذكور للزم التناقض ولا للنفي المذكور  
وابتداء ما عداه للاجتماع على بطرانه فيعين ان يكون للابثات بالنسبة الى المذكور والنفي بالنسبة الى ما عداه وهو المقصود ورد  
بان ان لا تدخل على الفعل وانما نافي لتأكيد النفي كما نافي لتأكيد الابثات وان ما لا تنفي الا ما دخلت عليه وان لا تدخل  
عليها اسمها انما تتضمنه ما والا لقول المنع من معنى انما حرم عليكم المنية بالنصب حرم عليكم الا ائمة ولقول النجاة انما الابثات  
ما عداها ونفي ما عداها ولا يصح انفصال الغير معها كقولك انما يقوم انما مع ان الانفصال لا يصح على ما صرح به النجاة الامع بعد  
الاتصال وحصر واوجوه التعذر في صور كلها مستقيمة هنا سوى ان يعتد الفصل فيه لغيره وهو ان المعنى لا يقوم الا اذا احتج  
المضمم بانه لا فرق بين ان زيد قائم وبين انما زيد قائم في الا في اشمال الثاني على زيادة ما والزيادة بمنزلة المعدوم والوجوب المنع من  
ذلك بل انما هي كلمة بجمالهاموضوعه لافادة الفصر واما انما المفوضه فقد تومر بعضهم انها للفصر ايض وهو ضعيف بل الحق انها مركبة  
من ان وما الزائدة وليس مفادها الا التأكيد بشهادة النبادر وقد نفي عليه بعض المحققين واما مفهوم المحصر والمراد به الفصر  
المستفاد من تأخير الموصوف عن الوصف جلاله على الوصف فحصره في صور كل ما مستقيمة هنا سوى ان يعتد الفصل فيه لغيره وهو ان المعنى لا يقوم الا اذا احتج  
الاسماء المذكورة وغيرها فقد اختلفوا في ثباته ونفيه وتبين انما يظهر من تمثيلهم بما ذكره اختصاص البحث بالوصف المحلى باللام والمعنى  
بالاضافة ومنهم من عم البحث في تقديم كل ما حقة التأخير والحق ان حمل الوصف المحلى والاصل عليه في التخصيص مط واما اسواه  
فلا يطور له فيه على الاطلاق بل يختلف باختلاف الموارد والمقامات لنا على المقام الاول وجوه منها النبادر فان المفهوم من قول  
انما زيد صدق والصدق زيد عند عدم العهد قصر وصف الصدقة على زيد ولا يرتفع صحة القول بل على مثل هذا الظهور  
ما رسم العلامة الثغران في السنة المعرفه ومحصلة ان اللام ان حلت على الاستغراق فوجه القصر لانها حرة بمنزلة قولنا كل صدق  
زيد على طريقه انت الرجل كل الرجل وان حلت على الجنس كان مفاد الحرح اتحاد زيد مع جنس الصدق في الخارج لامتناع حمل احد  
الثغران في الخارج على الاخر فيان ان لا يصدق جنس الصدق لا يصدق زيد وهو المقصود ثم اورده عليه سوا الا حاصله  
ان ما ذكر جار في اسم الجنس المنكر المحمول ايض ولا يفيد القصر ولجاب عنه بان المحمول ح ليس نفس الجنس بل فرد من افراده ثم نظر  
فيه بان المحمول على ما هو طريقه الحيل نفس المفهوم دون الفرد فلا يتم الفرق وكلامه هنا جدي وبه يظهر فساد تعليقه بناء على الوجه  
الثاني فالنفس وارد والحل مشترك وهو ان الحمل والصدق انما يستدعيان الاتحاد في الوجود لافي المفهوم كيف وقصيتهما  
الثغران فيه ولو يجب الاعتبار واما الوجه الاول فقد وافقه المحقق الشريف عليه وتبهما فيه بعض المعاصرين ولم ينظر من  
غيرهم بكلام فيه ونحن نقول حمل اللام في المثال المذكور على استغراق الافراد كما لا يساعده عليه الذوق لبعده عن ظاهر المقام والركن  
اذ ليس المفهوم من ان كل صدق زيد كما رسمه وكل ليس اللام ولا لفظ كل في قولنا انت الرجل كل الرجل لا استغراق الافراد اذ ليس  
زيد كل فرد من افراد الرجل لظهور ما فيه من الاستبشاع مع عدم مساعده صوغ الكلام عليه اذ لو ارد بذلك لكان اللام تنكير  
الرجل بل التحققات لفظ كل به بمعنى التمام وحى التي يوجب بها الاستغراق الابعاض حيث يشمل مدخولها عليها وذلك لانه قد حث  
حقيقة الرجل فيه مقيدة باجتماع الخارج فاعترضت من حيث تمام تحققها وتخصها فيه بقية الاشارة اليها باللام فان الاشارة  
تعتبر المشا واليه ولا تعين للمهمة الخارجية عند عدم العهد الا بهذا الاعتبار وعلى هذا فقوله انت الرجل بدل على الخطاب قد  
استكمل هذه الحقيقة الخارجية وحاز تمامها ويلزم منه الفصر نظر الا انه اذا احاز الكل لم يبق لغيره حظ منها والالم يكن حازر الكل  
بل البعض وادواته بكل الرتبيل تأكيد هذا المعنى وتصريح به وعلى هذا القياس قولنا زيد الصدق بدليل صحة تأكيد بكل الصدق  
من غير حصول مخالفة في المعنى الا في الوضوح وهذا وجه ثالث محقق وبه يظهر من النبادر المدعى في الوجه الاول ومنها ان المقصود  
بالحمل عند تعريف المحمول باللام لو كان مجرد الاتحاد في الوجود لضاع تعريف المحمول لان هذا المعنى ما يفيد المحمول المتكاتب فلا بد ان  
يكون المقصود به الاتحاد في الحقيقة والمفهوم ولو ادعى وبالحكمة فمعريف المحمول قرينة على ان المقصود به الحمل الذي اعني حمل هو هو  
دون الحمل الثغران ويلزم منه الفصر فان الشق لا يجاوز عن نفسه مع الدلالة على ان الموضوع ليس حقيقة سوى حقيقة المحمول  
فيكون فيه من السالبة ما لا يخفى ومنها ان المعرفة اذ وقع محكوما عليه ولم يتجز في المحكوم به لزم الاجبار بالخاص عن العام والنا  
بالل انما الملازمة فظاهره ان التعذر بعدم اختصاص الوصف المحكوم به به واما بطلان المثال فلان ما يقب الشئ يثبت جميع

هناح

جزئانية فيلزم ثبوت زيد لعدم بكونه ثبوتاً للصدق الثابت لهم وقينه نظر لان ما ذكر في بطلان الثاني انما يتجه اذا كانت القضية  
كلية وهي ممنوعة اذ ليس في اللفظ ما يوجبها واحتمال بعض المعاصرين عليها بانها اذا لم يكن نفس حقيقة الجنس لكان مصداقاً وهو ليس  
بفرد خاص لعدم العهد وعدم فائدة في الحمل على العهد الذهني فيحمل على الاستخراق مردوداً بانها لا تسلم عدم الفايضة على تقدير الحمل على  
العهد الذهني اذ مفاد ح اتحاد المحكوم به بفرد من افراد المحكوم عليه وكذا اذا حمل على الالهال نعم وبما يشكل من جهة التركيب حيث ان  
العهد الذهني في معنى التكرار فربما منع الاخبار عنه بالمعرفة الصرفة او تحثار حمل الالام على الجنس ولا يلزم من اتحاد مع الفرد باعتبار  
الخارج كما هو قضية الحمل المتعارف المحصر نحو اتحاد الاله مع غيره من الافراد مضافاً الى ما عرفت من استثناء الحمل على الاستخراق في الاله  
اتحاد المحصر بانه لو كان العالم زيد مفيداً للحصر لكان العكس وهو قولنا زيد العالم مفيداً للارض وانهم لا يقولون بانهما الملازمة فلا يشترط  
المستند فانهم تمكنوا على فادته المحصر في صورته التقديم بان العالم لا يصلح للجنس لانه ممتدة وكلية ويكذب الاخبار عنه بانه زيد الجزئي  
ولا للعهد او التقدير اشتراك في تعيين الحمل على الاستخراق فيفيدان كل واحد منهما عليه العالم زيد وهو معنى الحصر وهذا عينه ان في  
صورة التاخير ايضاً وانه لو كان الاول مفيداً للحصر دون الثاني لكان التقديم والتاخير غير المفهوم للكلمة والثاني باطل ببيان  
الملازمة ان الفرض يشاوي المركبين الا في التقديم والتاخير فلو اختلفا في فادة الحصر لكان من جهة ما يختلفان فيه لا يمنع ان  
يختلفا من جهة ما يتساويان فيه واما بطلان الثاني فلان التقديم والتاخير انما يعبران به في التركيب دون مدلول المفردات  
واجب عن الاول بان الوصف اذ وقع محكوماً عليه كان معناه الذات الموصوفة بالوصف الصولي واذا وقع محكوماً به كان معناه  
ذات موصوفة به وهو عارض الاول فالانضمام مع الذات الموصوفة يقتضي الحصر بخلاف الاتحاد مع عارض له فانه لا ينافي مشاركة  
معرض له فيه وانعكس عليه التفتان اني بانه انما يتجه في الوصف المنكر دون المعرفة فان معناه الذات الموصوفة فرداً او جنساً  
فلا يتم الفرق وردة المشي الشرايى بار هذا انما يرد اذا كانت الالام موصولة واما اذا كانت للتعريف فلا فرق بين حمل المعرفة  
بها وبين حمل المنكر في كون المحمول فيها المفهوم دون الذات وهذا ان الفصيلان مردودان بانه لا فرق في المقام بين الوصف المنكر  
وعنه من المحلى بلام الموصولة وغيرهما في ان المفهوم منه عند الحمل هو المفهوم وتحقق المقام وتبقي المرام انه قد اشهر في مسئلة الوصف  
والحمل بين اهل العلوم لاسيما المنطقيين منهم فاعداً ان احدية ان المراد بالموضوع الفرد والافراد والمحمول المفهوم اي المفهوم الكلي  
والثانية ان المراد بالموضوع الذات والمحمول الوصف قطراً جامعة في القاعدة الاولى ان الفرد اعني الجزئي الحقيقي لا يقع محمولاً بالية بل  
ارعى المحقق الشريف عليه الضرورة حيث حال الامر فيه الى مراجعة الفطرة السليمة وظن بعضهم في القاعدة الثانية كالفرض الرازي على  
ما نسب اليه ان الاسم في مثل هذا المطلق زيد يتعين للاسناد لانه على الذات والصفة للجزئية لانهما على امر سبق اي معنى قائم  
بغيره في الخارج كما يظهر من مقابلة بالذات لانه بدل على الحدث المنسوب الى الغير كما نقول به في الفعل لظهور فساد له لان ما عدا الافعال  
من الصفات لا تضمن نسبة وكلاهما فاسداً ما الاول فلان ضرورة الوجودان قاضية بانه كما يجوز ان بقى زيد بعض الانسان  
زيد موضوعاً كبحر ان بقى بعض الانسان زيد يجعله محمولاً من غير تاويل والشر في ذلك ان قضية الحمل على ما صرحوا به انما هو  
اثبات المحمول للموضوع بغير فادة ان الامر بين المتعابر بين الذهني حقيقة او اعتباراً اعتماداً في الخارج واما ان هذا المعنى لا يقتض  
ان يكون شئ من الطرفين كلياً فيجوز ان يكونا كليتين او جزئيتين او متخالفين كما في قولك الانسان حيوان فاطق اذ اردت  
نفس الحقيقيين وقولك هذا هو الذي اكرمك بالامس فان المراد بالموصولة الشخص المعبود ولا ريب انه محمول بهذا الاعتبار  
القضايا المتعارفة في العلوم والمداولة على السنة اهلها بل الغالبية في محاورات اهل العرف ايضاً هي التي تكون موضوعاً عامتها  
الفرد او الافراد وعمولاً لها المفاهيم الكلية وعلى هذا ينزل فاعداً ان الاولى لا غير لاقب جواز وقوع الجزئي محمولاً بوجوب كونه كلياً  
لصدقة على الكبير من موضوعات يصبحان يحمل عليها مثلاً بصدقة زيد على بعض الانسان وبعض الحيوان وبعض الكائنات وغير  
ذلك فينتفض به الحدان لانا نقول الكثرة الماخوذة في الحدين هي الكثرة باعتبار الافراد حقيقة كانت او تقديرية او فرضية  
وبعبارة اخرى هي الكثرة بحسب ظرف الصدق لا الكثرة بمجرد المفهوم وح فلا اشكال واما الثاني فلان منشأه عدم تحقق  
معنى الذات والوصف في كلامهم وبجمل القول فيه ان الذات كما نطوق عند عدم على الحقيقة المناصلة في الخارج ومنه الذات الذي  
يقابلون به العرضي والوصف على المعنى الغير المناصل فيه ويراد به العرضي كك يطلو الذات على المفهوم المناصل في اللفظ اي الملو  
على الاستقلال والوصف على المعنى المحفوظ تبعاً ولاحقاً للغير من غير فرق بين ان يكون المفهوم او المعنى اذا اوصف وهذا  
هو الذي ينبغي ان يكون مقصودهم في المقام دون المعنى الاول لظهور بطلان ما تصاح فساداً فالوضع في قولك كل كائن  
انسان افراد الكاتب وسي وان كانت في الخارج عرضية لافراد الانسان لكنها الوحشة في القضية مستقلة اي غير لاحقة لغيرها  
ومفهوم الانسان وان كانت حقيقة مستقلة في الخارج مناصلة فيه الا انه لو حط باعتبار كونه ثابتاً لغيره لا يقال له لو قالنا بان  
النسبة الحكمية فانه بالمحمول مستقلة بالموضوع كما صرح بعضهم كان ذلك واضح كما لا يخفى واذا عرفت هذا لكان التفصيل

في المقام

المقام بين ما اذا كان الوصف المحمول معرفة او عدمه كما فعله المعترض او بين ما اذا كان لامة للموصول وعدمه كما فعله المورد غير متفرقة على القائل  
نعم تجزئة على ما ذكرناه في القاعدة الاولى التفصيل بين المهور وغيره لكن البحث هنا على تقدير عدم العهد كما عرفت ثم اقول ان الجواب المذكور  
يشتمل على الفرق بين الوصف المعروف اذا كان محكوما عليه وبينه اذا كان محكوما به من وجهين الاول ان مدلوله في الاول الذات الموصوفة  
بالتعريف وفي الثاني ذات موصوفة بالتكبير وهذا الفرق مدفوع بما ذكره النقاش اذ ان من ان الوصف اذا كان محكوما على باللام كما هو محل البحث يمكن  
مدلوله في صورتين الذات الموصوفة ولا فرق بين ان تكون موصولة او للتعريف الثاني مدلول الوصف على تقدير ان يكون محكوما عليه  
معروض على تقدير ان يكون محكوما به عارض وظاهر كلام النقاش ان مدلول الوصف المعروف معروض وان كان محكوما به وناظر كلام  
المورد التزام ذلك فيه حيث يكون اللام للموصول وكلاهما مردود بما ذكرناه انفا فالفرق الثالث متجذرا على اطلاقه نعم وقد عالج الجيبان في  
بين صورتين اتحاد الشيء مع الوصف باختيار كونه معروضا او بين اتحاده معه باختيار كونه عارضا بان الاول يقيد المحرودون الثاني  
صرف بل مجازة ظاهره اذ لا مدخل لوصف المعروضة والعارض في ذلك بل الكلام على ما تضمنه الدليل المذكور من حل الوصف على  
وهو لا يختص باحدهما ويرد على المستدل اولا ان الاختيار عن الجنس اعني العالم باثره بالحل المتعارف مما لا يخفى عليه لان المهمل في قوة  
الجزئية مكانه قبل بعض العالم زيد وانما يكذب بالحل الذي ولو سلم فهو لا يجري في العكس لانه اخبار عن زيد يصدق عليه فلا ينبغي فيه  
الحذر على الاستغناء وثابت ان دعوى عدم مصبرهم الى القول بالمعنى في العكس ممنوعه كيف قد صرح بافادته لجماعة من علماء الاصول  
والتطبيق عليه علماء البيان على ما هو الظاهر فالدليل المذكور انما يصلح رد اعلى من فصل بين المقامين لا على ما عرفت فانها من الاثبات  
الطلقية لا يذهب عليك ان الدليل الذي ذكره المستدل على النفي من قبل الثنين ظاهر الوهن ويمكن معرفة ما فيه مما اوردناه  
على بعض الادلة السابقة واجيب عن الثاني بان ان اردت تبخير المصنوع هذا القدر من اعنى صيرورة العارض اعني ذات موصوفة معروضا  
اعنى الذات الموصوفة فلا نسلم بطلانه لان ذلك من لوازم العكس وان اردت تبخير هذا التبخر فلا نسلم لزومه اقول قد عرفت ان مجرد  
الاختلاف في العارضية والمعرضية لا يكفي في افادة الحصر فتعذر لزوم غيره فيها غير مسموع بل الوجه في الجواب مع الملازمة ان  
التركيبة في مدلول المفردات والمنع من بطلان الثاني ان اردت التبخر في مفاد المركب ذلك يجوز ان يكون الواضع قد وضع الهمزة الكا  
من التقديم والناحية لافادة ذلك او يكون ذلك من النكته الظاهرة من صوغ الكلام على خلاف مقتضاه وطبعه كيف لا وقد  
اشتهر في العباير والاسنن ان تقديم ما حقه الناحية لافادة الحصر هذه القاعدة على اطلاقها وان لم تكن ثابتة عندنا لان فوايد  
التقديم لا تنحصر في الحصر ودعوى اظهرت من بينهما ما لا يخرج من بعد الا ان يتوفاها في الجملة كما لا ينبغي التامل فيه على ان الدليل  
المذكور على تقدير صحة انما يقتضى نفي القول بالتفصيل وقد عرفت ان المختار عندنا هو الاثبات المطلق واعلم ان من مبني هذه  
الدلالة اعنى الدلالة على الحصر الذي هو معنى زائد على اثبات المحمول للوضع من يجعلها من باب المنطوق وليس بشئ لان عرفهم  
وحدودهم لا تساعده عليه فليست الهمزة الاولى ذكر علماء المعاني ان الفصل بين السند والسند اليه بصير الفصل ويعين الحصر نحو  
زيد هو القابض وكنت انت الشهيد عليهم الثاني حكمه عن عبد القاهر ان تقديم السند اليه على الخبر الفعل بصيد الحصران وحرف  
النفي نحو ما ناضرت زيدا فلهذا يمنع ما ناضرت زيدا ولا يخفى للتناقض والظاهر ان تقديم الحصر الاضائي من قصر الافرا  
او قصر الغلب لا الحصر الحقيقي لوضوح عدم مساعده اللفظ عليه **فصل** ومن المفاهيم مفهوم اللقب وهو نفي الحكم عامر  
بين اوله الاسم ومفهوم العدد وهو نفي الحكم عازاد عليه او نقص عنه ومفهوم الزمان والمكان وهو نفي الحكم عما وقع خارجا  
وقد اختلفوا في اثبات هذه المفاهيم ونفيها وحيث ان النزاع في كل واحد منها اذ بين النفي الجزئي والاثبات الكلي فالتحارر عندنا  
ما ذهب اليه التوفيق اما اجمالا فبما لو دللت لك انت واحدة من الثلث وهي ظاهرة الانتفاء بشهادة العرف واما تفصيلا  
فعلى نفيه في اللقب انه لو ثبت كان قول القائل زيد موجود وعمرو عالم ويعيسى رسول الله والاعلى نفي الوجود والعلم عنه نعم  
وعلى نفي الرسالة عن سائر الانبياء فيلزم به كفر قائله وفساده ضروري وعلى نفيه في العدد ان قولنا لمن صام ثلثة ايام من كل  
شهر كما لا يدل على نفيه على تقدير الزيادة او النقصان وعلى نفيه في الزمان والمكان ان قولنا المنصدة في يوم الجمعة او في المسجد  
كنا من الفصل لا يدل على نفيه في يوم اخر كيوم عرفه او مكان اخر كما حدثنا هذا المشرف اجمع المشيرون لمفهوم اللقب بان التخصيص  
بالذكر يستدعي محضه وليس الا نفي الحكم عن غير المذكور ولو بصيرته اصالة لعدمه وبان قولنا القائل است زائنا ولا اخو زائنا زيد  
على رعي الخاطبة واخترنا بالزنا ومن هنا التزم بعضهم بوجوب التحذير عليه والجواب ما عن الاول في ان التخصيص بالذكر انما يستدعي  
فائدة يثبت على ذكر المذكور واما غير المذكور فيكون في تركه عدم اشتماله على فائدة مقصوده اذ ليس اللقب قيذا زائنا في الكلام  
حتى يكون ذكره موجبا الى فائدة زائده على فائدة الكلام واما عن الثاني فبمع ثبوت الدلالة فيه مطلقا بل يتجوز موارد  
التعريف وتخرج عن محل البحث اذ الكلام في اثبات الدلالة عند الجرد عن القران اجمع الفائلون بمفهوم العدد بما روي من قوله  
لا زيد على السبعين بعد ما نزل قوله نعم ان شغفهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم حيث فهم ان ما زاد على السبعين حكما



بخلاف السبعين وذلك مفهوم العدد واما انهم لم يفهموا ان حكم ما دون السبعين ايضا بخلافه فلا يتناقض ما حكى عن الفيلسوف بتميم يوم الصدق  
 من انهم يقولون به في جانب النقيض ايضا لا شفاء شرطه وهو عدم الاولوية كما سيأتي والجواب فبمعنى الحديث وان الظاهر ان ذلك  
 للمباغزة والمراد نفي الغفران بالاشارة الغفران الكثير بل ان ليس فيما نقلوه عنه دلائل على دلالة الابنية على حصول الغفران فما زاد بل على عدم  
 دلالتها على نفيها وهو خارج عن محل النزاع واما مفهومها الزمان والمكان فيعرف الكلام فيها بمقاييسها ما مر واعلم ان ما ذكرناه من معنى  
 على تقدير ان يكون القول بالنفي جزئيا والقول بالاثبات كلياً بمعنى ان يكون المفهوم هو الظاهر منها ما لا يقم قرينة على خلافه كما هو الظاهر  
 محل النزاع وتداشرا اليه واما الاثبات الجزئي بمعونة القرين او بواسطة فهمه لا اربب في ذلك فلو كان قولك زيد جاني في جواب من قال  
 لك اجانك زيد بل هو عمر ويضد المحصر وكنت قوله اترح ثلثين لوت كذا فان المفهوم منه ان العدد المذكور تمام الواجب والمنذور  
 كسبها اذ وقع في مقام البيان ولهذا حكم بانها يضاد دل في غير ما زاد عليه او نقص عنه واما الحكم بعدم وجوب الزائد على  
 عدله الحد فليس بالمفهوم بل لعدم ما دل على منع الايداء بغير حق واما ان عدد الحد لا يزيد على ذلك فلهذا في مثال النزاع من ان المفهوم  
 في مثله عرفا كونه تمام العدد واما عدم جواز الاكتماء بما دونه فلعدم حصول تمام العدد وقس على ذلك الحال في الشهادة ونظيرها  
 قل يذهب ليشمل على امور الاول ذكر الحاجي وغيره ان المفهوم الخالف باقسامه شرطاً الاول ان لا يكون المسكوت عنه اولى بالحكم  
 او مساوياً للذكور فيه والاول على ثبوت الحكم فيه من ثاب مفهوم الموافقة الثاني ان لا يكون خلافاً لمخرج المعناد نحو وثابكم اللام  
 في مجوزكم فان المعناد كونه في المجوز فيضد به ذلك ولشتر بله من منزلة الولد لا لمخالفة حكم اللواتي لس في المجوز حكمه من ومثل  
 بقوله تم فان خفتم الا يقينا حدود الله فلا جناح عليهما فيها افتدت به حيطان الخلع لا يكون غالباً الا عند الخوف فلا يدل على  
 عدم جواز الخلع عند عدم الخوف لثالثان لا يكون جواباً لسؤال عن المذكور كما لو سئل هل في الغنم التسعة زكوة ونحو ذلك الرابع  
 ان لا يكون هناك ما يوجب المسكوت عن غير المذكور من جهالة او خوف فتنه او نحو ذلك الثاني ذكر بعضهم ان فائدة المفهوم انما  
 نظرها ان كان الحكم فيه مخالفاً للاصل واما اذا كان موافقاً له كما في الامثلة التي استشهد بها فالحكم انما يثبت فيها بالاصل ودعوى  
 الجحيم انما انشأت من الغفلة عن ذلك لكون حكم المفهوم مركزاً في العقل من جهة الاصل ولا يخفى ما فيه ان المفهوم الذي نقول  
 بجحيمه لا فرق فيه بين ان يكون موافقاً للاصل ومخالفاً له مع ان التفرقة تظهر في الموافق عند التعارض الثالث لا يخصص المفهوم  
 في الموارد التي ذكرناها بل قد يوجد في موارد غيرها فبها لفظ البعض فان قولك اكلت بعض الرمان يدل على عدم اكل الجميع وقولك  
 لا ياكل اكل بعض اللحوم يدل على حيلته اكل بعضها وقول المنطقيين لا منافاة بين صدق الجزئية والكليية مبني على عرفهم حيث ان طريقتهم  
 الجوز على المدليل الاصلية وعدم الاعتداد بالظواهر العرفية ومنها ليس كل اذا استعملت في السلب الكلي فان قولك ليس كل كلام  
 مفيد وليس كل صديق وفيما يدل على ان بعض الكلام مفيد وبعض الصديق وفي جواز وقوعه مستعملاً في خلاف ذلك لا سيما  
 الطهور في قوله تم والله لا يحب كل مختال فخور حيث انه للسلب الكلي وقس على ذلك ما ينظره القول في العام والخاص فصل  
 اعلم ان للقوم في العام حدود كثيرة لا يسلم كلها او جلها عن المناقشة او التحلل المخرج الا ان كتاب النصف والتحل والتعرض بها  
 بكثرتها وكثرة ما يرد عليها يوجب الظهور الباعث على الملل فلتقتصر على ذكر حد واحد منها بما يرد عليه ثم نسير الى البعض الحد  
 مع بعض ما يرد عليه في تصايف الكلام وفي ضمن الحد المختار فنقول قيل العام هو اللفظ المنفرد لما يصلح له واغراضه عاكسة  
 اولاً بالشرك اذا استغرق جميع افراد معانيه اذ لا يثبت اول افراد معناه وهو يصلح لها فلت وكذا الكلام بالنسبة الى المعنى  
 والمجازي في وجهه فزاد بعضهم قوله باعتبار وضع واحد محافظه على دخول ذلك ويمكن فيه بان المراد استغراق جميع ما يصلح له  
 على الوجه الذي يصلح له وهذا لا يتحقق فبما ذكر الابعار احد المعاني على ما هو التحقيق لكنه لا يخرج من بعد وثابنا بالجمع المعروف  
 عمومها باعتبار ثنائيه ولا لكل فرد ولا يصلح له لفظ الجمع نعم ينعكس عندهم يجعل عمومها باعتبار الجماعات لكنه خلاف التحقيق وهذا الا  
 يتحقق على اعتبار قيد الحيثية في الحد والافكون عمومها باعتبار الافراد لا يثبت في صدق الحد عليه باعتبار كونه مستغرفاً للجماعات  
 ايضاً نعم وبما يشكك ذلك فيما لو انحصرت الافراد في الثلثة واما اذا كانت الافراد اربعة او خمسة فيمكن ان يعتبر الصلوح بالنسبة الى  
 كل ثلاثة فنحن ثنائيه لذلك الاحاد يوجب ثنائيه للجماعات المؤلفة منها هذا اذا قلنا بان اقل الجمع ثلاثة والافا لا شك انما يتحقق في  
 الاثنيين والنوعية انما يحتاج اليه في الثلثة وقد ينقص عن اشكال الجمع بوجهين الاول ان اللام بطل معنى الجمعية فيصدق ان  
 الجمع يستغرق جميع جزئيات مفهومه بعد اللام وفيه تعسف لان لفظ الجمع لا يصلح للفرد لا قبل دخول اللام ولا بعد ولفظ الحد  
 انما يقتضو ذلك نعم لو تاذر معنى ما يصلح هو او ما قام مقامه استغناء عكسه هذا التكلف لكن يبقى الكلام في طرده الثاني ان  
 المراد جميع جزئيات مدلول اللفظ واما اشتراكه لفظ حقيقة كرجال او حكا كالشبه فانها بمنزلة الجمع للفظ مرادف للمثلية لا  
 يتحقق من هذا منقوض بمثل عشرة حيث انه مشاؤل لجميع الاحاد التي من جزئيات مفهوم الواحد الذي يضمه العشرة لا ما نقول ليس  
 العشر بمنزلة الجمع للفظ مرادف للفظ الواحد بل على عدم صحة اطلاقه على ما يرد عليه او ينقص عنه والاطهر ان يتحقق

وانما كان في بعض الامكان  
 ان يتحقق الصلوح المصطلح  
 بغيره التحقيق  
 عن  
 وانما كان في بعض الامكان  
 ان يتحقق الصلوح المصطلح  
 بغيره التحقيق  
 عن  
 وانما كان في بعض الامكان  
 ان يتحقق الصلوح المصطلح  
 بغيره التحقيق  
 عن

عشر

عشرة جميع افراد الواحد كما اعتبر في الحد بل بعضها يخرج ولا يخفى ان هذا الوجه ايم نعتف لعدم مساعده ظاهر الحد عليه واعلم ان  
الاشكال بالجمع لا يختص بالعرف منه باللام بل يجري في المضاف منه ايضاً ويمكن النقص عنه ايضاً باحد التعريفات المذكورة وعلى طرده  
اذ السئل تارة بالمشارك اذا استعمل في جميع معانيه حقيقة على القول بجوازها وهذا انما يتجه على قول غير الشافعي لا التزامه بعموم المشارك في  
جميع معانيه حيث قسم العام الى قسمين قسم منفوق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة ويمكن زوجه بان التعريف مبني على القول بالمنع  
كما هو التحقيق وقد استراح عن ذلك من اعتبر صلوحه له بحسب وضع واحد كما مر واخرى بمجوعه ومائة من المركبات لا مستغنى  
لما يصلح له من اجزائه ومثله ضرب زيد عمرو من الجمل لا نه يستغرق ما يصلح له من معاني مفرداته واجيب بان ما يصلح له عشرة جميع  
العشران لا ما ينضمها من الاحاد وهو لا يستغنى وان الجملة لا تصلح لمعاني مفرداته واغرض عليه بان مبنى الاعتراض على ان  
الراد بصلوحه للجمع اعم من ان يكون لجميع جزئيات مفهومه او اجزائه ولو خص بالاول لم يتناول مثل الرجال والمسلمين او بالثاني  
لم يتناول مثل الرجل ولا رجال واذا ريد الاعم صدق على الامثلة المذكورة ولم ينفع فيه الجواب المذكور والجواب ان لفظ الحد  
في كون المستغرق نفس ما يصلح له للفظ لا اجزائه اذ اللفظ لا يصلح لها وتقدر لفظ الاجزاء والجزئيات ففسد له اذ لا اشعار له  
فتعين تخصيصه بالمعنى الاول ولا ريب ان لفظ العشرة انما يستغرق لما يصلح له من الوحدات دون مجموع العشران وهو طرد  
بمجموع الوحدات اذ لا يصدق عليه ان اللفظ يستغرق كما لا يصدق ان لفظ الواحد او لفظ زيد يستغرق معناه ومثله الكلام في  
ساير المركبات نعم يبقى الاشكال بمثل الرجال والمسلمين ويمكن زوجه بما مر من النقص والمخار في حد ان يوهو ما استغرق جميع  
جزئيات مفهومه وضعا والراد بالوصول ما يتناول المفرد والمركب فدخل نحو كل رجل اذ يصدق عليه انه يستغرق جميع  
جزئيات مفهوم الرجل المشتمل عليه مفهوم كل رجل ودخل فيه ايضاً نحو الرجال لا مستغنى جميع جزئيات مفهوم الرجل المشتمل  
عليه مفهوم الجمع العرفي وكذا النكرة المنقبة ويمكن تخصيص الوصول بالمفرد نظر الا ان العموم هناك ليس صفة للكلمة بل للجزء  
المقيد اعني الرجل المضاف اليه الكمال والنكرة المنقبة وهذا اقرب الى الاعتبار والراد بالمفرد بالمفرد نظر الا ان العموم هناك ليس صفة للكلمة بل للجزء  
مقيداً فدخل الجمع العرفي لتناوله جزئيات مفهوم المطلق اعني الجزء عن اعتبار التقيد بوصف الجمعية وان اعتبر مقيداً بغيره  
كالوصف ودخل نحو علماء البلد من المجموع المضاف وشبهها المشتملها جزئيات مفهومها المقيد وهو داخل في الحد السابق  
ايضاً لان العموم في الجمع المضاف انما يطر وعليه بالتناويل السابق بعد طرد الاضافة والعبارة في عموم المقيد تينا وله للجمع ما  
يصلح له مفهومه المقيد دون المطلق ومثله الجمع العرفي باللام المقيد بوصف وشبهه كالعلماء الطوال بناء على ما هو التحقيق  
عندنا من ان دخول اللام عليه بعد اعتبار التقيد فيه وكذا النكرة الموصوفة في سياق النقي وشبهه كقولك ما من رجل عالم  
في الدار فان حرف النفي انما سطر على رجل بعد اخذ واعتباره مقيداً بالوصف فحرف النفي هنا واذا التعريف فها سبق وان  
تعد ما على التقيد لفظاً لكنها مناخر اعنه حكماً وتعلفاً لكن كلامهم لا يساعد على دخول غير الجمع المضاف لانهم جعلوا التقيد  
بالوصف من باب التخصيص فيشكل عليهم الفرق في ذلك ويدخل ايضاً نحو لاجل ان ولا رجال ولا يقدر عدم تناوله لفظي المفرد  
الواحد والفردين مع انهما من افراد مفهومه على ما مر لا ان النقي فهما ليس مفهوم الرجل المطلق بل المقيد بكونه في ضمن فرد  
او ما زاد ولا ريب ان المقيد بذلك لا يتناول المقيد بفرد واحد وفردين وكذا يدخل فيه الجمع العرفي باللام العهد كما لو قلت اكرم  
العلماء وادرت به جماعة مبهودة فان اللام فيه للاشارة الى مدلول مدلولها على حد ساير موارد ها ومدلول الجمع افراد  
متعينة باعتبار العهدية وحيث ان الاشارة مسبوقه بملاحظة المشار اليه المتغير بوصف تعينه كان ثقلها بالجمع مناخر  
عن اعتبار مدلوله متعينا بنهيد العهد فهو على حد المقيد بالاضافة والوصف في طرد العموم عليه بعد التقيد لكن نص على  
خروج عن جماعة منهم الحاجي حيث حد بماد على مسميات باعتبار امر اشرك فيه مطلقاً صفة فاحترق بقوله مطلقاً عن المبهود  
فانه بدل على مسميات باعتبار امر اشرك فيه مع قيد خصه بالمبهودين ومعنى قوله ضرب دفعه واحترق به عن النكرة في الاشارة  
لانها تستغرق افرادها لكن لا دفعه بل على البدل وانما الاحتط بماد كونه رقت على ما فيه لانه لا يخرج اما ان يريد بالامر  
المشارك المدلول المطلق والاعم منه ومن المقيد فعل الاول يلزم خروج الجمع المضاف عنه وقد اطبقوا على دخوله وكان الجمع  
المضاف الى المضاف والوصول المقيد صلته بقيد كعلماء بلد زيد ومن اكرم علماء في الدار وعلى الثاني يلزم دخول مثل الجمع  
المبهود لتناوله جميع مسميات مدلوله المقيد وقولنا وضعا احتراز عن اللفظ المستغرق لجميع جزئيات مفهومه مجازاً كما المفرد  
المتعمل في العموم مجازاً عند من يراه مجازاً ايضاً فان الضم لا يشغلق بالبحث عنه في جملة من المباحث الاينية وانما ينبغي تعيم الغاوية  
على حسب ما يحتاج اليه مع احتمال دخوله لا مكان تعيم بعض المباحث بالنسبة اليه ومن صرح باعتبار المقيد المذكور وبعض المناخر  
حيث عرف باللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه وجزئياته فاحترق بقيد الموضوع للدلالة على الاستغراق عن المشتمل  
والجمع المنكر واسماً العدد فانها لم توضع للدلالة على ذلك وان ذلك كما ذكره بعض المعاصرين وبشكل بمثل النكرة في سبنا

التقى فانها تفيد الاستغراق ولم توضع للدلالة عليه على ما هو التحقيق اذ كان لفظ العشرة موضوع للمجموع المستلزم لاستغراق الاحاد  
لا لاستغراقها كتحريف النفي موضوع للنفي واسم الجنس مثلا موضوع للجنس والاستغراق انما يستفاد من ورود النفي على الجنس نظر  
ان الجنس لا يرتفع مع وجود الفرد ولهذا نجد دلالة النفي على العموم ثابتة في سائر اللغات بل الوجه ان مراد بالوضع في تعريفنا المختار  
ما يتم الوضع للعموم نفسه لكل رجل ونظيره او لغيره يستلزمه كالتكرار المنقبة على امره من ان وضع اداة النفي والنكرة للفرد  
المنقتر مثلا في معنى وضع المجموع لنفي الفرد المنقتر الذي هو سلب كل ومثله الكلام في الجمع المعرف والمضاف والموصولات بناء على  
ما حققناه فان وضع اللام للإشارة وتضمن الموصولات لها ووضع الاضافة لافادة الشيعين يستلزم ارادة جميع الافراد حيث لا  
يتعين البعض واعلم ان الحد الذي ذكرناه ينطبق على العام الافرادى والعام المجموعى لان كليهما يستغرقان جزئيات المفهوم الذي  
اشتمل عليه وان كان الاستغراق في احدهما من حيث الافرادى الاخر من حيث المجموع وعلى فاسد الكلام في باقى الحدود وكل ما ينطبق على  
العام الشمولى كالجمع المعرف والموصولات والعام البدئى كمن واتى في الاستفهام وقد يتشكل بان تطبيق الحد على ذلك يوجب تحول  
النكرة فيه اية لانها اية تستغرق افراد مفهومها على البدئية ودفعه واضح لان النكرة لا تستغرق افراد مفهومها وضعافا بل بقرينة الحكمة  
بخلاف ادوات الاستفهام فانها تستغرق افراد مفهومها او مدخولها وضعافا لان ذلك ان النكرة موضوعها للطبيعة المفيدة باحد الشخفا  
الفردية لا بشرط اى من غير تعيين لتعيينها باحدها بالخصوص فيجب وضعها صالحة لان تؤخذ مرددة بين الجميع بان لا يوجب  
معها تعيين البعض اصلا والحد ذاته ان يعتبر معها تعيين البعض بحسب الواقع وان افصح اعتبارها في اطلاقها فليس طاقى نفسها اذ ان  
على العموم والشمولى بخلاف من واتى فان مدلولها طلب تعيين الفرد الموصوف بالوصف المذكور من بين جميع افراد مفهومها فيكون  
مدلولها مستغراقا لجميع الافراد على سبيل التردد في تعيين الفرد المفيد منها بالوصف ولهذا يصح الاستفهام منها من غير تكلف على  
ما قيل تقولا من جاشى او ايك جاشى الا زيدا فتخرج زيدا عن الافراد التى ترد بينهما فى السؤال ويمكن ان يعتبر عمومها بالنسبة الى  
افرادها المفيدة بالوصف المذكور حيث يتعد الافراد ولهذا يتعين الجواب بالجميع وبهذا يظهر وجه فرق اخر بين النكرة  
واعلم ان هذا يطلق العام على اللفظ المستغرق لجميع افراد مفهومه ولو بقرينة حكمة كما بقى ان ما فى قوله ثم وان لنا من السماء ما طهروا  
العموم الشمولى لوروده فى مقام الامتنان ورجل فى قولك جئت برجل العموم البدئى دفعا للترجيح من غير مرجح ثم اعلم ان عموم  
قد يكون حقيقيا نحو ان الله بكل شى عليم وقد يكون عرفيا نحو جمع الامير الصاغرة فان المراد جميع صاغرة بلده لا صاغرة الدنيا كما  
قرره جماعة والتحقق ان العموم فى الثاني اية حقيقة لشموله جميع صاغرة بلده كما لو قيل جمع صاغرة بلده او الصاغرة الموجودين  
فى بلده غاية الامر ان قرينة الحال تغنى عن ذكر الفيد والتعيين به كما لو قيل اكرم العلماء فانه لا يراد به جميع افراد العالم من الموجودين  
عالم الخطاب وقبله وبعده بل ولا جميع الموجودين حال الخطاب بل خصوص الذين يتكلم الخطاب من اكرامهم فان قلت تعيين الامر  
بالتكلم يغنى عن تعيين متعلقه به فيجوز شذوذه على عمومه كما هو قضية الاصل قلت تعلق الامر اللفظى بما لا يتحقق الشرط بالنسبة  
اليه مع علم الامر والمأمور به كفى المثال المذكور ونظيره بعيد جدا بل مجمع على فساد الامر شذوذا كما ترى محله فيتعين تعيين المتعلق  
بالافراد التى يتكلم المأمورين اكرامهم مضافا للمساعدة العرفى فى مقام الاستعمال عليه ولا يفتضح ذلك فى عموم اللفظ لان  
فى عموم المفيد بتنا والجميع افراد مفهومه المفيد كما ان العبرة فى عموم المطلق بتنا وجميع افراد مفهومه المطلق ثم تفرق بين  
الامين بان الاول مطلقا ومفيد بمذكور والثاني مفيد بما يفهم عرفا من قرينة الحال ويجعل الشمية دائرة مدار ذلك فلا  
تلا مشاحة الا ان عبايم قاصرة عن افادة ذلك والاولى ان يفهم العام الحقيقى بما يتناول جميع افراده كالمثال المتقدم والثانى بما  
يتناول الافراد بحيث لا يشهد بالخارج عرفا لندرة كفى نحو جمع الامير صاغرة بلده فانه يصدق هذا القول على اطلاقه عرفا عند  
اللاكثر وان تركه النادر ومبناه عند التحقيق على التسامح فى الاطلاق كما ترىهم يتسامحون فى اطلاق موضوعات المساحات والادوات  
الخاصة على ما نقص منها اوزاد بيسر من غير تقييد وهذه المسامحة غير معتبرة فى الخطابات الشرعية بل المراد فيها فى المواضع الثلاثة  
ونظيره على التحقيق لان الظواهر العرفية غير معتبرة فيها كيف وهو الاصل الحكم حيث لا دليل على خلافه بل لان تسامحهم فى مثل  
ذلك مقصور على موارد التسامح وليت الخطابات الشرعية عند من جعلها ولهذا ترىهم يفتنون تلك الالفاظ على حقايقها اذا  
وردت فى تلك الخطابات ونظيره اكا لوصايا والا فاربوعلى هذا فالعام العرفى خارج عن العام الاصولى لعدم صدق حده عليه  
واعلم اية ان العام كما ينقسم باعتبار الدلالة الى المجموعى والافرادى كل ينقسم باعتبار تعاقب الحكم به الى القسمين اية فالعام المجموعى  
باعتبار الدلالة قد يكون افراديا باعتبار الحكم كقولك كل الناس يعرفون هذا الشئ فان لفظ كل مشترك بين المعينين فاذا اضيف الى  
معرف باللام تعيين كونه مجموعيا ومعناه مجموع ما اضيف اليه كان اذ اضيف الى منكر كان التام منه كونه افراديا ومعناه كل  
واحد مما يصدق عليه مدخوله على البدئية فيقيد تعلق الحكم بجميع مصاديقه البدئية على وجه الشمولى وقد بانى ح بمجموع المجموع نحو  
جئنى بكل شاة اى بتام احد افرادها وهو خارج عن العام عندنا فاضلا

تلك

جماعة

حاشية الاول وهو المحقق والشيخ والعلامة وغناه بعضهم الى الاكثر وذهب قوم الى الثاني وتوقف بعضهم ثم اخذوا  
فمن جعلها مشتركة بينه وبين الخصوص وحكى عن السيد موافقة لهم على ذلك لغة مع ميره الى انها نقلت في عرف الشرع الى  
العموم خاصة ومنهم من جعلها حقيقتا في الخصوص وجملا في العموم ثم هل يختص النزاع بالفاظ المخصوصة اعراضا للشرط والاشارة  
والموصولات والجمع المعرف والمضاف ومفرديهما والنكرة في سياق النفي او مجرد مطلق الفظة حتى انه يدخل فيه مثل لفظ كل و  
اجمع وتوابعه والذي يرض عليه العصد هو الاول والذي صرح به في المعالم هو الثاني ويساعد عليه كلف بعض الاصحاب وهو  
المعتمد ثم ان كان النزاع بين النفي الكلي والاثبات الجزئي كما حذرنا فلا اشكال وان كان بين النفي والاثبات الكليين كما نضر عليه  
العصد فيشكل بان كثير من الصيغ المتنازع فيها كالمفرد والجمع بقيت ما بان للمعهد وهو عندنا ليس من العام كما اشترنا اليه و  
النزاع كونها جملا زائده بعيد عن مظهر المحققين اللهم الا ان بقى ليس النزاع على هذا التقدير في تلك الصيغ مطلقا بل اذا تجردت  
عن قرينة العهد كما صرح به العصد في الجمع المعرف ونضر عليه بعض الناظرين في كلامه في جملته من البواق فرجع النزاع على هذا  
التقدير الى ان هذه الالفاظ عند عدم العهد هل تختص بالعموم كما هو ذهب المحققين او تشترك بينه وبين الخصوص كما هو قول  
البعض او تختص بالخصوص كما هو قول بعض ائمة الفقه فلا ينافي ذلك كونها حقيقتا في المعهود عند العهد كما عراه بعضهم اليهم هذا  
لكن كان عليهم ترك ذكر المفرد المعرف والمضاف في هذا النزاع واقراره بالبحث لوقوع النزاع فيه بين الفاعلين بان للعموم لفظا  
يخصه ولهذا افردنا البحث عنه في فصل مستقل ثم التحق ان النزاع ان كان في اختصاص هذه الالفاظ بالعموم من حيث وضع  
الواضع اياها لخصوص العموم فالحق هو القول بالاثبات الجزئي لثبوتها في مثل كل رجل بدليل النادر والنقل على ما سألنا النبي  
عليه وان كان في اختصاصها به ولو من حيث الظهور او من حيث وضعه لمعنى يسلم منه عند التجرد عن الصيغ الخارجية الفاعلية  
لعموم فالحق هو القول بالاثبات الكلي لكن في غير المفرد المعرف والمضاف كما سألنا وهذا الغنى انشبه بالنزاع المحرف والمعلم ويتبع تنزيل كلامنا  
عليه وحيث ان السيد بالعموم ونحوه لا ينافي عموم اللفظ عندنا مطلقا كما حققناه سابقا فلا حاجة الى اعتبار عدمه مطلقا كما ارتكب في  
الحد نعم ينبغي التيقن بما يخرج به المعهود في فردا وفردين لعدم صدق العموم على ذلك اذا انفرد هذا فلنا على المذهب الحنابلة مضافا الى ان  
اللفظيين عليه في بعض الالفاظ بنادر العموم منها عرفانا في السجدة اذ قال العبد لا نضر باحد منهم منه العموم عرفا حتى انه لو ضرب واحد بعد  
تخالفوا وكذا اذا قال الكرم العلماء او علماء البلاد او كل عالم او احسن الامن وازين او من اكرمني اكرمه او ما اكرمه نبادر العموم  
لهذا لم نترك الاكرام والاحسان الى بعضهم اولى بعض ائمتنا اكرامه دعائيا واذا ثبتت العموم في هذه الالفاظ عرفا ثبتت لغة لاصالة  
عدم النقل وما يؤيد ما ذكرناه انه في كثير من الموارد التي استعملت فيها الصيغ المذكورة قد استدل بها اهل اللسان على العموم قهرا  
ابن الزبير فانه لما سمع قوله تم انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال لا ضمن محمد امة فقال يا محمد ليس عبد عليه  
وموسى والملائكة فلو انه فهمه من العموم لما قال ذلك لانه من اهل اللسان ويؤكد ذلك تقريره اية اية على العموم حيث لم يجبه بمنعه  
بل باختصاص ما يعبر ذوى العقول ومهارة ثم قول اليهود وما انزل الله على نبي من شيء يقول من انزل الكتاب الذي جاء به موسى و  
سماها الانفاق على ان كلمة التوحيد مفيدة له وهو صفي على كون النكرة في سياق النفي دالة على العموم وعلى ان قول الفاعل من رد على  
سماها في ذلك كما بوجبا مستحقا في الجملة لكل رادها وعلى وقوع البحث فيها اذا حلف ان لا يضرب احد اذا ضرب واحد وكذا اذا نذر  
الى غير ذلك مما لا حصر له وقد يستدل به بوجوب الاول لها لو كانت مشتركة لكان ناكدا للجمع المعرف بكل والجمعين مؤكدا للانسان  
والثاني باطل اما الملازمة فلنكرها اللفظ الدال عليه فان تكرر الدال بوجوب ناكدا للدلول وكان المراد بناكدا الانسان ناكدا في  
الكلام وتضوية بتعدد موارد حيث كان قبل ذكر التأكيد في المؤكدة فقط وبعدها فيما يفتي الملازمة لا ناكدا للانسان في المؤكدة  
فرد ما قبل من ان ناكيد المبهم يشبهه لا بوجوب ناكيد لهما مبهمة والنباسه وهذا ما بطلان الثاني فلا نافع ضرورة ان المضمون  
من التأكيد انما هو تكثير الايضاح والاشباه ويمكده بان قرينة التأكيد الناسية من ارادة العموم في موارد استعماله عند  
فك التأكيد انما هناك على ارادة العموم فلا محذور الثاني ان العموم معنى ظاهر مفسر الحاجة الى التفسير عنه فيجب وضع لفظ بارادته  
مرادها للحكمة وفيه نظر كذلك لا ينافي الاشتراك على ان الاشتراك وجوب الوضع لكل ما مفسر الحاجة الى التفسير عنه لا مكان التاد  
في بعض بطون البلاغة القائمين بالاشراك لغة امران الاول ان تلك الالفاظ تستعمل في العموم تارة وفي الخصوص اخرى و  
الاصل في الاستعمال الحقيقية والجماعية الالفاظ المذكورة كما مر تحقيقه وبيان الدليل الموجب للخروج عنه على تقدير تسليمه ثانيا  
كاعتبار من قبضة عدم النادر وغيره الثاني انها لو كانت للعموم لعلمنا بالعقل ولا مدخل فيه واما بالنقل والاحكامه لا يقع  
بوجوب العلم ولو كان متواترا لما وقع الخلاف فيه وهذا الدليل مع ظهوره فسادا من جهات شتى قد سبق ذكره بجوابه حجة السيد  
عمل كونها متفوتة في عرف الشرع الى العموم فقط نظير ما مر في بحث الامر من ان علماء الاعضاء والامصال بزواياهم تلك الالفاظ  
على العموم وليست لونها والكلام فيه ما مر حجة من جعلها حقيقتا في الخصوص فقط امران الاول ان ارادة الخصوص ولو في ضمن

العموم معلومة بخلاف العموم لا احتمال ان يكون المراد به الخصوص فقط وجعل اللفظ حقيقة في المبتدئ اولى من جعله حقيقة في المخمل الثاني  
انه قد اشهر التخصيص وشاع حتى قبل ما من عام الا وقد خص الحما للقليل بالعدم مبالغة والظ يقتضي كونه حقيقة في الاشهر الاعلى  
تقليل للمجاز واوجب عن الاول ولا بان اثبات للغة بالترجيح والاستحسان وهو بيط وثانيا بان معارض يكون الحمل على العموم احوط لاحتمال  
ان يكون مراد ابو جيبا الحمل على الخصوص الاخلال ببعض مقصوده وهذا لا يطراد اذ قد يكون الحمل على الخصوص احوط وعن الثاني بان  
مجرد الشرح لا يوجب الحقيقة سيما اذا كان مبناها على ذكر قرينة التخصيص خصوصا بعد ما قام الدليل على كونها حقيقة في العموم  
لفظ تمهيد مقال لتوضيح حال الحق ان اسم الجنس كرجل مجرد عن اللواحق موضوع للمهبة من حيث هي وعليه المحققون وقيل بل موضوع  
للفرد المنشور وهو مردود بشهادة النبادر على خلافه مع ان هذا القابل يخض النزاع على ما حكاها السكاكي بغير المصادر المجردة عن اللام  
والنورين ومن الظاهر عدم مساعده الوجدان على الفرق ولا فرق في ذلك بين وتوقع استعمال اللواحق من اللام والنورين ولذا  
الثنية والجمع وبدونها وزعم الفاضل المعاصر انه مع اللواحق موضوع باوضاع نوعيه بازاء معانيها الممهودة ثم اورد على نفسه  
سؤالا حاصله ان اسم الجنس انما يستعمل مع اللواحق وهو ح موضوع باوضاع نوعيه وبدونها لا يقع في صحيح الاستعمال للاضافة  
الى القول بان موضوع للمهبة من حيث هي واجاب عنه اولابن الميته من حيث هي مفهوم مستقل يحتاج الى لفظ في الفهم وثانيا بان  
يستعمل مجرد عن اللواحق في الاسماء المعدودة وليس بمراد ثانيا بان من اللواحق ما لا يفيد معناه بدلا في معنى مدخوله كافي  
توحيب التمكن كقولك رجل جاني لا امره هذا يحصل كلامه وفي الوجوه التي اجاب بها نظر اما في الاول فلان مسير الحاجة الى ما ذكر  
لا يوجب وضع المجرى وكيف وهو لا يقع في صحيح الاستعمال اعني الاستعمال الذي يتعلق به مقاصد العقلاء والحاجات انما تدعو الى وضع  
ما يقع فيه واما في الثاني فلان الاسماء المعدودة ليست باسما اجناس من حيث كونها اسما معدودة لانها غير مستعملة في معانيها  
الوضعية بل هي حكايات عن الالفاظ المستعملة فيها هي اسما الاسماء الاجناس ولا نسلم ان الالفاظ المحكية تجرد عن اللواحق  
مع ان الاسماء المعدودة لا يقع في صحيح الاستعمال مجردة عن اللواحق ولو تعدد برابها على عدم خلوا الحكم عنها وضعها فلا يتم بهل  
ولما زاد تجردها عنها لفظا غير معيّن كافي صورة الوقت في غيرها من الاسماء المنكته لانها تستعمل بحسب اوضاعها النوعية  
بناء على ثبوته كما يقول به ولهذا يستفاد منها مفاد تلك الاوضاع بل يمكن ان يجعل احدها شخصيا والباقي نوعيا واما في الثالث  
فلان للخص ان يقول بان اسم الجنس مع توحيب التمكن موضوع للمهبة من حيث هي وانه عند التجرد عنها وعن سائر اللواحق ليس موضوعا  
لمعنى بدليل عدم صحة الاستعمال كك فلا يثبت ما يفيد الجيب بالجملة فالسؤال المذكور ما لا يحصى للقابل المذكور عنه الا ان يقع  
الوضع النوعي بالنسبة الى المتون بتوحيب التمكن وهو بعيد جدا على هذا القول كما لا يخفى ومع ذلك فلا يجد في الجواب الاخير او  
يتمسك بان الاوضاع النوعية للاحقه لام الجنس مع اللواحق تتوقف على وضع مجرد وقيده ان كون تلك الاوضاع باسرها نوعية  
تاما ادعى اليه حتى يتركب له هذا الوضع الذي لا يقع الاستعمال الصحيح على حسيه واما على القول المخار فالسؤال المذكور واضح  
الاندفاع فان قولنا في رجل مثلا انه عن اللواحق اسم جنس وموضوع للمهبة من حيث هي ليس معناه انه يكون كك بشره التجرد عن اللواحق  
بل معناه ان اللفظ المذكور مجرد ماى من غير خصيصة معه موضوع للمهبة من حيث هي وانه هذا الاعتقاد يسمى اسم جنس نظرا ان ذلك لا يثبت  
طربان اللواحق اذ لا يثبت اللفظ المجرى بهذا المعنى مما يقع استعماله فيتم ما ذكرناه من دعوى النبادر هذا ثم ما بقى من ان اسم الجنس مع  
اللواحق موضوع باوضاع نوعيه بمعنى ان الواضع وضعها اجماليا كل اسم جنس متوقفا لفرده منشور ومعرفا باللام للمهبة الحاضرة في  
الذهن تارة وللمهود تارة وللانستغراف اخرى ففي مكان من الضعف فانما لا نفرق بين تركيب اسم الجنس مع حرف التعريف والتشكيك  
وتركيبه مع سائر الحروف ولعل منشأ اليوم اتصال هذه الادوات بمدخولها بحيث يعدد فكله واحده ويدفع ان ذلك لا يجدى في  
مقابلة النبادر وانفاق كلهم على ان الادوات يقيد المعاني الزائدة على معاني مدخولها وقد انتم بها الفاضل المذكور في اللام  
حيث صرح بانها في اسم الجنس المعرف للاشارة الى مدلول مدخولها فان ذلك يقتضي ان يكون لها وضعها بانفرادها اليقوى فلا  
حاجة الى ما انتم به من الوضع النوعي وربما كان ذلك مبيعا على ما زعم جماعة من ان المركبات موضوعه بازاء معانيها التركيبية كانت  
المفردات موضوعه بازاء معانيها الافرادية وانها حين الاستعمال تستعمل في معانيها الافرادية والتركيبية بحسب الوضعين وقد بينا في  
ذلك في مقدّمات الكتاب بما لا مزيد عليه بل التحق ان اسم الجنس المجرى عن اللواحق موضوع للمهبة من حيث هي بحكم النبادر كما مر  
وتلك اللواحق موضوعه باوضاع حرفية بازاء معان لاحقة لها كسائر الحروف فلنظير رجل والناس وحيوان وجسم وغيرها موضوع  
بازاء معانيها مخصوصة بوضع اسمي والنورين الداخلة عليها موضوعه بازاء تقييدها بفرده لا بعينه لا باعتبار كونه مفردا  
فيكون معناه ميبا بل باعتبار كونه اللفظ لاختصاصه حال مدخولها كما هو الشأن في وضع الحروف وكك حرف اللام موضوعه للاشارة  
لا باعتبار كونها ملحوظة لذاتها فيكون معناه ميبا كمدلول اللفظ للاشارة بل باعتبار كونها مرة لغيره في حال ما اشير بها اليه من  
المهبة المعينة لان الاشارة تقتضي ملاحظة المعنيين بصغر تعينه وهذا هو التحقيق المطابق للقواعد الموافقة لما يساعد عليه

تحقيق الكلام  
في وضع اسم  
الجنس

بما كان  
يجعل  
الادوات  
تتعلق  
بها

الترجيح

الذوق

الذوق والشاهد وتفصيل المقام وتوضيح المراد ان لاسم الجنس في صحيح الاستعمال حالات احدها ان تجرد عن جميع اللواحق كما اذا كان  
 غير منصرف كحجره وصفه فاذا قيل رايت حمرا ولو بعد ان الرتبة وقعت على الفرد فان اردت بحجره فخر الجنس ولو بعد ان الرتبة وقعت  
 الرتبة لو غير ما كان حقيقة وان اردت الفردية منه كان مجازا ومن هنا يظهر وجه ضعف اخرى في السؤال المذكور الثالثة ان بلحقه تنوين  
 التكن وهو يفيد تمامية الاسم فقط وهذا في المعنى يرجع الى القسم السابق واعلم ما يكون كذا اذا كان اسم الجنس محمولا كقولك  
 هذا رجل فان الظن من مقام الحمل قصد الجنسية دون الفردية لعدم استقامة اعتبارها مع التساوي ولزومها للحمل مع الخصية  
 الموضوع فيلحق اعتبارها في المحمول وكذا اذا قيل جالبي رجل لا امرئ في احد الوجهين الثالثة ان بلحقه تنوين التنكير وليست  
 نكرة وقد يطلق التنكير على ما يتناول الاقسام الثلاثة ومدلولها فرد من الجنس لا بعينه بمعنى ان شيا من الخصوصيات غير معتبر فيه  
 على التعيين فبعض ان يجمع مع كل تعيين لان عدم التعيين معتبر فيه فلا يجمع مع تعيين وبالجملة تقييد الحقيقة بكل واحد من  
 الافراد غير متعين بل يبحث يصلح ان يقع بدل كل فرد اخر فقييد تقييد ترددي لا يقيني فالقييد بالفرد الماخوذ في  
 مدلوله ليس مفهوم التقييد باعتبار كونه مفهوما بل باعتبار كونه الملاحظة حال الجنس ومنه يظهر ان مدلول النكرة جزئي و  
 ليس بكل كاستصحاب الكثير من الاوهام فان الجنس الماخوذ باعتبار كونه مقيدا مفردا في مقادير اخرى لا غير ولا فرق في ادراكه  
 في تحقيق مدلول النكرة بين ان يكون الفرد متينا عند المتكلم كما في جالبي رجل او عند مخاطب كما في اي رجل فاك او يكون غير  
 معين عند ما كما في جالبي رجل اذا التفتين الحاصل في المثالين الاولين زابد على مدلولها وخارج عنه ولهذا لو اردت به المعنى  
 كان مجازا ولا يتوهم ان اسم الجنس على هذا التقدير مستعمل في الفرد بل مستعمل في نفس مفهومه اعني الجنس وان اطلق على الفرد كان  
 التقييد بالفرد لما يستفاد من التنوين وتحقيق المقام وتوضيحه ان اطلاق الكلي على الفرد يقع على وجهين احدهما ان يطلق عليه  
 باعتبار تحقق الطبيعة الكلية التي هي مدلوله كاطلاق الانسان على زيد باعتبار كونه انسانا في قولك رايت انسانا وهذا  
 حقيقة قطعا لان اطلاق اللفظ على فرد مفهومه هذا الاعتبار اطلاقا له على نفس مفهومه وعلى قياسه الاطلاق في الفرض المذكور  
 الثاني ان يطلق عليه من حيث الخصوصية وهذا مجاز لان اللفظ غير موضوع له كك وهذا كما لو اطلق الانسان وازيد زيد  
 باعتبار خصوصية والفرق بين الاطلاقين ان اللفظ في الاطلاق الاول مستعمل في الطبيعة من حيث لان اطلاقه على الفرد باعتبار  
 ما حل فيه من الطبيعة اطلاقا له في الحقيقة على نفس تلك الطبيعة فيكون حقيقة اذ التقدير ان اللفظ موضوع بارادتها وفي الاطلاق  
 الثاني مستعمل في المركب من الطبيعة وقيد الخصوصية او التقييد بها واللفظ غير موضوع بارادتها بل بارادتها فاستعماله في  
 له في غير ما وضع له بعلاقة الجزئية والكليته فيكون مجازا والمراد انها غير موضوع له باعتبار وضعه للطبيعة من حيث هي وانه مجاز  
 باعتبارها فلا ينافي كونه حقيقة في باعتبار وضع اخر كما لو كان اللفظ مشتركا بين الكل والفرد وكل الحال في اطلاق المتنوع على  
 فرد معين من مدلوله فانه قد يطلق ويراد به المية المعينة بفرد معين على ان يكون التفتين مراد من غير لفظه فيكون حقيقة  
 اذ لا يزيد مدلوله على الطبيعة المقتدة باحد افرادها وقد اريد بذلك من لفظه وازيد التفتين من غيره وقد يطلق ويراد التفتين  
 من لفظه فيكون مجازا لدخول التفتين وفوات عدم التفتين هذا تحقيق ما نرى عليه جماعة من المحققين وهو يمكن من الظهور  
 والوضوح وزعم الفاضل المعاصر في توجيه كون اطلاقه حقيقة على الوجه الاول ان معنى رجل مثلما في ظرف التحليل شخص متصرف  
 بانه رجل فالنسبة التقييدية المستفادة من المادة والتنوين تستلزم هذه النسبة الجزئية اعني النسبة في قولنا هو رجل بالحمل  
 المتعارف فهو على حد الحمل حيث لا تجوز في شئ من طرفه والنسبة هذا حصل كلامه وهو بعيد بعد عن الاضمار المستقيمة تماما  
 لا يعرف له وجه اذ لا حاجة الى تكلف ارجاعه الى الحمل كما عرف من توجيهنا مع انه ليس بين مدلول المادة ومدلول التنوين نسبة  
 تقييدية كما يقضيه كلامه لان التنوين كما عرف موضوع للتقييد بالفرد باعتبار كونه له لتعرف احوال الطبيعة وهو بهذا الاعتبار  
 معنى نسبي يمنع ان يحمل نسبة لان النسبة تشدعي تصور لم ينفصل بالاستقلال وهذا اذ جاء مع ورود ما ذكره في قوله  
 شخص فيتمثل وزعم في توجيه كونه مجازا في الوجه الثاني ان مدلول اللفظ فرد هو الكل لا غير بدعي ان الكل والفرد حقيقة  
 واحدة وموجود واحد فيقيد صر الكل فيه فيلزم الجزول لان زيدا لا غير مثلا معنى مجازي للفظ رجل فال وهذا مع قولهم  
 ان اطلق العام على الخاص مع قيد الخصوصية كان مجازا ثم قال فان قلت اداة الخصوصية من الفرد لا تستلزم دعوى انحصار  
 الكل في الفرد بل معناه ان هذا الشخص مع الخصوصية رجل فاستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل بطريق الحمل المتعارف وهو  
 لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص والحاصل ان اللفظ الموضوع للمهمة لم يستعمل فيها بل في الفرد مع قيد الخصوصية فيكون  
 مجازا ولا يلزم منه اداة الحصر واجاب عنه بانه ناسر عن الغفلة عن فهم الحقيقة والمجاز ثم اورد في بيانه كلاما حاصله ان  
 الحقيقة عبارة عن الكلمة المستعملة فيما وضعت له مستعملا مستلزما في ظرف التحليل للكل الذي كقولنا ان لفظ الاسد موضوع  
 لحيوان ولم نعلم بعينه فاذا وصف لنا ومن قيل هذا الاسد فهذا حمل ذى والمجاز عبارة عن الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له

وان اعلم ان هذا لا يلائم الطبيعة

اعتبار

بان يفيد

الحمل الذاتي  
والحمل الشجاع  
يعنى لفظ الاسد  
الشغل في اليد  
استعمال الاسد

بان يفيد ان هذا يعنى المعنى الغير الموضوع له ذلك يعنى المعنى الموضوع له بالحمل الذاتي لا الحمل المتعارف فان اسد في قولنا اريت اسداً  
متعلق في الرجل الشجاع على دعوى انه الحيوان المفترس لان التشبيه يقع الايهما استعمالاً لا مستلزماً للحمل المتعارف فهو مجاز بالاعتبار  
الاول وحقيقة الاعتبار الثاني وكذا الكلام في سائر انواع المجاز كاطلاق الغيث على النبات في مثل وعينا الغيث لان اطلاقه عليه  
على ان دعوى النبات هو الغيث الحقيقي لا انه فرد من افراده فيكون صدقه عليه بالحمل الذاتي نعم اطلاق الغيث بمعنى النبات على نبات  
مخصوص من باب اطلاق الكلي على الفرد بالحمل المتعارف فلهذا يجعله بهذا الاعتبار حقيقياً اذا مجاز لا بد فيه من الحمل الذاتي فظهر  
ان ما نصوا على مجازية من استعمال العام في الخاص راجع الى الدعاء كون العام متحصراً في الخاص تحقيقاً للحمل الذاتي المعبر في المجاز  
انتهى لمخبر كلامه اقول والنظر فيه في مواضع الاول فيما بيني عليه من اعتبار الحمل الذاتي في حدى الحقيقة والمجاز وهو غير واضح لانه  
اعتبر الحمل الذاتي بين اللفظ والمعنى فواضح الفساد ضرورة انها متباينان وان اعتبره بين المعنى المشغول فيه ونفسه فغير مفيد  
لظهور ان كل شئ يحمل على نفسه هذا الحمل وان اعتبره بين المعنى المشغول به والموضوع له فان اراد نفس هذا المفهوم فيفسد بدل  
المفهوم زايد عليه قطعاً وان اراد به معرفة المحوظ بهذا العنوان فهو مما لا حاجة الى اعتباره في جانب الحقيقة وغير مستقيم  
على اطلاقه في جانب المجاز اما انه مما لا حاجة الى اعتباره في جانب الحقيقة فلا يكتفى في معرفتها العلم بانه يصدق على تمام المعنى  
المشغول فيه اعني ما اراد من اللفظ انه موضوع له اللفظ بالحمل المتعارف ولا اعتبار عليه اصلاً كما لا يخفى واما ان لا يستقيم على اطلاقه  
في جانب المجاز فلان مرجع ما بيني عليه من المجاز الى دعوى كون معناه متحداً مع المعنى الحقيقي بحسب الحقيقة وهذا كما ترى انما يجتهد  
في بعض انواع الاستعادة كما مر بتحقيقه في اوائل الكتاب واما في المجاز المرسل فما لا يعقل له وجه اصلاً لوضوح ان اطلاق الغيث  
على النبات ليس مبنياً على دعوى كون الغيث الحقيقي هو النبات وكذا اطلاق الفريز على اهلها ليس مبنياً على دعوى كونهم نفس الفريز  
فان وكافة الدعوى في الاول وفي الثاني لا يخفى على احد وشر عليه الكلام في سائر الاقسام بل مبنى المجاز على وجود العلا  
بين المعنيين فحق وجد مجاز اطلاق اللفظ الموضوع لاحد ما على الاخر من غير حاجة الى دعوى ان احدهما هو الاخر و مرجع ذلك  
في الحقيقة الى تنزيه احد المعنيين من لفظ الاخر واعادة اللفظ الموضوع بازانة له نظر الى ما بينهما من المناسبة والعلاقة لخصنة  
وضعية وطبيعية ولا يلزم من جواز تنزيه احد المعنيين الاخر في ارادته من لفظ دعوى العينية والاشهاد في الحقيقة نعم بناء  
الدعوى المذكورة في كثير من انواع الاستعادة بل اعتبارها ايقاناً بموجب من بد حسناتها وبلاغتها كما مر لكن ليس المدار في جميع  
اقام المجاز عليه بل الاستعادة الثاني بما ذكره من ان اطلاق الاسد على الشجاع مجاز واطرافه بمعنى الشجاع على زيد حقيقته و  
محصله ان للاستعمال المذكور اعتبارين حقيقين باحدهما مجاز والاخر وهذا في غاية التقوط والضعف لان الاستعمال الواحد لا  
يتصف بالحقيقة والمجاز معاً وان اراد هناك استعمالين ولو بالقوة فضعف ظاهر وايضاً الاسد بمعنى الشجاع ليس موضوعاً لزيد  
بخصوصه ولا من حيث كونه شجاعاً فلا يستقيم دعوى انه حقيقته فيه باعتبار الثالث بما قرره به كلام القوم من قولهم اطلاق العا  
على الخاص باعتبار الخصوصية مجاز حيث زعم انهم ارادوا به قصر مدلول العام على الخاص وهذا غير سديد لفساد الدعوى في نفسها  
وعدم مسانعة كلامهم عليها اها الفاسدة في نفسها فلانا لا نستعمل استعمالاً دجل في قولك اريت رجلاً وهذا المعنى بان  
يراد به من هو الرجل لا غير لبعده عن مظان الاستعمال وكانه في ذلك بمثل زيد الرجل حيث يقصد به الحصر على سبيل المبالغة  
وهو قياس مع وضوح الفارق وتوضيح المقام ان اطلاق الكلي على الفرد او جمله عليه قد يكون بقصره لانه عليه وقد يكون  
بقصر مدلوله عليه فانه من حيث المراد مرة من حيث الوجود وحيث من حيث التسمية وهذا قد يكون قصر على مهية الفرد بدعوى انها  
حقيقة واحدة وقد يكون قصر على نفسه ومنها الوهم في ذلك عدم الفرق بين هذه الاقسام فان ما ذكره من افادة الحصر انما  
على التمدد الثالث والاخير فان قصر وجود الحمل على الموضوع او قصر مهية عليه يستلزم الحصر بيا ان ذلك انك قد تقول زيد  
الشجاع وتريد بحصر وجود مهية الشجاع في زيد وعدم تجاوزه الى غيره وقد ترديد بان لا مهية لزيد سوى مهية الشجاع و  
الحمل على هذين التمددتين متعارف وقد ترديد على ذلك فندعي انه نفس مهية الشجاع والحمل على هذا ذاتي ولا خفاء في وجه دلالة  
الاول على الحصر واما وجه دلالة الاخير عليه فلان قضية كون زيد نفس مهية الشجاع ان لا يكون غيره شجاعاً لان الشئ لا يتجاوز  
عن نفسه واما القسم الثاني فلا دلالة له على الحصر فان كون الكلي تمام مهية الفرد لا يستلزم اختصاصه به ولا لا يخصصه فرد كل  
نوع في فرد واحد ولا يجوز في القسم الاول من هذه الاقسام المشبهة مطلقاً ان الكلام يطلق فيه الاعلى معناه الكلي ولا في الصغرى  
الاخيرين ان كانت الدعوى منفرعة على الاستعمال كما هو الظاهر بان اطلاق الشجاع على مفهومه ادعى انه نفس زيد او نفس مهية  
ووجهه وان كان الاستعمال منفرعاً على الدعوى بان استعمال الشجاع في زيد ادعى انه نفس زيد او نفس مهية  
في مجازيته لان الالفاظ على ما هو الحقيقي موضوعاً باراء معانيها الواقعية لا الادعائية واما اطلاق الكلي على الفرد بقصر  
مدلوله عليه من حيث الارادة والحكم فلا اشكال في كونه حقيقة حيث لم يستعمل الكلي الا في معناه الكلي اذ لم يرد كونه في ضمن

في اختصاص اللفظ

الفرد

فان كان اللفظ

الفرد من لفظه والالكان قصر في دلالة بل من غيره واما استعماله فيه بقصر دلالة عليه فلا ريب فيكون مجاز الكونه مستعملا في  
غير معناه لكان صفة الخصوصية ولا اشعار في معنى من هذين الاستعمالين بالخصر فظن ان للكل بالنسبة الى الفرد باعتبار الاطلاق  
او المحل اعتبارات خمسة يشتمل اثنتان منها على اعادة الحردون البوائى وهما لا يثنان في محل البحث بل محل البحث هو القسم الاول واما  
ان كلامهم لا يباعد عليها فلان قولهم اطلاق العام على الخاص باعتبار الخصوصية مجاز مما لا اشعار فيه باللفظ المذكور بل صريح فيما  
ذكرناه وهو ان يطلق العام اعني الكل ويراد به الخاص مع قيدا خصوصية فان الخاص مشتمل على مهية العام وخصوصية لاحقة لها  
فاذا اطلق على الخاص باعتبار تحقق مهية العام فيه كان حقيقته لانه في الحقيقة اطلاقه على مهية العام لا غير كما عرفت وكونه في ضمن  
خصوصية انما اراد من غير لفظه وان اطلق واراد معها الخصوصية والقيود بها كان مجازا لان اللفظ غير موضوع للركب فان قلت  
العام والخاص متحدان في الخارج وانما يبرز بحسب العقل فاطلاق لفظ العام على الخاص الخارجى سواء كان باعتبار عموم او خصوصه  
او المجموع لا يكون الاحقيقة قضاء حكم العينية فلان ما ذكرته من التفصيل قلت لفظ العام اعني الكل موضوع للمهية من حيث هي  
لان حيث تحققها في الذهن ولا من حيث تحققها في الخارج كما هو التحقيق فاطلاقه على الالهية الخارجية على الحقيقة لا يبدان بكونه  
حيث كونها خارجية بل من حيث هي في هذا الاعتبار وان كانت عين كل خاص الا انها لا اختصاص لها بمعين فخصيتها غير الا  
بوجوب اركانها من مع الخصوصية واللفظ غير موضوع لها كذا فيكون مجازا لا محالة ثم اعلم ان ثبوت التنكير كما بان في اعادة الوحدة  
الشخصية في ذلك بنفي الشئ والمجموع بطرق قصر الافراد الفردى نحو جانبي رجل ولا رجلان ولا رجال كذا في اعادة الوحدة  
بطرق قصر القلب الى الافراد الجسدية فيكون بنفي الجنس الاخر نحو جانبي رجل لا امرئ كذا قيل والظاهر ان الثبوت في المفاهيم لا اعادة  
التنكير اعني اخذ المهية مقيدة باحد اشخصاتها الفردية كما هو مفادها في سائر المواضع لكن الحكم المعلق بمدحها فذ يعتبر تعلقه به  
لا بشرط اى من غير اعتبار زائد عليه كما هو الظاهر من الاطلاق فح فلا يثنى تعلقه بغيره ولا بنوع اخر وهذا يصح ان يوجبان في رجل  
ورجل اخر امرئ وقد يعتبر تعلقه به بشرط لا يح فقد يؤخذ ذلك بالقياس الى نفس مدلول المدخول اعني الجنس فيدل على نفسه  
عن جنس اخر اعني الحصر بالقياس اليه فوق جانبي رجل لا امرئ ويجوز ان يكون ثبوته ح للتمكن وقد يؤخذ بالقياس الى مدلوله من  
اعنى احد الافراد فيدل على نفسه عن الزائد فوق جانبي رجل لا رجلان ولا رجال وقد يؤخذ بالقياس اليهما فيدل على نفسه عن  
جنس اخر وعن الزائد فوق جانبي رجل لا امرئ ولا رجلان الرابعة ان يلحقه لام التعريف وهي حرف وضعت للاشارة الى الحقيقة  
المنعينة باعتبار تعينها الجسدى او الشخصى وانما اوجب الى اعتبار التعيين لان الاشارة لا ترفع بدونه ويمكن القول بانها موضوع  
لملاحظة مدلول مدخولها متعينا بالتعيين الجسدى او الشخصى او اعتبار الاشارة والاول اظهر ومثلها ام في لغة ثم انما تانى  
لامور الاول ان يشار بها الى الحقيقة المنعينة بالتعيين الجسدى باعتبار تعينها الجسدى وينقسم الى اقسام ثلثة لان الحقيقة الماخوذة بالاعتبار  
المذكور اما ان تجرد عن اعتبار تحققها في الفرد وتؤخذ باعتبار تحققها فيه وعلى التفسير الثالث اما ان يعتبر تحققها في جميع الافراد  
او فردا بعينه فالاول هو المعروف بلام الجنس والحقيقة كافي قولك الرجل خير من المرئ فان اللام في الرجل والمرئ اشارة الى  
الحقيقيين باعتبار تعينهما الجسدى فكانت قبل هذا الحقيقة المنعينة خيرة من هذه الحقيقة المنعينة ومنه اللام الداخلة على الحد  
كقولهم الانسان حيوان ناطق فان التعريف لا يكون الالهية من حيث هي وحيث ان الاشارة المستفاد من اللام تقتضى  
ملاحظة الحقيقة المشار اليها بتعيينها الجسدى وحيث تعريف مدخولها وميزان مصحوبها عن مجرد عنها وان كان المعنى متعينا في  
نفسه على التعديرتين ببارز للثبات العرفى عبارة عماد وضعا على معين باعتبار كونه متعينا فاسم الجنس اذا تجرد عن اللام دل على  
لكن لا باعتبار كونه معينا اذ لم يوضع لكك ومصاحبة التعيين غير اعتباره وملاحظة ولهذا كانت نكرة واذا قرن هادى على  
معين باعتبار كونه معينا فتكون معرفة وعلى قياسه علم الجنس كما ساء فانها موضوع للمهية المعينة باعتبار تعينها الجسدى او الذهني  
ولهذا بعد معرفة ويعامل معاملة ما يفرق بينه وبين اسم الجنس الموضوع للمهية المعينة لا باعتبار تعينها كما ساء ولا فرق بين  
علم الجنس والمعرف بلام الجنس لان التعريف في الاول ذلى ولحوظ في وضع الكلمة وفي الثاني عارضى وطار على الكلمة في  
امر خارج وان الثالث يتضمن الاشارة الى المهية بخلاف الاول هذا على ما مره من ان المعنى في المعرفة بلام الجنس وعلمه هو التعيين  
الجسدى لكن المتداول في كتب الفوم وغيرهم ان المعنى فيها التعيين الذهني حيث صرحوا بان اسما يبدل على المهية الحاضرة في الذهن  
لكن لا باعتبار حضورها وتميزها فيه ولفظ الاسد واسمته يدلان عليها باعتبار حضورها وتميزها فيه وهذا يوجب الاتج من وجه الا  
ان الاول اسد واقر بل الى الاعتبار والفرق بين التعيين الجسدى والتعيين الذهني ما لا يكاد يخفى فان الاول ما يشبه العقل للمهية وان  
قطع النظر عن وجودها فيه والثاني لا يشبهه الا بملاحظة وجودها فيه فان قلت اذا كان كل من علم الجنس والمعرف بلام عبارة  
عن المهية الحاضرة في الذهن باعتبار حضورها وتميزها فيه كما يقولون لكان معنى كرم الرجل كرم المهية الحاضرة في الذهن باعتبار  
حضورها فيه وكان معنى رابت اسامة رابت المهية الحاضرة في الذهن باعتبار حضورها فيه وطان المهية باعتبار حضورها

فان الذهن





المرسلان اللذان كانا والرجال الذين كانوا معنا اسرى بآية على قياس ما سبق ثم لام العهد كما نرى لتعيين الفرد والافراد كما تركت  
 قد نأى لتعيين النوع كما اذا قلت اكرم الفقير العدل ثم قلت اعط الفقير مشيراً بها الى الغير العدل وقد نأى لتعيين المعنى كما اذا كان احد معاني  
 اللفظ معهوداً بنيتك وبين مخاطبتك فتشير باللام اليه نحو حتى بالعين مشيراً بها الى احد معانيه المعهودة هذا فنظرت ما ذكرناه هنا  
 وفيما سبق ان المعرفة بلام العهد الذهني والاستغراق يرجعان الى المعرفة بلام الجنس وان افرق عنه باشتغالها على اعتبار لا يشتمل هو عليه  
 وان المعرفة بلام العهد الخارجي لا يرجع اليه وهذا هو المطابق لما نرى عليه جماعة من المحققين كالنفاذ في الحق الشريف لكن رجوع  
 العهد الذهني الى المعرفة بلام الجنس متعين لان اللام على معرفة موضوعه للاشارة وهي لشدة تعبير الحقيقة التي تشير اليها وهي  
 انما شغيت في العهد الذهني باعتبار الجنس دون الفرد لهماهه واما الرجوع الاستغراق الى المعرفة بلام الجنس فغير متعين لانه كما يجوز ان  
 يشار الى الهيئة لما حوذة بحسب تعيينها الجنس ويعتبر تحققها في ضمن جميع الافراد كما يجوز ان يشار اليها باعتبار تحققها في ضمن جميع  
 الافراد بدون اعتبار لتعيينها الجنس لان ذلك ايضا نوع تعين لها كما في صحة الاشارة اليها كما في الجمع المستغرق ثم ان الحق الشريف  
 ويخرج المعرفة بلام العهد الخارجي عن المعرفة بلام الجنس دون العهد الذهني بان معرفة الجنس غير كافية في تعيين شيء من افراده بل  
 يحتاج الى معرفة اخرى واورده عليه الفاضل المعاصر بالفضل بالاستغراق والعهد الذهني فان تعيين الجنس لا يكفي ايضا في تعيين  
 الافراد او فرد ما بل لا بد من معرفة اخرى وفيه ما لا يخفى فان مقصود الحق الشريف بالمعرفة النوعية المحصل للتعريف العنصري في المعارف  
 لا العلم والدلالة كما هو مبني الاجراء وتوضيح ذلك ان اللام في العهد الذهني وفي الاستغراق في المفرد على البيان المعروف ليس الاستغراق  
 الجنس واما كون الجنس مراداً من حيث تحققه في ضمن فرد ما او جميع الافراد فنفاذ من امر خارج كما تبين عليه خلاف العهد الخارجي  
 فان اللام فيه لتعيين الفرد ولا يكفي فيه التعيين الجنس فوجب ان يكون تعيينه اخر فافض الغاير بين التعيينين وبمحصل الغاير  
 بين التعيينين ثم استظهر الحق الشريف ان يكون العهد الخارجي موضوعاً بوضع اخر عام بازاء خصوصية كل معهود ويظهر ضعف تمام  
 فان وضع اللام للاشارة الى الجنس باعتبار تعيين من التعيينات اللاحقة له كما في حصول هذه الاقسام ولا حاجة الى الاثر ان يتعد  
 للوضع هذا فظهر تافراً ما ان الفرق بين العهد الذهني والخارجي من وجهين الاول ان الحقيقة في العهد الذهني مفيدة للفرد غير تعيين  
 وفي العهد الخارجي مفيدة بفرد معين الثاني ان يقيد الحقيقة بالفرد في العهد الذهني انما يعتبر بعد اخذها من حقيقة معينة فالاشارة  
 ان الاشارة لا تقع الى غير معين وفي العهد الخارجي يعبر بقوله صحة الاشارة الى الحقيقة القيدة بخصوصية معينة الثالث ان يشار بها  
 الى جميع افراد الحقيقة ويسمى بلام الاستغراق كما في قولك اكرم العلماء حيث لا يمد اللام في الاشارة الى مدلول عليه لفظ علماء من مجموع  
 الافراد كاستيما وانما الحظ خبراً بما حققناه في المقام تبين عندك ان اللام موضوعه بالوضع الحر في المعنى وحدها وهي الاشارة  
 الى مدلول مدخولها وان الاقسام المذكورة ناشئة من انقسام التعيين المعبر في صحة الاشارة اليها وانما تضع لمدلولك بطلان القول  
 بان اللام مشتركة بين هذه المعاني بالاشراك اللفظي او المعنوي او حقيقة في البعض ويجازي في البعض كما ذهب الى كل بعض واعلم  
 ان اللام لا يجمع التثنية والتثنية ان تنوب التثنية يقضي تقييد مدلول مدخولها باحد مصاديقها وخذوا باعتبار عدم اعتبار  
 تعيينه للمخاطب حال الاطلاق واللام يقضي اخذاً باعتبار التعيين حال الاطلاق فيشذقان واما عدم مجامعها التثنية  
 فلكونها على صورة التثنية والمنع الواضح واما عدم مجامعها مع الاضافة فلاز قضيها الاضافة تعين مدلول المضاد بنفسه  
 الى ما اضيف اليه ولو في الجملة فلا يصح اعتبارها في المنكر لكونه ما حوذا بشرط عدم اعتبار التعيين حال الاطلاق مط ولا ينافيه  
 جواز تعيينه بالوصف لتأخر اعتبارها عن حال الاطلاق مع ان مفاد الوصف مجرد التثنية دون التعيين وان كان قد يستلزم  
 ولا يلزم اعتبارها في المعرفة لتعيينه بدون الاضافة وحيث ان الاضافة كالتثنية منها فقد رخص في الجمع بينهما في بعض الموارد كما  
 قرى في محله ثم ههنا مباحث جلية سبب عليك تحقيقها مفصلاً وبلغني التنبيه على امور الاول المتداول المعروف في موارد استعمال  
 اسم الجنس من منكره ويعبر باقسامه ان يطلق ويراد به الجنس من حيث هو ويراد بالخصوصية حيثما تكون مرادة من غير لفظ ولو يقرب منها  
 والمطالبة على الفرد من حيث الخصوصية بالمعنى الذي جعلناه مجازاً وان جاز بالانظر الى وجود العلاقة لكن لم يثبت وقوعه في مقام لان  
 القرين المتداول التي تدل على ارادة الجنس بلعبار الفرد لا تدل على ارادة ذلك من لفظ الجنس بل انما هي كاشفة عن حصول تلك الارادة  
 فظانه لا يصار الى حمل اللفظ على معناه المجازي ما لم يعم قرينة موجبة لذلك وعلى هذا القياس صيغة الامر على ما اخترناه من انها موصوفة  
 للطلب المطلق المشترك بين الايجاب والتدبير فانها لم تقع مستعملة فيها هو المعهود من موارد الا في مجرد اطلاق انما يفهم الايجاب و  
 التدبير من الشواهد الخارجية فيحفظ ما قيل عليه من لزوم التجوز فيها والغلب موارد استعمالها نظر الى انها تستعمل غالباً في مقام  
 الايجاب والتدبير وذلك لانه انما يفرم التجوز فيها ان اراد منها الايجاب والتدبير فقد عرفنا ان الامر على خلافه الثاني قد ذكرنا  
 ان المراد باسم الجنس الهيئة من حيث هي وبمعرفة الهيئة لا من حيث هي بل من حيث تعيين جنس او شخصي لاحق لها في علمي ان يبين انما فيها  
 لان ارادة الهيئة من حيث هي شاق ارادتها لا من حيث هي ووجه الدفع ان هناك ارواد تميز لارادة من لفظ الجنس وارادة من غيره فارادة

العلم من

المهية من حيث هي من غير اعتبار امر زيد عليها التامه بالنسبة الى لفظ الجنس بمعنى الايراد منه ما ينز على المهية و ارادتها الا من حيث هي بمعنى  
 ارادتها مع اعتبار امر زيد عليها من كونها في ضمن فرد معين ونحوه التامه بالنسبة الى ما يحق من اللام اذ يستفاد منها الاعتبار اللاحق  
 للجنس وكذا الكلام في سائر النواحي فلان ما فاة الثالث الفرق بين الاطلاق والاستعمال ان الاستعمال يطلق على ما هو مقصود من اللفظ  
 لذاته بخصوصه والاطلاق يستعمل في الاعم من ذلك ولهذا يقع اطلاق الكل على الفرم على سبيل ولا يقع استعماله فيه الاشارة بالنسبة  
 بينهما عموم مطلق ودرجاتهم ان الاطلاق يختص بما لا يكون مقصودا لذاته في بيان وهو بعيد جدا ولا يظهر انهما مترادفان  
 او متساويان وان كان الغالب استعمالهما على النهج المذكور الرابع يفترق اسم الجنس عن الجنس على ما اخترناه افترقا الاسم عن المسمى وعن  
 المعرفة بلا موه وعلم لفظا بالتركيب والتعريف ومعنى ما عرف من اعتبار تعيين الجنس فيما يادونه وهذا ان يتفاد ان بان التعريف في المعرفة  
 عارضه بدخول ارادته في علمه على معبر في وضع الكلمة وقد مر الاشارة الى ذلك وافرأق هذه الاقسام عن العهد باقسامه وعن الاقسام  
 وافرأق بعضها عن بعض فتمامه يفترق الجمع عن اسم الجمع من حيث ان الجمع يدل على المهية بما دونه وعلى وصف الجمعية بهيئته وادواته كما  
 معتمدا او مطلقا بناه على شقوت الوجود لما في الكسرة اسم الجمع يدل عليها ما يجوز هو سواء لا يمكن له مفرد من لفظه كقوم وفساء او كان ولكن لم يعتبر  
 في وضعه كصوب وركب بدل ان الجمعية يفهم منها من نفس اللفظ دون الهيئة لكونها كهيئة المفردات وقد يفترق بان الجمع مادل على احاد  
 بجمعة واسم الجمع مادل على مجموع الاحاد وهو موم وافرأقها عن الجنس واسم واضح والكل الطبيعي متساويان وهو موم ودم بعض المعاني  
 ان بينهما عموم مطلقا وعلمه بان كل جنس لا يكون كلياً طبيعياً لان الكل الطبيعي معرض للمفهوم الكل والجنس فجنس اعم مطلقاً هذا  
 لفظه وهو كما ترى يدل على ان مورد التفادق في نفس الكل اقوال ان او ادب نفس الكل نفس مفهومه كما هو اظهر من كلامه ففساده ظان  
 مفهوم الكل كلي طبيعي قطعاً لانه معرض للكل المنطقي حيث يصلح للصدق على جزئيات مفهومه ككيفية الانسان وكيفية الحيوان وغير ذلك  
 والكل الطبيعي كما يكون امر حقيقياً كما يكون امر اعتبارياً والشئ كما يجوز ان يتصف بمفهوم نقيضه كالسلب المطلق فانه يتصف بالشوش  
 الذهبي او ما يصاده كفهوم الجزئي فانه يتصف بمفهوم الكل كك يجوز ان يتصف بمفهوم نفسه كفهوم الكل والوجود والشئ والوجود  
 والواحد ونحو ذلك لا يفرق فيلزم ان يكون الشئ اعم من نفسه ان تقول الاعمية بحسب الصدق لافساد فيها بحسب الحقيقة غير لازمة و  
 ان اراد ان معرض الكل المنطقي باعتبار كونه كلياً منطقياً اي باعتبار صدقه على كثير من جنس وليس بذلك الاعتبار كلياً طبيعياً بل باعتبار  
 كونه صالحاً لان يتصف بالكلية المنطقية ان او جد في الذهن وهو بهذا الاعتبار اعم من جنس فانه مع بعده عن ظاهر كلامه مدفوع بان ان  
 اراد المهية الفريدة بذلك الاعتبار فلا يرد في صدقها وان ارادها مع الفيد فلا يفسد ان المهية بهذا الاعتبار يسمى جنس الخامس  
 جعل الفاضل العاصر المعرفة باللام المستعمل في العهد الذهني حقيقة باعتبار وضع المدخول مجازاً باعتبار وضع المعرفة ورد على من جعل  
 المعرفة حقيقة فيه وعده من باب اطلاق الكل على الفرد لا من حيث الخصوصية بان المعرفة بلام الجنس معناه المهية المنعينة في الذهن المعرأة  
 عن ملاحظة الافراد واطلاقه على الفرد خرج عن معناه الحقيقي فان اخذ المهية معناه عن ملاحظة الافراد وان لم يستلزم ملاحظة  
 عدما في الافراد حتى ينافي تحققها في الافراد لكانت بنافي اعتبار وجودها فيها وبانها لا تدخل للام في دلالة لفظ الكل على فردة بلزوم  
 الغاء للام وبانه لا يصح لوجود الكل في ضمن فرد ما اذا لا وجود له وانما الكل موجود في ضمن فرد معين وبان المعرفة موضوع للمهية في  
 حال عدم ملاحظة الافراد ولم يثبت خصتها استعماله في حال ملاحظتها ثم اورد على نفسه بان النسبة الى المدخول اعم والجماع  
 بان ما ذكره من كونه حقيقة في الفرد انما هو باعتبار المدخول والاطلاق وهو غير مقصود في العهد الذهني لعدم صحه حمل الطبيعة على  
 فرد ما لا وجود له حتى يتحقق الطبيعة في ضمنه وانما الوجود مصداق ونقص عن النفس باطلاق النكرة كرجل في جنس رجل بانها  
 موضوع بالوضع النوعي من حيث التركيب مع الثوبين بازاء فرد ما وهو ابيض كل فيكون طلبه طلباً للكل لا للفرد ولا للكل في ضمن الفرد  
 حتى انه لو ارد به في المثال المذكور ذلك المعنى الطبيعية الموجودة في ضمن الفرد كان مجازاً لعدم وجودها بالفعل اللازم لصحة الاطلاق  
 بالفعل واما رجل في نحو جاء رجل فحقيقة سواء اراد به النكرة او الجنس لانه اطلق على الطبيعة الموجودة ثم تجب من القوم حتى نحو  
 العهد الخارجي عن حقيقة الجنس مع ان اولي المدخول قال ولعلم توهم انه لما اطلق هنا واراد به الفرد بخصوصه فهو مجاز ثم استدل  
 هذا اليوم بان ليس ذلك معنى ارادة الخصوصية فان المشار اليه في قولنا هذا الرجل هو المهية الموجودة في الفرد لان المراد ان  
 المشار اليه هذا الكل لا غير حتى يكون مجازاً وادع ان من جعل العهد الذهني من اقسام المعرفة بلام الجنس قد نظر الى ان الاحكام من جملة  
 بالطابع التي هي مداخل المعرفة بها ما يتعلق بالمهية من حيث هي من غير حاجة الى ملاحظة الاهداء اصلاً كالحسن والقبح والحل  
 والحرة ونحو ذلك ومنها ما يتعلق بالمهية اصالة وبدل على التعلو بالافراد تبعاً لقولنا اشتد اللم فانه يدل على طلب طبيعة الاهداء  
 وعلى طلب الايمان بفرد ما تبعاً من باب المقدمة فظن في القسم الثاني ان هذا المعنى الشئ مادل لللفظ مع انه ليس كذلك بل لازم لدلوله  
 هذا حصل كلامه ومخلص مراده وفيه ما لا يخفى فان المعرفة بلام العهد الذهني مستعمل في الجنس الماخوذ باعتبار تعيينه الجنس والذي  
 فهو مستعمل في معناه الحقيقي باعتبار تعيينه باحداً لا فرداً على البدلية مراد من دلالة خارجه من لفظه كغلب المدخول به في قولك

اما الفرق بين  
 الجمع الكلي والجمع  
 فيه من هذه النواحي  
 مع ذلك الشئ فكل  
 وضع الجمع نوعاً باقرار  
 اسم

فدما انه

ادخل

ادخل الشوق فلا ينافي كونه حقيقة وهذا معنى قولهم انه من باب اطلاق الكل على الفرد لا من حيث الخصوصية ولا يتقبح كون المعرف بلام الجنس  
معناه المهية المعينة المعرأة عن ملاحظة الافراد فان المراد كونه معرفة عن ملاحظة الافراد على ان تكون الافراد مرادة من لفظها فلا ينافي  
ملاحظة الافراد بدهة خارجية والابطال المحقق بقوله عند طربان التركيب عليها ومن هنا يظهر ضعف قوله وبان المعرف موضوع للمهية  
الح ولا يلزم الغناء اللام اذ المراد بها مدخل في دلالة الكل على الفرد اذ ليس الغرض من الاثبات الدلالة على ذلك بل على اخذ الجنس  
من حيث كونه متعينا ومتميزا والتقسيم ناظر الى انضمام الاعيان والاشياء الى القسم فان اعادة الالغاء بالنسبة الى تلك الاعيان  
بمعنى عدم دلالة عليها فلا يحدو معنى وجود الكل في ضمن فرد ما وجوده في ضمن كل فرد لغیر تعيينه به على البدلية والتردد بل هو  
اخرى المراد وجوده بوجود الكل المفيد باحد افراده على البدلية وهذا المعنى مما لا يخفى عليه ولو جعلنا فردا ما كليا فلا ريب ان شمله  
على مفهوم الكل وزيادة اعتبارية كالفرد المعين فحيثما يوجد فرد ما يوجد الكل في ضمنه فمعنى وجوده في ضمنه وجوده في ضمنه عند  
واما الاجراء الذي اوردته على نفسه فواضح الورد ولا يخفى بل قد خول بالبحر في جميع الحقايق كما بينا عليه واما ما اجاب به عنه  
فغير متقنع المفسود والظن انه يريد بالحل محل مدلول مدخول اللام بحسب وضع الافراد على مدلول المعرف بحسب وضع التركيب و  
هو كما ترى لان ارادتها محلا بحسب مفاد اللفظ فواضح التقط وان اراد امكن اعتبار الحل بينهما فهو مع خلوه عن الجدوى  
لا يساعده كلامه السابق عليه فان المفهوم منه كون الاطلاق حقيقة لا كون المحل حقيقة ومع ذلك ينافي قوله وهو غير متصور في  
العهد الذهني لعدم صحة حمل الطبيعة على فرد ما لان معنى العهد الذهني على مذهبه انه فرد ما من الطبيعة غاية الامر ان يجعله مجازا  
فيه وهو لا يصح المحل عليه حقيقة كما يقتضيه بيانه ثم انكاره لفتح حمل الطبيعة على فرد ما لا يصح اليه لان فردا ما اذا كان متقدما مع  
الطبيعة في الخارج جارحها عليه باعتبارها يدلك على ذلك صحة قولك جئني باسنان يكون عالما وقوله فان فردا ما لا وجود له  
في الخارج ان اراد ان لا وجود له خارجا عن الافراد المعينة في غير مفيد لا يعتبر ذلك في صحة المحل وان اراد ان لا وجود له اصلا فان  
اراد فردا ما احدا الافراد لا بشرط التعيين ففساده لوجوده بوجود الافراد المعينة والمعنى الماخوذ لا بشرط جامع كل شرط و  
ان اراد بشرط عدم التعيين فهو ليس بالمعنى المعكوث عنه واما ما التزم به في لفظ التكرار من اثبات وضع نوعي لها فما الاصل له  
كما بينا عليه واما ابطاله لكونها بمعنى الكل الموجود في ضمن الفرد بانه لا وجود له فيه بالفعل فيفسد بدلا لا يعجز في الخلاق  
اللفظ حقيقة وجود معناه في الخارج حال الاطلاق والالكان المفسود بالامر المستعمل على وجه الحقيقة تحصيل الحاصل بل ولا وجوده  
في غير حال الاطلاق كما ان لم يتفق صدور الفعل من المأمور مع ان الرجل في المثال الذي ذكره موجود حال الاطلاق غاية  
الامر انه لم يعتبر تعيينه وهو لا ينافي وجوده مع التعيينات واما اخراج الفوم للعهد الخارجي عن المعرف بلام الجنس فوجهه واضح  
تأخره فان مدلول المعرف بلام الجنس الخارجي هو الجنس باعتبار تعيينه الخارجي وهو بخلاف مدلول المعرف بلام الجنس لان مدلوله  
الجنس باعتبار تعيينه الذهني والجنسي واما ادخال المعهود الذهني فيه فوجهه ظاهر تماما فبينا ثم قد بينت تماما فان المعهود  
الخارجي يستعمل في الفرد المعين حقيقة وان خصوصية الفرد مرادة من قرينة الاشارة لانه لفظ الجنس وان ما ادعاه من استعمال  
العام في الخاص يقتضي الحصر مما لا وجه له كما مر سابقا ثم ما زعمه من ان الحسن والقبح والحل والحرم يتعلق بالطابع من حيث هو قد  
افسده في بعض مباحث الهنوي بما لا مزيد عليه وكذا ما زعمه من ان الامر بالطبيعة يستلزم الامر بالفرداها من باب المفترقة  
بينما ما فيه في بحث المفترقة مع انه لو تم فانما يتم في الطبيعة المأمور بها دون ما تعلق به كما هو محل البحث **فصل الجمع**  
المعرف يقتضي العموم حيث لا عهد وعليه محققا مخالفا ولا خلاف فيه بين اصحابنا على ملحاكاه بعضهم وكانه لم يبعد بخلاف السيد واران في  
الخلاف عند من قال بان للعموم لفظا مخصوصا ويرى ان السيد لا يكره فادته للعموم لغة ولو بالنظر الى ظهور اللفظ في ان لم يخص عنده  
الوضع لكن بان عن ما اوردته في الاحتجاج على اثبات النقل الشرعي في الفاظه واران بالجمع المعرف ما اورد منه في الشرح كذا يخرج المسئلة عن  
مسائل الفن واران بالاقتضاء الاقتضاء في الجملة ولو بحسب الشرع وهذا الوجه الحامل كما لا يخفى وكيف كان فالمسئلة واضحة بعد ملاحظة  
العرف واللغة واثبات الشك فيها هي فلا ينبغي ان يلتفت اليه ثم هنا مباحث لا بد من التنبه عليها الاذ لا فائدة بالجمع المعرف للعموم ليست  
اللام فيه موضوعا للعموم كما سبق الا وهام كثير من القاصرين ولا لكون المركب من الجمع والادوات موضوعا بوضع نوعي لذلك كما نوه بعض  
المعاصرين بل لعدم تعيينه من مراتب الجمع عند الاطلاق بحيث يصلح ان يشار اليه لدى السامع سوى الجميع فيتعين للارادة ببيان ذلك  
ان مدلول الجمع عبارة عما فوق الفردين لان وانه المحقق بمفرده وهو اسم الجنس المجرد موضوعا بوضع حرفي ملاحظة مدلول ما تحققت به  
متقدما مع ما زاد على الفردين وقد مر ان اللام موضوعا للاشارة الى ما يتعين من مدلول مدخولها فهي في الجمع للاشارة الى الافراد المعينة  
فيها ما يكون هناك ما يقتضي تعيين جملة من الافراد كهدا وصف او شبهه كانت الاشارة لاجتماعها والاثبات المحل على الجمع لانه  
المعنى عند السامع بخلاف ما دونه من المراتب حتى اقل الجمع لتردده عند بين كل جملة فلا يصلح الرجوع الاشارة اليه وقرب من ذلك الوجه  
في فائدة الموصولات للعموم حيث لا عهد مع انها حقيقة في الخصوص عند العهد نحو زيد الذي اكرم اباك وذلك لانها موضوعا لتعيينها

المعينة

المعنية بصلاتها من حيث كونها متعينة جامع تضمن بعضها للإشارة إليه كالذي والحق وأولاً ولولا ذلك لما كانت معارف ولدت معانيها  
 بدون صلواتها ولا ريب أن معانيها انما تتعين بصلاتها اذا كانت معهوده باعتبارها واخذت من حيث حلولها في جميع الافراد المقيدة  
 به بحيث لا يعمد بوجوبها الصير الى الاول يتبعين الثاني فهي في المعنى اما بمنزلة التعريف بلان العمد والمعرف بلان الاستغراق ولا فرق فيما ذكرنا  
 بين مفرد الموصول وشماء ومجموعه وكذا لا فرق في ذلك بين ان يكون الجمع موضوعاً للمهبة المقيدة باحدى المراتب كما هو المختار وبين ان  
 يكون موضوعاً بالوضع العام بخصوصية كل مرتبة من المراتب كما هو بعد الوجوب في الجمع اذ لا يتعين لغبر الجمع على المقيد بين كائنا واما نحو  
 قولهم فلان مركب الجمل حيث لا يقصد به الا التركيب على جنسها من غير اعتبار لكونه في اثنان فسبق على المسامحة في التعليق حيث علق  
 الععل المتعلق بالبعض على الكل على حد قرأت الكتاب ولست التوب اوعلى استعمال الجمع في مدلول اسم جنسه بالغاء وصف الجمعية مجازاً واما  
 ما بق من ان الجمع فيه باق على معناه وان الاشارة فيه لجمعة الجنس الافراد لا اليها فان اراد بجنس الافراد جنس مفهومها فغير سديد لان  
 الفردية المحوطة في الجمع معن حرقى لا يصلح للاشارة اليه وان اراد به جنس معروضها اعني مدلول المفرد فقد يشكك بان الجنس في مدلول  
 الجمع ما خور باعتبار تحفة في ضمن الافراد فان اشبه به هذا الاعتبار كانت الاشارة الى الافراد لا الى الجنس وحده كما هو المقصود وان  
 اشير اليه مجرداً عن الاعتبار المذكور فهو بهذا الاعتبار ليس بمدلول الجمع فلا يصلح ان يقارن اليه باللام لانها تختص بالاشارة الى مدلول  
 مدخولها ثم اذا كان الجمع ما خور اعم من مفرد معرف بلان الجنس مع ما ذكره فيكون بمنزلة العهد الذهني في المفرد كما سبق الاشارة اليه  
 لكن لا يستقيم اعتباره في المثال المذكور اذ لا مفرد له بل ولا ياله مفرد لم يسلم بتأديده كالمعرك المكنز التحقيق فيه انه موضوع لما اراد  
 على الفردين من مدلول مفرد بوضع وحدان نوعي او شخصي كالشئ على ما سبق تخفيفه وتسهيله الى اعتبار الاشارة الى جزء المفضل  
 الجنس فجزءيها لا مفرد له ايضاً لعدم مساعده الاعبار عليه ولا الى القول باعتبار الواضح اخذ من المفرد التعريفية فيكون كجمع علم الجنس  
 المعنى كاستلزامه صيرورة اللام جزء من الجمع وهو معلوم البطلان مضافاً في المقام الى عدم تعلق القصد بالركوب على الثلثة او ما زاد  
 في موارد الاطلاق غالباً ولا يذهب عليك ان نظراً الاحتمال المذكور حيث يعجز كالمثل ما خورناه من ظهور الجمع التعريف في الاستغراق للو  
 السابق بعد الاحتمال المذكور فان الله دخول اللام على المجموع لا دخول اذ ان الله على التعريف لانها لها بالكتابة اخرى من اتصال اللام بها  
 الثاني اذ اوقع الجمع التعريف في سياق النفي كما في قول القائل والله لا اتزوج النقيات ولا اورد القشاق كان المفهوم منه السلب  
 الكل ولهذا بحث اذ اترجح ثبته اذ ارفا ساقان حملنا الجمع على العموم كما هو قضية اطلاقهم هناك اشكل الامر في وجه افادته للسلب  
 الكلام فان سلب العموم لا يستلزم الاسدب الجزئي كما في قوله ما كل بيتي المر يدركه وان حملناه على الجنس على حد قولهم فلان يرب  
 الجبل واستظهرنا منه ذلك حيثما يقع في سياق النفي ارفع الاشكال المذكور لان نفي الجنس يقتضي نفي جميع الافراد لكنه بنا في اطلاقهم  
 القول بان الجمع التعريف يقتضي العموم حيث لا يعمد من غير تخصيصه بسياق الاثبات اللهم الا ان يوت تلك دلالة بالقرينة حيث يلزم في  
 المثالين ونظائرهما عرف الكلام عن الفأيدة لوجوه على العموم وثبوتهما فيما لا يلزم ذلك في لوسلم استطراد بمعونة العرف وكلامهم مبني  
 على تقدير الجزئ عن القرينة وما يحكمها والتحقيق ان يبق على الوجه الاول ويوجب بان السلب المتعلق بالعام يعتبر تعلقاً به ناره من حيث  
 الوصف اعني العموم واخرى من حيث الموصوف اعني الافراد فان اخذ باعتبار الاول كما ينبغي في العام المسور بكل كان مفاده سلب العموم  
 الذي هو في قوة السلب الجزئي لان رفع العموم لا يقتضي الادفع بعض الافراد وان اخذ بالاعتبار الثاني كما ينبغي في الجمع التعريف والمضا  
 والموصول كان مفاده السلب لكل يتعلق بالسلب بنفس الافراد لانها معانها وكك الفعل المنفي يعتبر تارة اسناده الى العام او تعلقه  
 به قبل اعتبار النفي فيه وذلك بان يعتبر ورود النفي على الفعل اسناداً والتعلق بالعام فلا يقتضي النفي عن الانقيض عن البعض ويعتبر  
 نفيه قبل اعتبار الاسناد والتعلق بالسلب المنفي لكل فرد او يعلق به فيقتضي عموم السلب فمن قبل الاول قولك ما اكلت كل  
 دمانه بل بعضها حيث نفيته لكل المتعلق بكل فرد فلا يقتضي السلب عن البعض فلا بنا في اثباته للبعض ومن قبل الثاني قوله نعم  
 ان الله لا يحب كل مختال فخور فان المنفي فيه لم يتعلق بحب كل فرد بل بحب المنفي فعلق بكل فرد ولهذا كان مفاده عموم السلب فيكون  
 الجمع المحلى في سياق النفي للعموم لا بنا في عمومية السلب المتعلق به بمعونة العرف وسبب هذا ما يزيد بتحقيق التثمة الثالث قال بعض  
 المعاصرين قضية الاصل ان يكون الجمع المحلى باللام لا استغراق الجماعات دون الاهدان لان مدلول الجمع جنس الجماعة فاذا عرف باللام  
 واريد منه الاستغراق كان استغراقاً لجميع ما يصدق عليه مدخوله من الجماعات فيكون على قياس الفرد حيث ان استغراقه عبارة عن  
 نناوله ما يصدق عليه مدخوله من الافراد الا ان الاتفاق والبناء واخرجه عن ذلك الى العموم الافراد في صلح الجمع منه والظان  
 معناه الاصل في هجره وان الهيئة التركيبية موضوعه لذلك بوضع مستفاد هذا المختص مراده على ما ينشأ من نضعاف كلامه  
 وقد اقر في ذلك اشر جماعة من تفردوا عليه اقول وفساده ظاناً نلونا عليك في تحقيق معنى اللام وما اوردناه في تحقيقه  
 الاستغراق في الجمع التعريف وان شئت مزيد بيان للام وذبادة لوضع المقام فتقول ان ما يساعده عليه التحقيق وبشرط اليه التذير  
 بالنظر الذي ان اللام موضوعه بوضع حرفي للاشارة الى مدلول مدخولها اعني الجنس من غير فرق بين المفرد والمشئ والمجموع

الات

الان الفرد لما كان مدلوله الجنس من غير اعتبار ما كان صالحا لان يؤخذ هذا الاعتبار ويشار اليه باللام وان يؤخذ باعتبار تحققة  
في ضمن جميع الافراد وبعض معين منها ويشار اليه بها على ما سبق تفصيله ومدلول الجمع على ما عرفت هو الجنس باعتبار تحققة فيما زاد على  
الفردين فاللام فيه للإشارة الى الجنس الماخوذ بهذا الاعتبار وحيث ان الجنس الماخوذ بالاعتبار المذكور عين الافراد صح ما ذكرناه  
سابقا من ان اللام في الجمع للإشارة الى الافراد واما افادته للاستغراق فبقي على ما عرفت من ان الاشارة تستدعي تعين المشار  
عند المتكلم عقلا وعند المخاطب ضمنا او ظهورا اطلاقا وعند عدم القرينة لا يكون شئ من مراتب الجمع متعينا عند السامع الا الجمع  
المتكلم دل على ارادة ما هو المتعين عند السامع اعني الجمع دون غيره ومن هذا التحقيق يظهر انه لا فرق بين استغراق المفرد المعرف و  
بين استغراق الجمع المعرف مع حيث ان اللام فيهما للإشارة الى الجنس الماخوذ باعتبار تحققة في ضمن جميع الافراد وكون الجنس مذكورا  
في الاول في اظهر وجهه باعتبار تعينه الجنسي وفي الثاني باعتبار تعينه الافرادي لا يوجب الفرق بين الاستغراقين وانما يوجب  
الفرق بين المعنيين وكذا كون الاستغراق في الاول فراديا وفي الثاني صالحا له ولغيره لا يوجب الفرق بينهما في نفس الاستغراق بل  
في كيفية وان افرقا لفظا من حيث ان الجمع بدل على كون الجنس ملحوظا في ضمن الافراد بواسطة جزئية وهو الادارة وليس في المفرد ما يدل  
على ذلك وانما يستفاد اعتبار المتكلم اياه من اخرج ومن هذا البيان يظهر فساد ما زعم من ان حمل العموم في الجمع على العموم الافرادي  
السلخ معنى الجمعية وابطالها كيف ولو صح ما ذكره لوجب اطلاق الجمع على الواحد لا سيما اطلاقه على ما زاد اذ المانع من ذلك قبل  
دخول اللام انما هو معنى الجمعية العنصرية في مدلول الصيغة وقد بطلت ولم يحدث بعده مانع اخر وهو ما لا يلزم به احد وزعم المحقق  
ان الجمع لما دل على الجنس مع الجمعية فلو اجري حالة الاستغراق على قياس الفرد كان معناه كل جماعة فيلزم التكرار في مفهومه لان التثنية  
مثلا احدي الجماعات فيندرج فيها بنفسها وجزء من الاربعة فاذا راد حتى المجموع فيندرج في ضمن كل مرتبة وكل ساير الجماعات فيكون  
مدلوله تكرارا محضا فاللهذا يرى الامة يفسرون الجمع المستغرق نارة بكل واحد واحد وهو الغالب فيكون كالمفرد في استغراقه كما  
قد بطل منه معنى الجمعية فصار للجنسية وفارة بالمجموع من حيث المجموع كما في قولك للرجال اعتقدت فيهم حيث حكموا بانهم افراد بدرهم  
واحد لكل هذا المحض كل امه وضعف اذ غاية ما يلزم من اعتبار عموم الجمع بحسب الجماعات ان يكون قول الفاعل اكرم العلماء بمنزلة قوله  
اكرم كل جماعة منهم او اكرم كل علماء فكما لا تكرر في الثاني بحكم العرف واللفظ فكذلك ما هو بمنزلة وتحققة ان التكرار انما يلزم هناك على  
تقدير الجود على ما يقتضيه اللفظان بحسب اصل الوضع لكن لا يتعلو التصدي به في الاستعمال كبل بل يراد غير التكرار ويلغى صور التكرار  
انما يقر بعدم الفائدة في اعتبارها او غير ذلك ثم ما توهه من ان تعينه للجمع المعرف بمعنى كل فرد يوجب سلخ معنى الجمعية منه  
بما عرفت انما لا يندرج عليه في الكلام في ان عموم الجمع المعرف مجموعي وافرادي فتقول الذي يقتضيه الاصل هو الاول لان مدلول  
الجمع مجموع الاحاد لكل واحد واحد وليس مفاد اللام الداخلة عليه الا الاشارة الى تلك الافراد والظن من تعلق حكم او نسبة بما يدل  
على المجموع تعلقه به من حيث المجموع فتقول الفاعل جئت بالعلماء بمنزلة قوله جئت بهذه الجملة فتقولهم في الصورة المذكورة افراد لكل  
بدرهم واحد جار على الاصل هذا اذا ان لم ينصب قرينة على اعتبار تعلق الحكم بالمجموع من حيث الاحاد وان نصبت عليه قرينة كما هو  
غالبا من الحكم المتعلو به كان للعموم الافرادي وامثلة كثيرة **فصل** اختلاف في ان المفرد المعرف هل يعين العموم عند عدم  
اولا فذهب الى كل فريق والظن ان حكم المتف المعرف حكم المفرد في ذلك فيمكن ان يفسر المفرد هنا بما يقابل المجموع فيتناوله اجماع الاول  
بوجهين الاول جواز وصف بالجمع على احكام بعضهم من قولهم اهلك الناس الدريم البيض والدينار الصفر وهذا ضعيف لان الاعم  
المذكور شاذ نادر لا خصوص البعض بقل في خصوص الموردين فيمكن الفتح في صحة او ثبوته ولو سلم فهو مقصور على مورد السماع  
فلا يثبت المقصود في غيره ومع ذلك فهو ارادة بالقرينة فلا يثبت عند عدمها على انه معارض باستعماله في الجنس في مثل قولهم الرجل  
خير من المرأة وهو مطرد في الحدود والنسك باحد الاستعمالين ليس باولى من النسك بالآخر والجب اية بالمنع من دلالة على العموم  
لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد ويدها بوزن بعيد واعترض عليه الفاضل المعاصر تعال صاحب المعال بان  
على ان لا يكون عموم الجمع افراديا كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق وضعف لان مدلول المفرد المعرف على تقدير افادته للعموم كل  
فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد على ما مر بان لا كل فرد فيمنع ان بوصف احد ما بالآخر ولا ينافي ذلك ما فرقه من ان عموم الجمع في  
الغالب افرادي لا مجموعي لان ذلك بحسب تعلق الحكم بمدلوله باعتبار نفس المدلول لا  
باعتبار تعلق الحكم به وهذا واضح نعم يبقى الكلام في تعلق الجواب المذكور بدفع الدليل فيمكن ثبوتها على منع صغري الدليل من جواز  
وصف بالجمع فيرجع الى النوع من صحة ما تمسك به عليه من المثاليين او منع ثبوته او اطرا له لما مر من المناقشة او يمنع كبره من كون  
الموصوف بالجمع عاما فراديا بل مجموعيا لما مر وهو غير موضع النزاع الثاني صحة الاستثناء منه كما في قوله نعم ان الانسان لخبث  
خسر الا الذين امنوا واجاب عنه بعضهم بانهم مجاز لعدم الاطراء وورد عليه بعض المتأخرين بانه 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

اشارة  
صحة  
درد

فالكلام إنما هو في دلالة على العموم مطلقاً بحيث لو استعمل في غيره كان مجازاً على حد ما يصح العموم التي هذا شأنها ومن البين أن هذه  
يعنى وقوع الاستثناء منه في الآية لا ينهض بآيات ذلك بل إنما يثبت المعنى الذي لا يتعارض فيه هذا الكلام ونحن نقول قد عرفت بما  
حققنا سابقاً أن مفاد الآلام في المفرد وغيره ليس الاشارة الى مدلول مدخولها ما خورنا بنوعين لاحواله فمفادها في المفرد الاشارة الى  
الحقيقة التي يدل عليها لفظ بتعيينها الجنسي او الشخصي ومفادها في الجمع الاشارة الى الافراد المعنية ولو بعدد وشبهه فمن زعم ان الآلام  
مستعملة في شئ من موارد في الاستغراق فقد اخطأ نعم هي تعيد الاستغراق في الجمع لا بمعنى انها تستعمل فيه في الاستغراق بل بمعنى انها  
تخصه لاستغراق جميع الاحاد عند عدم ما يقضي بتعيينه مادونه لما سبق ذكره واما في المفرد فهي ظاهرة في الاشارة الى الحقيقة من  
حيث تعيينها الجنسي حيث لا يكون تعيين عمداً نعم قد يؤخذ الحقيقة المشار اليها بالاغتيا والاول باعتبار تحققها في جميع الافراد لا بدلالة  
اللام او المعرفة بما عليه اذ ليس مدلولها كما عرفت الا الاشارة والحقيقة بل بدلالة امر اخر عليه كقرينة الاستثناء في الآية ونحوها  
فيصير العموم بمعنى يدل على الحقيقة المشار اليها باللام المدلول عليها بلفظ معرف باعتبار تحققها في جميع الافراد ويدل عليه  
بما خارج كك يؤخذ الحقيقة المحرمة عن الاشارة المدلول عليها بلفظ منكر بالاغتيا المذكور ويدل عليه بما خارج كافي قوله نعم علمت  
نفس ما حضرت وقولهم ثم خير من جرده فلا فرق في استفادة الاستغراق من المفرد بين معرفه ومنكرة فكان المعيد له في  
الثاني غير لفظه فكذلك في الاول وبهذا يفيظ ما ذكره الفخراني من ان النكرة قد تستعمل في العموم مجازاً وساق المثاليين ونحوها  
وذلك لان الاسم اذا استعمل في تلك الموارد ونظايرها في غير معناها الاصل اذ القرينة التي تدل على اعتبار العموم فيها لا تدل على  
كونه مقصوداً من لفظها والنحو انما يلزم على تقديره كما تر هذا ويجوز ان يجعل اللام في المفرد اشارة الى الحقيقة المعنية من حيث  
تحققها في ضمن جميع افرادها كما تر الاشارة اليه ولعله خلاف الظاهر من حيث يراد به الاستغراق من حيث ان تعيين الجنس من حيث وجوده  
في ضمن جميع افراده تعيين ضعيف لشوبه يضرب من الاهتمام فلا ينصرف ظاهراً الاشارة اليه فظهر مما حققنا بطلان كل من الاستدلال  
والجواب والاجراء بقى الكلام فيما جعله المورد مورد للتراع وبطلانه مما لا يبادر بخفي اذ كون المفرد المعرفة حقيقة في الجنس والعهد  
لا يرتاب فيه احد وكلماتهم مصرحة به فكيف يتصور وقوع التراجع اختصاصه بالاستغراق بل الذي يناسب ان يجعل عملاً للتراع  
بحيث يوافق كلمات القوم ولا ينافي ما حققناه هو ان المفرد المعرفة اذا استعمل مجزاً عما يعينه للمعنى مع عدم صلوح الحكم للتعلق بالجنس  
من حيث هو قبل التعلق بالضمير بطلانها باعتبار تحققها في جميع الافراد اولاً من قال بالاول فال بانه يبيد الاستغراق ومن قال  
بالثاني فنفي ذلك فالمراد بالا فاده الافادة ولو بواسطة الاطلاق توسعاً اوجب الاخرين اية بوجوب عدم تبادر العموم  
عند الاطلاق الثاني انه لو عم مجاز الاستثناء منه مطرداً وهو منقطع قطعاً وانما انبثان كاشري انما انبثان بظاهرهما كون المفرد  
المعرفة مجازاً في العموم اذا استعمل فيه او كونه غير لازم لمعناه عند الاطلاق وهما تارة لا يرب فيه لكن قد تمسك بهما من قال بالاستغراق  
بغير الاستغراق وبين غيره وحمل كلام الاخرين ممن وافقه على نفي العموم عليه وهو غير واضح نعم يمكن تأويل الدليل الاول بان المراد  
عدم تبادر العموم منه على التعيين فلا يكون حقيقة فيه على التعيين لكن يشكل تعويل الدليل الثاني لان عدم الاطلاق لا يصلح دليلاً  
فانما يصلح دليلاً على المجازية لا على الاشتراك الا ان يراد عدم اطراده بالنسبة الى كل ما يصلح له المفرد المعرفة حقيقة وفيه تعسف كما  
تليق بما قد عرفت ان مدلول المفرد المعرفة هو الحقيقة المحرمة باعتبار تعيين لاحق لها فدل على نفي المفرد المعرفة الحقيقية المحرمة  
باعتبار تعيينها الجنسي وح فاذ اطلع بها ما يصلح لان يكون لاحقاً لها من حيث هي فلا اشكال وهذا الاستعمال مطرد في موارد الحد  
التي هي من قبل التصورات وفي غير هاشاد ولهذا تستمع المنطقيين بقولون لا عمرة بالقضايا الطبيعية في العلوم والاكوان تعلق  
الحكم باقرينة على اعتبارها من حيث الفرد وهذا مطرد في الاحكام الشرعية فان تعلقها بالطبائع من حيث هي غير معقول فان الحقيقة  
من حيث هي مجردة عن اعتبار الوجود والعدم مما لا يقع تعلق الارادة او الكراهة بها وتعلقها باعتبار الوجود تعلقها باعتبار الفرد  
لان الحقيقة بهذا الاعتبار لا تكون الجزئية ولا نفي بالفرد الا ذلك ولا يثبت ان هذا ينافي القول بان الامر يتعلق بالطبائع دون  
الافراد لان المراد هناك ما يتعلق بصيغة الامر ولا يربان ما يعينه الصيغة انما هو طلب الاجاد وهو انما يتعلق بالطبيعة من  
حيث هي لانها مدلول المادة التي وردت عليها الهيئة عند دم دون الفرد وان كانت الطبيعة بالقياس الى الطلب جزئية لانها انما هي  
باعتبار وجودها الخارجي وهذا الاعتبار شخصية لا محالة وقد مر التنبيه على هذا مراراً واذا حققت ذلك في الاحكام التكليفية  
ففسر عليه الحال في الاحكام الوضعية فان شرطية الحقيقة من حيث هي او سببها او ما يعينها او صحتها او بطلانها غير معقولة بل كل  
ذلك انما يلحق الهيئة باعتبار تحققها في الخارج وتام حققنا بظهور فساد ما زعمه بعض المعاصرين حيث قال والقول بان الطبائع انما تصير  
متعلقة للاحكام باعتبار وجودها ككلام ظاهري بل الطبائع بنفسها تصير متعلقة للاحكام ومنصفة بالحسن والقبح فالوعايقه ما يمكن  
ان يثبت له الوجودها الا بالافراد وبها انما نقول بتعلقها بالشرطية لا بشرط ان لا يكون معها شئ حتى لا يمكن التكليفها ثم  
قال ولا فرق بين تعلق الامر به او تعلق الحكم والجواز والحرمه ونحوها هذا كلامه ونحن نقول من الامور الواضحة الجلية التي لا يكاد

بغيرها

يعجزها شك وتخفي على اوابل العقول ان مطالب العقلاء بل وغيرهم لا تغفل بالطباع الا باعتبار وجودها او عدمها وتعلقها بها من حيث  
 هي متشع حتى انه لو قدر قول قائل لا اريد مهية الشراء مثلا من حيث وجودها و عدمها بل اريد ما من حيث هو اكلف بها كالم يشك احد  
 في كونها وهذا با ونا ومع ذلك لا يثبت كونها اما او هي لان ارادة المهية من حيث هو قدر مشترك بين ما حيث اها مرادة في الامر باعتبار الوجود  
 وفي النهى باعتبار العدم فاذا تجردت عن الاعتبار بقيت مرادة بينهما وانت عند التامل والتحقيق تجد ان من اجاز ذلك فقد شبه على  
 نفسه ولن يبر امر وجدانه عليه لسبق ذهنه ببعض الشبهات فاخذ المهية المطلوبة باحد الاعتبارين وزعم انها مجردة عنها وقد مر التنبه على ذلك  
 في مباحث النهى ذلك الحسن والقيح بالمعنى الذي يستتبع الاحكام واما الحسن فيعني كمال المهية والحقيقة والقيح بمعنى نفسها فيجوز ان يلحق  
 من حيث هي واليد ينظر قولهم الرجل جبر المرء فان وجه الخيرية كمال حقيقته بالنسبة الحقيقية ونفصان حقيقته بالنسبة الحقيقية و  
 كمال الحال في منقاس الاستعمال بالنسبة الى الطباع التي تقع قيودا للطلب والتمسك بالحكم ولو بواسطة او وسيط كما في ادخل السوفى  
 ان امكن عدم اعتبارها نعم يستثنى من ذلك ما يقع منها ميذا للوجود او الايجاد من غير واسطة كما في وجود الاكرام فان المراد احوال نفس  
 وقد مر التنبه على ذلك سابقا واذ انبهر لك فما حققنا ان الحقيقة متى تعلق بها حكم شرعي او ما يكون بمنزلة لزم اعتبارها من حيث الفرد  
 والوجود فتقول اذا كان الحكم مما يقع تعلقه بالحقيقة باعتبار فرد ما بحيث لا يكون في الحال عليه ما ينافي مقتضى المقام حمل عليه لان  
 امتناع تعلق الحكم بالحقيقة من حيث هي انما يقتضى اخذها باعتبار الفرد في الجمل واذ اخذها باعتبار فرد ما ذالم يكره انك ما يوجب اعتبار  
 ما يربط عليه تعيين الاضمار عليه كما في قولك اعط الفير درهمها او جئت بالرجل حيث لا عمد وان كان في اخذ الحقيقة باعتبار فرد  
 بعينه ما ينافي قضية المقام كلزم الاجمال حيث لا يكون هناك شاهد على التعيين كالتعمد وشبهه تعيين اخذها باعتبار جميع الافراد كما  
 في قولهم واحل الله البيع فان الحمل على حلية فرد ما منه مهم غير معقول لان التعمد لا وجود له فبمقتضى قيم الصفة الوجودية وان كانت  
 اعتبارية وحمل على فرد معين عندنا مرجح من غير مرجح وعلى معية في الواقع بوجب الاجمال المنافي لمقتضى الحال حيث انه سبق في مقام  
 البيان وعلى فرد لا يعينه على البدلية مخالفا لطلاق الكلام على ما هو المفروض في المقام فان مرجح ذلك الى اشراط حلية كل واحد بعد  
 حصول الاخر ولغيره في اللفظ ما يدل عليه فيعين التعمد وقد يشار الى التعمد نظر الى كونه انب ما يقتضى المقام ووافق بما سبق في الكلام  
 من اظهار الامتنان والانتعام ومنه قوله خلق الله الماء طهورا الحديث هذه الحكمة كما توجد في الفرد المعرف فيوجب جملة على العموم كالتعمد  
 توجد في النكرة فيوجب جملة عليه ومنه قوله تم وانزلنا من السماء ماء طهورا فان التورين فيه اما التمكن والمراد بالماء الجمود باعتبار حقيقة  
 في جميع الافراد بقدرته ما ذكرناه او التمكن والمقام بعينه مفاد لفظ كل فكانه قيل كل ماء والفرق بين الحكمين ان الثانية تقتضى التعمد  
 بحسب الافراد التي يتحقق فيها الامتنان والاولى يقتضى ذلك بحسب الافراد المتساوية في تعلق الحكم بها دون المرجحة والى هذا ينظر ما  
 تعارف بينهم من حمل المطلق على الافراد المتعارفة او المتعارفة بحسب مقام الحكم وبحقيقة ان تعلق الحكم بالحقيقة حيث يتعد تعلقها  
 من حيث هي يقتضى اخذها باعتبار تحققها في ضمن فرد ما يقع كل فرد لا رجحان لغيره في ذلك الحكم عليه فاذا تحقق رجحان للبعض كونه  
 اوفق بالحكم المذكور من غير بحيث يوجب في منقاس العرف صرف المراد اليه عند الاطلاق تعيين الحمل عليه وهذا ما يتخلف باختلاف  
 المقام والاحوال فلفظ العبد في مثل قوله القائل وكلناك في شرع العبد ينصرف الى العبد الصحيح السليم دون المرضع والمجرب فالاطلاق  
 يقتضى المقام بقوم مقام النصيب بالعبد بخلاف ما لو نذر ان يعنق عبدا فان الصحيح وغيره في ذلك سواء فالفرد الصحيح السليم هو  
 الرجح المتعارف في مقام التوكيل في الشراء دون مقام النذر وكل الحال في مثل قولك اشترى عبدا او نذر ان يعنق عبدا مع ان  
 النكرة موضوعه لغيره لا بعينه وما تحققنا يتضح لك فساد ما ذم بعض المتأخرين في المقام من ان اضراف المطلق الى الافراد الشائعة  
 لعده مبني على ثبوت الحقيقة العرفية في ذلك اللفظ مع مجر معناه اللغوي ومع بقائه واشتهار المعنى العرفي او على صبر ورتبه فيها مجازا  
 مشهورا فيرجح على الحقيقة المرجوحة ثم اورد على الاول باسناد عاده وقوعه وعلى الثاني بانه لا مدخل للشهر في تعيين احد معاني  
 المشتركة وعلى الثالث بمعارضة الشهرة لاصالة الحقيقة ثم عين محوق الحكم للافراد الشائعة لثبوتها ارادة على ارادة كل من المعنيين  
 التقديرين الاخيرين بخلاف غيرها ولا يخفى ان منع كون الشهرة قرينة على تعيين احد معاني المشتركة مع كونها مكاره مناف لما ذكره  
 في الاخير من معارضتها لاصالة الحقيقة وكون الافراد الشائعة محققة الارادة لا يصلح الا لاثبات الحكم الظاهري في مقام العمل مفصو  
 القوم من دعوى انصرف المطلق الى الافراد الشائعة تعيين المراد كما اوضحنا وجهه ومع ذلك فساد الاختلاف المذكورة طاذ ليس  
 منها من انصرف المطلق الى الافراد الشائعة لاسية الاول اذ لفظ العبد في مثال التوكيل غير منقول الى الفرد الصحيح السليم والا لفظ  
 ذلك منه في مثال النذر بانه ولكن قولك اشترى عبدا صحيحا كان او مريضا سليما كان او مريضا مجازا وهو معلوم الخلاف والحتم ان  
 يكون موضوعا عند الاطلاق في مثل مقام التوكيل محصور الصحيح السليم مما لا يكاد يخفى فساد بعد التامل وكيفية الدلالة والتمسك  
 والا لا يمكن سد باب المجاز بفتح هذا الباب فوق المجاز موضوع لعناء المجازى عند لحنفاذ بالقرينة فلا يتحقق مجازا صلا بل التحقق  
 انه ليس مستعملا الا في معناه والتعديد بالصحيح والتسليم انما يفهم من قرينة الاطلاق لا من نفس اللفظ ففصل الجمع المضاعف



في العموم كعريف باللام وهذا ما لا يخفى فيه بعد ملاحظة موارد اطلاقه وانما الاشكال في متشابه هذا الظهور ولعل السرفي ذلك كون الاضـ  
بحسب الاصل مفضية لان يكون المراد بالضاف الشئ المهور عند الخاطب بالاضافة باعتبار كونه معبودا وعنده بها لانها موضوعه و  
لنسية المضاف الى ما اضيف اليه باعتبار كونه متعينا عند الخاطب بذلك النسبة والهاء اشار بعض محققى النجاشي حيث قال تعريف الاضـ  
باعتبار العدم فلا نقول جانبي غلام زيد بالانفلام معبود بينك وبين الخاطب قال نجم الاثمة هذا اصل وضع الاضافة لكنه قد يقال  
جانبي غلام زيد من غير اشارة الى معين كالعرف باللام وهو خلاف وضع الاضافة لكنه كثير في الكلام وح حيث لا يكون قرينة فوجب  
تعيين البعض بتعيين الجمل على الجميع لتعيينه عند الخاطب بخلاف مادونه من المراد لثروته بين الجملة كما عرفت في البحث المتقدم هذا  
اذا كان الجمع مضافا الى المرفوع كعلماء البلد ورجال الدار واما اذا كان مضافا الى النكرة كرجال دار وعلمااء بلد فيحتاج الى مزيد توجيه  
وذلك بان يبق اضافة الجمع الى النكرة لما لم يوجب التعيين من حيث ما اضيف اليه نظر الى اجماعها هذا الاعتبار وان اوجب التخصيص  
فلو لم يعتبر المضاف اعنى الجمع باعتبار الجميع بل باعتبار بعض غير معين اذ ادانية الابهام المتأني لوضع الاضافة ولو اعتبر من حيث المجموع  
فلنظر الى كون الابهام فيه ح من حيث ما اضيف اليه فقط وهو اقرب بالنسبة الى اصلها فيكون بحكم اقرب المجازات في وجوب الجمل عليه  
عند تعدد الحقيقة واما المفرد المضاف فالحق انه لا يفيد العموم بنفسه مطلقا كما يظهر بالنص في موارد استعماله لا يبق يمكن التمسك  
في اتيان عمومه بالبيان المتقدم في الجمع وتوجيه ان يبق ليس المراد بالضاف الطبيعية من حيث هي لما مر بل من حيث الفردية لا قرينة في  
على ارادة البعض بتعيين الجمل على الجميع لثلا يلزم الترجيح من غير مرجح او الخروج عما يقتضيه اصل الاضافة لانا نقول الظ من تعريف  
المفرد بالاضافة عند عدم العهد تعريفه باعتبار الجنس والتمييز في الذهن فمعنى غلام زيد هذه الطبيعة الخاصة من الغلام فلا يجرى فيه  
الوجه المذكور والقرينة بينه وبين الجمع ان مدلول الجمع الافراد ولا يغير شي من مراتبها لدى السامع عند عدم العهد الا بالجمع بمخالف  
المفرد فان مدلوله المهية والجنس فيكون اعتبار التعيين فيه بحسب مدلوله بالجنس ووضوحه الذهني كما في المفرد العرف باللام ولا يشك  
ذلك باستنزامه تعريف المضاف الى المنكر لان التعيين بالمنكر لا يفيد كالتعيين العشري في التعريف وان افا التخصيص واعلم  
ان بعض الاصوليين صرح في بعض مباحث الامرات المصدر المضاف يفيد العموم واثبت به عموم الامر في قوله نعم فيلحذر الذين يحالون  
عن امره واستشهد عليه بصحة الاستثناء منه في الاية والخوارق المصدر المضاف كغيره من المفردات المضافة مما لا اشعار له بالعموم  
فان قولنا العجبي ضرب زيد مما لا دلالة له على اعجاب كل ضرب صدر منه واما الامر في الاية فهو مفيد للعموم كما ذكره بل لوقوع  
في سياق ما هو في معنى انتهى كما ترى بالنسبة عليه في محله **فصل الاكثر على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم** وقيل بل يفيد وعن الشيخ  
انه يفيد نظر الى الحكمة ولا فرق في موضع النزاع بين انواع الجمع ولا بين المتون منه وغيره نعم ينبغي ان يراد به ما عدا المضاف لما مر من  
افادته العموم والخو معتقد ما ذهب اليه الاكثر من ان الجمع بحكم الشارح موضوع للمهية المحوطة باعتبار كونه مفعولة مع ما زاد على  
الفردية والمهية الماخوذة بهذا الاعتبار صالحة للصدق على كل جملة من الافراد حتى الجميع فاذا دخل عليه التنوين وهي ظاهرة في النكرة  
التي مفادها مصادق من مصاديق ما دخلت عليه بعينه كان مدلوله احد تلك المصاديق لا على التعيين فيتردد بين الجميع وما  
دونه من المراتب ما فوق الاثنين فلا يختص بالجميع والنظر ان النزاع في صلوحه للجمع على البدلية وان كان متوقفا قال العلامة  
لانواع في ان الجمع المنكر صالح للجميع من حيث انه احد افراد الموضوع له للقطع بان جميع الرجال رجال على الحقيقة وانما النزاع في كونه  
ظاهرا في العموم على حد سائر الصيغ هذا ثم عندى على صلوح الجمع المتون لجميع الافراد والحق التنكير به اشكالان ينبغي التفرقة لهما و  
لدفهما بتفهما اللام وتحقيقا للمقام الاول ان قضية كوزايات الجمع حرفا وكون الحروف باسمها موضوعة بالوضع العام لمعان خاصة  
على ما تحققت او ابل الكليات يكون مدلول الجمع حصص مرتبة من المراتب التي فوق الاثنين دون الفرد والمشارك بينها لانه كل  
فيما في وضع الحرف فحقوق التنوين به بوجب ط بان النكاد عليه بحسب مصاديق المرتبة التي استعمل فيها الجمع وظاهر هذا لا  
يتحقق في جمع الجميع اذ لا تعدد في مصاديقه الثاني ان التنكير لا يوجب اما ان يكون لاحقا لما عرفت عليه وصف الجمعية او لتفسير الوصف  
والاول بوجوب التدافع بين مفاد التنوين الدالة على الوحدة الفردية ومفاد الجمعية الدالة على التعدد والثاني باطل لما ستبين  
عليه من ان الجمعية المفهومة من الجمع معونة وانها غير ملحوظة لنفسها بل للملاحظة حال ما تغلفت به بدليل ان الدال عليها حرف  
او ما يحكمه بالانفاق ومعاني الحروف مما ينسج وصفها بوصف او تقيدها بيقيد لان كلام الوصف واليقيد في قوة الحكم يستند  
كون الموصوف واليقيد متصور لنفسه ملحوظا في ذاته ولا هذا ينظر ما يبق من عدم جواز دخول الحرف على الحرف اذ ليس المراد دخوله  
عليه لفظا فان جوارحه من الامور الجلية التي لا يعبرها وضمة الانكار بل المراد دخوله عليه معنى على حد دخوله على الاسم والفعل ووجه  
ان الحروف حيث كانت موضوعا لعان التي ملحوظ بها احوال ما دخلت عليه وارتبطت به فلا يجرم كان مدخولها معان منفردة  
بالذات ملحوظة في نفسها فان ما يلاحظ غيره يستدعي كون الغير ملحوظا لنفسه بالضرورة والسرفية ان وجود معنى الحرف في الذهن  
وجود عرضي فيمنع قيامه بمثل اللزوم قيام المعنى بالعين وهو محتمل وتعلقه بشئ عبارة عن قيام الحاطة به فلا يتعلق بمثل واما ما اشهر

اشهر بين علماء الميزان في بيان الفرق بين الموجبة المعدولة والسالبة المحصلة من ان السلب في المعدولة متعلق بالمحمول وفي السالبة بالمتعلق  
فذا لم يكن السلب لا يتعلق بالنسبة لما عرفت بل التحقيق انهما مشتركان في كون حرف السلب فيهما متعلقا بالمحمول انما الفرق ان يتعلق  
السالبة بالمحمول متعلقا على اعتبار النسبة في المحمول اعني اخذ المحمول محمولا وفي السالبة متعلقا على اعتبار النسبة بالمحمول  
المتعلق وتتعلق النسبة في المعدولة بالمحمول المنفي وهذا وينبغي تميز كل ما هم هذا ونظيره عليه ووجه دفع الاول ان كون الجمع  
موضوعا للفرد المشترك بين المراتب لا ينافي كون اداة موضوعا بوضع الحروف وذلك لان معنى كون الموضوع عاما والموضوع له  
خاصا ان الواضح لاحظ معنى كليا ووضع اللفظ بلفظا ذلك المعنى منضما الى احد خصوصيات افراده كما في اسما الاشارة والاضاير  
او خصوصيات ما جعل ذلك المعنى لفظا لظنه حاله كما في الحروف باسمها فان من منضما موضوعا للمفهوم لا ابتداء المحلوظ به حاله  
دخلت عليه وارتبطت به حتى انه لو تعدد ذلك المعنى في مدخولها كان للفرد المشترك بين الكل لا انها موضوعا بخصوص كل فرد  
من افرادها لا ابتداء للقطع بان المفهوم منها في قولك سرت من البصرة او سرت من البصرة انما هو خصوص ابتداء وهو ما لوحظ به حاله  
في السير مقبلا الى البصرة لا خصوص فرد منه هذا اذا اعتبر خصوصية المفهوم مجردا عما يعبر به من الحافظ الا فلا ينبغي كون جزئيا  
بهذا الاعتبار كما سبق تحقيقه ونحوه فكون اداة الجمع موضوعا للفرد المشترك بين المراتب لا ينافي كون وضعها حرقا مع ان الاشكال  
المذكور واد على تقدير كونها موضوعا بخصوصية كل مرتبة من المراتب ايضا لانه اية كلي وان كان احص من الاول وينبغي تميز كل كلام  
عليه ووجه دفع الثاني ان النكارة ليست لاحقة لوصف الجمعية ولا لوصفها الحرة باعتبارها اعني مدلول المفرد من الهيئة من حيث  
بل لاحقة لتام مدلول الجمع اعني الهيئة الماخوذة باعتبار تحققها فيما زاد على الفردين ولا يربطان الهيئة الماخوذة بهذا الاعتبار صالحا  
للكل صلوحها للبعث باعتبار التنكير فيها بوجوب تردد هاتين ما يصلح لمن الصاديق من غير اختصاص له ببعض دون بعض نعم  
ينبغي ان يستثنى من ذلك صورة وهي ما اذا وقع الجمع المنكر في مقام الاخبار كقولك جئت رجال من اهل الدار فان الظاهر ان  
يحيى الجميع او عدم العلم به والا لكان المناسب تعريفه فيعين الاول حيث يتبين عدم الثاني هذا تحقيق المقام على ما يساعد عليه  
النظر الجلي والتحقيق ان الجمع المصح مشتمل على مادة موضوعا للجنس وعلى اداة موضوعة حرفي ملاحظة الجنس اعني مدلول المفرد  
مقيد بمصاديق ما فوق الاثنين لاعلى العيين فيكون تقيده بكل مصاديق تقيدها تزييدا بمعنى ان تقيده بكل  
مصاديق على وجه يصلح لتقيده بمصاديق اخرى على البدلية ومثله الجمع المكسر وما لا مفرد له من لفظه الا انها موضوعان هذا المعنى بوضع  
وحداني كما في المشق فحكم الجمع حكم المفرد المتون والمثنوي ان مدلوله لا يتم الا بعد اخذ الجنس مقيدا بالشخص وان افترقت من حيث  
ان المعنى في المفرد تقيده بشخص واحد وفي المثنوي بشخصين وفي الجمع بأشخاص ومن حيث انه قد اعترفت في وضع الثنوين عدم اعتبار التمييز  
في مدلول مدخولها حال الاطلاق كما هو في بعض ذلك في اداة التثنية والجمع فاقض من تحقيقنا هذا ان مدلول الجمع والمثنوي كدلول  
المفرد المتون جزئي لا كلي كما يقتضيه الثنوين الاول وما يحق ذلك ان التعدد المنفاد من التثنية والجمع ليس واجبا الى نفس الحقيقة  
لوضوح عدم تعددها في نفسها ولا الى مفهوم الفرد لظهور عدم تعدد هذا المفهوم في نفسه بل الى المصاديق فيكون مدلولها الطبيعية  
المعينة بمصاديق الفردين او ما زاد فيكونان جزئيين لان الطبيعة الماخوذة من حيث التقيده والاتحاد بالفرد جزئية لا محالة و  
لا يتكامل ذلك بمجملتين وكليات وجنسين واجناس ونوعين وانواع فان المثنوي والمجموع في مثل ذلك جزئي بالقياس الى مدلول  
الكل والجنس والنوع وان كان المعروض لها كليا ومن هنا يظهر الحال في المفرد المنكر بالمغايبه وما قررتنا يفتضح ان الثنوين الداخلي  
على الجمع اما للنكارة فيكون مؤكدة للنكارة المعترف في مدلوله بل محضة آياه للتنكير ولهذا لا يقبل التعريف معهما فان معاد  
الجمع الهيئة المعينة بمصاديق ما فوق الاثنين لا بشرط اعتبار تقيده المصاديق ولا بشرط اعتبار عدمه فضع ان يعتبر المصاديق معا وبديل  
عليه بادائه كلام المعدول الاستنراق وان يعتبر من حيث عدم اعتبار العيين فيه وبديل عليه الثنوين المعينة لذلك او مجرد  
التكثير وربما توبده الاستغناء عنه في الجمع بالواو والنون الثمانية الاسم فيه بنون الجمع هذا واجتج موافقا بوجهين الاول القطع  
بان رجال لا يصلح لكل مرتبة من مراتب الجمع بدلا كصلوح رجل لا واحد جنسه بدلا فكما ان رجلا ليس للعموم فيها يثبتا وله كل يجب ان لا  
يكون رجال للعموم فيها يثبتا وله من المراتب وفيه نظر لان الظاهر ان قول بعموم الجمع المنكر لم يقبل بانه لعموم المراتب والجماعات  
بل انما يقبل باختصاصه بالمرتبة الاخرى فالذي يناسب الاستدلال به على عدم افادته العموم ان بقى فكما ان رجلا لا يختص بشق  
من احاده كل يجب ان لا يختص رجال بشق من مراتبه التي منها الجميع لساويهما في الصلوح وللزوم الزجج من غير مرجح على  
تقدير التخصيص ببعض دون بعض هذا على ما يقتضيه ظاهر الدليل المذكور من الحاق الجمع المنكر بالمفرد المنكر في عدم الاختصاص  
بالعموم وان اريد الحاقه به في عدم الدلالة على العموم مطلقا انما عليه ان بقى لا نسلم دعوى المساواة بينهما المحصول الفرقان  
العموم بمعنى جميع الافراد احد مصاديق الجمع المنكر وليس باحد مصاديق المفرد المنكر فعدم دلاله المفرد عليه لا بوجوب عدم  
دلالة الجمع عليه فتدبر الثاني لوقال له عندي صح تفسيره باقل الجمع انفاقا ولو كان للعموم مانع وادورد عليه بان هذا

في السير مقبلا

غالبا

دلالة بالقرينة لظهور ان احدا لا يملك عبيد الدنيا وبعده الثقلان في غيره بان معنى العموم جميع عبيد لا غير كما في قولنا لعنتك العبد  
قرينة على نفي ذلك وهو جيد بوجه القول بانه للعموم وجوه الاطلاق الجمع حقيقة في كل مرتبة من مراتبه فلو حمل على الجميع فقد حمل على جميع  
حقايقه فكان أولى وكجب عنه اولا بالنقض بالمفرد المنكر فانه حقيقة في كل واحد على البدل ولا يوجد لك حمله على الجميع وهذا الجواب  
انما يستقيم اذا كان مقصود المسند حمله على جميع مراتبه على ان يكون كل مرتبة بخصوصها مرادة منه بالمطابقة فيكون موضوعا بالوضع  
العام بخصوصيات المراتب وهذا وان كان يظهر كلامه او في الا انه في نفسه بعيد بل ربما كان واجعا الى القول بان المشترك وبما في حكمه  
عند الاطلاق ظاهر في جميع معانيه واما اذا كان المقصود حمله على جميع الافراد المشتملة على جميع حقايقه فتمنا فالنقض المذكور مقصود  
بان ينفردا من حيث ان جميع الافراد ليس باحد الاحاد التي تصدق عليها المفرد المنكر على البدل بخلاف الجمع المنكر فانه حقيقة في الجميع  
ايضا وهو يشتمل على جميع حقايقه فيكون الحمل عليه أولى وعلى هذا فقوله فقد حمل على جميع حقايقه معناه فقد حمل على معنى يتضمن جميع  
حقايقه وثانيا بان الجمع ليس حقيقة في كل مرتبة من المراتب بل في القدر المشترك بينهما فلا يكون له دلالة على خصوص شيء منها وهذا الجواب  
فداخاره العوض واغترض عليه الثقلان بان كل مرتبة من المراتب هي من افراد القدر المشترك بينهما فلا يكون له دلالة على خصوص شيء منها وهذا الجواب  
من افراد الموضوع له ولا حاجة الى الدلالة عليها بخصوصها كما اذا جاءك زيد وقتل جاني انسان وهذا الاعراض لا يجزى من ضعف لان  
كلام المسند ظاهر في ان الجمع حقيقة في كل مرتبة بخصوصها وانه لو حمل على العموم فقد حمل على جميع ما هو حقيقة فيه بخصوصه  
فقد بلغ الجواب الملتزم ومبنى الاعراض على ان المراد كونه حقيقة في كل مرتبة ولو من حيث القدر المشترك وهذا بعيد عن ظ كلامه  
نعم على تقدیر لا يتجه الجواب المذكور لكن نظر الجيب الى ظاهر الدليل هذا والمسند ان يتمسك بالاولوية المذكورة على تقدیر ان يكون  
الجمع للقدر المشترك ايضا فيجعلها مرتبة على كونه ما خوذ باعتبار الفرد الاعم وهو الجميع فالتحقيق في الجواب منع الاولوية المذكورة بان  
مرجعها الى الاستحسان ولا تعويل عليه على ما سبق واعلم ان ما ذكره المسند من ان الجمع حقيقة في كل مرتبة من مراتبه يجهل بظاهر  
وجوب الاول ان الجمع موضوع للحقيقة باعتبار كونها متحدة بمرتبة من المراتب الكلية لا على التبعين فيكون بحكم المفرد المنكر في كونه  
حقيقة في كل مرتبة من المراتب لا على التبعين لكن باني عن هذا فاقوله فقد حمل على جميع حقايقه ان لا يكون للجمع على التقدير المذكور  
الاحقيقة واحدة فانه لا يربح مفاده باعتبار الهيئة على مفهوم التقييد المحفوظ به حال الطبيعة والمرتبة وطا انه مفهوم واحد كمنه  
مادته وان تغاير فيوده العنبره على وجه البدلية تخربها عن كخرج لحاظ حال الغير به عن مدلوله وان اعتبر فيه تحقيفا للحقيقة فان  
ذات الحقيقة اعنى الهيئة المضادة متحدة في موارد هوان تعدد اضافاتها وقودها ولا ينافي ذلك جزئيا حيث تضاف الى الجزئي والجمع  
مثله الكلام في المجموع على ما اخترناه الا ان القود العنبره فيه عنده نامصادر بق المراتب وعلى القول المذكور نفس المراتب ومنه يظهر الحال  
في المفرد المنكر والمثنى ايضا ويمكن ان يجعل تعدد حقايقه باعتبار تعدد موارد اطلاقه فلا ينافي الوجه المذكور الثاني انه موضوع  
بالوضع العام بازاء كل واحدة من المراتب بخصوص كوضع اسمها الاشارة بالنسبة الى احاد مفهوم المشار اليه فيكون بحكمها في كونه  
في كل مرتبة على التبعين فيتحقق له حقايق كاسم الاشارة وكل من الوجوه لا وجه له اما الاول فلانه لو كان مدلول الجمع ما ذكر فيه  
لصح اكرم كل مسلمين مراد به العموم بحسب المراتب كما بق اكرم كل مسلم ويراد به العموم بحسب الافراد وبطلان الثاني فاض ببطلان المقدم  
واما الثاني فلانه لو كان ذلك معنى للجمع لما تناول قولنا اكرم كل رجال الافراد ما زاد على مرتبة واحدة وفساد الثاني يقضى ايضا  
بفساد الاول بل الخثرة اما موضوع للقدر المشترك بين المراتب كما بره العوض وغيره او بخصوص مصدر من مصدايق ما فوق  
الاشتين كحقيقاه والفرق بين هذا المعنى والمعنى المذكور في الوجه الاول مما لا يكاد يخفى لان معنى الجمع على الوجه الاول كلي فان  
مفهوم الرجل المفيد بمفهوم الثلاثة والاربعة فان فوقها قدر مشترك بين افراد كثيرة صادرة على موارد عدده كمنه مفهوم المفيد  
بمفهوم الواحد والاشتين عند من يرى ذلك معنى المفرد المنكر والمثنى بخلافه على الوجه المشار فان الطبيعة المتخذة بالمصدايق  
او المصدايق لا تكون الاجزئية واعلم انه يظهر من صاحب المعالم انه نزل مقالة المسند في الجمع على اشتراك بين المراتب اشتراكا  
لغظبا وورده بعد المنع من الاشارة بان استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد مجاز فلا ينافي اليه عند عدم القرينة ولا خفاه  
في بعد التبريل المذكور لاستنساخ القول بالاشتراك صيغ الجمع بين معان غير متناهية وكونها موضوعا باوضاع غير متناهية وهو  
واضح الفساد جدا ولو ثبت مثل هذا القول لادى غرابته الى اشتها نفعه مع ان احدا لم يثبت عليه واما ما اورده عليه من كونه  
مجازا فيصير على تخارجه من ان الاستعمال المذكور مجاز في المفرد فان الاشارة اليها في اداة الجمع وهي من المفردات وقد عرفت في  
محلن الخثرة عندنا النوع من ذلك مطلقا الثاني انه لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض وهو باطل لانه تخصيص من غير  
مخصص والجواب اما اولها بالنقض بالمفرد المنكر فانه ليس للعموم قولا واحدا فيكون مختصا بالبعض ويلزم الفساد المذكور  
اما ثانيا بانها بالحل وهو انه لا يلزم من عدم اعتبار قيد وهو العموم اعتبار عدمه وهو المختص بل يلزم التخصيص من غير تخصيص  
بل هو اما للقدر المشترك بين العموم والتخصيص فيكون صالحا لكل منهما من غير اختصاص بل باحد ما او للطبيعة المفيدة باحد المصدايق على

على البدئية فلا يتعين حدها الثالثان هذه اللفظة محملة للفظه والكثرة فاذا ووت في كلام الحكيم مجردة عن القرينة وجب حملها على  
الكل اذ لو اراد البعض لم يتبين وهذا الاجتهاد محكي عن الشيخ ولا يجب حملها بالعبارة باذنه لو اراد الكل ليندرج وهذه المعارضة كاصل  
الحجة تحمل وجوبها تقع على بعضها دون بعض وتوضيحات قول المسند في قوله بعد البعض ان اراد بها البعض على التقييد فصحح لكن التعليل  
به عليل لان عدم ارادة البعض على التقييد لا يوجب ارادة الكل على التقييد يجوز ارادة كل منهما لا على التقييد كما هو مفاد الجمع وان اراد  
البعض لا على التقييد فان اراد بالبيان مطلق البيان لوجه عليه المنع من بطلان الثاني لانه قد يتبع ذلك بلفظ الجمع المنكر الصالح للكل  
والبعض وان اراد البيان بغيره من غير ما يمتنع من الملازمة وقول المحب لو اراد الكلام مستقيم على الوجه الاول وفاسد على الوجهين لا  
الاشارة على التقييد الاخير فيجب ان يكون الزاميا وثانيا ما تامنع عدم القرينة لان كون اقل الجمع مراد قطعيا يصلح قرينة واعترض عليه  
بان لا يلزم من كون اقل المراد مراد قطعيا ان لا يكون ما زاد عليه مراد البض بل الوجه في الجواب ان اللطاحيت كان موضوعا للفظ  
المشترک بين الكل والبعض كان محملا لهما الا ان اقل المراد مراد قطعيا وما عداه في محل الشك الى ان يقوم عليه دليل وليس فيه ما  
بنا في الحكمة وفيه ان اللفظ اذا كان محملا للاقل والاكثر وكان الاقل معلوم الارادة بخلاف الاكثر فارادة الاقل منه لا يستدعي ثانيا  
بل يكفي فيها التعليل على ترك البيان بخلاف ارادة الاكثر فيصح ان يعتبر ذلك قرينة على ارادة الاقل ولا يند نظر كلام المحب هذا على ما ساعد  
عليه كلام المعترض في جوابه والاف التحقيق ان لفظ الجمع ان كان موضوعا لاحد مصاديق ما فوق الاثنين لا على التقييد كما نقول به  
فارادة ذلك لا يفرض تعيين شي من المصاديق ولا رجحانه وان كان للعدد المشترك بين الاقل والاكثر كما عليه الاكثر من ظاهره اراد  
لا يفرض ارادة شئ من الخصوصيين او رجحان ارادتها فان صدق على الاقل على حسب صدقه على الاكثر من غير رجحان فظل ما وقع في الجواب  
من ان اقل المراد مراد قطعيا وان غيره غير مراد او مشكوك في ارادته نعم بقية ذلك فيما اذا كان الحكم لاحفاله لا باعتبار الجمعية بل باعتبار  
الافراد فالصواب في الجواب ان يفصل بين ما اذا تعلق الحكم بالجميع باعتبار المجموع وبين ما اذا تعلق به باعتبار الافراد فيجب ان يفتقر  
التقدير الاول بناء على المذهب المشهور في الجمع اما على القول بجواز تعلق الاحكام بالطابع من حيث هو فيبان الفصل بتعلقه بالافراد  
اصلا حتى يكون عدم بيان البعض قرينة على ارادة الكل واما على القول الاخر فيبان الحكم على هذا القول بتعلقه بمذلول الجمع باعتبار  
ما يصدق عليه من افراده ولا ريب في ان نسبة اليها على هيج واحد من غير ان يكون هناك قدر ميقن وهذا يجب على المذهب المختار  
في الجمع اية وبخلاف في الجواب على التقدير الثاني بما ذكره المحب لاول على التوجيه الذي ذكرناه ثم ينبغي ان يستثنى من ذلك صورة  
وهي ما اذا كان تعلق الحكم ببعض الاعلى التقييد موجبا للاجمال المنافي لمقتضى الحال كما لو قيل خلق الله مياها طاهرة او احل الله عفوها  
فان طهوية جملة من المياه او حيلة جملة من العفود لا على التقييد غير محفول ومعتبرون البيان بوجوب مخالفة الحكمة في تعيين  
التعريف وقد مر نظيره في المفتر المنكر هذا لكن ذلك في الجمع المنكر مجرد فرض لم ننفقه في الكتاب والسنة على اثر فصل اختلافه  
اقل ما يصدق عليه الجمع فالأكثر على انه ثلثة وهو المختار وقيل اثنتان ثم اختلف الاولون فمنهم من منع الاطلاق على ما دون الثلثة  
ومنهم من اجاز اطلاقه على الاثنى عشر اجاز ومن هو كلاء من سري الجواز الى الواحدية وهو جيد حيثما نشاء عليه العلامة ودعوى الاطلاق  
كما يظهر من مدعيه ضعيفه والخرد او لا محل النزاع فنقول لانه لا فرق في هذا النزاع بين سالم الجمع ومكسر واسمه وضموه وما دل على  
معناه من الموصول واسم الاشارة ولا بين مذكر هذه الاقسام ومؤنثها فيمكن ان يكون المراد بالجمع في عنوان هذا البحث ما يتم هذه  
الاقسام توسعا من باب عموم المجاز ويمكن ان يكون المراد معناه المصطلح عليه وهو الفئان الاوان بتسميتهما ويكون اليا في داخله  
النزاع معنى ونعنا واما لفظ الجمع فلا ريب في خروجه عن هذا النزاع باعتبار معناه المصدر فانه هذا الاعتبار عبارة عن مطلق الصم و  
اطلاقه على الشئيين المجتمعين او الاشياء الجمعة توسع من باب اطلاق المصدر على اسم المفعول واما باعتبار معناه الاسم في النزاع ثابت  
فيه في الجملة فاحكامه العتد عن المشي من دعوى الوفا وتعليه غير مسموع او محمول على الجمع باعتبار معناه المصدر او يحصر النزاع بين  
هاتين فاعرضه وكان هذا الظاهر على ما يستفاد من الجواب المعروف عن الاجتهاد بحديث الجماعة فيمكن ان يخالف في محل النزاع لا باستعمال لفظ  
الجمع فيه بان يكون المراد به لفظه ومعناه فانه غير جائز ان ما يقتضيه المنع من استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد يقتضيه المنع  
ذلك ايضا بل باستعماله في معنى صنادق عليه وعلى غيره والاولى ان يفسر الجمع في العنوان بمعناه المصطلح ويجوز ان يؤول النزاع للبيان  
باعتبار المعنى والتسمية واما نحو نحن وانا ونضرب وضربنا فلا نزاع في انه حقيقة في الاثنين فاذا زاد وقد نيه عليه بعضهم واما الجوع  
المضافة الى التسمية والجمع فهو داخل في النزاع باعتبار كونها حقيقة او مجازا فاحكامه العتد عن المشي من ان خصوصه فلو كان  
خارج عن محل النزاع لانه موضع وفاق فهو بظاهره غير سديد فان ظاهر اطلاقهم باي عن ذلك مع ما فيه من الترام الاشارة في  
الجمع بحسب حال الاضافة وعدمها وهو بعيد لا يساعد عليه الذوق فالوجه ان يحمل كلامه على الاتفاق في جواز الاستعمال فان ذلك  
غير بعيد نظر الا وقوعه في الكتاب العزيز ثم الظاهر منهم ان لا فرق بين جمع يكون مفردة فردا او يكون زوجا او جمعا فكل ان اقل الاول  
على القول بالثلثة فلانه افراد كل اقل الثاني فلهذا ارجح واقل الثالث فلانه مجموع والمهذب ينظر قول من قال المخل جمع الجمع شعبة

الا ان وقوعه غير ثابت هذا وحكى المحقق الشرازي عن العلامة عن الفوحاء المكية ان مؤلفها قال وايت رسول الله في بعض الوقوع خياله  
 عن اقل مراتب الجمع قلت ذهب فبقوله انه ثلاثة وبقوله الى انه اثنان فلما الحق فقال انما اخطاه هو لا وهو لا يليق ان يفصل ويقال الجمع  
 اما جمع فردا وجمع زوج فالمراتب الاولى ثلاثة واقل مراتب الثاني اثنان ومثل بعضهم بالحقين فانه يطلو على زوجين من جنس الجمع  
 ويجمعه خفاف ولا يطلو على ثلثة افراد من هذا الجنس وهو محل نظر اذ لم يهد هذا فلما على عدم كونه حقيقة فيما دون الثلثة عدم تبادل  
 وتبادل وجوده وقد سبق ان ذلك يقضى ان لا يكون حقيقة فيه واذا ثبت ذلك عرفنا ثبت شرعا ولا لاصال عدم النقل وعلى جوارح الملاحة  
 على الواحد والاشبهين مجازا ووجود العلامة المصححة كما لا يخفى فانه بلا غير الجماعه من ثلثها او نحو ذلك وقد قيل في قوله تم وانما لمحاظ  
 ان المراد به هو الله تم وحده تعظيما حيث جرت عادة العطاء ان يتكلموا عنهم وعن اتباعهم بصيغة التكلم والجمع ثم استعيرت منه اللفظة  
 ويرتد عن معنى الجمعية ويمكن ان يكون المراد به هو تم مع الملائكة المحفوظة بغيره وقد شرس الناس بعض الناس في قوله تم الذين قال  
 لهم الناس انهم من عندنا وهم راعون بامير المؤمنين عليه السلام وهو اسم جمع وفسر الموصول في قوله تم والذين امنوا الذين يقعون الصلوة و  
 يؤتون الزكوة وهم راعون بامير المؤمنين عليه السلام كما نطق به جملة من الاجماع غير ذلك اجماع القائلون بانه حقيقة في الاشياء بوجوده  
 منها قوله تم فان كان له اخوة والمراد ما يتناول الاخوين للاجماع على جميعها ومنها قوله تعانا معكم مستعون والمراد بصيغة الخطاب موسى  
 وهرون ومنها قوله في الاثنان فانما قبا جماعة والجواب اما عن الاول في ان الاجماع انما قام على جميع الاخوين لا على كونه مستغفرا من  
 الاية سلمنا لكنه مجاز استعمال وهو لا يوجب الحقيقة لثبوت استعماله فيما فوق الاثنان اية والاشراك على خلاف الاصل كما حققناه و  
 سابقا ولو سلم انه على الاصل فقد يتبين ما يوجب الخروج عنه واما عن الثاني في المنع من اراذها فلفظ بل مع فرعون مضافا الى ما سبق  
 في الاية السابقة واما عن الثالث في ان المراد ان صلوة الاثنان فانها صلوة جماعة فيفرد طرفا الاستناد او اهلها بحكم الجماعة في  
 انعقاد الجماعة والفضيلة كما ورد المؤمن وحده جماعة اذ لم يكن من يصل معه وذلك لان شان الشارع ببيان الاحكام الشرعية  
 لا بيان موضوعات اللفظ وقد يجاب اية بانه خارج عن محل النزاع لان الكلام في صيغة الجمع لا في لفظه وكانه ناظر الى اجماع المنه او  
 بغيره معناه المصدر والحق ان لفظ الجمع والجماعة بمعناها الاسمي حقيقة ايضا فيما فوق الاثنان كالتصغير بدل تبادلها منها وعلوم  
 تبادلها ومنها على ما يظهر من العرف اجماع القائلون بالمنع مطر بما نقل عن ابن عباس من ان الاخوين ليسا باخوة وانما لوجه الايمان  
 في الاثنان مجازا جازا في رجلان عالون ورجال عالمان اذ اريد عالمان ورجالان واجيب عن الاول بانه معارض بقول زيد الاخوان  
 اخوة فالوجه ان يجمع بينهما بجملة كلام الثاني على نفي كونه حقيقة وحمل كلام المثلث على كونهما مراد بغيره مجازا وعن الثاني يمنع  
 الملاحة لانهم ربما راعوا في ذلك صورة اللفظ واستبعد العصب كما حاصله لو كان الوجه مراعاة الصورة مجازا جازا زيد  
 وعمرو العالمون نظر الى اشفاء الصورة وردة التفنن ابي وغيره بان مقصود الجيب مراعاة الصورة اعلم من ان يكون حقيقة كما في  
 الشبهة او هيكية كما في العطف والاطهر على ما اخبرناه من اثبات الجواز في الجملة ان يجاب بان ثبوت المنع في صورة مخصوصة لا يوجب  
 ثبوتها في كل وقت وقد يتبادر وقوعه في بعض الموارد الموجب لجوازه فيها والشر في ذلك ان جوازه يتبع العلامة وهي غير مطردة في جميع  
 الموارد فليس كما شاع بين النحاة ان اقل جمع الفلة ثلثة الى العشرة وقل جمع الكثرة ما فوق العشرة الى ما لا يحصر له وربما  
 يحكى وقد تم عليه وهو ضعيف اذ صريح العرف قاض بعدم الفرق وربما يظهر من عدم تعرض علماء الاصول لذلك لطباقة على فاشه  
 ويمكن الجمع بان كلام النحاة ناظر الى اصل اللفظ والجمع فيها على التفصيل المذكور وكلام الاصوليين ناظر الى العرف وهم لا يفرقون  
 بينهما لكن التزام مخالفة العرف للغة في مثل ذلك لا يخلو عن بعد ثم اعلم ان اهل الميزان كثيرا ما يطلعون الجمع وهم لا يفرقون  
 فوق الواحد وهل هو منقول في عرفهم الى ذلك او مجاز مشهور وجهان اظهرهما الاول وهو المعروف بين اهل العلم فصلا  
 لا ريب في ان النكرة في سياق النفي تفنن العموم بمعنى ان النفي او الحكم المنفي يتعلق بكل فرد من احاد مفهومها فتارة با  
 بالتوصية وذلك اذا كان النفي بلا النفي الجنس كما في قولك لا رجل في الدار او كانت مقرنة بمن ظاهرة نحو وما من دابة او  
 مفردة نحو ولا طب ولا يابس وكلك شق وبدا واحد ونظايرها اذا وقعت في سياق النفي مطر كقولك ما شق عندى وليس احد  
 في الدار وليس بدم من هذا الامر وتارة بالظهور كما اذا وقعت النكرة مع احد المذكورات اسما لليسر او ما يشابهها من ما ولا التاثيرين  
 كقولك ليس رجل او لا رجل او ما رجل في الدار واما جعلنا عمومها من باب الظهور دون التوصية لانه كما نافي لعموم النفي  
 كما هو الظاهر الغالب لك قد نافي لعمومها من باب الظهور دون ما زاد عليه في حق ما في الدار رجل بل رجلان او رجال بخلاف القسم الاول  
 فانه لا يصح ان يترك لاجل او ما من رجل في الدار بل رجلان او ليس فيها احد بل اثنان وهكذا وما يتوهم من ان جواز الاستثناء منها  
 ينافي نصوصيتها في العموم فمع عدم جريانها على الوجه الذي تخبره في الاستثناء مدفوع بان المراد بكونه نصا في العموم تحصنه  
 بحسب الوضع وان جاز ان يستعمل في غير مجاز عنه بخلاف النفي في القسم الثاني فانه بحسب الوضع لا يتحصن للعموم هذا تحقيق ما  
 ذكره ونحن نقول لا ريب في ان النكرة في سياق النفي انما تفنن العموم على حسب اختلافها وتقسيمها فالعموم في النكرة المطلقة

وفي رواية يفتي بها  
 الكلي عن ابن عبد الله  
 في باب الخبز من طوله بالاجل  
 القوت في باب الخبز من طوله بالاجل  
 تلك لفظ رسول الله الذي تعرف  
 ابا جاد في التصديق في ايام ابي  
 فعلا ان الله جعل الخبز الواحد  
 طائفة لها من لها الايام واذناه  
 فتركه وان سئلها الخبز في ايام  
 جيلان فصاعدا اثنان في ايام  
 جيلان فاعلم ان الخبز اثنان في ايام  
 على ان مراده من ولو جازا جمعا بينها  
 وبين ما شق النفاذ منه

المطلقة بالنسبة الى افراد مفهومها المطلق وفي التكره المقيدة بالنسبة الى افراد مفهومها المقيد فقولك ما جاني رجل يقضي العموم بالنسبة  
الى جميع افراد الرجل وقولك ما جاني رجل عالم او لرجل عالمي الدار يقضي العموم بالنسبة الى افراد الرجل العالم لا مطلق الرجل وليس هذا عند  
من باب التخصيص بل من باب التقييد لان السلب اما يسلط على المقيد بعد اخذ مقيد او على هذا فاذا قيل ليس في الدار رجل فان مراد به فرد لا  
بشرط كما هو معناه الاصله كان تعلق السلب به مستلزما لسلبه ما يصدق عليه هذا المفهوم وهو جميع الافراد وتفتح قولك بل رجلان او  
بل رجال لانها يشتملان على فرد بشرط فيقنه بلا وابثانه بل يناقض وان اراد به فرد بشرط لا اي بشرط عدم الزيادة كان تعلق السلب به  
مستلزما لنفي كل فرد بشرط لا لا مطلق الفرد لما عرف من ان عموم التكره المنقطة على حساب اطلاقها وتقييدها فاذا كان المنفي مقيدا بشرط  
لا فلا جرم يكون العموم على حسبه وصحح قولك بل رجلان او بل رجال ولا تناقض لانها لا يشتملان على مدلول فرد بشرط عدم الزيادة  
بل بشرطها فظهر ان التكره في سياق النفي نص في العموم مط من غير فرق بين ادواته وموارد ها وبطل فرقا بين لا النافية للجنس وبين  
ياق او وان السلب اذا دخلت على اللفاظ المذكورة حيث جعلوا الاوّل نصا في العموم كغيره من ادوات السلب المدخلة على اللفاظ المذكورة  
والثاني ظاهر ايمه مستند بزونه بافتناع عطف المشي والجمع ببل على الاول دون الثاني وذلك لانهم ان ارادوا ان مدلول المنفي عند  
العطف فرد لا بشرط فهو خطأ ظاهر ما بيننا وان ارادوا ان مدلوله فرد بشرط لا فان ارادوا انفتح لا يقضي العموم بالنسبة الى كل ما يصدق  
عليه انه فرد بشرط لا فالحال لما يشهد به صريح العرف بل العقل اي فان فرد بشرط لا ماخوذ لا بشرط فيقنه يقضي نفي جميع احاده وان  
ارادوا ان لا يقضيه بالنسبة الى مطلق افراد الرجل فيقنه ان المنفي ليس المطلق بل المقيد وعموم التكره المنقطة ليس على الاطلاق بل على  
حساب اطلاق مفهومها وتقييدها من غير فرق بين النافية للجنس وما معناها وبين غيرها نعم فرق بينهما باعتبار اخر وهو ان التي لنفي  
الجنس لا تدخل الاعملى الجنس دون الفرد سواء اعترف لا بشرط او بشرط لا او من هنا افتنع عطف المشي والمجموع عليها ببل لان ذلك انما يصح  
نوا كان المنفي فردا بشرط لا او ما غيرها فيصالح نفي الجنس الفرد بالاعتبارين فيصح ان يعطف عليها بالمذكور فالوجه ان يحمل كلامهم على  
ان التي لنفي الجنس وما معناها صريح في عموم النفي بالنسبة الى افراد مدخولها وما عداها ظ فيه وان كان صريح في العموم في الجملة  
ثم انهم خصوا حكم الوقوع في سياق النفي بالتكره مع ان كثيرا من العاواقف يقيد العموم في سياق النفي كالموصول في قولك لا تن من  
يكرمان والجمع المعرف في قولك لا تنز العلماء ونحو ذلك فتقول ليس المقصود تخصيص الحكم المذكور بالتكره حتى يلزم منه ان لا يكون  
مثل هذه المعرف في سياق النفي للعموم كيف وقد حكوا بانها للعموم من غير تخصيص لها بسياق الاثبات بل الفصوات اما هذه التكره  
للمفهوم بخصيصها اذا وقعت في سياق النفي حتى اذا وقعت في سياق الاثبات لم يقيد بوضعها بشهادة العرف والاستعمال وانما  
احتجاج بعض المعاصرين عليه بعدم صحة الاستثناء منه مطر واضعيف لان الاستثناء انما يطرد فيها الولاد لوح دخولها في العام الثموري  
لانها الولاد لمجاوزه دخولها في العام البدئي وان اراد تجرّد الجواز فعدم اطرافه مطر حتى اذا وقع في سياق الانشاء لم ينفى عن التكره  
في العنوان بما يكون نكرة بحسب المعنى اعني ما دل على الطبيعة المحرّرة او الماخوذة باعتبار كونها متحدّة مع فردا على النعيقين فيخرج مثل كل  
في قولك ما رايت كل رجل فان مدلوله المقيد بالرجل معنى معين لا يقبل الابهام والاشراك ويدخل فيه العبد الذي والعلم بخصيص  
اذا اخذ باعتبار فردا بعينه والمضاف الى احدها فان وقوعها في سياق النفي بوجه العموم فان المفهوم من قولك لا تدخل السوق و  
لان من مساواة ونحو ذلك هو العموم وهذا الترجيح ليس يتم حصره صيغ العموم فباعتبار النسبة الى ذلك وكذا الحال في العرف بل ان  
الجنس فانه اذا وقع في سياق النفي لم يل على العموم ايضا نحو لا توجد الفلذ ولا تغفل الزنا ولا تضع الظلم ونحو ذلك فانه لا يصدق نفي الجنس  
اي بغير جميع افراده ويكنى بالنفي النهي لانه طلبه فيشتمل عليه والاستفهام الانكارى لرجوعه الى النفي ذلك نحو كفت واحد ورجل والجنس  
نما يقيد مفا والنفي وقد يلقب به الشرط اي وهو حسن ان افاد العموم كشي ومهما فانها كما يقيدان عموم الزمان ككث يقيدان عموم  
ما يقع في سياقاتها من فعل الشرط وتوابعد فقولنا متى جئت كل رجل فذكره يتناول جميع افراد المجرى والرجل ولا بعد تعميم الحكم الى  
وقوع التكره في سياق سائر الفاظ العموم فانها تقع افرادها بتعم العموم العام لا فردا ولا فرق فيما بين تعلق السلب وشبهه بالتكره  
او بان تعلقها ولو بواسطة او سابط فيدخل مثل لفظ فاسق في قولك لا تكلم عالما تراه جليسا فاسقا ثم الجمع المتكرا اذا وقع في  
سياق النفي وشبهه كان حكم المفرد يقيد العموم بحسب الجملة دون الافراد وكل المشي ولهذا قيل عموم المفرد في النفي يشتمل  
ان من عموم المشي وعمومه اشتمل من عموم الجمع وذلك لان السلب الوارد على المفرد او قصر في نفي الاحاد استلزم نفي المشي والجمع بخلاف  
نفي الجمع فانه لا يستلزم نفي المفرد والمشق بخلاف نفي المشي فانه لا يستلزم نفي المفرد ويستلزم بظاهره نفي الجمع كالمفرد فصل  
اخذتوا في ان اللفاظ الفوضي للخطاب كيا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا هل يكون خطابا بغير الوجودين وبغيرهم بصفتهم  
اولاد هبت الحنا بله على ما حكى عنهم الى الاول والمعروف بين اصحابنا هو الثاني وعليه كثر اهل الخلاف والمراد بغير الوجودين غير الموجودين  
في زمن الخطاب كما هو الظاهر وبما فتر بغير الوجودين في مهابط الوحى وله وجه الا ان ظ اللفظ المذكور والادلة الاية لهم لانها  
عليه ونحوه او لا عمل البحث فتقول نزاعهم في المقام بحمل وجوها الاول ان يكون في جواز تعلق الخطاب بمعناه الحقيقي بالعدد وبين

اي بغير جميع افراده ويكنى بالنفي النهي لانه طلبه فيشتمل عليه والاستفهام الانكارى لرجوعه الى النفي ذلك نحو كفت واحد ورجل والجنس  
نما يقيد مفا والنفي وقد يلقب به الشرط اي وهو حسن ان افاد العموم كشي ومهما فانها كما يقيدان عموم الزمان ككث يقيدان عموم  
ما يقع في سياقاتها من فعل الشرط وتوابعد فقولنا متى جئت كل رجل فذكره يتناول جميع افراد المجرى والرجل ولا بعد تعميم الحكم الى  
وقوع التكره في سياق سائر الفاظ العموم فانها تقع افرادها بتعم العموم العام لا فردا ولا فرق فيما بين تعلق السلب وشبهه بالتكره  
او بان تعلقها ولو بواسطة او سابط فيدخل مثل لفظ فاسق في قولك لا تكلم عالما تراه جليسا فاسقا ثم الجمع المتكرا اذا وقع في  
سياق النفي وشبهه كان حكم المفرد يقيد العموم بحسب الجملة دون الافراد وكل المشي ولهذا قيل عموم المفرد في النفي يشتمل  
ان من عموم المشي وعمومه اشتمل من عموم الجمع وذلك لان السلب الوارد على المفرد او قصر في نفي الاحاد استلزم نفي المشي والجمع بخلاف  
نفي الجمع فانه لا يستلزم نفي المفرد والمشق بخلاف نفي المشي فانه لا يستلزم نفي المفرد ويستلزم بظاهره نفي الجمع كالمفرد فصل  
اخذتوا في ان اللفاظ الفوضي للخطاب كيا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا هل يكون خطابا بغير الوجودين وبغيرهم بصفتهم  
اولاد هبت الحنا بله على ما حكى عنهم الى الاول والمعروف بين اصحابنا هو الثاني وعليه كثر اهل الخلاف والمراد بغير الوجودين غير الموجودين  
في زمن الخطاب كما هو الظاهر وبما فتر بغير الوجودين في مهابط الوحى وله وجه الا ان ظ اللفظ المذكور والادلة الاية لهم لانها  
عليه ونحوه او لا عمل البحث فتقول نزاعهم في المقام بحمل وجوها الاول ان يكون في جواز تعلق الخطاب بمعناه الحقيقي بالعدد وبين

وعدمه فيكون الالفاظ الموضوعه بارائه حقيقه فيهم على الاول دون الثاني والثاني ان يكون في جواز استعمال لفظ الخطاب في المعدوم  
 ولو تجاز وعدمه الثالث ان يكون في قيام الدليل على تناول الالفاظ الخطاب الواوده في لسان الشرع للمعدومين ولو على سبيل التجوز  
 عدمه والظن ان النزاع المعروف هنا انما هو في الوجه الاول بل ربما يتعين حمل كلام المانعين عليه دون الوجه الاخير وان احتملما الملاق  
 منهم لان مجملهم المعروف لا شاعدا الاعلى منهم وجوابهم عن حجة المثبتين مفسح عن ارادته اما كلام المثبتين فيحمل الوجه الثالث اتم وعلى  
 تقديره يرجع النزاع لفظيا وكيف كان فالكلام في المقام من جهة توجه الخطاب الى المعدوم لان جهة اطلاق لفظ الناس والذين امنوا  
 عليه فان جواز اطلاق الاول عليه حقيقه والثاني مجاز حيث يتجزى عن معنى المضى لير من موضع النزاع في شئ وان احتمل بعض الالفاظ  
 اذا لا يرب احد في انها في قوله تم ملك الناس الى الناس وفي قوله تم وعدا الله الذين امنوا الاية صالحان لتناول المعدومين منهم حال الخطاب  
 بل متناول لان لهم ثم النزاع كما ترى يختص بالخطاب اللفظي الشخصي كما يظهر من مجزى محل البحث ويساعد عليه ظاهريهم واما الخطاب النفس  
 الذي يزرع الاشارة فقد حكم عنهم انهم يقولون بجواز تعلقه بالمعدومين وهو قضية قولهم بقدمه وتفصيل الكلام فيه يطلب من  
 موضع واما الخطاب بالكتابة شخصيا كان او نوعيا وبالنوع من الالفاظ فلا اشكال في جواز تعلقه بالمعدومين ولو مشروطا بوجود  
 واستيعام شرط تعلق الخطاب بهم كما سبنا والظن انه خارج عن محل البحث ثم الخطاب بالمعنى المذكور قد يكون بلفظ وال عليه كما في  
 المثال المذكور وقد يكون بغيره كقولك لمخاطبك زيد فبهم وعمرو فاعد وتعبيرهم عن محل النزاع بما وضع لخطاب المشافه وتمثيلهم بما  
 مر بوجوب تخصيصه بالاول والتحقيق انها متساويان في وجه المنع والجواز وان افترا على تقدير الجواز من حيث ان الاول يستلزم التجوز  
 في لفظ الخطاب على ما استحقه بخلاف الثاني ثم هل النزاع في خطاب المعدومين نطقا او عند انضمام الموجودين اليهم وجهان ومنهم  
 نزع اللفظ عن التخصيص كالنفاذ ان حيث جاز خطاب المعدومين بضمته الموجودين ومنع من خطاب المعدومين خاصة وهو عند امتناع  
 تعلق الخطاب بمعناه الحقيقي بالمعدومين بل غير الحاضر من مط وجواز تعلقه بهم مجازا لم حيث يشتمل على فائدة فلنا في المقام اذن دعوى  
 لنا على اولها ان الخطاب شخص الكلام الى الغير تحقيفا والظن من المغايرة الحقيقية ويجعل الاعم منها من الاعتبارية  
 فيتم مخاطبة الانسان نفسه واطلاقه على توجيهه اليه تقديره بانتم بل المعدوم وغير الحاضر منزلة الموجود الحاضر وعلى توجيهه للاول  
 اعنى المعاني المرادة وعلى توجيه نوع الكلام وعلى توجيه المكتوب اليه شخصا ونوعا وعلى الاعم من قسمين منها او من اقسام مجاز تشبها  
 السبادر وبناد الغير وصحة السلب مع اولوية الجاز من الاشتراك فاذا ثبت انه حقيقه في المعنى الاول فنقول حصول هذا المعنى  
 عقلا امرين الاول مقارنة وجود الوجه اليه لوجود الكلام لا مناع وتوقع الوجه نحو المعدوم او وقوعه بلفظ معدوم اما الاول  
 فلان توجه شئ نحو غيره وانسباؤه اليه يستدعي تميزا فيما توجه اليه بالضرورة وقد ثبت في محله ان المعدوم الخارج لا يميز فيه حال  
 عدمه فيشع الوجه اليه لانه عبارة عن ايجاد الوجه والنشاء ولان مرجع التوجه هنا الى الابلاغ وهو مما يمنع تحققة في الخارج بدو  
 تحقق البلغ اليه بالضرورة واما الثاني فظهور ان التوجه امر يحصل بحصول اللفظ وينقطع بانقطاعه ولا يبقاء له بعدا نقضه وهذا من الامور  
 البينة التي لا يعثرها اثر الاذياب فيشع وتوقعه بلفظ معدوم فظهر ان الخطاب بمعناه الحقيقي يشع ان يتعلق بالمعدوم الثاني حضور الوجه  
 اليه بمعنى كونه بحيث يبلغه شخص الكلام اذ على تقدير عدمه لا يقع التوجه والابلاغ الى المخاطب ولو اعتمد فيه كون التوجه للافهام كما  
 يظهر من بعضهم فاعتبار الحضور اوضح اذ على تقدير عدمه لا يقع الفهم به فيشع من العالم الى قصد الافهام به ولو اعتمد مع ذلك حصول  
 الافهام به اتم امتنع مع عدم الحضور من غير فرق بين العالم بالحال وغيره فظهر ان الخطاب بالمعنى الحقيقي لا يتعلق بغير الحاضر اتم  
 على هذا فيحتسب بكون اللفظ موضوعا للخطاب مختصا استعماله على الحقيقة بما اذا كان المخاطب وجودا حاضرا سواء كان الخطاب تمام معناه  
 كاللغات الحرفية التي في ذلك واخواتها او جزئية كاللغات الاسمية في جنسك والثناء المفروضة في ضربت واخواتها فانها موضوعه لشخص  
 المخاطب والخطاب باعتبار كونه آلة لتعرف حاله والارادة كيا واخواتها فان معناها طلب التوجه من المنادى المخاطب كل ذلك بدل  
 السبادر كما يفصح عن الضم في موارد اطلاقها ولنا على الثانية وجود العلاقة الصحيحة للاستعمال من تميز بل المعدوم وغير الحاضر  
 منزلة الموجود الحاضر فان توجه النفس نحو الشئ وانصرفها اليه بوجوب تميز ذلك عندها اكل تميز حتى يرى كانه امر محسوس حاضر  
 فيصح منها الاشارة اليه والخطاب معه تميز بل ذلك منزلة الامر الواقع ومنه قولك عند ذكرك لمن تكلمه ونعادي به اليها اللينم  
 الحديث صنعت كذا وكذا فتناديه وتخطبه وتشد اليه بما يلقى به عندك بلفظ المشافه من غير فرق بين المعدوم حال خطابك  
 وغير الحاضر وهذا شايخ في العرف واللغة في النظم والنثر وعلى قياسه الخطاب الى المتفق من الحاضر وغيره بل الوجه فيه اظهر منه  
 قوله تم فترتجك منهم فان جهم جزاؤكم جزاء موفورا وكون الخطاب امرا سببيا انما يستلزم وجود المخاطب وحضوره اما على الحقيقة  
 كما في الخطاب الحقيقي او على سبيل الفرض والتقدير كما في الخطاب المجازي فان ذات الخطاب متحد في المفاهيم لظهور ان المخاطب بالخطاب  
 الحقيقي هو عينه المخاطب بالخطاب المجازي وانما يختلف بحسب الاعتبارات للاحتقار له على كل من التقديرين فانها في الاول وايضا  
 وفي الثاني تقديره وعلى قياسه التبع عنه بنهر الغيبة واسم الاشارة ونحوها وعند التحقيق انما يثنى التجوز في هذه الاقلام

فان اطلاق الخطاب  
 ذلك مجاز

اللفظ الشخصي

سبب ما اعلم عليه  
 العرف على ان  
 في الخارج  
 لا يميز فيه حال  
 يستدعي

كما هو الظاهر من موارد  
 استعماله

في نظائر

في نظار المقام من حيث معانيها الحرفية دون الاسمية واما التكليف المنفردة من تلك الخطابات اذا فرض اشتمالها عليها فاما انغلاق  
بالمخاطبين بها على تقدير وجودهم بالشرائط المعبره ومن جعلها بلوغها اليهم فيمنع تغلبها بهم بدونها لا متعلق بمشروط بدون  
شرط وليس الامر ولو لوجه من باب الاخبار بمحصول الطلب عند حصول الشرط على ما سبق الى بعض الالهام كيف والامر على الوجه المذكور  
لا يخلو الصدق والكذب ولو كان من باب الاخبار لاحتمالها بل انما هو انشا طلب بشرط وتوضيح ان الامر كما قد يشاء طلبا مطلقا غير  
مقيّد وقوعه بشئ كالتقدير طلبا مشروطا مقيّدا وقوعه بمحض شئ ففي الاول يتعلق الطلب بالامور حال الاشارة وفي الثاني بتوقّف  
تعلقه به على حصول الشرط وعند حصوله يتعلّق به بذلك الاشارة ان لم يتخذ ويمكن جعل الخطابات الشرعية الصالحة للتعيم على مثل  
هذا المعنى الا انه في خطابات النبي صلى الله عليه وآله يخرج عن الظن من غير مستند لان الوجوه التي تمسك بها مدخولة واما بالنسبة الى  
خطاباته نعم في غير بعيدان جعلناهما من الخطابات الشخصية نظر الا انها كانت يتلغ الحاضرين بواسطة جبرئيل والنبي فالذي  
كان يبلغ اليهم لم يكن نفس تلك الخطابات بل حكاياتها وهي تبلغ العدم ومن ايقن والخير حاصل على التقديرين مع ان التزم  
تلك الخطابات لاهل المجلس مطلقا او خصوص المجلس الاول نعتف ظاهر والنعيم اليهم والى غيرهم من الموجودين فقط ليس باولى من النعم اليهم  
والى غيرهم للزم الخروج عن خط الخطاب على التقديرين فان تخرج الاول بانه اقرب الى الحقيقة امكن معارضته بان الثاني اذ هو في ما هو المقصود  
في المقام من تعيم الاحكام مع انه يمكن ان يجعل ذلك قرينة على النعم وان قلنا بان الخطاب حقيقة على التقدير الاول ولا يثبت ان يلبس  
على هذا التقدير استعمال اللفظ في معنيته الحقيقية والمجازي حيث انه مستعمل في الحاضرين والموجودين الذين هم مدلوله الحقيقي و  
في غيرهم ومدلوله المجازي وذلك لان الموجودين او الحاضرين انما يكونون مدلوله الحقيقي اذ الطلوع واريد ولمنه خاصة واما  
اذا الطلوع واريد وامنه مع غيرهم فلا ريب في ان المجموع المركب ليس بالمعنى الذي وضع اللفظ بازمه فيكون استعماله فيه مجازا لا محالة  
واما ما ذكره بعض الافاضل من ان جميع الخطابات الشرعية معلّقة على شروط التكليف وهي مختلفة بالفنونة الى احاد المكلفين فمن حصلت  
له اندرج تحته وهذا امر واحد لا تعد فيه فلا يلزم استعمال اللفظ في معنيته الحقيقية والمجازي فغير مستبعد لان ما يصلح للتعليق  
انما هو الحكم المنفرد من الخطاب دون نفس الخطاب وهذا واضح وقولنا يجوز تعلقه بالعدم حال الخطاب لا ينافي كونه متجزا كيف  
لولا ان لم يحتج الى تنزيل المعدوم منزلة الموجود الحاضر نعم بوجه اعتبار ذلك في الخطاب النوعي بالنسبة الى افراده الذهنية والخاصة  
الحادثة عند توجه الخطاب اليه كاشيا ولكنه بعيد عن مساق كلامه واما ما يبق عليه من ان التعليق لا يصح من العالم بالعوائف فقد  
بيننا ما فيه في بحث الواجب المشروط واعلم انه كما يقع الخطاب باللفظ كما يقع بما يدل عليه من الخطوط والنقوش وكما يقع بشخص  
والخط كالتصريح بنوعها وتحقيق ذلك ان الخطوط ليست موضوعا باراء المعاني ابتداء والالتفات ضيقها ولا لشخص من الكلام  
على التعميم او على البدلية لعدم دلالتها عليه مع تعلقها عنها وانما هي موضوعا باراء المفطونات المعنى ما يقع التلطف بها سوا تلفظ  
بها اولم يتلفظ ولا ريب ان الامور كالتصنيف على جزئيات متكررة ولا يتخلّف عنها في الدلالة الاعند الجاهل باوضاعها فكما ان الالفاظ  
يخاطب بالالفاظ فتوجهها الى من تصدق توجيهها اليه لتفهم معانيها كالتصنيف بالخطاب بما يحيطه بوجهه الى من تصدق توجيهه اليهم  
الالفاظ من حيث دلالتها على معانيها ولا فرق في ذلك بين ان يكون المقصود مخاطبا بعينه كالمكاتب المتداولة او غير معين و  
ان اشتمل على تعيين اجمالي كافي مقالة المصنفين اعلم وانهم وتدبر ونحوها فانها خطابات منهم الى كل من وقف على تلك الرقوم ولا  
يغدح في ذلك افراد الصير وتعدد مخاطبين مع ما ثبت عندنا من المنع من استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحدا لان مدلول المكاتب  
هو النوع دون الشخص فيصعب اعتبار تعلقه بالمتعدد ولو يجب تعدد تحفظاته الخارجية او تعدد تحصيلاته الذهنية الناس من تعدد  
تصوراتهم مع احتمال ان يجعل الخطاب الى نوع الناظر في كلامهم فكانه قبل علم اهل الناظر في الكتاب فلو حظ الجميع بعنوان واحد  
وخطوبوا بخطاب واحد بغير بله منزلة شخص واحد بل مصنفاتهم من اولها الى اخرها خطابات الى الناظرين اليها من اهم اهلية النظر  
فيها وان لم يشتمل على لفظ خطاب الاما شذ منها ونذكر قولهم في منفتح الكتاب بحمدك اللهم وشبهه ولذلك لا فرق فيما بين الخطوط  
التي قصد التوجيه والخطاب بالاشخاصها كالمكاتب او قصد بانواعها اعنى القدر المشترك بين المرسوم منها وبين غيره من الافراد  
كالمكاتب المصنفة فان المصنفين انما يقصدون توجيه نوع ما رسموه الى الناظرين اليه حتى ان النسخ الماخوذة من نسخهم ايقن  
موجهة الى الناظرين اليها تحقق النوع الموجه بها نعم لا بد من اعتبار قصد الحكام والاختصاص العرفي بتمتق التميز ولا تتداخل  
عنابر الكتب وما بين ذلك ان الوضع انما يلحق الامور الكلية من اللفظ والخط وشبههما دون الشخصية لا شفاء الفايذة العند  
بها في حقه فكما ان الواضع له يضع شخصا من اللفظ بعينه باراء معنى بل وضع الامر الكلي الدارج بين مصاديقه له كالتصنيف شخصا  
من الخط باراء اللفظ بل وضع القدر المشترك بين مصاديقه له فيصعب التوجيه والخطاب في المقامين بالشخص والنوع لا يبق اذا لم يكن  
الشخص موضوعا فكيف يتحقق التوجيه به او لوجه التوجيه غير الموضوع في غير مقام الحكام لا تا نفول حيث كان الشخص في الخارج عين  
النوع فتوجه احدهما عين توجيه الاخر في الخارج وان تغاير في العقل والفارق بين الوجهين المذكورين ان المقصود في احدهما

توجيه



من الحديث  
حال الخطاب  
الخاص

توجه النوع في ضمن شخص دون غيره وهذا متعين في الالفاظ الموضوعه للخطاب الاستعمل في معانيها الحقيقية كما يظهر مما مر وفي الاخر  
باعتبار مواده وافراده فهما في الحقيقة اعتباران يطروان على توجه النوع هذا ويمكن ان يجعل الموضوع في القسمين نفس الجزئيات بان  
يكون الواضع قد لاحظ الفقد المشترك ووضع كل جزئي من جزئياته بازاء المعنى ولا يلزم من ذلك ان يكون جميع الاوضاع نوعية لاما  
الفرق بانحاء النوع الموضوع وعدمه لكنه بعيد عن الاعتبار وعلى تقديره فالوجه ان يجعل الخطاب في كتب المصنفين بحسب خصوصيات  
النقوش ومدى بلها من خصوصيات الالفاظ المتصورة الملقوطة وتوضيح الحاطح بلا حظ نوع الكلام الذي بولفه وتوصل  
بملاحظة الى ملاحظة خصوصياته من افراجه الحديثة عن الفاصدين حكاية كلامه او ما قام مقامه وبوجهه الى من تعلق قصدته بخاطبه  
وعلى قياسه الكلام في النقوش ولا يخفى ان تسمية ملءا توجه شخص اللفظ المعين خطا باجاز كما عرفت في مفتحة الاحتجاج لكن لا  
يستلزم الجوز في مخاطبه به ما لم تكن من الالفاظ الموضوعه للخطاب اذ الحق هذا فتقول خطا بانه تم في الكتاب لا يخفى اما من قبل  
الخطاب بالالفاظ او بالنقوش او بالالفاظ والنقوش والفرق بين هذا وسابقه مع استلزامه للخطاب بالالفاظ انه على ما مر  
ان الخطاب بالالفاظ هناك تبع للخطاب بالنقوش وهذا اصلي على احد تقديره بتبعي على الاخر وعلى التقادير اما ان يكون الخطاب الى معين من الموجودين  
بالنوع او بالشخص او بالنوع من احدها وبالشخص من الاخر وعلى بعض هذه التقادير اما ان يكون الخطاب الى معين من الموجودين  
حالي الخطاب والحاضرين او غير معين منهم ومن غيرهم والصور المحتملة لا تزيد على هذه الصور والاطرافها من قبل الخطاب بالالفاظ  
النوعية لا بالكثافة لعدم نزولها على الظك وان كان في بعض الابان دلاله عليه ولا الالفاظ الشخصية لان الشخص لما كان  
يبليغ غير الخطابين هما غالبا من جبرائيل والبقى وانما كان يبلغ الخطابين حكاياتها فليس تدعى توجه الخطاب اليهم على هذا الخرج  
عن الظن بان كتاب لنا ويل يتبرئ منهم منزلة الحاضرين ولا يربان حمله على النوع اقرب اليه ومع ذلك فهو اوفق بما هو المقصود من  
تيمم الاحكام فتعلق خطابا بانه تم بكل من يصلح ان يخاطب بها عند وقوعه عليه من الغائبين والمعدومين كغلتها بالموجودين و  
الحاضرين من لهم اهلية الفتوى وغيرهم وان توقف بناء غيرهم في تعيين مراده تم ولو غالبا على تقليد وميخذلة تم مخاطبة الناس  
خصوصا وعموما بلسان رسوله شخص ما خاطبهم اولا او مطلقا بمعرفة انشاء الخطاب بكلامه بتميزه منزلة كلام نفسه كما هو  
اقضية كونه خليفة عنه فيكون كلامه بمنزلة الكلام الذي يخلقه في الهواء ابتداء كما في مخاطبته تم لموسى وفيه تعسف والفرق  
بين وما حققنا بنضح ان النزاع العظيم مع الحنايلة اما في جواز نغلو الخطاب بمعناه الحقيقي بالمعدومين او في قيام الدليل على  
ان خطابات الشرح مستعملة في غير معانيها الحقيقية وقد اشرفنا ذلك في صدر البحث والافجواز استعمال لفظ الخطاب في غير الوجود  
او غير الحاضر في الجملة ما لا مجال لانكاره ثم الجحفة العرفية للمعتين امران الاول القطع بانه لا يوق للمعدومين بالابها الناس وبالابها  
الذين امنوا وانكاره معكافه الثاني انه منسوخ خطاب الصبي الجنون ونحوها مع وجودهم وادراكهم لقصورهم عن الخطاب فالمعدوم  
بالتبع اجد ركونه عن الفهم بعد واجاب التفنوا في عن الاول بانه خوف فيها اذا كان الخطاب للمعدومين خاصة واما اذا كان للوجودين  
والمعدومين وكان الطلاق لفظ الناس والذين امنوا عليهم بطريق التغليب فلا قال ومثله شايخ في الكلام بغير علماء الياس  
وانت خبير بان هذا الجواب تماما لا اساس له بالدليل المذكور على ما استظهرناه في محل النزاع من جعل الخطاب على الخطاب الحقيقية  
الخطاب الشفاهي لظهور اللفظ بعد التغليب وتزبل المعدومين منزلة الموجودين لا يكون للخطاب الحقيقي تم لو كان المقصود  
من استعمال الالفاظ الخطاب في المعدومين مطلقا بوجهه اطلاق الدليل المذكور نهض الجواب المذكور على فرضه لكن برده عليه ان  
الترامه المنع فيها لو اخص الخطاب بالمعدومين قالا وجهه على هذا التقدير يتم فان جواز استعمال لفظ الخطاب في خصوص المعدومين  
وما يحكمهم من الجادات ونحوها في الجملة منزلة لها منزلة الموجودين ودوى العقول لا لا يكاد يخفى لا شها روى النظم والشعر  
اللاتم الا ان يدعى المقصود عدم جواز ذلك بالنسبة اليه تم لا شفاء الفائدة في حقه وهو لوقم فانما يتم بالنسبة الى ما هو محلي  
البحث من الخطاب اللفظي واما بالنسبة الى غيرهم فان الذي يستفاد من بعض الايات والاحبار ان لجميع المخلوقات حق الجوار  
والسيارات والحيوانات العجم نوع شعور وادراك تدرك به بارها واصلاتها وشعره وتقدمه بحسب ذلك الشعور والادراك  
قال الله تم وان من شئ الا يستجيبون ولكن لا يفقهون يستجيبهم وقال جل شاعر والطيضات كل قد علم صلوة وتيسير قال  
وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم وتدل اية على ان الله تم مخاطبها وهي مخاطبه بلسان يناسب قول  
تم واوحى ربك الى الخلق ان اتخذي من الجبال سونا الاية وقال تم وفل لها وللارض ان ياطرا عا وكما قالنا اننا ناطر بعين وقال  
قبل يا ارض ابعي ما نك وياسما الفلج وقال جل جلاله ويوم نقول لجنهم امثالنا ونقول هل من مزيد من الايات التي عرفت ذلك  
واجاب عن الثاني بان عدم توجه التكليف على عدم عموم الخطاب وليس كذلك كيف والمعد عند الاشاعة منهم مكلف لا على وجه التبعية بل  
استدلالهم بعدم توجه التكليف اليهم على عدم عموم الخطاب له قال بعض الناطرين في كلامه بعد نقل الرد المذكور وهذا وان رفع  
الجواب

الجواب الآن الاستدلال لا يخرج عن شبهة مصادره لان عدم توجه الخطاب الى المعدوم في قوة عدم تناوله له انتهى وفيه نظر لان  
مقصود الدافع في الرد ان الاستدلال انما هو بعدم توجه الخطاب الى الصبي والمجنون ونحوهما على عدم توجهه الى المعدوم وانما ينافي ان  
يكون الخطاب متناولا له لفظا على ما وقع في الجواب وغاير هذا البس من المصادره في شيء وانما يلزم المصادره ما لو اراد ان الاستدلال  
بعدم توجه الخطاب الى المعدوم على عدم تناوله له لكنه خلاف العلم من كلام الدافع كما يرشد اليه ان جميع الضمير في الاستدلال هو في  
عليه والا لكان عليه فزاده في الموضعين وكان الناظر غفل عن ذلك وحمل كلامه على الوجه الثاني نعم رد على الدافع ان مقصود الجيب  
على ما يظهر من كلامه ان كماله فزاده ان يتم الخطاب لفظا للصبي والمجنون ونحوهما ولا يتم التكليف المستفاد منه نظر الاستفاد  
الشرطي في حتم لظهور ان القائل بعموم الخطاب للمعدوم قائل بعمومه للصبي والمجنون ايضا وحيث ان الاستدلال لم يأت عليه بحجة بل  
اقصر على مجرد الدعوى كان المنع كما في الجواب ودعوى الدافع ان الاحتجاج بعدم توجه الخطاب لا بعدم توجه التكليف لا يحد  
في ذلك بل فيه اشعار بذهوله عن مقصود الجيب والتحقيق ان الجيب يقصد ان الاستدلال بعدم التكليف وانما عني ان الادلة لما  
تنتفي تغلق التكليف بهم لا تغلق الخطاب ومن هنا يظهر ايضا ضعف ما اوردته بعض الافضل عليه من انه انما توجه لوجوه الزمان في شمول  
الخطاب للمعدوم وضما وعدمه واما الوجوه في دخوله في المراد فمراد الدليل بانهم لم يدخلوا في المراد فكذلك المعدوم فلا اذا فائدة  
في تناوله الصيغة لهم بعد تسليم خروجهم عن المراد لا يكون ذلك منعا للحكم الاصل ولا للدالوتيه فان منشاء عدم الفرق بين الخطاب  
وبين الحكم المستفاد من الخطاب فانه قد يختلف متعلقها كما في الامر الفاعل وقد يتحد مع اتحاد الزمان ولو عرفنا كما في تحريك او اختلاف  
كما في قولك حجرت مع نافر من الاستطاعة عن زمن الخطاب فنكون الخطاب منجزا لا ينافي كون الحكم المستفاد منه معلقا  
على امر غير حاصل فمقصود الجيب ان الثابت في حوز الصبي والمجنون عدم التكليف لا عدم الخطاب فيرجع الى منع الاصل اجتمعت  
الحنا بله ايضا بوجهين الاول لو لم يكن الرسول عما طبا لمزجيد لم يكن مرسل اليهم والثاني باطل بالانفاق بيان الملازمة انه لا  
لا معنى لادسالة الا انه امر بتبليغ الاحكام ولا يتبليغ بغير هذه العمومات وهو لا يتناولهم ان الثاني اعلم الامصا لم ينزل الواجب  
على العمل الاعصاب تلك الخطابات وهو اجماع على تناولها لهم واجيب عن الاول باننا لانعلم ان التبليغ منصرف في العمومات التي هي  
خطابا لمشايقه ان التبليغ لا يتبع فيه المشافهة بل كما يحصل للمشايقين بالمشافهة كما يحصل لعينهم بنصب الداليل والامارات  
الدالة على مشاركتهم في الحكم وعن الثاني بانه لا يقتضي ان يكون ذلك لعلمهم بتوجه الخطاب اليهم بل لعلمهم بدشون حكمهم عليهم  
للاذلة الدالة على اشتراك التكليف بين الحاضرين وغيرهم واوردنا النقاش وان على الجوابين سؤالا حاصل ان الادلة الاخرى ايها من قبل  
الخطابات او ما يرجع دليل حجية انها كما لا يجاع فلا يصح الاحتجاج بها اذا التقدير انها لا تتناول المعدومين واجاب بانه يجوز ان يثبت ذلك  
باجماع او تنصيص على ثبوت الحكم او حجية الادلة في حق الموجودين والمعدومين بطريق اخر غير تناول الخطاب لهم كما في قوله الجهاد ما جرح  
الى يوم القيمة ولا يجمع امر على الضلال انتهى والظاهر في الجواب ان بوق ثبوت الحكم في حق المعدومين بطريق اجبار الموجودين واعلامهم  
بتعلق الاحكام بهم عند وجودهم واستكمالهم لشرايط التكليف فان تلك الاجبار تكشف عن حصول مفاد الخطاب عند الوجود  
استكمال الشرايط ان لا ينعق بالحكم الا الاثر اللازم من الخطاب فظهر ان المحتجين المذكورين لانتهضان باثبات العموم سواء اريد به  
عموم الخطاب الحقيقي او اريد به ارادة العموم من الفاظها الواردة في الشرع وقد يثبت على الابثان بوجوه اخر منها قوله نعم كن  
عند ارادة الاجراء كما دل عليه الايات فان خطابه هذا يتعلق بالمعدوم والا لكان تحصيله الحاصل وهو يمكن من الوهن والضعف  
اذ ليس المراد به صدور هذه اللفظة والالتسلسل بل هو عاقد في ارادة التحية والشمية كما يدل عليه العقل والنقل وكفاك في فتح  
قول الامام ومولى الانام زين العابدين وسيد الساجدين في دعائه المعروف ومضت على اراء ذلك الاشياء في ميثيق  
قولك مؤتمره وبارادتك دون نهيك منزهة الى غير ذلك ولو سلم فليس المراد به الخطاب لان المعدوم غير قادر على الكون فظلمه  
منه حال على ان الامر المذكور ينشأ في النسبة الى ذوى العقول وغيرهم من الجمادات والاعراض فلزم عليه التزام جواز خطابه  
باللفظ الجمادات والاعراض حتى المعدومة ومنها مطر وهو ما يشهد صريح العقل بغيره وفساده ومنها ان دليل المنع على تفندي  
صحته لا يجرى في خطابه نعم لان الوجود يتر في زمن الخطاب المعدومين عنده سواء وهذا ايضا ضعيف لان ان اريد ان الخطاب  
المعلقه بالكيفية في زمنه وجودهم مع ما بينهما من الاختلاف بحسب التقدم والتاخر الزمانيين ان قيس اليه تم كانت على احد  
سواء فهذا ما لا ينافي المقصود بل ربما كان اعترافا به وان اريد ان نسبة المكلفين الى خطابه تم متساوية وان اختلف ارثه  
وجودهم فغير معقول بالنسبة الى ما هو على البحث من الخطاب اللفظي لانه زمانا في غير متم فكيف يتساوى نسبته اليه ولو لزم  
واستقره لزم ان يكون كل فرد من احاد المكلفين مخاطبا بالاحكام في كل جزء من اجزاء الزمان وهذا في غير زمان وجوده  
فاسد لانه ان الخطاب امر نسبي ينبع تحققة في الخارج بدون وجود الخطاب على ارضه غير معقول بعد حصول الاستئصال  
او اتمام التكليف لزم تحصيل الحاصل على الاول والتكليف على الثاني واجيب ايضا بان خطابه نعم لما كان مقرونا بتبليغ

الرسول لزم ان يعترف به وجود مخاطبين واعترف عليه بان التبليغ يتبع الخطاب فاذا كان الخطاب علما وجب ان يكون التبليغ ايقاعا  
وقه ان مقصود المحب بالتبليغ تبليغ الرسول بنفسه كما هو الظاهر فلا يتصور العموم ومنها انه تم مخاطبة الناس بمثل خلقهم بقوله الش  
يريك كما هو نص الآية فلو كان تبليغا لواقع وضعه ايقاعا لان لم ان الخطاب للعدو من بل للموجودين لانه تم خلقهم في عالم الذر  
ثم خاطبهم كما يدل عليه قوله تم قبل ذلك وانما اخذت بك من مخارجهم من ظهورهم ذريتهم وقد نطق بضمونه جملة من الاخبار واما ما يق  
من اننا نلزم بمثل ذلك في المقام فنقول بانه تم مخاطبهم بالاحكام في عالم الذر فيصير انه خروج عن المبحث اذ الكلام في جوار تغلق  
الخطاب بالعدوم والتقدير المذكور لو ثبت لا يكون منه مع ان الكلام في عمومات الخطاب الواردة في ظ الشرية ودعوى انها  
منوجهة الى الموجودين في عالم الذر على وجه يحقق به مخاطبتهم بالعنف الذي سبق مجازة بقية ومنها ما ورد من الامر بقول  
ليتك بعد قول يا ايها الذين امنوا وقول لا تسبحوا من الآلهة وتكذب بعد قول يا ايها الذين امنوا فلو كان ذلك يدرك  
على ان الفاعل مخاطب بهما والامتحان قول ذلك بعد ما ورد بان المقصود من ذلك اظهار الايمان لاجواب الخطاب بل  
عدم استجابة عقيب يا ايها الناس واستجابة عقيب يا ايها الذين امنوا لا ترفعوا اصواتكم وفي الاستشهاد بالآية الاخرى  
نظر لا مكان تعميم حكمها لانهما بالنسبة الى قوله ولا تبهروا به بالقول والاطهر في الجواب ان يوق ما دل على استجابة التكلم بتلك  
اللفظين لاصحاحه في كون اللفظ بهما مخاطبا بديتك الخطاب على الحقيقة اما في الثاني فلهذا عدم اشتماله على ما يقتضي ذلك  
بان مفاده الاعتراف بعدم كونه مؤكدا وذلك لا يوجب كونه مخاطبا واما في الاول فلجواز ان يكون المقصود منه التلطف  
بتلك منزلة لنفسه منزلة احد المخاطبين به بمناسبة المشاركة لهم في الحكم مع بيان كونه منبهة للقبول مستعدا للاقتبال  
وخص ذلك بالخطاب بيا ايها الذين امنوا لما فيه من اظهار الايمان دون يا ايها الناس وعلى هذا ينبغي ان ينزل ما قبل  
من ان قول ليتك في الحج جواب عن نداء ابراهيم حيث امره تم بان يؤذنه في الناس بالجمع ففعل هذا ومنها قوله تم ليتذكرم به  
ومن بلغ سواء جعل جملة الموصول مرفوعة بالعطف على الفاعل او منصوبة بالعطف على المفعول وتخصيص الاحتجاج به على ال  
الاول وبم كيف والثاني اقرب لفظا واو في دلالة وورد بان الاذكار بالقرآن لا يستلزم تعلق خطا بانه بالمتذكرين بل يجوز  
ان يكون لبيان صوابه غير الحاضرين لهم ومشاركتهم اياهم في ذلك بقى الكلام في ثمر النزاع فاعلم ان بعضهم ذكر ان التفر  
نظير في مقامين الاول ان الخطابان الشرعيتان على تقدير تناوُلها للعدو من لا يجب عليهم الفحص عن مداليلها بحسب عرف الموجودين  
والابحاث عما فهموه بل وظيفتهم حملها على ظواهرها عند عدم لان الحكيم لا يخاطب بماله ط عند مخاطبة ويريد خلافا من غير  
قرينة بالنسبة اليه واما على تقدير عدم تناول فليس وظيفتهم التعويل على ظواهرها عند بل يتعين عليهم ان يجتهدوا  
في تحصيل ما فهم الموجودون حال الخطاب بالبحث عن مصطلحهم وعن وجود الفرائض الموجبة لصرها عن ظواهرها عند  
عدم لانهم مشاركون لهم في التكليف وفيما فهم من تلك الخطابات لافي العمل بظواهر تلك الخطابات عند عدم فان ما دل على  
ان حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرام حرام الى يوم القيمة وان حكم الله تم في الاولين هو حكم الله في الآخرين وامثال  
ذلك ما يقتضي الشك في التكليف لافي تعويل كل قوم على ما هو الظاهر عندهم من الخطابات الشرعية الثانية ان الخطابات المطلقة على  
القول بالثبوت تحمل على اطلاقها في حق غير الحاضرين عند عدم ثبوت التقييد من خارج فيثبت الحكم في شأنهم من غير فرق بين ان  
يتمدوا في الصنف مع الحاضرين وعدمه واما على القول الاخر فاما ثبت الحكم في حقهم ان التمدد في الصنف وذلك كصلوة الجمعة  
حيث امر بالسعي اليها من غير تقييد بحضور السلطان العادل وانابته الخاص مع تحققة في حق الحاضرين فان جعلنا الخطاب  
مختصا بالحاضرين لم يكن في الملازمة دلالة على نفي الاشارة بذلك لتحققة في حقهم والواجب المشروط مطلقا بالنسبة الى الواجب  
للشروط وان جعلناه مشاؤلا لغيرهم ايضا دلالة على عدم اعتبار الشرط المذكور لان منهم من لا يتحقق الشرط المذكور في حقهم ولما  
خصصنا الكلام هنا بالحاضرين اقتضاه على ما ذكره وفي المقامين نظر اما في المقام الاول فلان الفرق في حجة ظواهر الالفاظ  
في حوال السامعين بين المخاطبين منهم وغير المخاطبين امر متضغ الفساد منصرف عن منبج التداد للاجتماع ظاهر على حجة ظواهر  
الالفاظ في حوال السامعين لهما مطر ولو لا ذلك لم يعتبر ظواهر الاقارب والوصايا والعقود والشهادات ونحو ذلك في حق  
غير المخاطبين بها ولم يجرشها دهم على شيء من ذلك ومن تتبع الاخبار تبين له ان الرواة كانوا كثيرا ما يقولون على مخاطبة  
الائمة لغيرهم من السائلين ودعوى افضارهم في ذلك على صورته حصول العلم بالمراد مجازة واضحة ثم ما فرغ على القول  
بالتناول من حجة ظواهر الخطابات في حقنا من غير حاجة الى البحث والاجتهاد اوضح فنادا من سابقه فان بعد ما ثبت لدينا  
من طرفي النسخ والتجوز والتخصيص والتقييد على كثير من تلك الخطابات لم يبق لنا وثوق بما يجده من تلك الظواهر قبل  
الفحص بل يخرج بذلك العلم الاجمالي عن حد الظهور والاداهة الى حد الاجمال وعدم الدلالة فيجب الفحص والتبقي في معرفة تلك  
الوارد والمقبول في تعيينها الى الادلة العشرة وهذا ايقاعا مما لا فرق فيه بين المخاطبين وغيرهم واما في الثاني فلان اعتبار الانحاد

الاخذ والصنف حتى الكون في زمان النبي بوجوب عدم استصحاب الشريعة وسد باب الاحكام بالكاتب كما قيل ولبس شي لان المراد اخبار  
 الاخذ حيث لا يقوم دليل على عدم اعتباره والاخذ في الكون في زمان النبي ما قام الاجماع بل الضرورة على عدم اعتباره في معظم الاحكام  
 فلا يلزم على اعتباره حيث لا يقوم عليه الحجة ما ذكره من الاهدان والاسناد نعم بره عليه ان اطلاق التكليف بنحو اشترطه بالكور في زمان  
 النبي والاعتذار بان التكليف المشروط مطلق بالنسبة الى الواحد بل للشرط انما يستقيم حيثما دامت الشرط ورون ما ينقطع كالكون في  
 زمان النبي واحتمال قيام القرينة الدالة على الاشرط عند عدم منفى بالاصل والاجماع منعقد على ان كل حكم تعلق بالمشاهدين مطلقا  
 كان تعلقه بغيرهم اية مطلقا مضافا الى عموم ما دل على ان حكم الله في الاولين جار في حق الآخرين فظهر من الاستدلال بظاهر الآية  
 على وجوب صلوة الجمعة مبيحة ان لم يكن هناك ما يوجب حرمانها لظهورها لعدم استدامة الشرط المعبر في وجوبها في حقهم تبينها من  
 الاول ان الخطاب الى الواحد يقتضي التعميم نعم نقول بمعوم الحكم المنفاد منه حيث لا يفهم قصدا بخصوصية من لقيام الادلة الكارحة  
 عليه كالنهي وكقولهم حكى على الواحد حكى على الجماعة وعزى الى الحائله القول بان مقتضى التعميم وهو منع الضاد بل وبما قبل  
 بانهم لا يقولون اية بالتعميم من حيث اللفظ بل من باب القياس الثاني كالكلام ظاهره ان الخطاب بصيغة المؤنث كما انها الموصلة  
 لا يتناول الرجال واما العكس كما انها التومنون فالله انحصاره بالرجال ما لم يتم قرينة على خلافه بدليل الشارح والاجماع اهل العربية  
 على ان واحده الذكر وهو لا يتناول المؤنث وقيل بالدخول لان اهل اللسان يقولون الذكر على المؤنث عند الاجماع كقوله اهبطوا  
 وجوابه ان وقوع ذلك لا ينافي ظهوره في خلافه وما ذكرنا مما يسلم اذا قام قرينة ولو حالية على ارادة الجميع ولا كلام على تمييزه الثالث  
 الخطاب من يستوي فيه المذكور والمؤنث لكن اذا كان الضمير العائد اليه مؤنثا انحصر بالمؤنث واما اذا كان مذكرا اشرك فيه المذكور  
 والمؤنث وقيل بل ينحصر بالمذكر وهو بعيد عن الاستعمال وما مثل من في الشمول والحالات الرابع ايات الكتاب منها ما هو خطاب  
 منه تم اما الى الناس عموما كما انها الناس تفوا باعتبارها تفوت ومثله الامر بصير الجمع المذكور حيث لا يندم ما يقتضيه تخصيصه  
 بالبعض كما فعلوا على الضاوية بناء على استظهار العموم منه ح او الى نوع منهم خصوصا كالمؤمنين واولي الاياد واشمل الكتاب  
 كافي الايات المشتملة على الخطاب اليهم او الى شخص او الى النخاص كما انها النبي ان ثوبا ويا نساء النبي ومنها ما لفظه ثم لا يخلو  
 به النبي اياه ثم نحو قول رب اغفر واتقاس عموما نحو قول يا ايها الناس واصفانهم مخصوصا نحو قول يا ايها الكتاب قل يا ايها  
 الذين هادوا اقل للذين آمنوا من الاعراب مستدعون ويمكن ان يجعل الخطاب في ذلك منه اليهم ويكون الامر بالقول امره بتبليغ  
 الخطاب فترجع الى القسمين الاولين وان يكون ما موراء بان يخاطبهم بما يدل على تلك المعاني وان لم يكن بخصوص طائفة لا لافا  
 اولان يخاطب به المسلمون كافي قوله قولوا امنا بالله وما نزلنا اليه ويحتمل فيه الوجه الاخر اية اولان يخاطبوا به النبي كقوله و  
 قولوا انظروا اولان يخاطب به جبرائيل النبي نحو وما ننزل الابرار تبارك وما من الاية مقام معلوم اولان يخاطب به العباد به  
 ربهم كايات الحمد ومن هذا القبيل تاليفهم تاليفهم والادعية والزيات مخاطبة الراسخين والزاهرين ويحتمل المراد النظر للمؤمنين  
 والظ ان النزاع المتقدم في خطاب النبي محرم فيما القه مخاطبة نبيه اية وان لم يتكلمه خطابا له ثم واعلم ان حكاية الخطاب  
 الى من خوطب بالحكاية وليس الحكى خطابا اليه بل الى من خوطب به اولان وكذا الترتيب الحكايات القبول في التخصيص والمختصر  
 مقدم التخصيص فصر العام او حكمه على بعض ما يتناول المراد بالعام ما اعتبر في استعماله وضع للعموم سواء استعمل فيه  
 اول يستعمل فدخل العام الذي اريد به جميع صميماته ثم صرف عن الحكم الى البعض كافي بدل البعض على الظاهر وهو امر يخرج من  
 كافي التخصيص بالاستثناء على ما سيجي بالشرط والغاية من حيث دلالتها على اخرج الفرد الذي لا يشتمل على الشرط مطلقا او  
 لا يقارن ما قبل الغاية مطلقا فان التقييد بهما وان لم يكن معتبرا في الفرد لكن الفرع المقتيد بهما فرد قطعا وليس الحكم لاحقا  
 له واما من حيث دلالتها على زوال الحكم عن المحكوم عليهم عند زوال الشرط او بعد الغاية فليس من تخصيص العام اذ لا عموم له بالنسبة  
 الى ذلك بل اما من باب التقييد ان دل اللفظ عليه بالاطلاق او من تخصيص ما دل على عموم الحكم بالنسبة اليهما ان كان هناك  
 ما يدل عليه والتحقق ان مفادها بالاعتناء الاول اية ليس من تخصيص العام بل انما من تقييد الحكم كافي الشرط لان الحكم فيه انما  
 يتعلق بالجميع لكن لا مطلقا بل اذا تحقق الشرط او من تقييد العام ضمنا كافي الغاية بالنسبة الى الافراد التي لا تقارن ما قبلها  
 فان المراد بالعلماء في قولنا الكرم العلماء الى ان يفسوا الى يوم كذا العلماء الغير الموصوفين بالفسق والوجودون قبل الغاية  
 المذكورة اذ لا معنى للتهديد بالغاية بالنسبة الى من استمر للفسق في حقهم من زمن الخطاب وناخرها عن الغاية وكل يدخل العام  
 الذي اريد به البعض ابتداء بان الملق العام على الخاص باعتبار عمومه واما الاطلاق العام على الخاص لا باعتبار عمومته بل باعتبار كونه  
 موضوعا له بحاله فليس من التخصيص وان قد ظهره عند الاطلاق في العموم سواء غاب وضع العام كالمواظف لفظ الرجال  
 علماء الرجل عليه باعتبار كونه علماء الاولا كافي الجمع المعرف اليهود او الموصوف على ما عرفت وخروج ذلك عن الحد اما عدم تسميته  
 عرفيا قصر بل هو يقين لاحد محتملات اللفظ اولان قيد الحثية مفهوم من قولنا بعض ما يتناول فالتخصيص على بعض ما يتناول

وغفلت كمن  
 الخطاب في اللغة  
 الجمع الناس

بعض من اللفظ  
علاوة على ذلك  
علاوة على ذلك

من حيث انه بعض ما يتناول وليس الاستعمال فيما ذكر كك لكن يشكل ذلك في بدل البعض فان الحكم لا يلحق من حيث كونه بعض مدلول اللفظ  
اخر وجوابه ان البدل الصحيح لما كان يستدعي علقته معنوية مخصوصة لظهور عدم صلوح كل لفظ للبدلية كك من كل لفظ لزم ان يعتبر في  
بدل البعض من الكل علقته كونه بعضا من الكل فيشتمل على قصر حكم العام على بعض ما يتناول له من حيث انه بعض ما يتناول له وان كان  
من حيث انه مدلول لفظا خراجه واما قصر المهور على بعض ما يتناول له كقولك جاني رجال فاكثرت الرجال لا بعضهم فدخل في الحد  
ودخوله عنه مبنى على دخوله قبل القصر في حد العام وخر وجوهه وحيث خرفنا سابقا دخوله في حد العام لاجرم يدخل قصره في حد  
التخصيص ومثله الجمع العرفي الموصوف وقد تقدم الكلام فيه وقد يعرف التخصيص بان اخراج بعض ما يتناول له الخطاب عنه واورد عليه  
بان الخطاب لا يتناول ما خرج عنه واجيب فانه بان المراد ما يتناول له لولا الاخراج كما بقى هذا عام مختص مع ان المختص لا يكون  
عاما فان المراد ما يكون عاما لولا التخصيص واخرى بان المراد ما يتناول له وضعه وان لم يكن مقصودا وهذا الظاهر لخرجه يقيد  
المطلوب منه ولا يخرج على الوجه الاول وقد يطلق التخصيص على قصر المركب على بعض اجزائه باحد الاعتبارات كما قد يطلق عليه العام  
باختلاف شموله للاجزاء فيسمى مثل العشرة عاما وقصرها على بعض اجزائها باحد الاعتبارات تخصيصا ولا يذهب عليك ان الحد الثاني  
للتخصيص متناول له بهذا المعنى اتم ومن منع من دخول الجمع المهور في العام جعل قصره على البعض تخصيصا له بهذا المعنى شتم ان  
التخصيص بالمتصل وهو ما لا يستعمل بنفسه وحصر في خمسة الاستثناء المتصل نحو اكرم الناس الا زيدا وانما حصر بالمتصل لان المتصل  
لالتخصيص فيه والشروط نحو اكرم الناس ان كانوا علماء والصفة نحو اكرم الرجال العلماء والغاية نحو اكرم الناس الى ان يجهلوا وبدل  
البعض نحو اكرم الناس علمائهم وقد عرفت تحقيق القول في هذه الوجوه وقد يكون بالمتصل وهو ما يستعمل بنفسه عقليا كما كان  
في قوله تعالى الله خالق كل شئ اول لفظيا كقولك تم خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله تم حرمت عليكم الميتة الآية فضلا لا ريب  
في جواز التخصيص في الجملة وانكار بعض الناس له بما ههنا فلا ينبغي ان يلتفت اليه واختلفوا في منتهى التخصيص فذهب الاكثر  
الى اعتبار بقاء جمع يقرب من مدلول العام وبما يستعمل فوق النصف والظاهر حمل على ما يعدها قريبا منه وهو اخضر من القنبر  
المذكور ويقل يجوز الى ان يبقى جمع غير محصور ويقل الى ان يبقى اثنان ويقل الى ان يبقى ثلاثة ويقل يجوز الى الواحد وقصل  
بعضهم بين الجمع وغيره فاعتبر الثلثة في الجمع واجازة في غيره الى الواحد والحاجب بعد ان نقل جملة من الاقوال المذكورة اخذنا في  
المقام تفصيلا اخر فنصل في التخصيص بالمتصل بين ان يكون باستثناء او بدل وبين ان يكون بغيرها من شرط اوصاف فاجازة  
في الاول الى الواحد نحو له على عشرة الا عشرة واخذت العشرة احدها وفي الثاني الى اثنين نحو اكرم الناس العلماء وان كانوا علماء  
وفي التخصيص بالمتصل بين ان يكون في محصور قليل نحو قولك كل زنديق ومثله او اربعة وبين ان يكون في غير محصور او في  
عدد كثير فاجازة في الاول الى الاثنين اتم وفي الثاني الى ما ذهب اليه الاكثر من ثمانية جمع يقرب من مدلول العام ولا بد قبل الخوض  
في الادلة من بيان موضع النزاع فنقول قد سبق ان التخصيص كما يطلق عند عدم على قصر حكم العام كك قد يطلق على استعمال  
العام في الخاص والظن ان نزاعهم هنا في التخصيص بالمعنى الثاني كما يظهر من بعض مجرمهم والفرق بينه وبين النزاع الاخر في الآية  
فان جماعة كالعامة والحاجي افراد الكل منهما ممحا وشبوا القول باشتراط بقاء جمع يقرب من مدلول العام هنا الى الاكثر وهناك  
تسبوا الى الاكثر القول بجواز الاستثناء الى ما فوق النصف ولا يشك ما ذكرناه مما نقلوه عن الاكثر من مصيرهم في دفع اشكال الثاني  
المورد في الاستثناء الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقي وان الاستثناء قرينة عليه حيث ان المستثنى منه عند من العام المستعمل  
في الخاص فينا في قولهم يجوز له الى ما دون النصف لقولهم هنا باشتراط بقاء جمع يقرب من مدلول العام وذلك يجوز ان يكون اولئك  
الاكثر غير هؤلاء الاكثرين باعتبار الاكثرية في الكل والبعض بالنسبة الى القائمين باحد بقية الاقوال دون المجموع وذلك ان  
تمنع صحة ما نقلوه عن الاكثر في احد المواضع لوقوعه في كلام البعض وتخص نزاعهم هنا بالتخصيص بغير الاستثناء وتجعل نزاعهم في  
التخصيص بالاستثناء في البحث الا في قرينة عليه فيصح حمل التخصيص هنا على المعنى الاخر وان بعد ذلك لا يابح من اخراج التخصيص  
بالشرط والغاية اتم بناء على دخوله ما فيه اذ لا ريب في جواز المنوع من الاول فضلا عن غيره كما استنبه عليه في ذيل البحث  
ولا يعقل في الثاني وجه للقول ببقاء جمع يقرب من مدلول العام ان اعتبر التخصيص بحسب الافراد الحادثة بعد الغاية لظهور غلبتها  
غالبها وان اعتبر بحسب الارمان فمما عساه اوضح مع انه لا عموم له بحسبها بل الوجه اخراج التخصيص بالصفة اتم لوضوح جواز  
الى الاكثر فيبعد انكاره من الاكثر وقد ورد في الكتاب في عدة مواضع كقوله تم ان من عبادنا المخلصين وقوله عبادنا الصالحين  
وقوله الاعبادك منهم المخلصين وقوله والله الاسماء الحسنى بل التكليف المتعلق بالعموم لا نستمكن الا بالافراد المعذرة  
وهي اقل من غيرها وكيف كان فالمتفصيل الذي ذهب اليه الحاجي في المقام ليس في محله لانه تفصيل بين ما هو من محل النزاع وما هو  
خارج عنه وبما حققنا يظهر ضعف ما ذكره بعض المعاصرين من المناقاة بين ما نسب الى الاكثر في المقامات الثلاثة فرغم ان كلامهم  
في هذا البحث اعنى محبت التخصيص مبنى على طة الادلة وكلامهم هناك اعنى محبت الاستثناء ناشى عن الغفلة عما اوعا عليه الامر هنا هذا

٤

قد يكون

ف

هذه الامور ما حققناه فالتحتم ما ذهب اليه الاكثرون من اعتبار جمع يقرب من مدلول العام لكن لا خلافا بل  
 حيث يكون الاستعمال بعلافة العموم والخصوص واما اذا استعمل بغير هذه العلاقة كالمجمع المعرف والموصولات اذا جرت عن  
 اعتبار التعيين الحقيقي فيها بناء على ما حققناه من ان التعيين معبر في معانيها جهاد تخصيص المجمع منها الى ثلثه والمفرد الى الواحد  
 وكذا اذا كان المفرد به المبالغة او النظم او نحو ذلك جاز التخصيص الى الواحد وكان هذه الصور خارجة عن محل النزاع  
 كما يشعر بتساويهم وقد نص عليه بعضهم في النظم ويؤيد طعننا في كل من المفريتين به فيما سبقنا لنا ان العلاقة المذكورة انما  
 تعبر حيث يساعدها الطبع كما نرى حقيقة في اويل الكتاب وهذا محكم الاستثناء انما يتحقق بين المجمع وما يقاربه دون  
 مطلق الابعاض والى هذا يرجع ما استدلل به الاكثر من القطع بغير قول القائل الكلت كل رقمان في البستان وفيه الاف وقد  
 اكل واحدة او اثنين وقوله كل من جئت فاكرو فتره بزبد او هو مع عمر وبكر ونحو ذلك لا كذا فتره بجمع يقرب من  
 مدلول العام فانهم ارادوا بالجمع فيه ما يلائق الغلط كما هو الظن من الطلاقة في مثل المقام لا بمجرد الاستبشاع وخرجه اللفظ  
 عن حد الضاحية فانه لا ياتي في الجواز واما ما استدلل به المعاصرين من ان جواز الاستعمال توقيفي والقدر الثابت عن  
 المقام ما ذكرناه ويكفي في نفي ما عداه عدم قيام دليل على جوازه فليس على ما ينبغي لانه انما يقتضى التوقف في الجواز لا نفيه وانما  
 حوته لو فرض ان روايته اشتمت عليه فليس له ترك العمل بمودها لان عدم العلم بالجواز لا ينافي الجواز اخرج من قال بجواز التخصيص  
 الى اثنين او ثلاثة بما قيل في المجمع من ان اقله اثنان او ثلاثة ففرضه على كون المجمع حقيقة في احد الامرين واجب بان الكلام  
 في اقل مراتب التخصيص لا في اقل مراتب المجمع فان المجمع ليس بعام ولا دليل على نيلان الحكيم واعترض عليه بعضهم بان الاستدلال  
 اذا ثبت ذلك فما اذا كان العام جعلا فلان ثبت في غيره بعدم القول بالفصل ثم اجاب بان العلم المخصص مجاز والمجمع اذا  
 استعمل مجازا لا يلزم بقائه على حقيقة وفيه ما لا يخفى اخرج الفائلون بجوازه الى الواحد بوجوده منها فمجازا كرم الناس الا  
 الجهال وان كان من عداهم واحدا بالانفان والجواب ان هذا خارج عن محل النزاع على ما عرفت في تحريمه فان التخصيص بالاخراج لا  
 يوجب التجوز في لفظ العام كما استحققه ولو تعسف يارتكاب التجوز فيه متعنا جوازه في مثل المثال المذكور ولا اتفاق عليه ومنها  
 ان استعمال العام في الخاص بطريق المجاز وليس بعض الافراد اولى من بعض فيجب الجواز الى الواحد واجيب عنه اوله بالمتبع من عدم  
 الاولوية فان اقرية الاكثر بوجوب اولوية حكاية في المعالم عن العلامة ونظيره بل ان اقرية انما توجب الحجية اداة الاكثر  
 لا امتناع اداة غيره كما هو المدعى فيها نظيره نظر لان الاقرية انما توجب الحجية مع ثبوت العلاقة بدونها لا مطلقا ولا  
 خفاء في ان مقصود المحب رد الدليل المذكور لا اثبات المدعى به وحيث ان الاستدلال بنى دليلا على عدم اولوية بعض الافراد من بعض  
 كفي في هدم ما اتسه من اثبات الاولوية ولا حاجة الى بيان ما يبرهن عليه وقد يعارض بان الاقل متيقن الادارة بخلاف  
 الاكثر فتكافؤ تلك الاولوية وهذه المعارضة لا تخ من نوع مصلحة لان المحب يساعده على عدم كون الاكثر متيقن الادارة  
 كيف وقد منع من الاستعمال في الاقل فتم على ان هذه الاولوية على تقدير نسبية لها توجب اولوية الاستعمال في الاقل وانما  
 توجب اولوية الحمل عليه عند الشك ولا مدخل له في المقام وقد بوجه كلام الاستدلال بان مقصوده ان الاستعمال المذكور بعلا  
 العموم والخصوص وليس بعض الافراد في هذه العلامة اولى من بعض فيندفع عنه الجواب المذكور لانه لا يوجب اختلاف فيها  
 وفيه نظر لانه ان اريد ان العلاقة الحاصلة من جهة العموم والخصوص متساوية في الجميع فنكون معتبره في الجميع فوجه المنع عليه جلي

نعم بغير الادارة  
 والاستماع

العلاقة

يشترط

واضع لان العلاقة الصحيحة للاستعمال كما يتحقق بين الكل والجزئي باعتبار الكلية والجزئية كل يتحقق بين مدلول كل فرد وبين الكل  
باعتبار الشمول والاندراج ولو على وجه مخصوص فلا وجه لعدم اعتبارها كما في المثالين فلان شمول العظام للجمجمة لما يندرج فيها من  
افراد مفهوما قد يكون بطريق المطابقة كما في النكرة المنقبة والمضاف إليها لفظ الكل وشبهه بناه على ان الموصوف بالعموم هناك  
نفس النكرة المقيده كما هو الظاهر وقد يكون بطريق النظم كما في الجمع المعروف فان ما يتناوله من افراد مفهوماه اجزاء له ما عرفت من ان  
المراد به مرتبة معينة بالعمد وشبهه او جميع الافراد وعلى التقديرين تكون الاحاد اجزاء للمرتبة وليست بجزيئات للجمع لعدم  
عليه كما يتناوله عند ابطال قولهم بابطال اللام معنى الجمعية وصدق على كل ثلثة منها فان زاد على تقدير تحققه غير مفيد لعدم تغلغ  
الفسد والحكم بمدلوله هذا الاعتبار فدعوى ان شمول العام لما يندرج فيه من قبل شمول الكل لجزئانه لان قبل شمول الكل لجزئانه  
انما يتم في القسم الاول دون الثاني وان كان عمومه باعتبار تعلق الحكم به افراديا اذ العبرة بذلك العام لا بكيافته تعلق الحكم به  
فيخرج هذا عند التحقيق الى الوجه الاول مع ان النقصان يعكس العلاقة في الاول فيجعل الاستعمال فيه من باب اطلاق اللفظ الموضوع  
للجزء في الكل حيث ان الكل جزء من الجزئي فيكون المراد بالرجل في قولك لا رجل الطبيعة مع بعض خصوصيات افرادها بفخص النفس  
بها وعلى قياسه نحو كل رجل ولا يفتح اشراطه يكون الجزء بحيث يلزم من عدمه عدم الكل لان زوال كل كلي يؤدي الى زوال جزئية  
المنفرد به وان كان عرضيا كالتحاحك فان زواله يستلزم زوال فرده الذي هو تمام حقيقته هكذا الضاحك ولا ينافي عدم  
استزاده لزوال الانسان اذ ليس الاطلاق باعتبارها ولو سلم ان معنى تعريف ليس على هذه التدقيقات فلا ريب في مساعده  
على الاتقاء في الذاتيات وهو كاف في ابطال ما اراده المحيبي من عموم المنع لا يلائم هذا البيان لما حذرناه في محل النزاع وكيف كان  
فالتحقق في الجواب ان بقى انواع العلايق باسمها انما تعتبر حيث يساعدها الطبع على امر تحقيقه في او ايل الكتاب والسيلان  
المذكور ولما يتضح مميزات نوع منها في المقام وهو مجزؤه لا يوجب جواز الاستعمال ما لم تثبت المساعده المذكور ومنها قوله تعالى  
وانا لا حظون والمراد به هو سبحانه واحده واجب عنه بانه خارج عن محل النزاع اما اوله فلان الكلام في صبغة العموم لا في صبغة  
الجمع ولو تعسف في ادخالها بنفسها العام بما يتناول ذلك الاجزاء كالثلاثة منعا توجه النزاع هنا اليه واما ثانيا فبان للتعظيم  
وليس من التقييم والتخصيص وذلك لما جرى به العادة من ان العطاء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار  
ذلك استعاره للتعظيم ولم يبق معنى العموم ملحوظا اصلا وهذا الوجه مما ذكره بعض المحققين كالعصدي وغيره وفيه اشارة الى  
ما قررناه في محل النزاع ويمكن استفادة التعظيم من تنزل الواحد منزلة الجماعة ولعله بعيد في الآخرة ويمكن الجواب بان المراد  
به جمع مع الحفظ او الحفظ خاصة فلا يكون مستعلا في اقل من ثلثة ومنها قوله تعالى الذين قال لهم الناس المراد به تعظيم ابن مسعود  
بانفاق المفسرين ولم يتم بجهت اهل اللسان واجب بان يثبت خارج عن محل النزاع اذ الكلام في تخصيص العام والناس هنا المعتبر  
وليس المعهود بعام وهذا الجواب وان وقع تمرينك عموم المعهود راسا الا انه هنا جيد لا ينافي ما ذكرناه من اخيانه العموم لان  
ذلك يخص عندنا بما اذا كان المعهود جماعة كما اشرنا اليه وقد ينكر اتفاق المفسرين على ذلك ويمنع حصة اطلاق اسم الجمع المعروف  
على فرد واحد معهود لكن قد وردت النفس في رواياتنا الروية عن الأئمة فينبغي توجيهه اما بجمله من باب التوسع في النسبة  
كما في قولهم قتل بنو فلان فلا ناهي سندا والفعل الصادر من الواحد الى الكل توسعا او بحمله على الجنس كما في قولهم فلان  
يركب الخيل او بان الغائل المذكور لما قل ذلك من قبل جماعة كما يشهد به حكايته المعروفة تنزل منزلة تلك الجماعة واطلق  
لفظ الناس وكيف كان فلا يكون الاستعمال بعلاقة العموم والتخصيص ومنها انه لا ريب في جواز اكل الخبز وشرب الماء مع  
ان المأكول والمشروب منهما قد يقليل والجواب ان هذا ايضا خارج عن محل النزاع اذ كل من لفظ الخبز والماء ليس بعام بل هما  
للجنس واللام بينهما التعريف وكون المفرد بعض افرادها استنادا من تعلق الاكل والشرب بهما فانه قرينة على ان ليس المراد  
بهما الجنس من حيث هو بل من حيث الوجود في ضمن بعض الافراد واعلم اننا لو جعلنا الفئيد بالشرط من باب التخصيص لزم القول  
بجواز التخصيص المشعوب مما اذا اشغى الشرط راسا كما قال اكرم العلماء ان كانوا شعراء ولم ينفقوا على شاعر وتعميم النزاع المنقذ  
اليه بعيد جدا فان الجماعة على جواز اكرم زيد ان كان شاعرا على خلاف لهم فما لو علم الامر بانشاء الشرط كما مر في بعض مما  
الامر بوجوب اجابتهم في العام اية والفرق بين المثالين غير معقول **تمهيد مقال** في دفع اشكال قد نأتى الا للاستثناء  
فتستعمل تارة في اخراج ما دخل في الحكم السابق سواء كان زائدا او شموليا افراديا او مجموعيا على اشكال في النوع الاول  
وسواء كان دلالة على الشمول بالوضع اولى واخرى بمعنى لكن فتستعمل حيث يصح ان تستعمل لكن فيعثر ان يكون الحكم السابق  
موهوما لخلاف الحكم الثابت لمذخوها في اثنائها المسند اكال دفع ذلك الوهم سواء اختلف المحكان في اليك نحو جابتي القوم الا  
حارا ولا نحو ما زاد الا ما نقص وما نفع الا ما ضرر والظواهر انها في المثال منضمة لتعني الحكم السابق عن اللاحق اية ولا حاجة فيه  
الى الاضمار بخلاف المثالين الاخيرين فان مفادها فيما يجرى الاستدراك فينقسم الى قسمين وتبين ان في معنى غير فتنفع صفة نحو

معداة بيانها





بالمدعى ورجوع الصبر الى الجارية باعتبار الكمال يعنى تمام مساهمات لا يتبقى ذكره بجواز ان يكون على سبيل الاستفهام وتوهم الوجه المذكور  
على القول الاخرى كما لا يخفى وما اورد على القول الثاني انه خروج عن القوانين الملغوة لذات ليس فيها لفظ مركب من ثلاثة الفاظ فصلا  
بجزء الاول منه وهو غير مضاف ومنها لزوم عود الصبر الى جزء الاسم في مثل اشرب الخمرية الا نصفها فان حال كون جزء الاداة  
لا يبيع عود الصبر اليه ولا يذهب عليك ان هذا انما يتجزا اذا كان القاضى بقول بان الموضوع للباقي هو السبعة منه والسنتى والاداة  
خاصة واما اذا قل بانها مع لواحقها ان كان لها لواحق موضوعه لم يتجزا عليه ذلك لان الصبر في المثال المذكور يكون بجزء وهو  
حالكونه جزء لا يكون ضميرا فلا يلزم العود اجمع الذي اهدوا الى الوجه الثاني بامر من احد هاتين المراد بال عشرة في قول القائل له على عشرة  
الاثنية اما العشرة والسبعة للقطع بان لم يهمل والاول باطل للاجماع على انه ما اثر بال عشرة فيعين الثاني وهو المراد والجواب اما على الاول  
فيان الاثر انما ينفرد بالاسناد وهو انما يتعلق بالعشرة بعد اخراج الثلثة منها فلا يكون الاثر بالسبعة لانه الباقي بعد الاخراج  
اما على القول الاخرى فيان دعوى القطع بان العشرة لم تهل غير مسموع عند القاضى لانه عين المتنازع فيه صائبة لانه لو كان المراد بال  
منه ما مع السنتى لزم التناقض من اثار الحكم له ونفيه عنه بالاستثناء واجب بان الاثبات لم يتلق بالسنتى منه مطلقا بل بعد  
اخراج السنتى منه فلا ينافى النفي عنه واجمع القاضى بان اذا بطل القول الاول بما ذكر في حجة القول الثاني وبطل القول الثاني بما  
ذكر في حجة القول الاول تعيين الصبر الى القول الثالث اذ لا رابع لها والجواب ان حجة كل من الفريقين كانت تنص بابطال مذهب الاخر  
كأن تنص بابطال المذهب الثالث بل هما متفقان على ابطاله فواجب بالبطلان ثم اعلم ان العصد اذ ارد القول الاول في المقام الى  
احد القولين الاخرين فاورد في بيانه تحقيقا حاصله ان الحكم في قوله له على عشرة الاثنية انما هو على السبعة وليس عشرة بسبعة  
سواء اعتبر مطلقا او مقيدا بالاثنية لان العشرة عشرة مطلقا ولا شئ من السبعة بعشرة مطلقا فالمحقق الحقيقي للمركب المذكور واما  
ان يكون هو العشرة المقيدة بالاثنية فيكون مجازا في السبعة وهو القول الثاني واما ان يكون هو الباقي منه بعد اخراج الثلثة  
فيكون حقيقة في السبعة لابان يكون المركب المذكور كلمة براسها بل بمعنى ان مفرداته مستعملة في معانيها الحقيقية ومحصل مجموعها  
معنى يصدق على السبعة كالاربعة والاثنية وهذا مذهب القاضى ثم قال والمذهب الاول راجع الى احدها ووجهه التفاضل بان  
الحكم على السبعة اما ان يكون باعتبارها ممدول مجازي للمركب او امر يصدق عليه معناه المتبادر منه ثم قال وهذا اعتراف بحجة  
المذهب الاول ورجوع المذهبين اليه لان المركب سواء جعل حقيقة في المعنى الذي استدل به ومجازا لا يتد من استعمال مفرداته في  
معنى فيكون العشرة مستعملة في كل معناه والحكم بعد اخراج الثلثة والارتم التناقض او كون العشرة مجازا عن السبعة واعترض عليه  
المحشى الشيرازى بان العشرة المقيدة مجردة عن تقيدها مستعملة في كل معناها بناء على القول الاول وفي السبعة على القول الثاني  
فيكيف يصح رجوع المذهبين الى المذهب الاول بل يرجع مذهب القاضى اليه ثم قال فظهر ان قول العصد والمذهب الاول راجع الى  
احدهما صامحة والآخر من يقول الى الثاني اعنى مذهب القاضى اقول وهذا الاعتراف لا يوافق كلام العصد فان الذى يستفاد  
من بيانه هو ان المجموع المركب من السنتى منه والاداة والسنتى مستعمل على القولين في السبعة والاسناد متعلق به فيناخر  
اعتباره عن الاخراج وان مقصود القائل بان المراد بعشرة الاثنية السبعة مجازا ان مفاد المركب المذكور انما هو العشرة المقيدة بالاجزاء  
المذكور فاستعماله في السبعة مجاز لان المراد بالعشرة السنتى منها السبعة مجازا فيكون من باب المجاز المفرد وكلام التفاضل الى  
على ذلك كما يهبط بيانه وح فلا يتجزا عليه الاعتراف المذكور وعلى هذا البيان فالقائل بان العشرة مستعمل في تمام معناه وان الاسناد  
بعد الاخراج يجهل ان يجعل المركب مجازا في السبعة ويرجع الى قول الاكثر او حقيقة فيه فيرجع الى قول القاضى ومن هنا يظهر ضعف ما  
رى به العصدى من المسامحة في البيان حيث جعل المذهب الاول واجعا الى احد المذهبين لا على التبيين دون الثاني على التبيين  
وذلك لان ما ذكر في المذهب الاول على هذا البيان لا اخضا حله باحد المذهبين لما عرفت من ان كلامها على حقيقة بقول بان  
الاسناد الى محصل معنى المركب من السبعة فلان ما فاه بين ما ذكره هذا القائل من ان العشرة مستعمل في المركب في تمام معناه و  
ان الاسناد بعد الاخراج وبين ما ذكره الاخر من ان المركب مستعمل في السبعة حقيقة ومجازا بل الظاهر انهم يوافقون هذا القائل  
فيما ذكره كانه عليه التفاضل في مرجع كل من القولين الاخرين الى ما ذكره القائل الاول انما هو باعتبار ما ذكره من اعتبار الامتياز  
وان كان مرجعه الى احد القولين الاخرين باعتبار كون حقيقة في الباقي ومجازا فاستفاد قول العصد برجوع المذهب الاول الى  
احد المذهبين الاخرين وقول التفاضل في مرجعها اليه ثم اعترض المحشى المذكور على اصل التحقيق بان اعتبار العشرة المقيدة باج  
الثلة منها من قبل اعتبار الشئ مع عدم بعض اثاره وهو يقتضى ان يكون ذاته غير ذاته وهذا المعنى لا يمكن تصوره حتى يصح  
وضع المركب ما زانه ليقع عليه كونه حقيقة فيها ومجازا في السبعة فان كل ذلك فرع لامكان تصور المعنى وحيث ثبته لفساد  
هذا الوجه من حيثان المعنى المذكور ما يمكن ان يتصوره العقل بوجهه كما هو الحق المحقق فان تصور العنوان المذكور تصور له  
بالوجه وهذا القدر كاف في إمكان الوضع اسند ركه متشبها بوجه اخر فقال سئلنا لكن لا يتم البيان ح بقوله وليس عشرة بسبعة وقوله

وقوله ولا شيء من السبعة عشرة اذا العشرة المقيده بالادراج المذكور كما يصدق عليها لها السبعة عشرة  
 هذا يحصل كلامه اقول وهذا الاعتراض منه ناش عن قلنا ان العشرة المقيده بالادراج المذكور يمكن ان تعتبر بيمين  
 الاول ان تعتبر عشرة بلا ثلثة اي ناقصة من تمام عدد هائله على ان يكون الفخر ما خوذ حال اعتبارها عشرة ومعناها ح عشره  
 سبعة الثاني ان تعتبر عشرة تامه اخرج منها ثلثة على ان يكون الادراج بعد اعتبار التام ولا يخفى ان المفهوم من الجمل الاستثنائية  
 هو هذا المعنى دون المعنى الاول كما توهم المعترض فان معنى قولنا عشرة الا ثلثة عشرة اخرج منها ثلثة لا العشرة التي تكون بلا ثلثة  
 وكلام العصد ناظر الى هذا كما لا يخفى فيجوز ما ذكره من ان العشرة سواء اعبرث مطلقا او مقيده عشرة ولا شيء من السبعة عشرة  
 مطلقا فهو من قبل قولك الماء الذي ينقلب حجر او هواء ماء ولا شيء من حجر والهواء مماء ويخوذ لك فقط ما اوردوه المعترض  
 واسام اقول وما جعله العصد تحقيقا للمفهوم كلام عارض عن التحقيق لان مبناه على ان الحكم في التركيب المذكور ليس على مدلول لفظ  
 العشرة مطلقا لانه حكم على السبعة وليس العشرة مطلقا لسبعة بل على حصول التركيب المذكور وهذا واضح الفساد لان الحكم عند  
 الفاضل لا يكون على مفاد التركيب بل على ما استعمل فيه لفظ العشرة بعضا كما هو المذهب الاول او كلاهما هو المذهب الثاني وقوله  
 ليس عشرة لسبعة غير وارد على القولين اما على الاول فلان الحكم ليس على العشرة بل على بعضها فعدم كونها سبعة لا ينافي كون الحكم  
 على السبعة واما على الثاني فلان السلب المذكور انما يصدق اذا كانت العشرة مستعملة في معناها الحقيقية اعني تمام العشرة واما  
 اذا كانت مستعملة في معناها المجازي اعني السبعة فمفهوم السلب منوعه للزوم سلب الشيء عن نفسه ثم ما حل عليه كلام الجمهور من  
 ان المركب المذكور حقيقة في العشرة بمعنى ان يحصل معناه الحقيقي عشرة مقيده لا السبعة مما لا يلزم به ذم سبعة فكيف يصح  
 ناول كلامهم به بل التحقيق للمقام ثلث الافعال وتوجه بان بق لا يوجب ان قولنا له على عشرة الا ثلثة اقرار بالسبعة لا غير  
 فالاسناد فيه اما الى العشرة المطلقة او المقيده بالادراج المذكور او المجموع المركب فان كان الاول تعيين حل العشرة على السبعة  
 مجازا بقية الاستثناء وهو القول الثاني وان كان الثاني تعيين اعتبار المركب كناية عن السبعة ومجازا فيها والاسناد اليه باعتبار معناه  
 دون تمامها وهو القول الاول وان كان الثالث تعيين اعتبار المركب كناية عن السبعة ومجازا فيها والاسناد اليه باعتبار معناه  
 الكفائي او المجازي على ما مر تحقيق الكلام فيهما في اوائل الكتاب وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام القاضي لا على ما هو في كلامه من  
 ان المجموع من ذلك منزلة كلمة واحدة ووضعت باراء الباقي فان فسادها لا يكاد يخفى على احد فاقض ما حققناه ان الوجوه المذكورة  
 نصر فانت لفظية لا محجة في حمل اللفظ عليها من جهة ما ذكره ثم يرد عليها انه لو صح ما ذكره لجاز ان يستثنى ما يساوي المستثنى  
 منه او يزيد عليه اذا استثنى منه ما يوجب بقاء بعضه كقولك له على عشرة الا عشر من الاثني عشر والثاني بط بيان الملازمة  
 اما على مذهب السكاكي فلان العشر من مستعمل في المحنة لانه الباقي بعد الادراج ولا يرب في جواز استثناء الخمسة من العشرة  
 اما على مذهب الحاجي فلان الاشكال لا يندفع على طريقته الا اذا جعل الاسناد لاحقا لما بقي من المستثنى منه بعد جميع الادراج  
 اذا كان هناك ادراج متعدي ولا يرب ان الباقي من العشر بعد ادراج خمسة عشر منه انما هو خمسة وهو يصح اخلجه من  
 العشرة والاسناد الى ما بقي منه واما على مذهب القاضي فان لتسمية الباقي بهذا الاسم اعني الجملة نوعيته لا شخصية فلا يرب  
 التزام جوارها بكل ما دل عليه وصلح له واما بطلان الثاني فمعلوم من العرف والاستعمال بل الظان لا يخالف فيه كما يشهد  
 اليه اطباهم على بطلان الاستثناء المشعوب من غير تعرض للفرق بين ما اذا تعقبه استثناء اخر مفاده بقاء البعض ولم يتعقبه  
 لكن صرح الشهيد الثاني في الروضة بصحة ذلك واخرجه من الاستثناء المشعوب نظر الى ان الادراج في الحقيقة بالباقي من  
 المستثنى بعد الادراج وهو المشعوب ان الكلام جملة واحدة لا يتم الا باخره واخره يصير الاول غير مشعوب وانت خبير  
 بان ما ذكره انما يجوز اذا ساعد الطبع والاستعمال عليه ونحن اذا رجعنا وجدنا وجدنا بشاعة الاستعمال المذكور وعدم  
 الطبع عليه وهو كاف في ثبات المنع ومنه يظهر عدم كون المبنى في الاستثناء على حسب قرره على ان فيها خروجا عما هو الظاهر  
 المتداول في الاستعمال فان المفهوم من قولك جاني الرجال الاربعون اسناد المبنى او الى جميع اعداد الرجال دون بعضهم وبما  
 يدل على ذلك او يوجب انه اذا كان في الدار مثلا ثلثة رجال فاتاك رجل او رجلان منهم تقول الرجال جاني الواحد او اثنين  
 منهم دون جاني او جوار في فلو كان الفعل مسندا الى الواحد الا اثنين المدلول عليهما بلفظ الجمع او المركب والمستعمل فيهما  
 لفظ الجمع لكان للاربعين افراد الضمير وتعيينه لخواص الرجوع بل لا اقل من جواز ذلك مراعاة لاجاب المعنى مع ما يلزمهم من عدم  
 دلالة الاستثناء على مخالفة ما بعدها لما قبلها في الحكم اذ قضيته الافعال ان يكون مفاد الجملة مجرد حقوق الحكم بالباقي بعد الادراج  
 وذلك لا يقتضي حقوق خلافة له ولا يلزم خلو الادراج عن القايدة لجواز تعلق القصد ببيان حكم الباقي فقط ولو بعد  
 العلم بحال غيره ودعوى اظهرية تلك التسمية غير مشعوب مع ان ذلك يقتضي ان يكون الاستعمال حقيقة بما خالفها وصحح  
 العرف والاستعمال بكذب ويمكن دفعه على القولين الاولين بان الاداء عند عدم لبيت موضوعه لطلب الادراج بل الادراج ما لا

كلامه في  
 القالب  
 فانه كما  
 انما اربعة  
 عليها السبعة  
 فالاربعة  
 بوجه في الاربع  
 التي السبعة  
 والعشرة التي  
 منها ثلثة هي العشرة  
 القالب بيمين

الباقى في الحكم وافعا وعلى الثالث بان الواضع خص المركب المذكور بالباقي فيا اذ لم يشارك مدلول مدخول الاداء له في الحكم وافعا  
وفي مدلول الوجهين تعسف لاسيما الاخير مصافا الى ما لم يد على القول الاول من لزوم وقوع الاعمى باعتبار معناه المستعمل فيه مع ما بالحر  
الثالث من غير تعلق عامل لفظي او معنوي به فان العشرة على القول المذكور مستعمل في معناه الاصلي وهو مجموع الوحدات ولم  
يقع عليه الاسناد والتعلق بل على بعضه كما لتبعة وظان ما لا يتعلق العامل ببعض معناه لا يتعلق بكله فيلزم مجرد العشرة  
باعتبار معناه المستعمل فيه وهو المجموع عن العامل مع اختلافه بحسب اختلاف العوامل في الاعراب وغاية ما في الباب ان يقول  
كان لفظ العشرة هناك قائما مقام السبعة مثلا عومل معاملة وجرى عليه حكمه او بق اسناد العامل الى جزء المعنى يقوم مقام  
اسناده الى الكل بلحقه ما يقضي من الاعراب لا يخفى ما فيها من التعسف وعلى القول الثاني من ان اطلاق العشرة على السبعة  
مما لا يساعده عليه الذوق فانقطع بان قول القائل خذ هذه العشرة مثلا مشير الى السبعة او الاربعة فيجب بل غلط اذ مجرد علاقة  
الكلمة والمركبة لا يوجب صحة الاستعمال ما لم يساعده عليها الطبع على ما تم تحقيقه سابقا ودعوى جواز في خصوص التركيب المذكور  
تعسف بعيد وعلى القول الثالث من ان الجواز المركب والكناية المركبة انما يقبلان اصلهما في الاعراب لانهما من قبيل الامثال و  
هو لا يتغير واللفظ المذكور لا اصل له بل يعتبر اعرابه مع اختلافه باختلاف العوامل الداخلة عليه اللهم الا ان بق انما يلزم ذلك  
اذا كان التركيب تاما او مع العامل والا فلا واعلم ان من القوم من زاد في التصق عن اشكال الناقض وجه آخر فرق ولك ان تد  
انه يخرج عن النسبة الى المتعدد بان ترتب جميع المتعدد وتنب الشيء اليه فتاخي بالاستثناء لاجراءه عن النسبة ولا تناقض لان  
الكذب صفة للنسبة الاعنافية ولم ترد بالنسبة افادة الاعنافية بل قصدت النسبة لخرج منها شيئا ثم تفيد الاعنافية وهذا  
غير مستقيم لان النسبة غير موضوعه لافادة الاعنافية بل للكشف عن الواقع فان استعملت في عداد الاشكال من لزوم الناقض لتحقيق  
ما يثبت النسبة ورفعه ولا مدخل لافادة الاعنافية وان استعملت في الربط الذهني مجردا عن اعتبار الكشف والوقوع لم يدل  
على وقوع الحكم بالنسبة الى الباقي بعد الاخراج وان اريد انما مستعملة في الكشف باعتبار الباقي وفي مجرد الربط بالنسبة الى  
الخرج فصحة بظاهره مبنية على جواز استعمال اللفظ في اطلاق واحد في معنائه الحقيقي والمجازي وقد سبق بطلان ذلك لان  
بق انها مستعملة في معنى واحد وهو مجرد الربط وهو في الكشف عن الواقع بالنسبة الى ما لا قرينة على خلافه لكن يشكك في  
افادة الاستثناء لما لفظه منكم ما بعد ما لما قبلها الا بالبناء على التعسف السابق واذ اشبهت لك ما ذكرنا تعسف الوجه المذكور  
فأعلم اننا في التصق عن الاشكال المذكور وجهين آخرين احدهما وهو قرب في العبد الى الوجه المنقذة ان اسناد الحكم الى  
العشرة مثلا كما يصح باعتبار حقبة لربنا م ك يصح باعتبار حقبة لبعضه قوسا بتزبل حقبة لبعض منزلة حقبة للكل وحيث كان ذلك  
خروجاً عن الظن فان الظن من اسناد شيء الى الكل بثبوت للكل احتيج الى نصبة قرينة تدل عليه من استثناء ونحوه وبالجملة تخلص  
بالصرف في الاسناد لكن لا كما زعم المجاهي ومنايعه حيث جعلوه متعلقا ببعض المستثنى منه اعني الباقي بعد الاخراج ولا كما  
زعم البعض حيث جعل الاسناد الى غير المخرج لافادة الاعنافية واليه للاخراج بل بجعله حقا للكل بعد اذ حقبة لبعض فانه كما  
ينزل للكل منزلة البعض فيثبت له لفظه ويسمى باسمه كك قد ينزل منزلة فيثبت له حكمه فهو في الحقيقة من اسناد الشيء الى غير ما هو  
حيث يسند الى الجميع والتقدير انه غير مسند اليه وافعا ولا يكون كذلك بالابتناء على التناوب والتزبل بخلاف الكذب لا بق  
لو كان اسناد الحكم الى الجميع باعتبار ثبوت لبعض الماد الكلام على ثبوت الحكم الباقي بعد الاخراج مع تعدده لان البعض  
الذي صح الاسناد الى الكل باعتبار ثبوت له على ما مر اعني منه لا نافع قول اسناد الحكم الى الكل باعتبار ثبوت البعض ما يختلف  
وبعد باختلاف البعض قلة وكثرة وهذا يظن ثبوت الحكم لغير ما قصر على خروج اقرب الى الاسناد الى الكل من ثبوت بعضه فيكون  
ظاهرا في الاعمال ودلالة الكلام المذكور على ثبوت الحكم للباقي ليست بالنصوية بل بالظهور فيصع ان يسند الى ذلك ثم  
ان قلنا بان اسناد الشيء الى غير ما هو له حقيقة كما ذهب اليه جماعة من المحققين لم يكن في اللفظ المذكور تجوزا اصلا والا كما  
التجوز في الاسناد فقط وبضعف هذا الوجه خروج عن الظن من حيث النسبة فان الظن منها في المقام عدم الابتناء على التناوب  
المذكور ومن حيث الاداة فان الظن منها الاخراج ولا اخراج على التناوب المذكور الثاني وهو المعتدان المراد بالاستثنى منه  
ما يتناول المستثنى والنسبة متعلقة بهذا الاعتبار كما هو الظن من اللفظ والمناذر عند الاستعمال والاخراج واجع اليه  
لا اشكال عليه لانه ان اردت بالناقض المورد عليه الناقض بحسب مؤدى الخطاب لانه ما لا ضير فيه اذ ليس فيه فتى  
لا عقلا ولا عرفا وان اريد اننا نقض بحسب ما هو المقصود من الخطاب حقيقة اعني ما يتعلق به الفصد بالذات على ما يساعده عليه  
ظا الاستعمال فتم الظهور ان المقصود بالذات انما هو الاسناد الى ما عند المستثنى والاسناد اليه في ضمن الكل انما قصد  
لشمول اللفظ له ولك لا يلزم الكذب بالمدارينه على عدم مطابق النسبة المقصود بالذات على ما يسناد من الكلام ولو  
بمعونة المقام اذ كما لا يخبر بعدم مطابقة النسبة التي يدل عليه الكلام ما لم تكن مقصودة والا لكان قولنا ان يمتددا يرى

يرى كلاما كاذبا كالكلام لا عبرة بعدم مطابقة النسبة المقصودة ما لم تكن مقصودة بالذات والالكذب الكنايات التي لا تطابق  
معانيها الاصلية للواقع كما في قولك زيد كثير الزماد وهو قول الفصيح وجبان الكلب حيث لا يكون له رمد ولا فصيل ولا كلب  
فان صحة الاستعمال المذكور وجواز ح ما لا مجال لانكاره وقد نبه عليه بعضهم مع انه يشتمل على نسبة خبرية مقصودة غير مطابقة  
للواقع بناء على ما حققناه في بعض وجوه الكناية من انها اللفظ المستعمل في المزمع لينقل منه الى لانه فلو اقتصرت في الكذب  
على مجرد ذلك لا يجر المنع فيها وحيث اعتبرنا ان تكون النسبة الغير المطابقة مقصودة بالذات خرجت عنه لان النسبة التي تشتمل  
عليها غير مقصودة لذاتها بل للاشغال منها الى لادها وهو كونه جوادا كما يقضيه قرينة الكناية ولهذا يعتبر صدقها وكذبها  
بالنسبة اليه وقد عرفنا ان النسبة المقصودة بالذات في المقام انما هي بالنسبة الى الباقي دون الجميع ولا يتوهم ان ذلك مما  
يؤدي الى استعمال النسبة اللفظية في معينين لانها على ما قرره فاغبر مستعلة الا في معنى واحد وهو اعادة النسبة الواقعية  
والكشف عنها وكونها مقصودة بالذات او غير مقصودة بالذات انما هو من لواحقها المفهومة من اطلاقها حيث لا قرينة على  
الخلاف او القرين المحفوظ بها فلا يوجب تعدد المعنى المراد بها فصلنا لاختلاف في بطلان الاستثناء المسنوع كما لا  
خلاف في صحة استثناء ما دون النصف حكوا ذلك غير واحد منهم والتحقيق عندي ان يفصل في المقام الاول بين ما اذا اتحد  
المستثنى والمستثنى منه مفهوما نحو اكرم كل انسان الا كل انسان او اختلفا وانحصر افراد المستثنى مفر في افراد المستثنى فمثلا  
او اعادة نحو اكرم كل انسان الا كل ضاحك او كل حيوان وبين ما اذا اختلفا وانحصرت افراده في افراده انما هو قوله اكرم  
كل من يزورني الا الفاسق وانفق انه لم يزره الا الفاسق فيجزم بالمنع في القسمين الاولين دون الاخير للقطع بجواز ذلك  
فيما اذا لم يزره احد فكذا اذا لم يزره غير الفاسق على اشكال فيها اذا علم بالحال ويعرف وجهه مما تفرقت تحت الامر بالشيء مع علم  
الامر باثبات الشرط هذا وفي جوازه الى النصف وما فوقه اذا لم يستوعب قول فالأكثر على ما قيل على الجواز وعن المناهضة و  
الفاصل المنع فاعتبر بقاء الأكثر وبما قبل بجواز المساوي خاصة وفصل شاذ بين ما اذا كان المستثنى منه عددا غير  
كثيرة وبين ما اذا لم يكن صريحا كالمجموع المعروف والمضاف فاعتبر في الاول بقاء الأكثر دون الثاني وموضع النزاع جواز  
الاستعمال وعدمه وما لا جوازه حقيقة كما زعمه الفاضل المعاصر لعدم مساعده عناوينهم وادلتهم وسائر كلماتهم فيها عليه  
مناهة هذا المختار ما ذهب اليه الاولون لنا وجوه منها انه لو اوضح فاما ان يكون من جهة المستثنى منه او النسبة المتعلقة به  
ولا جرح فيها اذا احتوا وانما الماعرف من ان الاستثناء لا يوجب التجوز فيها واقام من جهة الاداة ولا جرح فيها ايضا لانها موضوع  
لطلق الاخراج بدليل البنادر على ما يشهد به الوجدان فيستوي فيه اخرج الاقل والأكثر نعم قد يبلغ اخراج الأكثر الى حد  
الاستبشاع فيقع لكن لا من جهة الخروج من قانون الوضع بل من جهة دكاكة التفسير ولهذا ما نضيف في مثل قول القائل له  
على الف الاستعانة وشعرتين وفي مثل قوله على الف الواحد او احدا واما ما بين لم يفرض بشاعة كل  
من التعبير بل ربما كان الثاني عنده اقوى في البشاعة من الاول مع ان ظاهرهما الاتفاق على صحة الثاني فينبغي الصحة  
على الاول فظهر ان مجرد البشاعة وقبح النعيب لا ينافي صحة الاستعمال من حيث الوضع نعم لو ثبت ان الاستثناء بوجوب التجوز  
في المستثنى منه او في النسبة بوجه المنع حيث يكون الاستبشاع من قبلها نظر الى اشفاء العلاقة المتصححة فان قلت اى فرق بين  
الاستبشاع على تقدير الحقيقة وبينه على تقدير المجاز حيث ينافي المنع في الثاني دون الاول قلت الفرق ان الاستبشاع  
في الثاني ناشئ من نفس استعمال اللفظ فيمنع وفي الاول من مجرد التركيب وهو امر خارج عن استعمال اللفظ طار عليه و  
فساده لا يقضي فساد استعمال اللفظ ومنها قوله ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين فان جرح  
الغاوين وهم الأكثر بالوجدان وبدليل قوله وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فان ما عدا المؤمنين هم الغاوين ولو ردد  
عكسه في قوله نعم حكاية عن ابلهين لا عنونهم اجمعين الاعبادك منهم المخلصين فيمنع اشراط الاكثرية واعترض بان الاستثناء  
منقطع والمراد بعبادي المؤمنون بدليل ان الاضافة للشريف فلا اخرج سلنا لكن لا سلم الاكثرية الغاوين لا العباد  
يتناول الملكة والجن ابه والعاون اقل بالنسبة الى الباقيين والجواب ان الاستثناء المنقطع مجاز كما مر فلا يضار اليه ما لم  
يتعذر الحقيقة وكون الاضافة للشريف كما لنا فانه لعموم المضاف وربا يؤيد ما ذكره قوله ان عبادي ليس لك عليهم  
سلطان وكفى بربك ذكورا فان المراد بالعباد هنا خصوص المؤمنين بقرينة عدم الاستثناء وقصة النوفيق بين الايتين  
حلل العباد في الآية السابقة اية عليهم وهن تعفان ارادة المخصوص في احد المايات في اعادة العموم في الاخرى مع مساعده ظ  
اللفظ عليه ولا يلزم النوفيق بين الايتين في مدلول المفردات بل في محصل المعنى وطأ انه لا يختلف على التقديرين مع احتيا  
ان يراد بالعباد في هذه الآية ايضا جميع العباد ويراد بنفي سلطانه عليهم نفي اقداره على اقدارهم واجبارهم على المعاصي بحيث  
يجرحهم عن حد التمكن والاختيار كما فسره قوله نعم وما كان لهم عليهم من سلطان الا لنعلم الآية وقوله حكاية عن الشيطان

وما كان في عليكم من سلطان وجراد بالسلطان في الابرار السابقة الغلبة عليهم بالتسويل والوسوسة والاعواء مع بقاء الفذرة  
 الاختيار وليس المراد بعبادى لا بنوادم بتمادة سوق الاية عليه مع تصريح المقترين به واعترض بعض المعاصرين ايضا بان ظالما  
 اعنى عباده لما كان مشا ولا اصناف كثيرة فالخارج صنف واحد منهم هم الغاوان وان كثر افراده لا يستلزم كون الاصناف  
 الباقية اقل الا ترى ان اذا كان هناك جماعة من العلماء والشعراء والظرفاء فاصنفهم وكان عدد الظرفاء اكثر من الباقين فاذا  
 قيل جاء الاصناف الاظرفاء امكن تصحيحه بما ذكره لان الباقي اقل واما لو قيل جاء الاصناف الازيد او عمرا وبكر او خالدا  
 الى اخر الظرفاء عدتها هذا محصل كلامه وجوابه ان الجمع المضاف بظاهره انما يقتضى العموم بحسب الافراد ولا يعم الادناف من حيث  
 كونها اصنافا وان تناولها من حيث تناول الافراد فحمله على العموم من حيث الاصناف خروج عن الظاهر غير شاهد ولا يعبا به  
 واما التمسك ببعض جاء الاصناف الاظرفاء كما في بعض النسخ فلم يستحق لان لفظ الاصناف انما يعم الافراد من حيث الضيق  
 والظرفاء من حيث كونهم صنفا ليسوا باكثر من الباقي وان كانوا من حيث الافراد اكثر من بعض النسخ جاء الاصناف الاظرفاء  
 وتوجه عليه ما مر من ان عموم الجمع المعرف افرادى لا اصنافى فاستثناء الظرفاء منهم استثناء لاكثر واما ما ادعاه من قبح ذلك  
 عند قوله الازيد او عمرا الى اخر الظرفاء فانما يسلم منه القبح بمعنى الاستنباط لا ما ذكره بل لا شبهة له على التسويل من غير فائدة  
 لا القبح بمعنى الغلط على ما عرفت ومع ذلك فاللزام لمقالة ان يصح ذلك لاستبانه اذا وصفهم بعد ذلك بكونهم الظرفاء حيث  
 ان القبح صنف من الاصناف والباقي اكثر منه اذا فرق بينهما وبين القسم السابق الا في كيفية التعبير حيث ان المستثنى المذكور  
 هناك على وجه الاجمال وهنا على وجه التفصيل ومنها ما ذكره العوض من القطع بوجه قول القائل كلهم جامع الامن الطمينة و  
 ان كان الباقي اقل واعترض عليه بان هذا اقطع في محل النزاع فيجوز المنع عليه ورد بان هذه العبارة واردة في الحديث القدسي  
 فلا سبيل الى منع صحتها واعترض عليه المعاصر المذكور اذ بان يجوز ان يكون المعنى لا يفيد على الاطعام الا انما فكلكم يبقى على  
 صفة الجوع لو اراد الاطعام من غيري قال وهذا مبني واضح على من كان له ذوق سليم فلا بد له من ذوقه على دعوىهم ولا يخفى ان  
 هذا الوجه ما لا يساعده ذوق سليم بعدد عن مساق الحديث مع ما يلزم من ارتكاب تخصيصه بالكثير ايضا لان اكثر  
 الناس يريدون الاطعام من غيري ولا يقوز على صفة الجوع ومنها اطباء العلماء على ان من قال له على عشرة الاشعة لم يلزم  
 الا بواحد وذلك دليل على صحة ولو الغوه لزمه بنام العشرة كما في الاستثناء المستوعب الظن ان الاتفاق فيه غير ثابت  
 لفعل البعض عن بعضهم القول بالزام بنام العشرة واعترض المعاصر المذكور على هذا الدليل بان اتفاقهم على الزام الواحد لا  
 يدل على اتفاقهم على صحة الاستثناء بجواز ان لا يقول بعضهم بصحة ويقول بالزام الواحد نظر الى ان الافراد عنده عبارة عما  
 يفهم منه اشتغال الامة بعنوان النصوصية ولو بلفظ مجازي او غلط تعويلا على اصالة البرائة كما لو رفع تسعة فانه لا يحكم عليه  
 ايضا الا بالواحد وان كان الاستعمال غلطاً وهذا بخلاف الاستثناء المستوعب فانه لغو محض فيأخذ باول الكلام هذا محصل  
 كلامه ويمكن ان يوق عليه بالفرق بين ان يكون الاستثناء غلطاً وبين ان يكون اعراب المستثنى غلطاً فانه على الاول يتبعين الغاء  
 كالاستثناء المستوعب كما لو ابدل هزتها او لا ما يحرف اخر من غير مانع او غير المستثنى بلفظ غلط كما لو ابدل الالذرا  
 بحرف اخر لساوى الكلغ كونه غلطاً وعلى الثاني يمكن القبول نظر الى ان الاخراج يتحقق بالادارة والمستثنى وليس صحة  
 استعمالها منوط بصحة الاعراب مع ان بعض الاصحاب كالشاميين منع من القبول فيه وله وجه وبان الفرق بين الاستثناء  
 المستوعب وبين المثال المذكور على تقدير كونه غلطاً في محل المنع فان كون المستوعب لغو محض اما لان نفس الاستثناء  
 غلط او لاستلزامه الغاء ما قبله حيث جراد منه ما لا يصح اودته منه وكل الوجوه جاربان في المثال المذكور فالاستثناء في  
 اية لغو محض بالاعتبارين فكما يوضح بمؤدى الثاني من كونه اقراراً بواحد مع كونه غلطاً فيؤخذ بانه بمؤدى الاول من عدم اشتغال  
 ذمته بشئ وان كان غلطاً فان معقوله على عشرة الا عشرة ان ليس له على شئ وان كان استعماله على خلاف القانون وجريان أصالة  
 البرائة هنا اولى نعم يجز ان بقى لما كان صحة الكلام المذكور خلافاً في كان الظن من حال المستعمل البناء على الصحة اجتهاداً او تكليفاً  
 تنزيلاً للكلام العقلاء على الوجه الصحيح بقدر الامكان فكما لو اقرته من يعرف من مذهبه الصحة لم يلزمه بما زاد على الواحد قطعاً وان  
 منعنا جوازه فكذلك من جهل خالده في الاستعمال واما من علم من مذهبه المنع فلا يلزمه بعد الزامه بنام العشرة صحة الختم وجوه ومنها  
 ما ذكره المعاصر المذكور وحاصله ان الاستثناء موضوع بالوضع النوعي للاخراج والادضاع النوعية انما تستفاد بالنتبع في  
 كلمات اهل الاستعمال والقدر الثابت بالنتبع فيها كون الاستثناء موضوعاً للاخراج الاقل واما كونه موضوعاً لطلق الاخراج  
 فغير ثابت فيوقف ثبوته على قيام دليل عليه ومجرد استعماله في الاخراج اكثر في بعض الموارد لا يدل على كونه حقيقة بانه فان  
 الاستعمال اعم منها فيجوز ان يكون ذلك لعلاقة المشابهة او ادعاء القلة بمبالغة في التحقيق او نحو ذلك ولا يبعد ان يدعى البتار  
 بما لو كان الخرج اقل فيكون حقيقة بلفظ فان اهل العرف يعدون مثل قول القائل له على مائة الاشعة وشعير مستحسناً وكذا

في قوله لا يستلزم كون الاصناف  
 الباقية اقل الا ترى ان اذا كان  
 هناك جماعة من العلماء والشعراء  
 والظرفاء فاصنفهم وكان عدد  
 الظرفاء اكثر من الباقين فاذا  
 قيل جاء الاصناف الاظرفاء امكن  
 تصحيحه بما ذكره لان الباقي اقل  
 واما لو قيل جاء الاصناف الازيد  
 او عمرا وبكر او خالدا الى اخر  
 الظرفاء عدتها هذا محصل كلامه  
 وجوابه ان الجمع المضاف بظاهره  
 انما يقتضى العموم بحسب الافراد  
 ولا يعم الادناف من حيث كونها  
 اصنافا وان تناولها من حيث  
 تناول الافراد فحمله على العموم  
 من حيث الاصناف خروج عن الظاهر  
 غير شاهد ولا يعبا به واما التمسك  
 ببعض جاء الاصناف الاظرفاء كما  
 في بعض النسخ فلم يستحق لان  
 لفظ الاصناف انما يعم الافراد  
 من حيث الضيق والظرفاء من حيث  
 كونهم صنفا ليسوا باكثر من  
 الباقي وان كانوا من حيث  
 الافراد اكثر من بعض النسخ جاء  
 الاصناف الاظرفاء وتوجه عليه ما  
 مر من ان عموم الجمع المعرف  
 افرادى لا اصنافى فاستثناء  
 الظرفاء منهم استثناء لاكثر  
 واما ما ادعاه من قبح ذلك عند  
 قوله الازيد او عمرا الى اخر  
 الظرفاء فانما يسلم منه القبح  
 بمعنى الاستنباط لا ما ذكره بل لا  
 شبهة له على التسويل من غير  
 فائدة لا القبح بمعنى الغلط على  
 ما عرفت ومع ذلك فاللزام  
 لمقالة ان يصح ذلك لاستبانه  
 اذا وصفهم بعد ذلك بكونهم  
 الظرفاء حيث ان القبح صنف من  
 الاصناف والباقي اكثر منه اذا  
 فرق بينهما وبين القسم السابق  
 الا في كيفية التعبير حيث ان  
 المستثنى المذكور هناك على وجه  
 الاجمال وهنا على وجه التفصيل  
 ومنها ما ذكره العوض من القطع  
 بوجه قول القائل كلهم جامع  
 الامن الطمينة وان كان الباقي  
 اقل واعترض عليه بان هذا  
 اقطع في محل النزاع فيجوز المنع  
 عليه ورد بان هذه العبارة  
 واردة في الحديث القدسي فلا  
 سبيل الى منع صحتها واعترض  
 عليه المعاصر المذكور اذ بان  
 يجوز ان يكون المعنى لا يفيد على  
 الاطعام الا انما فكلكم يبقى على  
 صفة الجوع لو اراد الاطعام من  
 غيري قال وهذا مبني واضح على  
 من كان له ذوق سليم فلا بد له  
 من ذوقه على دعوىهم ولا يخفى  
 ان هذا الوجه ما لا يساعده ذوق  
 سليم بعدد عن مساق الحديث مع  
 ما يلزم من ارتكاب تخصيصه  
 بالكثير ايضا لان اكثر الناس  
 يريدون الاطعام من غيري ولا  
 يقوز على صفة الجوع ومنها  
 اطباء العلماء على ان من قال له  
 على عشرة الاشعة لم يلزم الا  
 بواحد وذلك دليل على صحة  
 ولو الغوه لزمه بنام العشرة  
 كما في الاستثناء المستوعب الظن  
 ان الاتفاق فيه غير ثابت لفعل  
 البعض عن بعضهم القول بالزام  
 بنام العشرة واعترض المعاصر  
 المذكور على هذا الدليل بان  
 اتفاقهم على الزام الواحد لا يدل  
 على اتفاقهم على صحة  
 الاستثناء بجواز ان لا يقول  
 بعضهم بصحة ويقول بالزام  
 الواحد نظر الى ان الافراد  
 عنده عبارة عما يفهم منه  
 اشتغال الامة بعنوان النصوصية  
 ولو بلفظ مجازي او غلط تعويلا  
 على اصالة البرائة كما لو رفع  
 تسعة فانه لا يحكم عليه ايضا  
 الا بالواحد وان كان  
 الاستعمال غلطاً وهذا بخلاف  
 الاستثناء المستوعب فانه لغو  
 محض فيأخذ باول الكلام هذا  
 محصل كلامه ويمكن ان يوق عليه  
 بالفرق بين ان يكون الاستثناء  
 غلطاً وبين ان يكون اعراب  
 المستثنى غلطاً فانه على الاول  
 يتبعين الغاء كالاستثناء  
 المستوعب كما لو ابدل هزتها  
 او لا ما يحرف اخر من غير مانع  
 او غير المستثنى بلفظ غلط  
 كما لو ابدل الالذرا بحرف اخر  
 لساوى الكلغ كونه غلطاً وعلى  
 الثاني يمكن القبول نظر الى ان  
 الاخراج يتحقق بالادارة  
 والمستثنى وليس صحة استعمالها  
 منوط بصحة الاعراب مع ان  
 بعض الاصحاب كالشاميين منع  
 من القبول فيه وله وجه وبان  
 الفرق بين الاستثناء المستوعب  
 وبين المثال المذكور على تقدير  
 كونه غلطاً في محل المنع فان  
 كون المستوعب لغو محض اما لان  
 نفس الاستثناء غلط او  
 لاستلزامه الغاء ما قبله حيث  
 جراد منه ما لا يصح اودته منه  
 وكل الوجوه جاربان في المثال  
 المذكور فالاستثناء في اية  
 لغو محض بالاعتبارين فكما  
 يوضح بمؤدى الثاني من كونه  
 اقراراً بواحد مع كونه غلطاً  
 فيؤخذ بانه بمؤدى الاول من  
 عدم اشتغال ذمته بشئ وان  
 كان غلطاً فان معقوله على  
 عشرة الا عشرة ان ليس له على  
 شئ وان كان استعماله على  
 خلاف القانون وجريان أصالة  
 البرائة هنا اولى نعم يجز ان  
 بقى لما كان صحة الكلام  
 المذكور خلافاً في كان الظن  
 من حال المستعمل البناء على  
 الصحة اجتهاداً او تكليفاً تنزيلاً  
 للكلام العقلاء على الوجه  
 الصحيح بقدر الامكان فكما لو  
 اقرته من يعرف من مذهبه  
 الصحة لم يلزمه بما زاد على  
 الواحد قطعاً وان منعنا جوازه  
 فكذلك من جهل خالده في  
 الاستعمال واما من علم من  
 مذهبه المنع فلا يلزمه بعد  
 الزامه بنام العشرة صحة  
 الختم وجوه ومنها ما ذكره  
 المعاصر المذكور وحاصله ان  
 الاستثناء موضوع بالوضع  
 النوعي للاخراج والادضاع  
 النوعية انما تستفاد بالنتبع في  
 كلمات اهل الاستعمال والقدر  
 الثابت بالنتبع فيها كون  
 الاستثناء موضوعاً للاخراج  
 الاقل واما كونه موضوعاً  
 لطلق الاخراج فغير ثابت في  
 وقف ثبوته على قيام دليل  
 عليه ومجرد استعماله في  
 الاخراج اكثر في بعض  
 الموارد لا يدل على كونه  
 حقيقة بانه فان الاستعمال  
 اعم منها فيجوز ان يكون  
 ذلك لعلاقة المشابهة او  
 ادعاء القلة بمبالغة في  
 التحقيق او نحو ذلك ولا  
 يبعد ان يدعى البتار بما لو  
 كان الخرج اقل فيكون  
 حقيقة بلفظ فان اهل العرف  
 يعدون مثل قول القائل له  
 على مائة الاشعة وشعير  
 مستحسناً وكذا

وكيكا لا لانه اطالته من غير فائدة بل لمخالفته لما بلغهم من طريق الاستعمال نعم قد بوق ذلك في مقام التخصيص والتبليغ ثم ايد ذلك بان  
في معرض التبيين غالبا للغة وان الغالب وقوع الاستثناء البدائي كما هو السابغ في السنة العوام وهو لا يتحقق الا في حق القليل  
وليس ذلك المطابقة لاصل وضع الاستثناء انتهى كلامه ملخصا وجوابه بعد خروج مقالة عن محل البحث كما اشرفنا اليه فاؤذن  
بتبنا بموجبها التبادر ان اداة الاستثناء موضوعه لملحق الاخراج اي لكل فرد من افراد الاخراج اجالا من غير اختصاص لبعض  
بعض فلا يصح ان يمتد على ان لنا ان نتمك عليه بظاهر الاستعمال فانه في مثل المقام يقتضو الحقيقة وما ذكره من ان الاستثناء  
اعم من الحقيقة انما يسلم حيث يستدعي الحقيقة تعدد الوضع وليس المقام منه وقد سبق تحقيق ذلك في المقدمة واما ما برى من  
الاستثناء في بعض صور اخراج الاكثر كما في المثال الذي ذكره فليس لعدم الوضع بل لعدم ملائمة بين الحكم المدلول عليه باول  
الكلام وبين الحكم المدلول عليه باخره من غير نكته فوجب المصير الى ارتكابه ولهذا قد تهرب عليه نكته تملج او همك او نحو ذلك  
فخص من غير لبثا غم البشاعة الحاصلة على تقدير عدمها فاشته في التركيب من قبل الطبع دون الوضع كما في بشاعة عطف احد  
المتناظرين على الاخر فانها مستندة الى الطبع لان اداة العطف على ما يساعد عليه التحقيق لا تختص وضعها بعطف احد المتناسبين على  
الاخر ولهذا نجد بشاعة العطف في الوصل بدون العطف ايضا واما ما ذكره من ان المستثنى في معرض التبيين غالبا ففساده في  
معرض الغناء عن البيان لئلا يوجب المنع عليه ولا وسافاته للوجوه المذكورة في دفع التناقض ثانيا فانه على منجذاه فيه اذا اطلق  
منه واريد به تمامه فكيف يراد بعد ذلك بذلك الاطلاق بعضه وعلى قياسه الكلام على بقية الوجوه ولهذا الواعزف المرفوعة  
اراد بقوله له على عشرة الافراد بنام العشرة ثم نذكر ان الذي عليه سبعة فيندركه بقوله الاثثة الزم بنام العشرة في وجه قوي لانه  
عند التحقيق من ثاب لانكار بعد الافراد فلا يسمع نعم قد يتفق التبيين للمستكلم فيندركه وهو بعد غير متعدد عن المحل فيندرك  
بالاستثناء ويختلا للسمع ان كان قاصدا اياه من اول الامر خصوصا الكلام عن التنازع فبوخذ بالظن هذا ولا يذهب عليك ان ما  
ذكره من ان وضع الاستثناء نوعي غير مرضي عندنا بل التحقيق انه شخصي فذكر الكلام في نظره ومنها ان قضية الاصل عدم  
جواز الاستثناء لما فيه من التناقض خالفناه فيما دون النصف لقيام الدليل عليه في ماعداه ممنوعا بحكم الاصل وجوابه ما عرف  
تماحقضاه في دفع التناقض ومنها انه نوقال له على عشرة دراهم الاثثة وسبعة اعشار درهم عد مستهجا وليس الالكونه  
استثناء للاكثر ينزل على عدم جواره مطلقا وجوابه انه ان اريد اثبات عدم الجواز من حيث الوضع فيجوز الاستهجان لا يقضي  
وان اريد اثبات عدم جواز من حيث الطبع نظر الاستثالة على التطويل والتناظر فالدليل المذكور لا يقضي بثبوت مطلقا  
اما القولان الاخيران فاستندنا بما غير واضح فصل الاستثناء من النفي يقتضي الاثبات وبالعكس وحالفنا الحقيقة في المقام  
فجعلوا مفاد الجملة لحقوق الحكم للباقي بعد الاستثناء من غير حكم على المستثنى فعملوا مفاد الاستثناء السكون والاعلام بعد  
الغرض للمستثنى في المستثنى منه الا انهم ذهبوا الى ثبوت حكم المفهوم في المقام الثاني بالاصل ومن هنا توهم من نسب اليهم  
القول بثبوت المفهوم في المقام الثاني دون الاول ويشكل عليهم بان حكم المفهوم قد يكون مخالفا للاصل فكان عليهم ان يقتصروا  
الاثبات بصورة الموافقة ثم لا يذهب عليك ان ثمره النزاع انما يظهر فيما اذا كان الاستثناء وتر الاشغال ان الاعلام بعدم  
الغرض للمستثنى الثاني في الاعلام بعدم الغرض للمستثنى الاول في الحكم اللاحق للمستثنى منه بوجوب حقوق ذلك الحكم له  
حيث لم يقصد من بينه على انهم يقصد من في الحكم المذكور نعم وبما يظهر للنزاع هناك ثمره في بعض الاحكام كما سننبه عليه في  
مسئلة التعاقب فلنا اول ان التبادر من اداة الاستثناء عرفا اخرج المستثنى عن المستثنى منه باعتبار ما تعلق به من النسبة  
الواقعية وذلك بوجوب مخالفة بينهما واذا ثبت ذلك عرفا ثبت شرعا ولغة بضمته اصلا لعدم التعل وثانيا ان المستثنى لو  
كان في حكم السكون جاز تشريكه مع المستثنى منه في الحكم نحو حائتي القوم الازيدا وزيدا وحائتي زيد وفساده معلوم من  
العرف واللغة وثالثا الاتفاق على ان كلمة التوحيد تقيده ولو كان مدلول الاستثناء الاعلام بعدم الغرض لمحال  
لم نغده وما يتق من انها تقيده بحسب عرف الشرع لا اللغة فمدفوع بان النبي كان يكفحها في اسلام فائلمها من غير تقييد عن  
اطلاع على عرف الشرع وتبعيته له في الاستعمال ويشكل بان نزاع الكفار ومخالفتهم لم يكن في اصل الالهيته اذ لم ينكر احد منهم  
وجود صانع مدبر للنظام على الله وانما كان في الصفات كاللوجود ونفي التعدد فاعترافهم بنفي الالهيته غير تعييد لهم اعترافهم  
بالهية مع انه ما كان يكفح في الاسلام بمجرد الاقرار المذكور وما لم ينضم اليه الاية بالرسالة وهو يستلزم الافراد بالهية  
قطعا ورابعا اجماع علماء العربية على ان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس على ما حكاه جماعة وثا ويلهم اياه في الثاني بانه  
جاز حيث عبروا عن عدم الحكم بالحكم بالعدم نظر الى كونه لازما له فتعسف واضح بابي عنه صريح كلامهم ورام العهد التوفيق  
بين الاجماع المذكور وبين مقالة الحقيقة فاورد في كلامه حاصلا ان الخبر يشمل على نسبة ذهنية لها تعلق بالنسبة الحاصلة  
فان قيس الاستثناء الى النسبة الذهنية دل على بقائها عما بعد حيث يقتضي عدم الحكم النفسي فيه وان قيس الى النسبة الحاصلة

الاستثناء

لم يكن له دلالة على يقينها ولا على اثباتها فحل اجماع علماء العربية على المعنى الاول وجعل نزاع القوم مع الحنفية في المعنى الثاني واعترض عليه  
 الفساذق بان النزاع على هذا الوجه لا يثبت في الجملة الا نشأته التي هي العدة في المقام اذ ليس لها نسبة خارجية فيلزم ان لا يكون  
 زيدا في مثل اكرم الناس الا زيدا في حكم السكون عنه بل محكوما عليه بعدم ايجاب اكرامه بلا خلاف ودفعه المهشي الشيرازي ولا  
 بان هناك ايجابا خاصا وايجابا مطلقا واللازم ما ذكر ان يكون زيدا في المثال المذكور محكوما عليه بعدم وجوب اكرامه بالايجاب  
 الخاص اعني الايجاب الذي انشأه بقوله اكرم لا عدم ايجاب اكرامه مطلقا ولو بالخر فيمكن تحريم نزاعهم في المقام الثاني فيكون  
 مراد الحنفية بكون المستثنى مستكونا عنه انه غير محكوم عليه بعدم ايجاب المطلق وان كان محكوما عليه عند عدم ايجاب  
 الخاص بنا وعلى ما مر وثابتنا بان مدلول الاستثناء عند الحنفية فيما تراد اعلام بعدم قصد تعلق الايجاب باكرام زيدا وهذا  
 غير ما يجعله غير مدلول من الحكم بعدم تعلق الايجاب باكرام زيدا وان كان مستلزما له فان الكلام في الدلالة اللفظية التي  
 هي مقصوده للمتكلم في الدلالة مطلقا وثالثا بان السكون وعدم التعرض انما ذكر في النسبة الخارجية دون النسبة وليس  
 في الجملة الا نشأته نسبة خارجية فهي خارجة عن محل البحث وهذا محصل كلامه ومنه مرامه ولا يخفى ان الوجه الاول تعسف في كلا  
 لعدم مساعده الاستعمال عليه لامتناع قولك اكرم العبد الا زيدا وكرم زيدا فليشتمل والثاني يقتضي ان يكون النزاع في  
 كيفية الدلالة في اصل الدلالة كما هو المعروف والثالث اعتراف بما ذكره المعترض من ان كلام الحنفية عليه بعيد فان الظاهر  
 عدم الفرق بين الانشاء والخبر والتحقيق ان ما جعله العسدي توفيقا بين مقالة علماء العربية وبين مقالة الحنفية  
 بعيدا لا يكاد يخفى ضعفه على احد فان المصوم من مقالة علماء العربية ان الاستثناء من النفي يقتضي الاثبات وبالعكس انه  
 يقتضي ذلك باعتبار النسبة الخارجية دون النسبة الذهنية فقط كما ذكره مع انه لا يستقيم في الاستثناء من النفي فانهم  
 جعلوه للاثبات وعلى ما ذكره يكون للنفي ايضاً احتجوا بمثل لاعلم الا بجموده ولا صلوة الا بطهور فانه لو دل الاستثناء فيه  
 على الاثبات لدل على ثبوت العلم بمجرد الحيوة والصلوة بمجرد الطهارة وانه باطل بالضرورة والانفاق والجواب ان استثناء  
 الطهور من الصلوة والحيوة من العلم غير صحيح لعدم الجسدية فلا بد من تقدير امان في جانب المستثنى بان يكون المعنى لا  
 صلوة الا صلوة بطهور ولا علم الا علم بجموده او في جانب المستثنى منه بان يكون المعنى لا صلوة بشئ او بوجه الا بطهور  
 لاعلم بشئ او بوجه الا بجموده فان زعموا ان العبادتين على التقدير الاول تقتضيان ما ذكره فضعف كما اشار اليه في  
 وغيره من ان الاستثناء من النفي انما يقتضي الاثبات الجزئي فقولنا لا صلوة الا بطهور انما يقتضي اثبات صحة الصلوة مع  
 الطهور في الجملة لا مطلقا اذ ليس هناك ما يقتضي العموم وتحقيق ذلك ان الجملة الاستثنائية تقوم غالباً بمقام جعل فليته او  
 اسمية فتفيد مفادها في العموم وعدمه فاذا قلنا جاء القوم او ماجاءوا الا المشاة كان قولنا الا المشاة في قوة قولنا ما  
 جاء المشاة او جاءوا فيدل بظاهره على عموم النفي والاثبات بدليل صحة الاستثناء منه كان بقى الاحتقان من غير خروج  
 عن الظاهر فاذا قلنا ما جاءني الا العالم دل على مجي العالم كما لو قلت جاءني العالم لا على مجي كل فرد منه وكذا اذا قلت الا عالم  
 عند قصد الجسدية ولا خفاء في ان المقام من هذا القبيل فيكون في قوة اللملمة واذا قلنا جاء القوم الا العالم كان الظاهر  
 منه العموم عند عدم العهد كما لو قلنا ما جاءني العالم نعم اذا كان المستثنى نكرة من الاثبات كان الظاهر الحكم عن فرد  
 بعينه لا عموم النفي فاذا قلنا جاءني الرجال الا العالم دل على ان عالما لم يجي لان كل فرد منه لم يجي بدليل عدم صحة الاستثناء  
 منه من غير خروج عن الظاهر على ان الجملة على الاثبات الكلية في البيان المذكور مستقيم بناء على تعلق النفي بالمهية الحقيقية سواء  
 قلنا بانها الحقيقية كما هو الصحيح والاعم ولا يلزم خلوا الكلام عن الفائدة لئلا يفتقر على شرطية الطهور وعدم تحققها بدونه و  
 ان زعموا انها يقتضيان ذلك على التقدير الثاني نظر الى ان مفادها ان الصلوة تكون مع الطهور او بالطهور فقط وان  
 العلم يكون مع الحيوة او بالحيوة فقط كما هو قضية المحصر الحقيقي فينا في شرطية غيرها وهو بظاهره مجزئ ولا يخلص عنه الا  
 بجل الضر فيه على الضر الاضائي وهو متداول في المقام شابع في الاستعمال معه يندفع الاشكال ويبطل الاستدلال  
 واما ما بقى من ان المصوم من الكلام المذكور عرفاً هو مجرد شرطية الطهور للصلوة لا انها تحصل بمجرد نفي على استظهار  
 كون الضر في ذلك اضائياً فربح الى ما ذكرناه واحتجوا بانه بان الاستثناء يقتضي رفع الحكم السابق وهو اعم من الحكم  
 بالرفع وجوابه ان اداة الاستثناء انما وضعت لرفع النسبة المستفاد من الكلام السابق عن مدخولها فان كانت تلك  
 النسبة نسبة انشائية كما في قولك اكرم العلماء الا زيدا فلا ريب ان رفعها يقتضي رفع ما انشأه من طلب او غيره بالنسبة  
 اليه وان كانت نسبة خبرية فقد حققنا سابقا انها موضوعية للنسبة الذهنية من حيث كونها كما شققت عن النسبة الخارجية  
 فرفعها رفع للنسبة الخارجية لان الحكم اللامق لوجه الشئ باعتبار كونه وجهاً له لا حول ذلك الشئ فيكون مفادها في القيمة  
 ثبوت نفي حكم المستثنى منه للمستثنى لامتناع ارتفاع النقيضين فمستثنى اذ انحصر العام فقد استثنوا في كونه

وجه انما دل ما ذكرناه  
 على القول المذكور لا على ما  
 ذكره المهشي الشيرازي من  
 بيان الفرق

فلا ينافي

او مجاز الى افعال ثالها حقيقة ان كان الباقي غير محصر بان يكون له كثرة يعبر العلم بفرد وها والافجاز ورايها حقيقة ان خص  
المستقل كالشرط والصفة والاستثناء والافجاز وخامسها حقيقة ان خص بشرط او استثناء لا بصفة وغيرها وعمر ذلك الى الفاعل  
وسادسها حقيقة ان خص بشرط او صفة لا باستثناء وغيرها وحكي القول به عن عبد الجبار وسابعها حقيقة ان خص بدليل لفظي  
متصل او منفصل وثامنها حقيقة في ثنا وله مجاز في الاضمار عليه ونسب الى الرازي والتحقيق عندي ان العام المخصوص ان كان  
تخصيصه باستعماله في الخاص باعتبار كونه للعموم وضعا فجاز سوا كان موضوعا للعموم ابتداء وكل وتوابعه او كان موضوعا  
لمعنى بلزوم العموم ولو بحسب مورد الاستعمال كالنكرة في سياق النفي والجمع المحلى والضاف والموصول عند عدم العهد وان كان  
التخصيص باخراج البعض كما في الاستثناء او بصرف النسبة اليه كما في البدل او بتقييد مدلوله كما في الوصف وحكمه كما في الشرط والعا  
بناء على عدلثة المناخلة من هذا الباب فحقيقة ان لم يوجد فيه جهة اخرى توجب التجوز فيه فالعام في نحو زارني كل عالم او العلماء  
او من زرته او ما زارني عالم اذا اريد بلفظ في الموارد الاربعة البعض المقارب للكلمة حقيقة او حكما باعتبار كونه للكل وبعبارة اخرى  
اذا اطلق اللفظ المخصوص بالكل وضعا على الجمل تميزا منزلة الكل فهو مجاز ونحو اكرم كل رجل عالم او العلماء العدول او ان كانوا  
عدولا الى ان يفسقوا او الا الفسق او العلماء عدولهم او من اكرمك باحد القبول الاربعة المناخلة او لا تمن رجلا باحد  
القبول الاربعة المتقدمة فهو حقيقة فلذا في العام اذن دعوانا لنا على ولبه ما ان العام اذا كان للعموم بحسب الوضع فاستعماله  
في غيره باعتبار استعماله في غير ما وضع له فيكون مجاز الاحمال وسيما هذا من زيد توضيح في دفع حجج المنكرين ولنا على الثانية ان  
العام على التقادير المذكورة مستعمل في تمام معناه الاصل فيكون حقيقة وكون المقصود بالذات في الاستثناء تعلق الحكم بالعام  
بالبعض لا يوجب التجوز فيه لان ذلك ارادة من غير لفظ العام كحقيقته سابقا وعموم النكرة المتعينة للنفي والمسوذة بكل على  
حسب اطلاقها وتفسيرها ففي الحقيقة اعتبار العموم فيما مناخر عن اعتبار التقييد على تقدير اشتغالها عليه واما التخصيص بالشرط  
والغاية فهما واجعان في الحقيقة الى تقييد الحكم المتعلقة بالعام واستلزامه قصر العام على الافراد المشتملة على الشرط والمخففة قبل  
الغاية ولجع الى تقييد مدلوله كما ترجمه الفائلين بانه حقيقة مطم امان الاول ان العام كان متناولا للباقي حقيقة قبل التخصيص  
والتناول باق بعد لم يتغير وانما طرى عليه عدم تناول الغير وهو لا يوجب كون مجازا فيما يتناوله والجواب اما اولها فيالخص بالاشغال  
اللفظ الموضوع للكل في الجزاء كاطلاق الانسان على بعضه فان البيان المذكور جار فيه وليس حقيقة قطعا واما ثانيا فبما حل  
وهو انه كان قبل التخصيص يتناوله مع غيره وبعده يتناوله وحده وما متغايران فكونه حقيقة في الاول لا يوجب كونه حقيقة في  
الثاني واما منع بعض المعاصرين كون تناوله للباقي في ضمن تناوله للكل على وجه الحقيقة فليس شئ لان المراد بتناوله للباقي  
على وجه الحقيقة تناوله له بالوضع او حال كون الاستعمال حقيقة فالعام ان كان مجموعيا فالدال على الكل والى ذلك الدلالة على  
الجزء فالدلالة ان متحدان ذاتا وان تغايرتا في الاعتياد وقد مر بيان في بحث الدلائل وان كان افرادها فذلك لانه على كل فرد على  
وجه الوضع كما مر فالبيان فيه اوضح واما ما سبق من ان كونه لا يتناوله غيره او يتناوله لا يتغير صفة تناوله لما يتناوله فمدفوع بان  
ذلك كيف لا يتغير صفة تناوله لما يتناوله وقد لزم منه الاختلاف في كونه بحيث يتناول الغير او لا يتناوله فاذا كان التناول  
حقيقة على احد التقديرات فلفظ لزم ان يكون مجازا على الاخر الثاني ان العام المخصص بعد ملاحظة قرينة التخصيص يسبق منه  
الباقي الى الفهم بحيث لا يحمل غيره والبيادد علامة الحقيقة والجواب ان علامة الحقيقة هي البيادد بدون القرينة والافعال المعنى المجاز  
ايضا بيادد من المجاز بعد ملاحظة القرينة فبيادد الباقي منه بعد ملاحظة قرينة التخصيص لا يوجب كونه حقيقة فيه واما ما سبق  
من ان تبادر الباقي وارادته منه لا يحتاج الى القرينة وانما يحتاج اليها عدم اداة التخرج فجوابة ان الذي لا يحتاج الى القرينة  
هو تبادر الباقي وارادته في ضمن تبادر الكل وارادته لا تبادره وادواته مطم حجة القول بانه مجاز في الباقي مطم وجهان الاول  
انه لو كان حقيقة فيه ايضا لكان مشتركا والثاني نظم بيان الملازمة انه حقيقة في العموم والباقي متغاير له ضرورة متغايره البعض  
للكل فاذا كان حقيقة فيه ايضا لكان حقيقة في معنيين متغايرين فيكون مشتركا بينهما واما بطلان الثاني فلان الكلام في  
الالفاظ التي تخص بالعموم وضعا الثاني انه لو كان حقيقة فيه لكان مجاز حقيقة والثاني متضخ البطلان اما الملازمة  
فلانه انما يحكم بكونه حقيقة لانه في المخصوص مع القرينة وان كان بدورها ظاهرا في العموم وكل لفظ بالتشبيه الى معناه المجاز  
كالت فالعصاة بعد ان ذكر الدليلين وقد سبق ارادة الاستغراق باقيرة اذ المراد بقول الفاعل اكرم بنى بهم الطوال عند الخضم  
الكرم من بنى بهم من علمت من صفتهم انهم الطوال سواء علمت الطوال واخص بعضهم ولذلك يقول اما الضاد منهم فلا تكرم  
ويرجع الضير الى بنى بهم لا الى الطوال منهم وايضا فلم ير الباني بوضع واستعمال ثان بل بالوضع والاستعمال الاول وانما اخرج  
عليه عدم اداة التخرج بخلاف المجاز وبه يعرف الجواب عن الثاني هذا كلامه وفي الوجهين نظر اما في الاول فلان وصف بنى بهم  
بكونهم طولا بوجوب ان يراد به خصوص الموصوفين منهم بالطول دون غيرهم لا امتناع وصف الجميع بكونهم طولا اذ كان فهم من

لا يتصرف



لا يصفيه وأما ما ناول بهام الصفة فتعسف واضع يقطع بفاده كل من له منسك بمدا ليل الالفاظ فان وجوه تركيب اللفظ يختلف  
باختلاف طرق النادية ففرق بين قول الفاعل اكرم طول بنى بتم او اكرم بنى بتم الطوال حيث عبر في الاول بصر  
الاضافة وفي الثاني بطريق البدلية وفي الثالث بطريق الوصف ولا يلزم من اتحاد المؤدى في هذه التصورات اتحاد طرق النادية و  
المساواة في الاحكام وأما الضمير في قوله اما الفضاير منهم فراجع الى مطلق بنى بتم المفهوم من ذكر المقيّد ولو بطريق الاستخدام و  
دعوى رجوعه الى بنى بتم باعتبار ما دل عليه واستعمل فيه مجرد دعوى لا يساعدها الوجدان وأما في الثاني فلان لفظ العام اذا  
كان موضوعا لمخصوص الجميع كان ارادة البعض منه موجبا لارادة غير الموضوع له ضرورة ان البعض غير الجميع فيكون مجازا فيه لا  
حالة نعم بوجه على اصل المحجة انها لا تستقيم على اطلاقها فان الجمع المعرف مختص بالعموم وضعا حيث لا يتعين مادونه من المراتب كمن  
الموصول مع انه لو تعين كما واستعماله فيه حقيقة اية ولا اشترك فان مدلول الجمع المعرف ما فوق الاثنين من الافراد المنعينة  
باعتبار تعينها وكذا مدلول الموصول الشئ او الشخص المتعين بصلته باعتبار تعينه بها حيث لا شاهد على التخصيص يتعين الحمل  
على الجميع لتعيينه من بين المراتب ولهذا اذا تعين البعض بعماد وصف وشبهه صح الاستعمال فيه من غير تجوز ولا اشراك و  
يعرف الكلام في نظائره تمام حجة القول بانه حقيقة ان كان الباقي غير منحصرا عن معنى العموم بل معناه ننا وله جميع افراد مفهومه  
يخصر في عدد فحيث يكون الباقي كك يكون عاما والجواب منع كوز ذلك معنى العموم بل معناه ننا وله جميع افراد مفهومه  
واما كون الافراد محصورة او غير محصورة فلا مدخل له في ذلك فاذا اخصر بالجميع وضعا واستعمل في غير مجاز الاحالة  
الا فلا تجوز سواء اخصر ولم يخصر كما عرفت فالعصدة ولا يخفى ان هذا منسأوه اشباه كون التزاع في لفظ العام او في  
الصيغ يعني كوز اللفظ منا ولا لما لا يخصر معنى لفظ العام لامعنى صيغته المبحوث عنها في المقام ولا يخفى ما يميزه اذا اسلم  
ان ذلك معنى العام اية والالكان ذلك مدلول صيغته اية بل معناه اعم من ذلك كما عرفت حجة من فصل بين التخصيص  
بما لا يستقل وبين التخصيص بالاستقلال التخصيص بما لا يستقل كالقيّد بالصفة مثل الرجال المسلمين او بالشرط كما كررنا  
بتم ان دخلوا لو كان موجبا للتجوز لكان مسلمون للجماعة والسلم للجنس والقيّد ونحو الف سنة الاخمين عاما مجازا والناس  
ما قسمه باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات مقيّد بقيّد هو كجزء له وقد صار به معنى غير ما وضع له  
اولا بحيث لا يجهل مع غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم واجيب بان الواو في سلمون كالف ضارب جزء للكلمة  
والجميع لفظ واحد واللام في السلم وان كانت كلمة اسما او حرفا لكن الدال هو المجموع لانه بعد عرفا كلمة واحدة لان مسلمانا  
واللام للقيّد والاستثناء اخرج بعد ارادة العموم من اللفظا شئ من ذلك لا يتحقق في العام المخصص فلا يلزم من كونه مجازا كونه  
بجوازات وفيه نظر لانه ان اردت ان الواو في سلمون واللام في السلم ليس موضوعا لجزء المعنى بوضع مستقل فندفع فسادا في نفسه  
بشهادة التبادر على خلافه غير ملائم لما ذكره في حد المربك من ان حروف المضارعة في المضارع تدل على جزء المعنى وجوهه بدل  
على الجزء الاخر وكذا نحو ضارب سكران مما يشتمل على مادة تدل على جزء المعنى ويثبت تدل على الجزء الاخر فان الالتزام  
بعدد الوضع هناك بوجوب الالتزام به هنا بطريق اولي وان اردت انهما وان كانا موضوعين بوضعين مستقلين ودالين على  
المعنى بدلتين لكنهما يعقدان في عرف كلمة واحدة لعدم استقلالهما من حيث اللفظ فقيه ان مدار الاستدلال ليس على كونها  
كلمتين عرفا اذا لم يدخل هذه التسمية في ذلك بل على كونها موضوعين ودالين فان الحقيقة والمجاز بالكلمة ينبغي ان يكون مرادها المعنى الاعمال  
سواء وصف عرفا بكونه كلمة او لا ومن هنا يتبين ان من عرف الحقيقة والمجاز بالكلمة ينبغي ان يكون مرادها المعنى الاعمال  
ينبغي عكسه بمثل ذلك وأما ما ذكر في المثال الاخير من ان الاستثناء اخرج بعد ارادة العموم فلم يثبت منافاة لمفاد  
الخصم فلا يصلح جوابا عنه وتحقق المقام ان السد لان اراد بمقالته ان التخصيص بما لا يستقل من قبيل اليقيد في عدم استلزام  
التجوز و اراد بذلك التخصيص لا بمعنى استعمال ما اخصر بالعموم وضعا في خصوص استقام كلامه حيث انها ليست ح في كونها  
مستعملين في تمام المعنى ان ان يد عليه من التخصيص واليقيد مراد من امر اخر ولا حاجة له الى التمسك بمثل مسلمون والمسلم  
يكون اليقيد فيه كجزء حتى يرد عليه منع كونها كلمتين عرفا بل لانه يتسك بكل مطلق ودد عليه اليقيد كقولك اضرب  
زيدا فان اضرب مجرد عن القيد موضوع لطلب مطلق الضرب وبعد اليقيد بالمفعول صار مفادا للمجموع طلب ضرب خاص  
بجيت لا يجهل غيره وهو غير ما وضع له لفظا اضرب ويتم به تعريف النقص وأما الحل فبان ان مجازية اللفظ المستعمل انما يكون باو  
غير معناه الموضوع له من لا يابان يكون المراد منه ومن غيره غير معناه الموضوع له فان ذلك لا يوجب ضرورة اللفظ مجازا او لا  
لكن كل لفظ مجاز اذا اشرك مع غيره ولا يبان الفائل اضرب زيدا لا يريد بقوله اضرب الا طلب الضرب المطلق واليقيّد زيدا  
لا ينافي ارادة ذلك وان دل على ارادة طلب الضرب اليقيد لان ارادة المقيّد تشتمل على ارادة المطلق اذا المراد بالمطلق ذات المطلق  
لا هي بصفة الاطلاق وعلى هذا القياس مسلمون والمسلم وان اراد ان التخصيص غير المستقل مطائفا من قبيل اليقيد كما يشعر به الطائف

الطلاق كلامه ففساده لان لفظ العام اذا اخص بالعموم وضع كلفه كل فاذا اطلق واريد به البعض كالوقيل اكرم كل عالم الا  
زيدا واريد بلفظة كل البعض اعني من عدا زيد يكون مجازا قطعاً ونظيره في اليقيد ما لوقيل اضرب رجلا جاهلا واريد بالرجل  
خصوص الجاهل وجعل الوصف قرينة عليه فانح مجازا بانه ولا يخفى ان مثل هذا الفرض عن الحوادث وكان كلام المفصل متبني  
على ما هو الظاهر المشدود ثم لا يذهب عليك ان دعوى السننك الانفاق على ان الفسنة الاخمين عاما حقيقة بنيان ما ذكره  
في الاستثناء من مصير الاكثر الى ان السننك منه مستعمل بانه عند السننك مجازا ان لا يصح في ذلك بالفرق بين لفظ العام  
وغيره حجة الفاضل ما ترى حجة المفصل المتقدم الا انه اخرج الصفة منها نظر الى انه عند بمنزلة فخصص مستقل وليس تخصيصا  
لفظيا حيث ان الصفة قد تشمل جميع افراد الموصوف كافي الصفات النوعية كالجسم الحوادث والحوان النامي وقد لا تشمل  
كافي الصفات الاحزانية لكن يعلم ذلك من ارجح لان نفس الصفة فلا يتناولها الدليل ولعل يستدل بمثل ذلك في  
اخراج الغاية والبدل فانها لا يستلزم ان التخصيص في نفسه وانما يستلزم ان من جهة خصوصية المادة والجواب ان الوصف  
لا يقتضي التخصيص مطلقا بل اذا كانت الصفة اخص من الموصوف وتخصيصها لفظي لا مستناده الى مدلول اللفظ وكذا الكلام  
في الغاية والبدل مع ان التخصيص بالشرط اخص لا يستلزم الاخراج في نفسه بل خصوصية المادة بدليل ان قولك اكرم العلماء  
ان في حكاية لا يفيد التخصيص اذا كان كلاما اقياء فالفرق تحكم وتنه الكلام في تعريف ما مر حجة عبد الجبار ما مر الا انه  
استثنى الاستثناء نظر الى انه ليس عند من التخصيص في شيء لما بره من ان السننك منه مستعمل في العموم وان التخصيص  
الاسناد وهذا منه مناقشة لفظية وفسادها يظهر ما مر ثم انه قد استثنى الغاية والبدل في تحريم الدعوى اية ولم يتعين  
لها في الاستدلال والوجه في الاجر واضح لجران العلة المذكورة فيه واما الاول فالفرق بينه وبين الشرط والصفة تحكم  
حجة المفصل بين التخصيص اللفظي وغيره ان التخصيص بالبدل اللفظي اذا كان مجازا كان المسلم والمسلمون مجازا الى اخر ما  
مر والكلام في غير ذلك ما سبق حجة الرازي ان العام بمنزلة تكرير الاحاد لا يصير الباقي مجازا فكذا ما بمنزلة وجوابه  
لا يحتاج الى البيان لمنع سنا وبها في جميع الاحكام فان الوضع هناك متعدد في مخالفة وضع البعض لا يقتضي مخالفة وضع غيره  
بجواز المقام فصل اذا اخصص العام بمثل سقط عن الحجية في مورد الاجمال انفا وانما خصصناه بمورد الاجمال لانه  
اذ استعمل على مورد غير مجمل كافي قولنا اكرم الذين في الدار الا بعض علمائهم دخل باعبار غير مورد الاجمال في النزاع الا  
واختلفوا فيها اذا اخصص بمعداه في نه هل يبقى حجة في الباقي او لا الى اقول نالها انه ان خص بمقتل كان حجة فيه والافلا  
ورابعها ان كان لفظ العموم منبأ عنه قبل التخصيص كانبائه عن غيره كان حجة كافي نحو اقولوا المشركين فانه ينبت عن  
الحجج انبائه عن الذي والافلا كافي السارق والسارقة فاقطعوا فانه لا ينبت عن كون المال نصا با ومخرجا عن الحرز  
لعل المراد الفرق بين العام المخصوص بالشرط والغاية وبين غيره فانه لا ينبت في الاولين عن عدم تقييد الحكم بالشرط والغاية  
المستلزمين لعدم تعلقه ببعض افراده من الفاقد للشرط والحادث بعد الغاية بخلافه فيما عداها وخامسها انه ان كان  
قبل التخصيص لا يحتاج الى بيان فهو حجة نحو اقولوا المشركين فانه ينبت في المراد قبل اخراج الذي والافلا كاقبوا الصلوة فانه  
ينبت في المراد قبل اخراج الحائض وسادسها انه حجة في اقل الجمع من الاثني عشر والثلاث على اختلاف القولين دون ما زاد  
عليه والحق عندى انه حجة مط كاعزى الى ايماننا وعلية المحققون من مخالفتنا وربما ذهب بعض الفضلاء المعاصرين الى انه اقوى  
من العام الغير المخصص نظر الى انه بعد من احتمال التخصيص لنا على ذلك بعد مساعده القواعد اللفظية عليه فتم اهل العرف  
لحق الحكم للباقي بعد التخصيص لهذا يذم العبد اذا قال له مولاه اكرم من دخل وادى الا زيدا اقول بعد ذلك لا تكرم زيدا  
فترك اكرام غيره اية ولا يرب ان فهمهم اذا استدلوا باللفظ كان حجة واية فان الصحابة وتابعيهم كانوا يستدلون بالعموم  
المخصص من غير تكبر منهم وذلك منهم اجماع على حجبها وقد يستدل بان اللفظ كان مننا ولا للباقي فينتصه وارتضاه بعض  
المعاصرين بناء على ان يكون المراد استصحاب حكم الشاؤل الظاهري بمعنى انه كان حجة في الجميع وكان يجب العمل بمقتضاه في  
فخرج المخرج لقيام الدليل وبقي الباقي فينتصه حجبته وجوب العمل به فان اريد به الشاؤل الواقعي فهو مختص بما يكون  
تخصيصه يدانيا ولا علم به او الشاؤل الظاهري فلا معنى لاستصحاب الظهور والسرفه ان ظهوره في الباقي قبل التخصيص  
ينبغي وضعي بخلافه بعده فلا يتخذ الموضوع ليستصحب وقد يستدل اية بان لو لم يكن حجة في الباقي لكان ننا وله منوقفا  
على فادته للمخرج والثالي بط اما الملازمة فظاهرة واما بطلان الثاني فلان التوقف ان كان ثابتا على تقدير العكس اية  
كان دورا والا كان ترجحا بل لا مرجح والاظهران يقال كان ترجحا بل لا مرجح اذ ليس هناك ترجح حقيقة وجوابه انه ان اريد  
بتوقفه على فادته للمخرج ما يتناول التوقف على سبيل المعية بطلان الثاني ثم وان اريد به التوقف على سبيل العلية فالملازمة  
منوعة حجة الثاني مط امران الاول ان اللفظ حقيقة في العموم ولم ير منه وما دونه من الزايف مجازات واللفظ صالح لها

هذا الكلام في حجة الرازي  
ان العام بمنزلة تكرير الاحاد  
لا يصير الباقي مجازا  
فكذا ما بمنزلة وجوابه  
لا يحتاج الى البيان  
لمنع سنا وبها في جميع  
الاحكام فان الوضع هناك  
متعدد في مخالفة وضع  
البعض لا يقتضي مخالفة  
وضع غيره

اولا في جميع العطف والمعتد  
فلم يأت في بيان ما عدا الباقي  
عن التخصيص في غير الازالة  
واما في مثل الاستثناء

ولا دليل على تعيين البعض فيبقى اللفظ مجازا متروكا فيها قال بعض الفضلاء ومن هذا يظهر ضعف جهة المفصل اعنى الفصل الاول  
فان الجازع عندنا انما يتحقق في المنفصل للبناء على الخلاف في الاصل السابق الثاني ان تخصيص العام يخرج عن كونه ظاهرا او مالا يكون  
ظاهرا لا يكون جهة والجواب عن الاول اما اولها فالانتم ان كل تخصيص يوجب التجوز وقد سبق تحييق القول فيه ولا يلزم  
ح تساوي المراتب نظر الاشارة اليها في كونه حقيقة فيها اما في التخصيص بالوصف فلورود موجب العموم على المفيد فيفيد المثال  
لجميع افرادها واما في الشرط والغاية فلا بينهما من يتود الحكم فلا ينافيان عموم العام ولو سلم خروج بعض الافراد فانما هو كالاتي  
نفي المورد كالوصف واما في البدل فوجود موجب العموم فيه واما في الاستثناء فلا قرينة لحقوق الحكم المقصود بالباقي من  
لحوة بما دونه وان كان ظاهرا استعمال يقضى يكون المستعمل فيه مراد اصليا حال الفناء في مورد التخصيص لقيام امارته فيتعين  
الاخذ بمقتضاه في الباقي واما ثانيا فان مادون العموم من المراتب على تقدير كونها مجازات له ليست متساوية بل بعضها  
وهو الباقي اظهر مادونه لكونه اقرب الى العموم من حيث المعنى فيتعين بالترجيح ومن هذا يظهر الجواب عن الجهة الثانية ايضا فان  
خروج عن ظ العموم لا يقضى ان لا يكون الخافي مراتب التخصيص واعلم انه قد يستشكل في المقام بان قضية النزاع هنا ان يكون  
القول بعدم الحجية مطم والدليل المذكور يقضى اختصاصا بالقول بكون العام المخصوص مجازا في الباقي اذ لا ينهض على من  
قال بكونه حقيقة فيه وايضا الكلام في الفصل المتقدم يقضى كون جهة في الباقي لان كلاما من الحقيقة والجواز في معناه والكلام  
هذا يقضى الخلاف في الحجية وضعف هذا الكلام مما لا يكاد يخفى اذ لا ينتم ان النزاع هنا يقضى ان يكون القول بعدم الحجية  
مطم اذ لا شاهد عليه اصلا بل مقصور على تقدير المجازية كما يشهد به الجهة المذكورة وح فنهض على دفع القول بكونه جهة في  
الباقي لكونه حقيقة فيه بضمته مبناها مع احتمال تعميم النزاع الى القول بكونه حقيقة فيه ايضا نظر الى عموم الدليل الثاني  
والنزاع في كونه حقيقة في الباقي او مجازا فيه لا يقضى ظهوره فيه لجواز ان يكون حقيقة او مجازا فيه مساويا للمادونه من المراتب  
الحقيقية او المجازية وليس النزاع في الفصل المتقدم مبني على القول بالحجية كما سبق البعض الاوهام لمنافاة الاحتجاج على  
عدمها بالمجازية ولبعضهم هنا كلام طويل تركناه لعدم الجدوى في ابراده وكذا الحج بقية الاقوال ففصل اختلافنا في  
النسك بالعام قبل استنفاة البحث عن المخصص فذهب الاكثر الى المنع بل نقل الجاهل عليه الاجماع وجعل النزاع في مبلغ  
البحث وهو مردود بنقل جماعة مصير البعض الى جواز العمل به قبل البحث مط وربما وجهه بعضهم بان مراد فائده وجوب الاعتناء  
بعموم قبل العمل وظهور المخصص ثم ان لم يتبين ذلك والاعتناء الاعتقاد ثم نسبة الى عبادة فائده لجزءه عن مطارح  
العلماء ولا يخفى بعده ويجوز عن العلامة ان كلاما في التهذيب مشعر باختيار القول بالجواز مع استنفاة المنع في النهاية و  
كلاما في هذا البحث من التهذيب وان كان ظني ذلك الا ان عبارة فيه في مجتبه المبتين نص في المنع مع دعوى الاجماع  
عليه ومن منازخى اصحابنا من نص على جواز العمل به قبل البحث عن المخصص بل بكل دليل يجمل المعارض قبل الفحص عنه  
ثم اختلف المانعون فذهب اكثرهم الى كفاية فحص يغلب معه الظن بعدم المخصص وربما يتحصل من نحوى كلامهم هذا انه لو حصل  
الظن بعدم المخصص قبل البحث كفى وهو قوى مع قوة الظن وقلة القاض لا بد من القطع باسفائة ولا يكفي الظن به والحق  
عندي ما ذهب اليه الاكثر من عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص الموجب للظن بعدم المخصص والمعارض كما هو الاصل  
في كل دليل ظني يجمل المعارض وهذه المسئلة في الحقيقة من جربيات تلك المسئلة كما اشار اليه بعض الافاضل الا انهم  
نداوا افرادها بالبحث نظر الى ان احتمال المعارض منها اقوى لنا ان علمنا بوجود المخصص لاكثر العمومات التي بلغت  
اليان كما يشهد به ادى تنبع مع شيوخ حكايته واستنفاة نقله من المبتعين بوجوب عدم الوثوق بعموم عام تضاد  
بجرح عدم مصادفة المخصص اذ يتساوى ح عندنا احتمال كونه من العمومات المخصصة واحتمال كونه من غيرها ان لم يترجح الاول  
بالنظر الى الغلبة المذكورة ولا دليل على حجة تلك العمومات مطم حتى عند عدم البحث وعدم الوثوق بعمومها لعدم مساعده  
الاجماع والعقل على ذلك وهذا ظ وكذا الكتاب والسنة اذ ليس فيها ما يقضى حجهها كما سنشير اليه البعض واما بعد  
التبع المورد للظن بعدم فينتج التعويل عليه اذ لو اعتبرنا العلم بذلك لزوم الصرح المنفيان عن الشريعة التهمة  
وتفويت الوقت في تحصيل قليل من المسائل وطرح اكثر العمومات التمكن من تحصيل العلم بعدم المخصص منها وهذا  
الدليل بعينه يجري في سائر الادلة الظنية سواء كان ظنيتهما من حيث السند كخبر الواحد او من حيث المشن كالامر والنهي  
والمطاني وغيرهما من الظواهر اللفظية فان امتى صادفنا شيئا منها لم نلزم بمواداه ما لم نبحث عن المعارض فظن عدم ذلك  
لعلمنا بوجود المعارض التواجد المساوى والراجح في كثير منها فتحاج في تحصيل الظن بان ما صادفناه ليس من جملتها الى  
الفحص والتدقيق واعلم ان الغد الكافي من الفحص والتدقيق ما يحصل معه الظن والوثوق بعدم المعارض كالمروي في  
تتبع الابواب التي هي فنانا ذكر ما يتعلق بالحكم المقصود من الكتب البوية وربما يكفي فيه وانما الاكثر والمعظم وعدم

الاشارة

الاشارة من المنتبعين منهم الى المعارض حيث يكون وظيفتهم ذلك كما في بعض الكتب الاستدلالية ونحو ذلك اخرج المجوزون مطر بأنه لو  
 البحث عن المخصص في التمسك بالعام لوجب البحث عن المجاز في التمسك بالحقيقة اي والثاني بطله بالاتفاق بيان الملازمة ان ايجاب طلب  
 المخصص انها هو للخرز عن الخطاء وهو موجود في المجاز اي في الجواب الالتزام بالثاني والمنع من الاجماع المدعى على بطلانه كما ذكرنا انقاد  
 قد يجاب بالفرق بين المقامين بان التخصيص قد يبلغ في الشروع الى حيث يتل ما من عام الا وقد خص فصار حمل للفظ على العموم  
 في النظر قبل البحث عن المخصص بخلاف الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمولة على الحقائق وما يبق من ان اكثر اللغات مجازات فمحمول على  
 المسالفة او ان المراد ان اكثر الالفاظ لها معان مجازية او مطروح بشهادة الوجدان على خلافه والى هذا يرجع ما قيل من ان التخصيص  
 اكثر وقوعا من غيره من انواع المجاز فمحمول اللفظ بعدم الثاني قبل الفحص لا يوجب في الاول وهذا الفرق وان كان في نفسه ضعيفا لا  
 انه ينهض جوابا عن الدليل المذكور و زاد بعض المعاصرين جوابا ثالثا وهو الفرق بين المعنيين بقيام الاجماع على عدم وجوب البحث  
 في الثاني على تقدير ثبوتها دون الاول وكان مقصوده ان التعليل المذكور وان كان في نفسه عاما لكنه دليل ظاهري فيجوز  
 قصره على مورد لا دليل فيه على خلافه ورايبا وهو الفرق بين المعنيين من حيث ان التخصيص قد يقع في اكثر الالفاظ في البحث صارت المجازات  
 الراجحة المساوية احتمالها لاحتمال الحقيقة فبحسب الحاجة الى الفحص بخلاف سائر انواع المجاز وهذا الوجه قد ذكره صاحب المعالم اي في شكل  
 بان التخصيص لو كان من هذا القبيل لكان العام من قبيل الجمل في عدم تعيين شئ من ارادة العموم والخصوص منه لا بدليل كما في قول  
 الجمل ولما كفي في المصير الى العموم محرم عدم وجدان المخصص كما لا يخفى في المصير الى الحقيقة المرجوحة محرم عدم القرينة على المجاز الرابع عند  
 القائلين بمساوات احتمالها لاحتمال الحقيقة ويمكن الجواب بان غلبة ورود التخصيص على العموما معارضة بقبلته مصادفة في  
 على تقدير وجوده فيشكل فان بعد الفحص يبقى ظ العموم سليما عن المعارض لكن يشك في بيان مثل ذلك بالنسبة الى قرينة كل مجاز راجح فلا  
 يتم دعوى المساواة واستدلال بعض المناخرين على عدم وجوب البحث عن المخصص بل مطلق المعارض بوجه اخر منها اجماع اصحاب الامم  
 والثابعين على ذلك حيث ان احدا منهم لم يطلب في مسئلة تشايرها فيها النظرة من صاحبها حتى يبحث عن المعارض والمخصص بل كان  
 ينسك او يتلقى منه بالقبول والانتقال خلافا لينا واذ ليس فليس ومنها ان الاصول الاربعان كلها لم تكن موجودة عند اكثر اصحاب  
 الامم بل بعضها كما يشهد به التخصيص في احوال الرجال والامم كما نوا يعلمون بانهم يعلمون بل عندم فلو لم يجز ذلك لا مريم يتقبل  
 التكاثر لعموم عن العمل بالبعث اذ لا يتم البحث عن المخصص الا بتحصيل الجميع ومنها اية التثبت حيث نزل بمفهومها على عدم وجوب  
 التثبت في خبر العدل والبحث عن المخصص والمعارض ثبت فيكون منقيا بمفهوم الاية ومنها اية التفرقة حيث نزل على وجوب التخذ  
 عند اذار الواحد من غير تعيينه بالبحث عن المعارض والمخصص والجواب اما عن الاول في ان ما ذكره لا يبدل على اجماعهم على المصنوع  
 لان الغالب في مقام الحاج سكون احدا المتعاضين وذلك لا يقتضي على بعض مذهب الخصم بل لعدم علمه بفساده على ان اكثر المناخرين  
 منهم كانوا مخصصين في الاخبار متعاضين في الامار وكانوا مع ذلك مستحضرين اياها مجملتها و اكثرها ولو يجب موادها وصادفها  
 فيجوز ان يكون عدم مطالبهم بالتوقف كفاء منهم بعدم وجدان المعارض بعد الفحص فيا حفظوه و تذكره منها فان ذلك  
 كثيرا ما يوجب الوثوق بعدم المعارض ولا يستدعي حصوله كثير زمان ولو صدر منه مطالبة ذلك احيانا فليس في نقله ما يقتضيه  
 العادة بوقوعه واما عن الثاني في ان الظن من تعويلهم على بعض تلك الاصول انه كان لو توهم بمباينة فان اكثر العموما بل  
 مطلق الظواهر كانت في الصدر الاول محفوظا بقران حاله او مقابلة موجبة لتعيين المعنى المراد منها من غير حاجة الى كثير تتبع  
 ومزيد تفحص وهذا بخلاف ما تخبر به من الاختلاف والحلاف وانقطاع اكثر القران والامارات لتباعد العهد المتفرض لعدم  
 الوثوق بالمراد وكثرة الوسائط الموجبة لالتباس حال العادل بالفاسق والكذب بالثقة وغير ذلك بحيث لا يحصل لنا وثوق  
 بشئ منها بدون الفحص والتتبع فلا سبيل الى مقابلة حالنا بحالهم واما عن الثالث في عدم تسليم دلالة الاية على عدم وجوب  
 التبيين والتثبت في خبر العدل حيث في مثل المقام ان المفهوم منها عدم وجوب التثبت فيه من حيث كونه خبرا بمعنى قوله على الصدق  
 وتلقيه بالقبول من حيث الصدور لا من حيث كونه محمدا المعنى من حيث دلالة وان كانت ظنية واحتمالية وهذا ظني نفسه ونوكه  
 التعليل المذكور بعد مع ان اكثر ما نغول على خبر من لم يثبت عدالة او غير العدل ولا يجري فيه الوجه المذكور واما عن الرابع  
 في عدم المساعدة على تناوله للمقام ان الاشارة انما يخفى بعد تحقق المعنى المراد من اللفظ والكلام في تحققة حجة من اعتراف القطع بعد  
 المخصص بان لفظ ما يثبت حصوله بالفحص لان الحكم المستفاد من العام ان كان مما ذكره البحث عنه ولم يطالع على ما يوجب تخصيصه  
 فالعادة فاضية بالقطع بانثانة والافصح المجهود بوجوب القطع بانثانة اذ لو اريد بالعام الخاص لاطلع عليه اذ الحكم مع عدم  
 اطلاقه على المخصص هو العموم قطعا والجواب ان عدم الاطلاع مع كثرة تجتمه او حجة عنه لا يوجب القطع بالعدم ان اريد عدمه  
 حقيقة اذ غاية ذلك عدم الوجدان وهو لا يقتضي عدم الوجود وان اريد ان عدمه ما يوجب القطع بعدمه فكيف عدمه  
 وقوف المجهود عليه بعد الفحص في القطع بوجوب البناء على عدمه والتعويل على العموم في العمل وفي الحكم الظاهري عاد النزاع

في قوله تعالى  
 لا يفتقر الى  
 ما لا يفتقر الى  
 ما لا يفتقر الى  
 ما لا يفتقر الى

لفظا فان من الكفى بالظن بالعدم اراد به الظن بالعدم وافعا فلا يثنى قول من اعتبر القطع به ظاهر كيف وقد نفي عندنا  
 ان مال الظنون الاجتهادية الى القطع في الحكم والعمل وان الظن انما هو في طريقه فصل اذا تعقب التخصص المتصل جلا او  
 مفردات متعاطفة وصح عوده الى الجميع والى الاخير فلا كلام في جواز عوده الى الاخرة وحدها والى الجميع فان كان هناك  
 بوجوب تعيين الكل والبعض فلا اشكال والافلاخية مخصوصة به قطعا وهل يختص بها او يختص معها الباقي فيه خلاف و  
 نحن نذكر الاستثناء المنعقب للجمال ولا كما هو المعروف في كتب القوم ثم نغضه ببيان بقية الاقسام فنقول في الاستثناءات  
 للجمال الصالح للعود الى الجميع والى الاخرة اقوال فذهب الشيخ والشافعية الى انظ في العود الى الجميع وفسره العصبه بكل واحدة من  
 الجمال اي كل واحدة على الشمول وكان يريد بذلك دفع توهم ان يكون المراد به المجموع من حيث المجموع وفيه نظر كما سنشير اليه وزعم  
 بعض المعاصرين ان المراد كل واحدة على البدل فوهم ان القائل يرجوع الى الجميع بقوله بان الاستثناء مستعمل في اخرجين  
 او اكثر على البدل وكان يريد ان قصد كل اخرج عن لفظه بدلي بمعنى ان تلك الاخراجات لا تراه منه دفعة بل على سبيل  
 المتعاقب والبدلية وان كانت تلك الاخراجات المرادة منه على البدلية مرادة عنده في الواقع على سبيل الاجتماع لا البدلية  
 كما يريد اليه قوله في مواضع علمان والواحد في الاصل والواحد في الاصل والواحد في الاصل والواحد في الاصل  
 فال وان فسر الجميع بالمجموع لكفى اخرج واحد من المجموع ولا يخفى ما فيه من التكلف المستشع مع انه لا يستقيم فيما اذا كان  
 جمعا عرفا بل التحقيق ان القائل يرجوع الى الجميع انما يقول بان المراد به اخرج واحد متعلق بالجميع لا اخراجات متعددة كما سبنا  
 هذا وذهب آخرون الى انظ في العود الى الاخرة وذهب السيد الى انه مشترك بينهما لفظا فتوقف في تخصيص الباقي الى قيام  
 قرينة وتوقف بعضهم فلم يدروا انه حقيق في اي الامرين وهذا القولان موافقان للقول الثاني في الحكم وان خالفاه في  
 المآخذ حيث ان القائل بالقول الثاني يقول بظهور عدم تناول وهو لا يقولون بعدم ظهور تناول كذا ذكر العصبه  
 وغيره وتوهم منه بعض المعاصرين ان المراد ان الاقوال الثلاثة متوافقة في لزوم تخصيص الاخرة وعدم تخصيص غيرها لاني  
 ابقاء غيرها على صفة العموم فان عدم تخصيص اعم من القول بالعموم بل القائل باخصاصه بالاخيرة يحمل ما عداها على العموم على  
 ما هو في اللفظ ويشوق في الحمل عليه لعدم علمه بالحال مما لتفاد الادلة او للاجمال الناسي من الاشتراك ثم جعل  
 ذلك من الشرع المنعز على نزاعهم ورجع كلامه الى حمل الحكم في كلامهم على الحكم بتخصيص الاخرة وعدم البناء على تخصيص  
 ما عداها على الحكم المستفاد من الجمال والذي دعاه الى ذلك ما توهم من ان عدم تخصيصه لا يستلزم بقاء اللفظ على  
 العموم معللا ذلك على ما يستفاد من كلامه مما استفاده من اقوالهم وادلتهم من ان النزاع في الهيئة التركيبية من الاستثناء  
 المنعقب للجمال يقتضيه القول باشتراك الهيئة انها حقيق في الرجوع اما الى الجميع فيلزم عدم بقاء العموم في كل واحد منها بحال او  
 الى الاخرة فقط فيلزم بقاءه فيما عداها بحال وقضية القول بالوقف النزدي بين الامرين فيكون اللفظ على القولين مردا بين  
 ان يكون المراد منه العمومات المخصوصة بناء على ارادة المعنى الاول والعموما الغير المخصوصة يعني ما عدا الاخرة منها بناء على  
 الثاني فيعين التوقف قال والتشك في ان المراد من اللفظ هل هو العام المخصص او غيره غير الشك في ان العام مخصص او لا ثم  
 ذكر ان اصالة عدم التخصص انما يجري في الثاني دون الاول وعلمه بان كون العام مخصصا او غير مخصص جزء من مدلول اللفظ  
 هنا وقد شك في تعيين المراد منه وهو ليس امر خارجا عنه ولا يمكن نفيه باصالة الحقيقة واصالة عدم التخصص وجعل ذلك  
 نظير للعام المخصص للجمال ورد بذلك على المدقق انه يراى حيث يقع الاشكال في موافقة القولين الاخيرين للقول الثاني  
 في الحكم المستفاد من الجمال نظر الى ان اللفظ يدل على العموم دلالة معتبرة ولم يتحقق عدم ما يقتضيه التخصص اذ التقديرات  
 اصحاب القولين يختلف في المسئلة فلا يعرف اللفظ عن ظاهره مجرد احتمال او اده خلافا لقول وفيه نظر اما اول فلان دعوى  
 ان نزاعهم في مفاد الهيئة التركيبية فاسدة في نفسها ودرهم بها معلوم الخلاف اما الاول فلان ان اراد ان الهيئة التركيبية  
 اعني تعقب الالجمال وانضمامها لموضوعه للاخراج على الوجه المذكور دون الاداة فهذا مع ظهور فساد مخالف لما اجمعوا عليه  
 من ان اداة الاستثناء موضوعه للاخراج وان اراد ان كلامها موضوع لذلك فهو ايضا فاسد لان المفهوم من الكلام المشتمل  
 على الاداة انها هو اخرج واحد وان في وضع احد ما عني عن الاخر فيفي وضعه بلا فائدة مع ان ذلك لا يوجب ان يكون النزاع  
 في الهيئة فقط وان اراد ان المجموع المركب من الاداة والهيئة موضوع للاخراج دون كل منها منفردا فهو ايضا فاسد لان الاخراج انما  
 يفهم من الاداة كما يفهم سائر المعاني الحرفية من ادواتها دون الهيئة ولا تخالف لما اطبقوا عليه من ان ذلك معنى الاداة و  
 ان اراد ان الاداة موضوعه للاخراج والهيئة موضوعه لاداة ربطة بالمشتمل والمستثنى منه واحدا كان او متعددا على الوجه  
 المذكور فهو ايضا فاسد لان الحرف على ما نقرر في محله واعرف هو اخرج به موضوعه لتمام الهيئة ملحوظها حال متعلقا بها  
 فادوات الاستثناء موضوعه على هذا التحقيق للاخراج المحوطة بحال المشتمل منه باعتبار المشتمل باعتبار فهو في نفسه

ويمكن ان يثبت استثناء اخرج  
 واحدا متعلق بكل واحد على البدل  
 الا ان الظن ببعض كل واحد هو  
 الوجه الذي ذكرناه ولما  
 انقضوا عليه  
 لا بد بعدم التخصص عند البناء  
 على كون تخصصه هو من التخصيم  
 اعني البناء على كونه

نفسه معنى ربطتي فلا حاجة في ربطه بمعنى الى ربط اخر بل لا يمكن اعتباره فيه مالم يخرج عن كونه معنى ربطيا فيخرج عن كونه معنى  
 وان اراد ان المجموع المركب من المستثنى والاستثناء والجزء حيث يعود اليها موضوع بوضع تركيبها بازاء المخصص منها او الجملة  
 الاخرى حيث يعود اليها للمخصص منها اتمه ما ادعاه من لزوم الموقف على التؤولين وناسبه جعله نظير للعام المخصص بالجزء لانه  
 ح من قبيل اللفظ المشترك بين العموم والخصوص الا ان هذا لا يتم الا على ما ذهب اليه الفاضل وهو مردود عند غيره كما عرف  
 ولا وجه لتزويل النزاع المعروف في المقام على هذا القول النادر واما الثالث فلما عرفت من انه على ما اعترف به انما استفاد ذلك  
 من اقوالهم وادلتهم وحى كما ترى لا اشعار بها بذلك اصلا نعم ذكر صاحب المعالم في نفى القول بالاشراك ما لفظه ولا تغرد  
 في وضع المفردات غالبا ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعا متعديا ويدل على ان النزاع ربما يثنى باعتماد  
 الهيئة ايضا وظانه لا يثبت بمجرد ذلك ما ادعاه من ان تراجم هنا باعتماد الهيئة واما ثانيا فلان ما الزم به الفاضل بالاشراك  
 والموقف من عدم حمل ما عدا الاخرى على العموم نظر الا ان عدم التخصيص لا يستلزم البقاء على العموم غير سد بدلان المخصص  
 اذا قصر عن افادة التخصيص تعين المصير الى العموم سيما على القول بمجازية التخصيص مطا اذ لا يجوز ترك الظاهر بحتم الاحتمال قيام  
 الصادق والمعاوض الشك في تعبير المعنى المراد بالمخصص من حيث الاشراك او الجمل بالوضع لا بوجوب الشك في دلالة العا  
 فان ظهور العام في العموم لا يقطع باحتمال المخصص ومن هنا يتبين ان ما ادعيه من ان تراجم في الهيئة ما لا مدخل له في ذلك  
 وما استند اليه من ان ذلك اعني كون العام مخصصا او غير مخصص جزء من مدلول اللفظ يرجع الشك الى تعيين المدلول فاسد  
 لان الاداة والهيئة اما وضعت للاخراج وهو معتد بسبب والتعدد انما هو فيها تعلق به وسببا للتنبه عليه مع ان ما ذكره  
 هنا يثنى ما ذكره سابقا من انه على القول برجوعه الى الجميع يكون مستعملا في اخرجين او اكثر على البدلية اذ لا يعقل تناول الكل  
 لاجزائه على البدلية ثم في المقام اقوال اخر منها ما حكى عن ابن الحسن البصري ووافقه عليه العلامة في تهذيبه انه للاخرى ان يتبين  
 استقلال الثانية عن الاولى بالاضراب عن الاولى وذلك بان لا يشترك الجملتان في غرض وان يختلفا نوعا واسما ولما  
 يكن الاسم الثاني ضمير للاسم الاول او حكا او اسما فالاول نحو اكرم بني ميم والحاشية ثم العرايقون الازيدا فان احدهما انشاء و  
 الاخر اخبار وهل يقصر في ذلك على مجرد الاختلاف في نوعي الاخبار والانشاء او ييسر الى مطلق الاختلاف في النوع كما لو كان  
 احدهما حملة والاخرى شرطية او كان احدهما من احد انواع الانشاء من الامر والنهي والتمني والقسمة ونحو ذلك والاخرى  
 من نوع اخر وجهان يدل على الاول فاقضاه عليه وعلى الثاني تحقق الاضراب المذكور في كثير من تلك الاقسام والثاني نحو  
 اكرم بني ميم وربيعة الازيدا وهذا التمثيل غير سديد لان الكلام في الجمل المنطوقة لا في المفردات فالصواب ان يقولوا اكرم  
 وربيعة والثالث نحو اكرم بني ميم واستاجر بني ميم الازيدا والرابع نحو اكرم بني ميم وامساجر وربيعة الازيدا ثم اصول الام  
 التي ذكرها ثلثة وترتقى بضمته صور التركيب الى مسبعة فكان ينفخ عليه اما ثلثيا لاقسام او ثنبيها فربيعها كما فعله عمالا  
 وجه له والا كان الجميع وذلك بان لم يظهر منه الاضراب اما بان يكون الاسم الثاني ضمير الاول سواء اتحد نوعا وحكما او  
 اختلفا نحو اكرم بني ميم وامساجر م او م طوال الازيدا او بان يشترك في غرض نحو اكرم بني ميم واخلمهم وم مقربون الا  
 زيدا وجعل منه قوله نعم فاجلدوم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الآله الذين تابوا حيث  
 اشركوا في الغرض وهو الالهانة والانتقام والثاني ضمير الاول وان اختلفا حكما ونوعا والثالث ما اختاره الحاشية وهو انه  
 ان ظهر الانقطاع فلاخره وان ظهر الاتصال فجميع والا فالتوقف فالعصبة وهذا راجع الى القول بالتوقف لان الاتصال  
 والاتصال قرينة على العود الى الجميع وعدمه وهو بعيدان حمل الاتصال والاتصال على ارتباط الجمل بعضها ببعض كما هو الظاهر  
 لان المتوقف يتوقف على تقديم ظهور الاتصال بل الاتصال ايضا كما هو ظاهرا وهذا القابل لا يتوقف فيه ونزول الاتصال  
 والاتصال في كلامه على القرينة المفيدة لتعلق الاستثناء بالوفاي وعدمه بوجوب ان يكون تفصيله في غير محل النزاع وهو خلاف  
 الظاهر مع ان حمل التوقف في كلامه على التوقف في المراد دون الوضع محتمل فذارجع لترجيح الاول والثالث ما ذهب اليه في المعالم  
 من انه صالح للعود الى الجميع والى الاخرى والى ايها عاد كان حقيقته من حيث الخصوص لا لكونه مشتركا بينهما لفظا كما ذهب  
 اليه السيد بل لكونه موضوعا بالوضع العام لخصوصيات الاخرى وقد توهم المعاصر المذكور في كلامه حيث زعم انه يذهب  
 القول بالاشراك المعنوي ويقول بان الاستثناء موضوع لمطلق الاخرى وان استعماله في كل فرد من الاخرى حقيقته غاية  
 الامر الاحتياج الى القرينة في فهم المراد لكون افراد الكل غير منتهية والعجب انه نسب ذلك اليه وقد نقل عنه بعد ذلك تصريحه  
 بان ادوات الاستثناء موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخرى وكانه يقول بالخصوصيات بالخصوصيات النوعية و  
 الضمنية كالاجزاء عن الاخرى والاخرى عن الجميع ولا يخفى ما فيه لخرجه عن ظاهرا والمخالفة للشواهد الموجودة فيه كما  
 عليه مع ان ذلك لا يوجب كونه موضوعا لمطلق الاخرى كما هو ظاهرا بل المطلق اخرج على ان ذلك لا يفتح اطلاق القول بكون

والظاهر ان قوله  
 يكن الاسم الثاني ضمير  
 قبل للاقسام والاربعة  
 يظهر من القسم المقابل  
 لهذا الاقسام التي  
 غرض الاقسام الاخرى  
 كان اول من



بسيط منتزع من الذات بواسطة قيام البدء بها كما جراه بعض المحققين فانه لا ينصوح بعد الوضع واما على القول بانها موضوعة  
بازاء معنى ملتم من عدة امور فمجهولنا ذات او شئ له البدء كما هو المعروف بين الفوم وعلما العربية فلما نبهنا عليه  
الخاصة سابقا اول الكتاب وكذا الوقل بتعدد الوضع والتم بان الهيئة الموضوعية ليست مطلق الهيئة بل الهيئة المحرطة اجمالا بواسطة  
ملاحظة الهيئة الكلية لا لخلال الوضع الى اوضاع متعددة على حسب تعدد الموضوعات فيكون الوضع بالقياس الى كل  
موضوع عام المالم لو حظ في وضعه من الامر العام ولو بطريق الاجمال ويكون الموضوع له ايضا عاما لوضعه بازائه ويضعفه مضافا  
الى ما مر عدم قيام شاهد على اعتبار الواضع لخصوصية الهيئات الا ان يقر انه لازم لوضعها للذات المفيد بمدلول ما طرقت عليه  
وهو م والا لكان وضع الحروف بلاسرها كذا ولا يتوهم ان الموضوع له على هذه التقادير خاصا بل ملاحظ الواضع في الوضع امر  
كلية ووضع المشتقات الخاصة والهيئات الخاصة بازاء خصوصياته اذ يعبر في ذلك وحدة الموضوع والفرص هنا تعدده  
فان قلت على تقدير ان يكون مدلول المشو ذات او شئ له البدء او من قام به البدء يتضمن المشو نسبة بتقييد مفادها  
ربط الذات بالبدء ضرورة ان معناه ليس مجرد ذات وبدء وح فيلم ان يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا على حد غيره  
من الالفاظ المنضمة لمعاني الحروف كالافعال واسماء الاشارة فلا يقع الحكم بعموم الموضوع له قلت اخذ المعنى الحرفي في مدلول  
اللفظ انما يقتضى صيرورة الموضوع له خاصا اذا اوجب تعددا في معنى اللفظ كما في اسما الاشارة ونظايرها واما اذ لم يوجب  
ذلك بل بقي المعنى على وحدته فلا ينبغي ان ينزل ما قرناه في ذلك سابقا على ما حققناه هنا واعلم ان الموضوع في المشو  
ان كان الهيئة الكلية فالوضع شخصي وكذا لو قلنا بان الموضوع كل صبغة خاصة وهيئة خاصة والتمنا بان الواضع لا حظها  
في وضعه تفصيلا لكنه بعيد ولو قلنا بانها لا حظها وتوصل بملاحظتها الى وضع جزئياتها فالوضع نوعي وهذا ظ ثم قال  
وقد يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا وعددها البهائم كاسماء الاشارة والموصولات وقد اوضح وجهه ما مر قال ومن  
هذا القبيل وضع الحروف فانها موضوع غير باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة لكل واحدة من خصوصياته وهذا البيان  
صالح للحل على ما حققناه سابقا في الحروف من انها موضوع غير باعتبارها المحرطة باحمال متعلقاتها الخاصة فان ذلك يستلزم  
ان يكون الوضع بازاء خصوصيات مصاديق معانيها فالوضع في معناها الافعال الناقضة وهذا التمايم بالنسبة الى كان  
وما كان في معناها بناء على ما يراه المنطقيون من انها موضوعة للربح الزماني واما على ما يظهر من النجاة من انها مشتق بالدلالة  
على معناها الحديث بدليل عدم اياها من باب الفعل وتعرفهم له بما دل على معنى في نفسه مع ان الفعل على ما هو التحقيق  
لا ينقل بالدلالة على غير الحديث تحكما حكما بقية الافعال فمعددها بعضهم من الافعال المنسقة عن الحديث فيرجع محصلة الى  
الوجه الاول ويمكن تنزيل كلام الاخرين عليه ثم على الوجه الاول يقتضى عموم ما ذكره في المشتقات من انها موضوعة  
بالوضع العام لمعان عامة اذ لا بدح من تخصيصها بغيرها ماخوذ من المضاد والناقضة قال واما الافعال النامة فوضعها باعتبار  
النسبة عام والموضوع له خاص ولم يصحح بالثاني تعويلا على ظهوره من مساق كلامه ومن حيث الحديث خاص واحال الامر في الوجود  
وهذا سهو من قلمه والصواب ان يقول كل من الوضع والموضوع له فيها بهذا الاعتبار عام وهذا لا يمكن التعسف بتزويله على  
ان وضع الافعال باعتبار النسبة الخاصة اي النسبة الاسنادية اي باعتبار ما يدل عليها وهي هيئاتها الكلية عام وذلك بملاحظة  
الواضع في وضعها مفهوم النسبة الاسنادية ومن حيث الحديث يعنى ما وضع بازائه الهيئة من حيث اعتبارها لخصوصية الحديث  
خاص لوضعه اياها بازاء النسب الخاصة بكل حدث طرقت على ما يدل عليه وهي المادة وان كان له خصوصية اخرى ايضا باعتبار  
خصوصية ما يستند اليه الحديث ولا يخفى بعده عن مساق عبارته ثم قال اذ اتم هذا قلنا ادوات الاستثناء كلها موضوعة  
بالوضع العام لخصوصيات الاخراج هذا تصريح بما ظهر من كلامه اوله وسنشير اليه في بعض عبارته ما يدل بظاهره  
على خلاف ذلك فلا بد من تنزيله على ذلك كما هو قاعده الجمع وسنشير اليه في اما الحروف فظ واما الفعل فلان الاخراج  
بما هو باعتبار النسبة وقد علمت ان الوضع بالاضافة اليها عام بربطه بالعموم الخاص اعني ما يكون الموضوع له فيه خاصا  
ليطبق دليله على دعويته وفيه نظر لا نالاسم ان الاخراج باعتبار النسبة فقط بل باعتبار المادة والنسبة معا ضرورة  
ان النسبة مجردة لا يقتضى الاخراج فالوجه ان يقر افعال الاستثناء موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج اما على تقدير  
اتحاد الوضع فيها بحسب المادة والهيئة كما هو الظاهر لاسيما في الافعال الغير المنضمة فراجع واما على تقدير التعدد فلا بد ان  
لازم مقتضى الوضعين اذا انضم وضع الهيئة الى المادة بوجوب اختصاص المادة بكل اخراج خاص وان كانت المادة في  
نفسها موضوعة المطلق الاخراج كما في ليس او المطلق ما هو معبر في تحقق الاخراج كما في لا يكون هذا اذا التزمنا بان هيئات  
هذه الافعال موضوعة للنسبة الى منصوبها المعنى المستثنى ايضا والا فكلام المذكور يجرى بالنسبة الى هيئاتها النامة  
من التركيب قال واما الاسم بربطه مثل غير فلان من قبل المشتق قبل يعنى به المتغير والوضع في عام كما عرفت وهذا

سياقة

بظاهر



بظاهرة غير صحيح لان كونه مثل المشتق يقتضي ان يكون الموضوع له فيه ايضاً عاماً فلا يتم التفرقة والاطهر ان يبق بريد المشتق  
 الهيئة الاستثنائية كما هو معنى المشتق من حيث كونه مشتقاً فينبغي على ما هو المعروف من انها موضوعة بالوضع العام لمعان  
 خاصة او بريد به الفعل طم على ما يتخاره او باعتبار الهيئة على ما هو المعروف وكيف كان فالوجه في عموم الوضع فيها وخصوص  
 الموضوع له انها منضمنة للنسبة التي بها يتحقق الاخراج ولو في الجملة اعني النسبة الاضائية ولهذا كانت لازمة الاشارة على ما  
 ترا الاشارة اليه في صدر الكتاب فيكون وضعها وضع الافعال او الاسماء المنضمنة لمعاني الحروف قالتم فرض امكان عود  
 الاستثناء الى كل واحد يقتضي صلاحية المشتق لذلك وذلك بان يكون مدلوله امرامندرجا في مدلول كل واحد من الاء  
 المشتق منها فان الاخراج فرع الدخول وهي تحصل بامور منها كون المشتق موضوعاً وضع الاداة اعني الوضع العام والظ  
 انه بريد بذلك ما يتناول عموم الموضوع له وخصوصه بقية تمثيلة بالمشتق والاسم المهم فانه قد صرح فيما سبق بان المشتق  
 موضوعة بالوضع العام لمعان عامة وان الهممات موضوعة بالوضع العام لمعان خاصة وصلوح المشتق الرجوع الى  
 كل واحد لا ستره به نعم ينبغي تفيد الثاني بما لا يكون موضوعاً الجزئي كما سم الاشارة لثلاث يخرج عن محل التفرقة فاعني  
 المعين اريد من الاستثناء كان حقيقة فيه وادخل في فهم المراد منه الى القرينة فان افادة المعنى المراد من الموضوع بالوضع  
 العام انما هي بالقرينة بريد به العموم الخاص اعني ما يكون الموضوع له فيه خاصاً كما صرح به اولاً في ادوات الاستثناء وكان الموضوع  
 له اذا كان عاماً فلا حاجة في افادة معناه الى القرينة الا لتعارض الاشتراك ومثبه وهو خارج عن مفروضه نعم لو اطلق على  
 فرد بعينه احتاج في افادته الى صيغة يدل عليه لكنه ليس من جهة افادة معنى الموضوع له بالوضع العام بل معنى اخر اريد عليه  
 فرق بين الموضوع هذا الوضع وبين المشترك من وجهين الاول اتحاد الوضع في مجلات المشترك فان الوضع فيه متعدد الثاني  
 ان القرينة في المشترك انما يحتاج اليها لتعيين المراد لا للدلالة لحصولها عند العالم بالادعاء عند عدم القرينة اي وقد  
 ما يتعلق بذلك في اوائل الكتاب بخلاف الموضوع بالوضع العام لمعان خاصة فانه لا يدل على شيء من معانيه عند عدم القرينة  
 لانها امور غير مناهية لا يمكن حصول جميعها في الذهن ولا البعض دون البعض لاسنواء نسبة الوضع اليها وفيه نظر يجوز حصول  
 امور غير مناهية في الذهن تفصيلاً لا تفضيلاً بالمشارك حيث يتكرر معانيه كالتعين المشترك بين سبعين معنى على ما قيل فان  
 جميع المعاني لا يحضر في الذهن غالباً تفضيلاً على انه يجوز حصول البعض في الذهن لمرج غير الوضع والقرينة كحضوره في الذهن  
 وانسبابة اليه لا يندل ومقارنته لتذكر السامع له وتحوذك فيدل عليه اللفظ بالوضع فان من الواضح ان من سمع لفظ  
 هذا من وراء الحدار جاز ان يتقبل الى جملة من معانيه مجوز ان يكون المنلفظ مراد به احدها او غيرها مما له يتصوره تفصيلاً  
 ومنها كون المشتق من الالفاظ المشتركة والاولى ان يراد بها ما يعم المنقول والمرجى بحيث يكون صلاحية للعود الى الاخر  
 باعتبار معنى الى الجميع بعني الى غير الاخره باعتبار اخر وانما سمي رجوعه الى غيرهما رجوعاً الى الجميع لان رجوعه اليه بعد الرجوع  
 اليها يتحقق رجوعه الى الجميع او بريد باعتبار اخر اعتبار كونه مستعملاً في كل من المعينين او المعاني فانه مغاير لاعتبار  
 في احدها وذلك نحو اكرم العلماء واخلع التجار الا يزيد مع تحقق صفة بريد في كل من الغريبتين فيكون حكمه بعني استعماله  
 المذكور او صلوحه لما ذكر حكم المشترك في الامتاع والجواز مجاز او حقيقة مع الظهور وبدونه مطلقاً او على التفضيل المفضل  
 في محله وقرينة منه استعمال اسم الاشارة في فردين من المشار اليه على الوجه المذكور ومثله الكلام فيما اذا كان المشتق صالحاً  
 للرجوع الى الاخره باعتبار معناه الحقيقي والى الباقي باعتبار معناه المجازي او بالعكس او كان صالحاً للرجوع اليهما باعتبار  
 منان مجازية او معان معتبرة في الاستعمال الاحقيقية والمجازية او معلقة من النوعين كالوقبل اكرم العلماء واقتر هذه  
 الكلمات الا يزيد اذا فرض وجود رجل في العلماء مستحق وكلمة زيد في تلك الكلمات ولا فرق في هذه الصور بين ان يتخذ  
 كل من المعينين او يتعدد او يتخذ البعض ويتعدد الاخر او كان باعتبار تمام معناه متقدماً كان او متقدماً واقعياً كان او  
 غيره صالحاً للرجوع الى الاخره والى الجميع نحو اكرم العلماء واعط الفقراء الا يزيد اذا فرض دخول زيد في العلماء وفي الفقراء  
 وحيث يستدعي الاستعمال المذكور قرينة فلا بد من اعتبار كونها معينة لجزء ارادة الزائد على معنى واحد لا للرجوع الى الجميع  
 لئلا يخرج عن محل البحث الا ان يبق المقصود بيان وجوه الصلاحيه مطم فلا حاجة الى اعتبار المذكور وزعم المعاصر المذكور  
 في توجيه الامر الثاني انه بريد ان صلاحية المشتق للعود الى كل واحد قد يكون لا شراكه بين معينين صالح من جهة احد  
 للرجوع الى الاخره ومن جهة الاخر للرجوع الى الجميع كالوقبل اكرم بعني يتم واخلع بنحو اسد الاقارن اذا فرض كون شخص  
 اسد بنحو فارس او فرض وجود الفارس بمعنى الواكب في الغريبتين فيجمع رجوعه الى الجميع باعتبار الثاني ويخصر الاخره  
 بالاعتبار الاول ثم اعترض عليه بان فرض المشتق مشتركاً على الوجه المذكور بوجوب الخروج عن محل النزاع اذ الكلام فيها يكون  
 المخصص صالحاً للرجوع الى الجميع والبعض لا يمكن الحكم بالصلاحيه في الصورة المذكوره او الاحتمال ارادة المعنى العلمي منه وهو لا يصلح

اما الفصلان يكون  
 التفرقة بين الالفاظ  
 المراد بالوضع العام  
 حصول التفرقة في الذهن

لا يصلح للرجوع الى غيرها وبعد تعيين ارادة المعنى الاصلى صلح لذلك لكن لا حاجة الى اعتبار الاشتراك في الصلابة وانما خير  
بان هذا الاخرى صلح كلاله وادله عليه على ما وجهنا به كلامه ووجهه طمع ان ما ذكره من منع الصلابة او الاعلى توجهه ثم اذ بكفه  
بها صلوحه لاداره المعنى الغير العلمى منه فان المراد بالصلابة هنا الصلابة من حيث اللفظ لا من حيث المعنى المراد والا  
لا شق عند عدم ارادة الاخراج من غير الاخرى اذ يتوقف ثبوتها على دليل يدل على تعلق الاخراج بالجميع فيخرج عن محل البحث  
فتم قول ولا ن مثل بنحو اكرم بنى بتم واصف بنى خالد واخلف بنى اسد الا ان زيد بن مع فض وجود شخص مستحق بزيد بنى كل  
واحد من الطوائف ووجود شخص مستحق بزيد بنى بنى اسد كان اقرب من المثال المذكور لكنه اذ كان خارج عن البحث للزم ارادة  
كل واحد من العمومات على الاجتماع لاعلى البدل ولان الظن من اعتبار صلوح المستثنى للجمع وللأخرى صلوحه لهما باعتبار  
المعنى المستعمل فيه لا باعتبار مجرد لفظه اذ هو على وجهه اقرب من هذا المثال انه لا يلزم فيه عدم الحاجة الى اعتبار الاشتراك في  
الصلابة كيف صلوحه للأخرى فخاصه باعتبار معنى والجميع باعتبار معنى اخر بخلاف المثال المتقدم فانه باعتبار معناه  
الجدوى صلح للرجوع الى الاخرى خاصة والى الجميع ثم قال صاحب المعالم وقد اتفق هذا يعنى بما يتبينه فى تحقيق وضع اداة  
الاستثناء بطلان القول بالاشتراك مع اى سواء جعل الاشتراك باعتبار الاداة او الهيئة كما يظهر من قول كلامه وتوم  
بعض المناظرين فى كلامه ان الاطلاق قيد لدخول البطلان فيكون دفعا للايجاب الكلى بقربة قوله غالبيا فى التعليل الآتى  
لا سيما كليا موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج وليس فى قوله غالبيا دالا لانه عليه والظن انه نزل العبارة على الوجه  
الآتى وسيأتى ما فيه قال فانه لا تعدد فى وضع المفردات غالبيا يعنى ان الغالب في جواهر الالفاظ ان لا يكون مشتركة فيكون  
وقوع الاشتراك فيها خروجيا لا يصار اليه الا للدليل ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعدد لكل من  
الامر ان الاداة ليست موضوعة للاخراج والهيئة لادارة تعلقه بكل من الامر على سبيل الاشتراك لعدم دليل عليه وقد  
من بيان الدليل على امتناعه فى البعض واغترض عليه المعاصر المذكور بان القائل بالاشتراك انما يقول بعدم تعيين الرجوع  
الى الجميع والى الاخرى لعدم علمه بالمعنى المراد بالاستثناء لا لعدم علمه بالمعنى المراد من المستثنى ويطهنا بوز بعد وهذا  
كأثرى مبنى على ارجاع الاشارة فى قوله فقد اتفق هذا الى ما ذكره اخيرا في وجه صلوح المستثنى وضمنه ظ بل التحقيق انه  
راجع الى ما ذكره اولاً فى تحقيق وضع اداة الاستثناء وانما تعرض لصلوح المستثنى فى البين اسطر اداة انما غرضه  
على اصل مذهبه بانما منع كون العام المتصور حين الوضع شاملا للضرورة المذكورة ودعى بتحقيق الوضع لافراد  
مطلق الاخراج اول الكلام ثم اورد على نفسه سؤالاً وهو ان الوضع انما هو لافراد الاخراج عن التعدد وهو مطلق ولا يتبين  
فيه وما ذكرته من اعتبار الوحدة خلاف الاصل ولا دليل عليه والوضع للمهية يستلزم جواز استعماله فى كل الافراد حقيقة  
واجاب بما حاصله ان الواضع انما وضع حال الوحدة لا بشرط الوحدة حتى يتجه نفيه بالاصل حيث لا دليل عليه قال فالاطلاق  
ايضا قيد يحتاج الى الدليل فيما ذكرناه معنى دقيق لا مطلق ولا مقيد بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها فان كان على التوظيف  
والثبوت مع ناندع التبادر وهو دليل الحقيقة فيما ذكرناه اشمى جوابه انا قد يتبين عموم الوضع بموجب التبادر فلا  
يصغى الى النوع المذكور واما السؤال الذى اوردته على نفسه ففاسد من وجهين اما اولاً فلان التمسك باصالة عدم  
تحقق الوضع فى غير المقيد لظهور ان كلامنا حادث مسبق بالعدم فيتساظان نعم يمكن ان تتمسك عليه بظ الاستعنا  
ويخرج ذلك الاصل قائم اليه كما سبق تحقيق القول فيه واما ثانياً فلان قوله والوضع للمهية يستلزم جواز استعماله  
فى كل الافراد حقيقة بظاهره خارج عن محل البحث لما نقر فى كلام السندل والمعرض مع ان الموضوع له نفس الافراد  
الخصوصيات دون المهية واما ما احاب به عن السؤال المذكور فحينه دلا على انه برغم ان عود الاستثناء الى الجميع  
يوجب استعمال الاستثناء فى اكثر من معنى واحد فرب من ذلك احتجاجه على ما ذهب اليه حيث تمسك بان كلامه  
الاستثناء والمستثنى موضع بوضع وحدك على سائر الحقائق والمجاز ان فلا يجوز اداة فريدين من الاخراج ولو على البدلية ولا بالنكرة  
الفردة فريدين من المهية ولو على البدلية فالوفرض اداة الاجماع الى اكثر من جملة فلا بد من اداة معنى متخذ منزع من الجمل السابقة كذا  
الافعال والجماعات ليرجع اليه وهو مجاز لا يصار اليه الا بدليل وقد سبق من غير محل النزاع ما يؤكده ذلك ولا يخفى ما فيه لان من  
يقول بعوده الى الجميع لا يقول بانه مستعمل فى معين اعنى اخرجين مثلاً ولو على البدلية بل فى معنى واحد وهو اخراج متعلق بالجميع  
كما سبق الا ترى انك اذا ذكرت جملة ثم قلت استثنى منها او بعض ما كذا لم يكن لفظ الاستثنى مستعملاً على التفسير بل الا معنى  
واحد وهو الاخراج وان اختلف متعلقه كلاً او بعضاً فكذلك اداة الاستثناء عند اهل هذا المذهب مستعمل على التفسير برغم معنى  
واحد وان تعدد متعلقه على احد التفسيرين فان ذلك لا ينافى اتحاد المعنى ثم ما ذكره من ان الاطلاق قيد يحتاج الى دليل انما يتم  
حيث يشك فى ان الاداة هل هي موضوعة للاخراج مطلقاً او مقيداً بالوحدة فان الثابت امر فريدين الامر لا يصار الى احدها

لان المراد بالاشتراك  
الاشتراك فى اللفظ  
بالاشتراك فى اللفظ  
الاشتراك فى اللفظ

لا يصح الرجوع الى  
الاشتراك فى اللفظ  
بالاشتراك فى اللفظ

لا يصح الرجوع الى  
الاشتراك فى اللفظ  
بالاشتراك فى اللفظ

لا يصح الرجوع الى  
الاشتراك فى اللفظ  
بالاشتراك فى اللفظ

الاصل اذ اعلم بانها موضوعه للاخراج من غير اعتبار ضيمه كما هو قضية كلامه حيث جعل ذلك نظير ما ذكره في المشترك فثبت  
 الاطلاق لاحاطة له الى دليل وهو واضح قوله فاذا ذكرناه معنى دقيق لا مطلق ولا مقيد الخ فيده انه لا معنى لذلك ولا ذم فيه فان الواجب  
 ينما بحسب الواقع غير معقولة لا ممتنع ان يرتفع عين المحول ونقصه عن الموضوع الموجود ثم يجوز ان يعتبر المبدأ ولا يعتبر معها غيرها حتى  
 اطلاقها فيخرج في ذلك للحاظر الاعترافين لكنها في واقع ذلك للحاظر مطلقة ويتم على تقديره مقالة الخصم من حقوق الوضع للمطلق  
 اخرج القائلون برجوعه الى الجميع بوجودها ان العطف يصير المتعدد بمنزلة المفرد حيث يقوم الجميع بمجرد الجميع بمنزلة الجميع بلفظ الجمع  
 فيقوم الكل المتعاطفة مقام الجملة الواحدة ولا يبيح الاستثناء اذا كان من الجملة الواحدة عاد الى الجميع فكذلك ما هو بمنزلة فلا فرق  
 بين قولنا اضرب الذين قتلوا والذين سرقوا والذين زنا الا من تاب وبين قولنا اضرب الذين قتلوا وسارق وزناة الا من تاب  
 فان كان الغرضان الواقعة موقع الحصر صارت بالعطف بمنزلة اسم واحد حتى عاد الاستثناء منها الى الكل انفا كما كالتكلم المتعاطفة  
 صارت بالعطف بمنزلة الجملة الواحدة فيعود الاستثناء منها الى الكل ايضا ما اولافان ذلك قياسا في اللغة وقد حققنا بطلا  
 سابقا واما ثانيا فبيننا الفارق وهو ان لا ترتب بين المتعدد في صورة الاداء بلفظ الجمع فيمنع الرجوع بالنظر الى اللفظ بخلاف  
 صورة العطف ومنها ان الاستثناء بالمشية اذا تعقب جملا كالقول والله لا اكلت ولا شربت ولا ضربت انما عاد الى الجميع بالانفا  
 فكذلك غيره واجاب عنه العتد بان هذا شرط الاستثناء وهو خارج عن محل النزاع ولو ارد الحاذر به بجامع كونه تخصيصا متصلا  
 مثله كان قياسا في اللغة وقد ابطناه سلبا لكن الشرط مقدم ولو تقدير بخلاف الاستثناء سلبا لكنه يعود الى الجميع بقية اليه  
 عليها حيث يقضى ايضا بالكل فلا يقضى العود اليه عند فقد القرينة كما هو المدعى ثم قال وقد سبق على الثاني بان الشرط انما تقدم  
 تقديره على ما يرجع اليه فلو كان للاخيرة قدم عليها فقط فلا يصلح قارفا هذا كلامه ملخصا ولا يذهب عليك ان الوجوه المذكورة  
 كلها مناقضة في مثال السند على تقدير ان يكون المثال منه فله ان يدفع ذلك عن الدليل بالتشيل بلا اكلت ولا شربت الا ان  
 يشاء الله كما هو احدى العبادتين في تاديب الاستثناء بالمشية على ما يظهر من الكتاب العزيز فقد جاء في الاية ان يشاء ربنا خالدين  
 فيها ما دامت السموات والارض الا ماشاء الله الاماشاء ربك على بعض التفاسير وجا فيه ايضه سبحانه انشاء الله من الصالحين و  
 انا انشاء الله لهندون الى غير ذلك وصاحب المعامل بعد ان اقتضى اثره في المنع من كونه استثناء لعدم وجوده من منع من كونه  
 شرطا بله واجتج عليه بدخوله على الماضي كما نقول حجت وذرت انه قال وانما دخلت المشية في كل هذه المواضع لتقف الكلام عن  
 النفوذ والمعنى لا غير ذلك ثم جعل الاجماع فادق بين تعقب المشية حيث يعاد الى الجميع وبين تعقب غيرها حيث يحتمل فيه ذلك و  
 يحتمل عوده الى الاخير فقط ولا يخفى ان ما ذكره من نكته الوقوف انما ترتب على تقديره بقصد الاستثناء والتعليق الظاهر من  
 الاية الامر به اية ذلك فالمنع منه في غير محله وح دخوله على الماضي ونحوه يستدعي تاويله لا كالتقدير كالتقدير في مثال  
 الحج والزبادة ونحوه في نحوه ثم ما ذكره من ان الاجماع هو الفارق بظاهرة غير سديد لانه اذا ثبت المقصود في ذلك ثبت في غيره  
 بضميمة اصله عدم النقل بل التحقيق ان يحاج بان ذلك يرجع الى الجميع بالقرينة لظهور المقصود من ذكر المشية اما الامثال او  
 خوف الفوات والحمان بتركه كما يدل عليه ظاهريه ثم ليلوى اصحاب الجملته وهو مطرد في الجميع حتى انه لو اشفي في البعض منعنا  
 به والاجماع المدعى على خلافه ثم ومنها انه لو كرر الاستثناء مع كل جملة كما لو قيل في اية الفذف لا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين  
 تابوا اولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا عند مستهجنات وكذا وليس ذلك الا يعود الاخير الى الجمع فيكون الباقي نكرا لمحضنا  
 والجوابات عد مثل ذلك مستهجنات انما هو لكونه نظريا مع امكان الاقتصار على الاخير في الجمع فيكون الباقي نكرا لمحضنا  
 ان صالح للعود الى كل واحد حيث لا قرينة يجب عوده الى الجميع اذ الحكم باولوية البعض يحكم والجواب المنع من عدم اولوية البعض  
 فان قرب الاخير يصلح مرجحا لغيره ومنها انه لو قال له على خمسة وخمسة الاستثناء كان للجمع انفا فلذا في غيره من الصور  
 للاشتراك والمجاز والجواب ان خارج عن محل النزاع اذ الكلام انما هو في الجمل دون المفرد وفي الرجوع الى كل واحد الى الجميع و  
 فيه نظير مما ترى بل الوجه في الجواب ان قرينة الرجوع الى الجميع هنا فامة وهي عدم استقامة المعنى على تقدير الرجوع الى الاخير  
 فلا يقضى البتة عند عدمها على انه ان ارد تخصيص ارجاعه بالجميع وضعا كما هو قضية بيانهم فلزم الاشتراك او المجاز على تقديره  
 فاحتمل انما تستعمل في الرجوع الى خصوص الاخر اية انفا ومنها ان لو احوق الكلام كالشرط والاستثناء يجب الحاذر به مادام المتكلم  
 متشاغلا بالكلام فيجب عود الاستثناء المتعطف للكل المتصلة الى الجميع لبقاء التشاغل بها والجواب ان بقاء التشاغل انما يقضي  
 صحة الحق لا تحقق الحق ولا كلام فيه حجة من خصه بالاخره وجوه منها ان الاستثناء خلاف الاصل لانه على مخالفة الحكم الا  
 تركنا العمل به في الاخره فدعا المحذور الهدية فيبقى الاصل في باقي الجمل سائما عن المعارض واما تعيين الاخره فلغيرها ولا تته  
 لا قال يعود الى غيرها على تقدير عدم عوده الى الجميع فلان قيل ان ارد بمخالفة الاستثناء للاصل انه بوجوب الجور في لفظ  
 العام وهو خلاف الاصل فله وجه لكن لا يستقيم التعليل بمخالفة الحكم الا اولاد الا مخالفة فيه سواء قلنا بان الاسناد بعد الاخراج او قلنا

مقدم

او قلنا بان المجموع عبارة عن الباقي لوقولنا بان المراد بالمشتمل منه ما بقي بعد الاستثناء مجاز اذا لا يستعد الحكم على هذه التقادير  
حتى يتحقق الحاق الغنم التمسك في ترك العمل بالاصل في الجملة الواحدة بدفع محذور الهدية بهذه التقادير الخرج عن اصالة الحقيقة الى  
المجاز عند قيام القرينة ما لا يرتب في جوارزه ولا يصلح دفع الهدية بحجده سببا للخروج عن الاصل والاصح الاستثناء وان انفصل  
في النطق عرفا وان اريد ان الظن من المتكلم باللفظ العام ارادة العموم منه والاستثناء مخالفة لهذا الاصل ثم لا تقادير على ان المتكلم  
ما دام متشاغلا بالكلام له ان يلحق به ما شاء من اللواحق وهذا يقتضي وجوب التوقف عن الحكم باعادة المتكلم لفظا حتى يتحقق  
الفرغ وينبغي احتمال ارادة غيره ولو لا ذلك لكان التصريح بالخلاف ولو في الاخير في حال التشاغل منا في الورد ووجوب رده ولا يجزئ  
دفع محذور الهدية قلنا يمكن توجيه التعليل بخالفته للحكم الاول على بعض الوجوه التي ذكرناها في دفع الشاغل المورد والاستثناء  
الا انه لا ينفذ المسندل حيث لا يقول به او يحل مخالفة الحكم الاول على مخالفة الحكم الذي دل عليه الكلام او لا اي عند عدم القرينة الاستثناء  
في رجوع الى اصالة الحقيقة او ما يقرب اليها ثم التمسك في تخصيص العام بدفع محذور الهدية راجع الى بيان وجه كون الاستثناء  
مفيدا للتخصيص وقيامه قرينة عليه فلا يبرء عليه ان الخرج عن اصالة الحقيقة الى المجاز عند قيام القرينة مما لا يرتب في جوارزه وان  
لا يلزم من اعتباره قرينة صورة الاضلال اعتباره قرينة صورة الانفصال فانه لما حافظ على دفع محذور الهدية بالجمع بين الكلام  
المخالفة ما لم يورد الى ارتكاب هذا آخر كما حال القواعد اللفظية المحكمز وهذا اذا كان المقضي للتخصيص جملة مستقلة وكان  
الحكم انشاء جازوا وان انفصل عنه في النطق وانما منع من ذلك في الجملة المنضلة نظر الى بطلان الاستعمال لمخالفة الوضع ثم لا نسلم  
عدم ظهور اللفظ في معناه الحقيقي مادام المتكلم متشاغلا بالكلام فان ضرورة الوجدان قاضية بخلافه وجواز اللغو واعتباره لا ينافي  
الظهور كما لا يخفى ولو لا ذلك لما اتجه القبول على كلام من فاجاه عارض متعبر عن الكلام حال تشاغله به بعد ان لم يبايع التمسك  
عليه اذا كان صالحا للواحق بل الوجوه في الجواب ان الدليل المذكور انما يقتضي عدم عود الاستثناء الى ما عدا الاخير عند الجزم عن  
القرينة نظر الى اصالة بقاءه على العموم ونحن لا نفاشي عنه لكن ابن ذلك من اختصاصه بها بحسب الوضع كما هو المدعى لا يوافق اصالة بقاء  
ما عدا الاخير على العموم معارضة باصالة عدم حقوق الحكم له على العموم حيث يكون الحكم فيه على خلاف الاصل كما هو الغالب في سائر  
فلا يتم التمسك باحد ما لا نأفوق اصالة بقاء اللفظ على العموم اصل لفظي فيخرج على اصالة البرائة واصالة عدمه وغيرهما ما يعدن  
الاصول العقلية الظاهرة وتحقق ان تلك الاصول بمقتضى الأدلة التي افادتها انما هي من حيث لا دليل على خلافها وظل اللفظ  
دليل فلا ينفذ حجة في مقابلته نعم لو كان الاصل السابق مستقفا وايضا من دليل لفظي غير مقتد بصورة عدم الدليل حصل الغار  
ولا بدح من مطابقة المزج الثاني لوجاز تعليق الاستثناء بما عدا الاخير بعد تعليقها لوجاز تعليق المستقل بغيره والثاني بطر  
بيان الملازمة انه بعد تعليقه بالاخير يستقل فلو علو غيرها ايضا كان تعليقا للمستقل وهو المراد بالثاني واما بطلان فلان  
للتعلق انما هو عدم الاستقلال اذا المستقل لا يتعلق بغيره واجيب بان المستقل وجوبا لا يجوز ان يتعلق بغيره واما المستقل  
جواز كما في المقام حيث يجوز تعلفه بالجمع وبالاخير جاز تعلفه بغيره والاطهر ان يجاب بان الاستثناء محتمل للعود الى الجمع و  
الى الاخير فهو على تقدير عوده الى الجمع لا يستقل بالعود الى الاخير والالزم الترجيح من غير مرجح اذا تعلفه بالكل تغلق دعتي  
وليس على المذبح كما يتبعه كلام المسندل الثالث من حق العام ان يحل على عمومه ما لم يبق ضرورة نأدى الى ارتكاب خلاف  
ففي خصصنا الاخير لم يبق ضرورة تخرجنا الى ارتكاب التخصيص فباعتدائها فلا يجوز لنا تسمية التخصيص اليه وهذا الدليل  
من الدليل الاول بل لا يختلف معه الا في التعبير فالجواب عن الجواب عنه الرابع اذ عدا الاستثناء الى كل جملة فان قدر معها الزم  
مخالفة الاصل والالزم تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد وهو باطل لنسب سبويه عليه وقوله حجة وللزم اجتماع  
مؤثرين مستقلين على اثر واحد والجواب اننا نتخذ عدم الاضمار ولا نسلم لزوم تعدد العامل على معمول واحد وانما يلزم ذلك لو  
كان العامل في المشتمل هو العامل في المشتمل منه وهو ثم بل العامل فيه اذ الاستثناء كما يذهب اليه جماعة من النحاة لسبب  
مناب استثنى وقيام معناه بها والعامل ما به يتقوم المعنى المقصود كانت العامل في المتأدى هو اذ الاستثناء لقيامها مقام  
ان اذى سلمنا ذلك لا نسلم عدم جواز تعدد العامل على معمول واحد اذ لا يجد فيه ما يقتضي المنع وقول سبويه بالمنع معارض  
ينص الكسائي والقراء على الجواز بل معارض بما ذكره هو في باب الصفة من جواز نحو فام رتبد وذهب عمر والظرفيان مع ذهابه الى ان  
العامل في الصفة هو العامل في الموصوف فان تضيئه كلامه هناك جواز توارد العامل على معمول واحد وقد اخذ هذا المذهب  
بعض المحققين مستشهدا عليه بل جازم عن الشيء الواحد بما من مقتضين نحو هذا حلوا حاض حيث ان فيها ضاريا واحدا بالاستثناء  
وذلك لعدم جواز خلوها عن الصفة بالانفاق واعتباره في كل واحد منها بخصوصه يقتضي كون كل واحد منها محكوما به على البند وهو  
جمع بين الضدين او في احدهما فيلزم استقلال ما فيه الصفة بالجزئية وانفائها عن الحالى وهو خلاف الفرض وفيه نظر لا ناخذنا  
القسم الاول ومنع لزوم اشكال الشاغل عليه وذلك لان كلا من الحلو والحامض اما ان يكون ما خوذ بشرط ان لا يكون من جنس

لكن

بالاخر وهذا بوجوب التناقض ولا ينفع فيه وحدة الضمير فان ذلك لا يصح الجمع بين المتضادين وهذا ظاهرا وانما ان يكون ما خوذ الا بشرط  
وج فلا حاجة الى اعتبار وحدة الضمير لان تناقض بينهما هذا الاعتبار نعم لما كان كل منهما ظاهرا في معناه بالاعتبار الاول احتج الى ضم  
الاخر اليه قرينة على ارادته بالاعتبار الثاني هذا وتوهمهم ان ذلك من باب توارد المؤثرين على امر واحد ضعيف لان العوامل ليست  
عللا حقيقية بل علامات ومعرفات الخامس لوقوله على عشرة الا ربعة الا اثنين كان قوله الا اثنين واجعا الى الاخير دون ما نقده  
انفاذا فكذا في غيره والجواب عنه اما اوله فانه خارج عن محل البحث اذ النزاع في الجملة المتعددة المتعاطفة وليس هناك حمل ولا عطف و  
اما ثانيا فبان عدم جواز العود الى الجمع هنا انما هو قرينة لزوم التناقض بناء على المذهب المشهور وادفع محذور اللغو ولهذا  
بناء على مذهب المسند حيث يكون مفاد الكلام عند اعتباره عوده الى الجمع هو مفاده السابق عليه فان اخراج الاثنين من الاثر  
والعشر يقتضي الافراد بالسنه وقد افاده بالاستثناء الاول وسيأتي توضيح ذلك فيجب عوده الى احدهما ورجح ما يليه لقرينة  
اليه فلا يلزم منه تعين العود الى الاخير حيث لا قرينة عليه التماس الجملة الثانية حايلة بين الاستثناء وبين الجملة السابقة كالسكون  
فانكون مانعة من تعلقها فان الظن من حال المتكلم انه لم يبدئ بالجملة الثانية الا بعد استكمال غرضه من السابقة كما لو سكت  
تقضي استيفاء غرضه من الكلام والجواب المنع من كونها حايلة بحيث تقضي منع تعلق الواحق بها كيف وهو غير المتنازع فيه اذ  
السيد بوجوده الاول ان الاستثناء تستعمل تارة بالعود الى الاخير واخرى بالعود الى الجمع بلا خلاف في وقوع الاستعمال على الوجهين  
وظا الاستعمال يقتضي الحقيقة والجواب ان اصل الحقيقة انما يقيد كون الاستعمال على الحقيقة كما كونها على سبيل الاشتراك و  
تعدد الوضع فلا يجوز ان يكون ذلك بوضع واحد كما قد فاه وقد يجاب بان الاستعمال العم من الحقيقة وهو لا يستقيم هنا على ما  
حفظناه الثاني ان الفائل اذا قل غير اضرب عمداي والقاصد ثاني الا واحد احسن ان يستفهم هل استثنى من الجملة او  
من الجملة الاخرى وذلك اية احوال اللفظ واشتركة والجواب اما اوله فبان الاستثناء قد يحسن لدفع الاحتمال الرجوع اليه  
للقطع والظن القوي بالمراد واما ثانيا فبان الاستثناء في المثال المذكور لا يحتمل لعود اليه بالاجراء منها معا بل في  
احدهما او اليه بالاجراء من احدهما على البدلية لظهور ان استثناء الواحد لا يفيد اخراجه من جملتين مالم يشركا ولو في بعض  
الافراد وحمل المثال عليه بعيد الثالث لا بد في الاستثناء المتعقب للجملة من عودها اليها او الى احدها الامتناع ان لا يكون  
عائدا الى شئ منها وقد نظرنا الى اذلة مع خصه بالاخيرة واذلة من يخصه بالجميع فلم يحددهما ما بوجوب القطع باحدهما فوجب ان  
نفذ ولا يقطع بالعود الى احدهما والجواب ان عدم دليل معتبر على احد القولين لا يوجب المصير الى الاشتراك بل الى التوقف مع انا قد  
بيننا ما يوجب المصير الى ما اخرناه الرابع ان الحال والظن وان اذ وقعت عقيب جملة فعليه كما لو قلت ضربت عمداي واكرمت شيئا  
واخرجت زكوتي فانما اوصياها اوفى مكان كذا احتمال ان يكون العامل فيه جميع الافعال المتعقبة كما يحتمل الاخير وليس لنا في  
ذلك ان نقطع باحد الامرين مالم تقم قرينة عليه فكذلك الاستثناء قياسا عليها يجامع ان الكل فضلا في الكلام ياتي بها بعد تمام  
والجواب ان اللفظ لا يثبت بالقياس كما مر اذ جامع ان الفارق في المقام موجود وهو هو بنية التعقيد من التخصيص على الحكم  
المدعى في الاصل في محل المنع ان اريد تساوي الاحتمالات للقطع بان تعلقه بالاخيرة اقرب مضافا الى منع عليه الجامع وان  
سلم فليس هناك ما يقتضي خصوص الاشتراك بل الاعتم منه وما قلناه وقد تقدم حجة صاحب المعالم والفاضل المعاصر عند  
ذكر تخننا وحجة البصري ظاهرة من بانه وهو ان الاضراب عن الجملة الاولى يقتضي عدم العود اليها فبان رجوع الاستثناء  
اليها بخلاف ما لا يشتمل عليه ولا يخفى ما فيه اذ لا نسلم ولا حصول الاضراب المنافي للعود بنا ذكره على الاطلاق وعلى تقدير تشبيهه  
كما في بعض الصور يكون ذلك قرينة حايلة على عدم العود الى الجميع والكلام عند نقده القران مطم حايلة كانت او مقابلة ثم لا  
نسلم ثانيا تعين الرجوع الى الجميع عند عدم الاضراب لان ذلك انما يقتضي امكان الرجوع لا وقوعه وحجة المتوقف واجعة الى  
تصادم الادلة عنده او الى ما مر اذ من انه لو ثبت فاما بالعقل ولا مدخله واما بالنقل فوقع الثابت منه بوجوب عدم الخلا  
والاحاد منه لا يفيد العلم وجوابه في ما سبق ولم يتعرض الحاجج للحج على ما صار اليه واحتج عليه العتد بان الافعال يجعلها  
كالجملة الواحدة والافعال يجعلها كالايجاب والاشكال بوجوب الشك وضعف ذلك لان الافعال انما يقتضي امكان الرجوع  
لا وقوعه والافعال انما بعد الرجوع في بعض موارد لا مطلقا فتمتم فيها فايد فان الاولى اذا تعقب الاستثناء لمفردات  
او جمل ومفردات او تعقب غير الاستثناء من انواع التخصيص بالمفصل المعروف بحمل او مفردات او جمل ومفردات وامكن العود  
الى الجميع ففي الشك بالزاع المذكور اليه وعدمه وجهان وتخصيص كثير منهم لغنوان النزاع بالاستثناء المتعقب للجملة يشعر بالتساوي  
وفي المعالم بعد ان صرح بالاول قل وقد جرت عادتهم بفرس الخلافة والاجتهاد في تعقب الاستثناء ثم يشرون في ما في  
انواع التخصيصات الى ان الحال فيها كما في الاستثناء وهذه الدعوى عند غير واضحة والتحقيق ان الاستثناء ان تعقب جملا  
ثامة او ناقصة فاقم عوده الى الاخرى كما عرفت وان تعقب مفردات لم يبعد ظهوره في العود الى الجميع مالم يتخلل منها جملة فلا يرجع

الاستثناء

جوابه



المصرف في غيره اعتبارا وهو الظاهر كما يشهد اليه التدبر في نظيره ومع النزول فلا اقل من الشك في تحقق التكافؤ وهو لا يمكن  
ما ثبت عمومته عن العموم بل لا بد من ثبوت الصادق وفي هذا نظر والمعاد ما قررهناه اولاً لا يبق الضير موضوع للعود الى مرجع مع  
بين المتكلم والمخاطب فاذا استعمل في البعض من غير قرينة على التعيين لم يمتد بالتجزئة وبجارية هذا الاعتبار غير المجازية باعتبار  
التخصيص فلا يلزم ان يساوبه في الحكم او يبق التجوز الحاصل من صرف الضير عن وضعه من المطابقة للرجح غير التجوز الحاصل له باعتبار  
التخصيص فلا يكون من تعارض التخصيص لانا نقول الضاهر موضوع للعود الى مرجع معين عند المتكلم واما كونه متعيناً عند  
المخاطب فغير متعين في وضعها وان كان على خلاف النظر من اعتبار التعيين ولهذا اذا تعدد المرجع وصلح الضير عند المخاطب للعود الى  
كل واحد واراد المتكلم معناه لم يكن مجازاً اصلاً بل كان حكمه حكم المشترك اذا تجرد عن قرينة التعيين مع ان المرجع في محل البحث  
غالباً ما خرد ايضاً باعتبار كونه معهوداً ومعلوم كالمجموع في المثال فانه لا افراد معينة لكان اللام المعين للاشارة المستلزمة لا  
المشار اليه من حيث كونه متعيناً ومتميزاً بتخصيصه ببعض اشياء التعيين بالنسبة الى المخاطب والتحقيق ان ظهور الضير  
في الرجوع الى تمام مدلول المرجع كظهور المجموع العرفي في الدلالة على جميع الافراد في كونه مستفاداً ما اشتمل عليه من الاشارة  
السندية لتعيين ما اشير اليه عند المتكلم الظاهر في اعتبار بقية عند المخاطب ايضاً وان استعملنا ما مجرداً عن اعتبار التعيين  
عند المخاطب مخالف للظن دون الوضع فينتاويان في كون تخصيص كل منهما مخالفاً للظن ولو سلم ان الاشارة شتى في تعيين  
المشار اليه عند المخاطب ايضاً بحسب الوضع فما مثلاً وبيان في مخالفة الوضع فبطل ترجيح تخصيص المرجع ومنه يظهر فساد الو  
الاخير اذ ليس عدم مطابقة الضير للمرجع امراً ايداعاً على تخصيصه واجتج موافقونا بان العام يجب اجراءه على عمومته وما لم يتم  
دليل على تخصيصه ومجرد اختصاص الضير العائد اليه غير صالح لذلك لان كلاهما لفظ مستقل فلا يلزم من خروج احدهما  
عن حقيقة خروج الاخر عن حقيقة ودق بالمنع من عدم الصلوح لان اجراء الضير على حقيقة يستلزم تخصيص المرجع لكنه لما  
كان موجبا للتجوز في لفظ العام حصل التكافؤ الموجب للتوقف وفي كل من الاجراء والحجة نظر اما في الاجراء فلما عرفت من  
منع التكافؤ فان المصرف في مورد التعارض اولى كما مر واما في الحجة فلا بدتنا منها على ما يظهر من ذلك على ان التجوز في المرجع  
يوجب التجوز في الضير وهو غير سديد بل التحقيق ان الضير موضوع للعود الى ما اريد من مرجعه حقيقة كان او مجازاً ورجح  
البياد المعتمد بالاطلاق كما ان النقل دليل عليه ثم صدر الحجة صالح للنزول على ما ذكرناه كما لا يخفى اذ الفاعلون  
بتخصيص العام بان ابقائه على عمومته مع تخصيص الضير بوجوب مخالفة للرجح وانما يتم والجواب المنع من بطلانه لا مكان تخصيص  
الضير وارتكاب الاستخدام فيه بل هو اولى على ما مر البيان اذ التوقف بان كل من تخصيص العام وارتكاب الاستخدام  
يستلزم المجاز ولا مرجح فيجب الوقوف والجواب المنع من استلزامهما المجاز وعدم الرجح كما عرفت والجب من صاحب المحام حيث  
جعل الاستخدام هنا مجازاً مغايراً للتخصيص مع ذلك حكم بالتكافؤ وضعفه فان رجحان التخصيص على غيره من انواع  
المجاز مما لم ينقل فيه خلاف وقد صرح به هو اية في غير المقام واعلم ان من امثلة البناية قوله تم والذين يؤولون من  
ذواتهم الى قوله وان عزموا الطلاق فان الجمع المضاف بعم الدائمات والمنع هن والضير في عزموا راجع الى النوع الاول  
اذ لا طلاق للمتنع بها اجماعاً فضلاً لا كلام في جواز التخصيص بمفهوم الموافقة وفي جواز مفهوم المخالفة حيثما يكون  
فولان فذهب الاكثر الى الجواز وهو المختار واخرون الى المنع اذ اولون بانها دليلان تعارضان وتخصيصه به طريق  
جمع بينهما فيتعين لكونه اولى من الطرح وفيه ان الجمع كما يمكن بالغاء العموم كالتكافؤ بالغاء المفهوم فيستدرك ترجيح الاول  
من مرجح كونه طريق جمع لا يمكن فان الثاني اية طريق جمع والاولى في الاحتجاج ان يبق تخصيص العام اولى من الغاء المفهوم  
لان الغاية بوجوب التجوز فيما دل عليه وقد مر في تعارض الاحوال ان التخصيص من المجاز واجتج الاخر من المنطوق وان  
كان عاماً فهو اقوى دلالة من المفهوم وان كان خاصاً فلا يصلح لمعارضته فان الخاص بما يقدم على العام اذا كان اقوى دلالة  
منه واجاب في لم يمنع كوز دلالة العام اقوى بالنسبة الى مورد الخاص بل التحقيق ان دلالة المفهوم لا يفسر عنه غالباً في القوة  
هذا كما ترى لا يذم ما اختاره من القول بالتخصيص اذ دعوى المساواة على تقدير تسليمها شاذ في ترجيح التخصيص وتوجب  
المصير الى التوقف وتغليل بعضهم له بان في التخصيص جمعاً بين الدليلين وهو اولى من الغاء احدهما عليل لما عرفت من  
ان طريق الجمع لا يتصرف في التخصيص اذ كما يمكن بالغاء بعض المدلول من الدال على العموم كالتكافؤ بالغاء بعض المدلول من الدال  
منعاً على المفهوم وهذا واضح بل الذي بني على القول بالتخصيص ان يقد دلالة الخاص وان كان مفهوماً اقوى من دلالة العام  
وان كان منطوقاً فيتعين تخصيصه به ودعوى المستدل خلاف ذلك غير مسموعة ودعوى التخصيص ان ليس له احد ما ترجح على  
الاخر على الاطلاق بل يختلف باختلاف الموارد والمقامات فقد يترجح جانب المفهوم اما لقوة في دلالة المفهوم انما وما والا  
اوشواها بخارجية وقد يترجح جانب العام اما لقوة دلالة في العموم ككل مع كون المفهوم ضعيفاً كمفهوم الشرط الغير الصريح ومع

الاشارة

منعاً على المفهوم

وقع التناوب والشك في الترجيح بعد الفحص يبنى على الشاظر او التغيير على القولين وبالجملة فهو من جملة ما يتعارض فيه الدليلان  
 فيه ما يجرى هناك وضعفه يعرف ما متر مضافا الى ان الكلام هنا في ترجيح المفهوم او العام على الاخر باعتبار نفسه ما لا يبدل احظ امر اخر  
**فصل** لا يرب في جوار تخصيص كل من الكتاب والحج المواتر وما في معناه من الخبر المحفوف بقرب العلم بنفسه وبالآخر  
 تخصيص خبر الواحد حيث نقول بحجته بنفسه وبما وتخصيص الكل بالاجماع القطع والعقل وفي جوار تخصيص الكتاب بخبر الواحد المحرر  
 عن قرابن العلم على تقدير حجته اقوال فاجازه العلامة وجماعة ومعه اخرون ومنهم السيد المرتضى بعد الشتر على اصله وفصل  
 ثالث بين العام المخصص بدليل قطعي متصل او منفصل وبين غيره فاجازه في الاول دون الثاني وفصل رابع بين العام المخصص  
 بدليل منفصل ولو قطعي وبين غيره فاجازه في الاول ومنع في الثاني وتوقف قوم والخيار عندك هو الاول لانا انما بدليلان  
 ظاهر بان وقد تعارض على وجه يمكن الجمع بينهما فكان ذلك اولى من طرح احدهما لما فيه من العلة بالدليلين فان لم يمكن الجمع بينهما  
 بغير طرق التخصيص تعين والاشراج التخصيص نظر الى كونه اقرب من غيره لغايته وشيوعه ما لم يعضد ما يخالفه بدليل خارجي  
 لكنه خارج عن محل البحث لان كلامنا في ترجيح التخصيص بالقياس الى نفسه مع قطع النظر عن القرابن الخارجية والتحقيق انما حث  
 اثبتنا في محله اسناد باب العلم وجوب التعويل على الطرق الظنية فلا يرب ان الظن هنا في جانب العمل الخاص دون عموم الكتاب  
 اخذ بما هو المعروف بين اصحابنا بل كاد ان يكون اجماعا كما يظهر بالنص في مظانه تحكم بحجته كثير من المطامع من الحيوانات وغيرها  
 باخبار الاحاد مع دلالته عموم قوله تم قل لا اجدها اوحى الى الآية على حلية الجمع وان عمم محل البحث الى العموم الحكمي فقد حكم بحجته  
 كثير من انواع الاستفاد باخبار الاحاد مع دلالته عموم قوله تم خلق لكم ما في الارض جميعا على ابحاثها وعلى هذا القياس حكمه بطلان  
 كثير من العقود او عدم لزومها ولو لا اختلاف بعض الشرايط الثابتة باخبار الاحاد مع دلالته عموم قوله تم او فوا بالعفة على لزومها  
 الى غير ذلك مما يعرف بالتتابع في كتب الفقه وابوابها فلا يظيل الكلام بذكر تفاصيلها واما ما وقع في كلام بعض المعاصرين بانه فلما  
 يوجد خبر لا يكون مخالفا لعموم من عموما الكتاب فلا اقل من مخالفة لاصل البرائة الثابت بقوله تم لا يكلف الله نفسا الا  
 ونحوه فضعف لان عموما اصل البرائة انما يقتضي البرائة حيث لا دليل على التكليف كالاتية التمسك بها بناء على دلالة العلم ذلك  
 فان عموما المخصصة بالاستثناء فلا يعارضها ادلة التكاليف بوجوه وانما هي مصاديق المفهوم ما تخصصت به احوال المانع بوجوه  
 الاول ان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والقطعي لا يعارض بالظن والجواب المنع من كون الكتاب قطعيان اريد كونه دليلا في جميع  
 وان اريد ان منته اعني صحه صدره قطع فهو لا يوجب كونه دليلا قطعي اذ المعارضة بينهما انما هي من حيث كونها دليلين في شئ  
 ليس الكتاب بمجرد دليل بل به وبدلته فينتهي كونه دليلا على الامر بان اذ كان احدهما ظنيا لم يكن المنع عليه قطعي ابا  
 فظن ان المعارضة هنا انما هي بين دليلين ظنيين فيتوقف الترجيح على وجود بعض المراتب وقد عرفنا ان الجمع بينهما بان  
 ادلى من طرح دليل الخاص لا يوجب حجة الكتاب مقطوع بها ولا قطع بحجة خبر الواحد مع حتى حال معارضة لعموم الكتاب لوقوع  
 الخلاف في حجته والمحمل لا يصلح لمعارضة القطعي لا نأقول كما لا يقطع بحجة خبر الواحد لوقوع الخلاف فيها كلاك لا قطع بحجة دلالته  
 الكتاب بالنسبة الى مورد التخصيص لوقوع الخلاف فيها ايضا فيستاويان في كون كل منهما حجة غير قطعية وما من ان دلالته الكتاب  
 قطعية لان الحكم لا يطالب بالظاهر ويريد خلافة انما يسلم حيث لم يرد قرينة على خلافه الى وقت العمل كما سيأتي تحقيقه ثم تكون  
 دلالة قطعية في حق المكلف في الظ لا في الواقع لجواز وقوع البيان وعدم وصوله اليه او نحو ذلك واما لو وصل اليه البيان و  
 لو بطر او اخبار الاحاد حيث نقول بحجتها لرب لم يقع في الخطاب بالظاهر اذ الم يرد هذا وما وقع في كلام صاحب المعالم بشعنا للعصم  
 من ان العام في المقام قطعي المتن ظني الدلالة والخبر الخاص ظني المتن قطعي الدلالة فلذلك حجة قوته فهو بظاهره غير مستقيم لان  
 دلالة الخاص كثيرا ما يكون ظنيا ايضا لطرق احتمال العوز اليه بل كثيرا ما يكون اية عاما عملا للتخصيص كاصل ولو اذ بقطعية  
 دلالة كونها اقوى من دلالة العام لوجه عليه المنع من مساواة الجهتين الثاني لوجاز التخصيص به لجاز النسخ به واللازم بط  
 بالانفاق فاللزوم مثل بيان الملازمة ان العلة التي تمسكوا بها على رجحان التخصيص وهو الجمع بين الدليلين جار بعينه في النسخ  
 فلو صلحت علة لصحت لها في المقامين والجواب انه لو سلم قيام الاجماع على ان النسخ لا يثبت بخبر الواحد كان ذلك فارقا بين المقامين  
 وعز جاحض النسخ عما يفضيه القاعدة الاصلية فيبقى ما عداه اعني التخصيص على حكم الاصل وقد يعرف ايضا بان احتمال النسخ بعد  
 من احتمال التخصيص لغايته ونذرة النسخ فعدم مقارمة خبر الواحد القوي لا يستلزم عدم مقاومته للضعيف وبيان النسخ وقع  
 لما ثبت حصوله من الدلالة او المدلول اعني الحكم والتخصيص دفع لما يثبت حصوله والدفع اسهل من الرفع واعترض عليه الفاضل  
 المعاصر بما حاصله ان دعوى اسهلية احدهما من الاخر لا يستقيم فيها استناد الى فضله تم لتساوي كل الحوادث بالنسبة اليه ومع  
 ذلك فهو مبنى على ان الممكن لا يحتاج في البقاء الى مؤثر جديد وهو مسمى في كل الوجوه نظر انا في الاول فلا نهم ان ارادوا  
 باسهلية الدفع من الرفع كونه اقرب في النظر الى الوقوع باعتبار قلة ما يتوقف عليه بالنسبة الى الاخر المراد ان تركابه اسهل

الجواب

فان التخصيص يوجب على  
 زود عموم وعلم اذ  
 بالنسبة الى بعض الافراد  
 الذي يوجب على كل واحد  
 خطاب الا زمان في بعضه  
 في جميع الا زمان في بعضه  
 النسخ وان فالعقد يوجب



باعتبار موافقة الاستصحاب ومخالفة الاخر له وليس المراد ان صدوره من الحاكم اسهل فان الضرورة حاكمة بقساويهما بالنسبة  
 من غير اختصاص له به تم واما في الثاني فلانه ان اريد بالموثر الجدي بالموثر الحادث بعد الاول منعنا حاجة الممكن في البقاء اليه  
 وان اريد بقاء الموثر السابق منعنا توقف الدليل على عدم الحاجة اليه بل ربما يغزى على تقدير ثبوتها لئلا يستصحب بقاء الاثر  
 باستصحاب بقاء الموثر وما حققنا بيننا فساد ما يوجب اثبات الملازمة من ان النسخ نوع من التخصيص لانه زرع لعموم الحكم الثابت بحسب  
 الا زمان فخصية جواز التخصيص بخبر الواحد جواز النسخ به ايضه وذلك لان التخصيص يبحث عنه هنا ليس مطلق التخصيص بل ما عدا  
 النسخ والمناقشة لفظية مع اتمام كون النسخ نوعا من التخصيص بل هو زرع للحكم الثابت على تقدير عدمه بخلاف التخصيص وسيله  
 بيانه في بحث النسخ الثالث قوله تم فبشر عبادي الذين يسمعون القول فيتبعون احسنه ولا ريب ان الكتاب احسن من الخبر فينبغي  
 اتباعه والجواب ما اوله فبالنقض بما اذا كان الخبر متواترا او مقرونا بقرب العلم فان الخصم لا يلتزم بعدم تخصيص العام الكتابي  
 واما ثانيا فالحل وهو ان الخاص اقوى دلالة من العام فهو من هذه الجهة احسن من العام وان كان العام باعتبار اخر احسن منه  
 ولك ان تمنع عموم الاثر للمقام لعدم مساعدة السباق عليه وقد يستدل على المنع بالاخبار التي ذكرت على صرح الاخبار التي تخالف  
 كتاب الله فانها بعمومها او اطلاقها تتناول المقام ايضه والجواب ان عموم تلك الاخبار للمقام معارضة بعموم ما دل على محبة اخبار الاله  
 من الاخبار وقاعدته الجمع وان قضت بحكم الاول فيه الا ان الثاني لمعاذته بالعمل كان بالترجيح اجدد على ما عرفت مضافا الى  
 منع شمول الاطلاق للمخالفة في تلك الاخبار لمثل ذلك فان المنبأ در منها المخالفة الثابتة بحيث لا يتيسر الجمع وهذا لا يضر في اخبار  
 العلاج عند تعارض الاخبار لوجوه الجمع على ان المخالفة المذكورة لو تناولت مثل مخالفة الخاص للعام لتناولت مثل مخالفة  
 لاطلاق الخبر بهما في الدلالة وعلى تقديره يلزم طرح عموم تلك الاخبار للمقام لانه مخالفة لاطلاق اية النبيين والنبيين على ذلك  
 على محبة خبر الواحد وما يستلزم صحته فساد بالضرورة واما اية وما اتيكم الرسول فخذوه فلا مخالفة بينها وبين  
 تلك الاخبار كما زعم بعض المعاصرين حيث ذكرها معهما فان هذه الاية مما نزل على وجوب العمل بقول الرسول لا بقول من يجبر  
 عن قوله اذ لم يوجب العلم به وهذا ظا واما ما ياتي من ان جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد يستلزم تخصيص تلك الايات بهذه  
 الاخبار فيلزم عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فورد بان تلك الاخبار قاصرة عن تخصيص الكتاب اذ غاية الامر ان يتعارف  
 من وجه وهو لا يوجب التخصيص وكون دلالة تلك الاخبار على المنع بالعموم والوضع ودلالة تلك الايات بخبره لا يوجب  
 الترجيح مع معارضتها لمخارج اخر تقتضي نكاح تلك الاطلاقات وترجيحها كما مر ارجح المفصلون على صوره المنع بما مر من ان  
 الخاص على فلا فصل لمعارضته العام القطع وعلى صوره الجواز بان العام فيها ظني لصيرورته مجازا اما عند الفرة الاولى فمطلق  
 التخصيص واما عند الفرة الثانية فبالنقل فيصير الدليل الظني لمعارضته والجواب ان اريد ان العام قطع بمسئله فلا  
 يعارضه الدليل الظني فهذا لا يخالف بكونه حقيقته او مجازا قطعاً فعلى تقدير ترجحه يلزم ان لا يعارضه الظني مطلقاً ولا يقبلون  
 به وان اريد ان دلالة على تقديره بقاءه على الحقيقة قطعية ايضه فان اريد انها قطعية بحسب الواقع ففساده واضح مع انه لو كان  
 قطعياً كان له محتمل معارضا مطلقاً وان اريد انها قطعية بحسب الظن فالعام المحصور ايضه كك ومثله خبر الواحد لقيام الادلة الدالة  
 على محبته فلا يكون من معارضة القطع بالظني بل يقطع اخر ويرد على الفرة الثانية مضافا الى ذلك ان تخصيصهم لجواز  
 التخصيص بصوره تخصصه بدليل منفصل ولو ظني يقتضي تسليم القول بجواز تخصيص خبر الواحد مطلقاً لانه من قبيل التخصيص  
 المنفصل الظني لان بقا اربابه ما عدا الخبر الواحد لكن بقي عليه ح ابيات الفارق ارجح المتوقف بتعارض الادلة  
 وعدم المرجح وجوابه ما عرفت من وجوه ترجيح الخبر بقى الكلام في تخصيص الخبر المتواتر والمخوف بخبر الواحد والظن ان الكلام فيه كالكلام  
 في تخصيص الكتاب به وان اتمت على من يثبت عليه جريان اكثر الوجوه المذكورة فيه فبمبني ذكر بعض افاضل مناخري المناخري  
 ان استصحاب الحكم الخالف للاصل دليل شرعي مخصص للعوامات ولا ينافيه عموم ادلة حجته من الاخبار الدالة على عدم جواز  
 نقض اليقين بغيره اذ ليس العبرة في العموم والخصوص بدليل الدليل والامر يتحقق لنا في الادلة دليل خاص لا يشاء حجته كل دليل  
 الى ادلة عامة بل بنفس الدليل ولا ريب ان الاستصحاب الجارى في كل مورد خاص به لا يبعدها الى غيره فيقدم على العام كما يقدم غيره  
 الادلة عليه ولذا يرى ان الفهماء يستدلون في اثبات الشغل والنجاسة والترميم بالاستصحاب في مقابلة ما دل على البرائة الاصلية  
 وطهارة الاشياء وحليتها ومن ذلك اسنادهم الى استصحاب النجاسة والترميم في صوره الشك في ذهاب تلك العصور  
 كون الخبر يدر به تحقيقا لا تغريباً وفي صوره صيرورته في ذهاب الثلثين دسباً الى غير ذلك هذا المحصل كلامه اقول ولا يخفى  
 ما يوجب بل التحقيق ان هناك مقامين الاول تخصيص العام ورفع شموله لبعض ما يتناول بالاستصحاب والثاني ابقاء حكم التخصيص  
 قيام دليله في بعض ما يتناول العام بالاستصحاب اما المقام الاول فلا ريب في عدم حجية الاستصحاب فيه سواء كان  
 موافقا للاصل او مخالفا له لان ادلة حجته مقصورة على صوره عدم دلالة دليل على الخلاف وان كان في ادنى درجة من الحجية  
 وعموم

فان الاثر الاول نزل على  
 اول خبر العدل وهو  
 من ان يكون مخالفا للعوام  
 الكتابي في خبر الواحد  
 من ان يكون مخالفا  
 وهو ايضا من ان يكون مخالفا  
 لعدم الكتاب عند مخالفت  
 الصريح يدل على مخالفت  
 الكتابي وهو من ان يكون مخالفا  
 عدل وان كان مخالفا

وعموم العام دليل فلا يصلح الاستصحاب لعارضته ولا في كلامه فان ظاهر الامر والنهي لا يعارضان باستصحابا برائة الذمة والا  
 لم يثبت مجردها ايجاب ولا حتى بمصلا فكذلك ظاهر العام لم يثبت في كونه دليلا لفظيا مقدا على الاصول الظاهرية ولا انه  
 لوصول الاستصحاب دليلا على تخصيص العام لبطل الاحتجاج بالعمومات الخالفة له لوجوب قصر حكمها على بعض لا يجوز نطق التخصيص  
 بان القدر الثابت بها ارتفاع حكم الاستصحاب بالنسبة الى ذلك البعض واما بالنسبة الى غيره فليس هناك ما يدل على رفعه  
 الا العموم وقد فرض عدم صلوحه له والفرق في ذلك بين الاستصحاب الموافق للاصل والمخالف له ما لا وجه له بعد اشراك  
 المستند وعموم ادلة محجة نعم ليستثنى من ذلك استصحاب عدم النسخ عند سبق المخصص الغير المستوعب فانه ينهض دليلا على التخصيص  
 بضميمة مورده لغير التخصيص وبعد النسخ كما سيجيء واما المقام الثاني فلا ريب في حجة الاستصحاب فيه اذا اشتمل على شرائط  
 المحجة من غير فرق بين الموافق للاصل والمخالف له وهو ما لا خلاف فيه بين الفايدين محجة لكنه ليس من باب تخصيص العام  
 بالاستصحاب في شيء ومن هذا الباب ما ذكره من الامثلة فان عمومات البرائة انما دللت على البرائة عند عدم قيام دليل  
 على الاستغفال فاذا دل الاستصحاب على بقاء الاستغفال او على بقاء موضوع يتفرع عليه الاستغفال ثبت الاستغفال و  
 لغير شان الاستصحاب مع تخصيص تلك العمومات بل تحقيق عنوان اخصت تلك العمومات بغيره وكذا الكلام بغيره و  
 كان الكلام في عمومات الطهارة وقد يتجمل ان حكما بعبارة الكر المنتم من قديين متجهين مبنى على تخصيص عمومات طهارة  
 الماء بالاستصحاب وضعفه يعرف ما قدرناه فان ادلة طهارة الماء منها ما يعين طهارة الابتدائية واستدائها يعرف  
 بالاستصحاب فاذا دل دليل على عروضا للجاسة عليه بالملاقات او التغير لم يكن مخصصا لذلك العموم بل رافعا لاستمرار الطهارة  
 المستفاد من الاستصحاب ومنها ما يعين طهارة الماء الى ان يعلم نجاسته ولو بدليل شرعي وهذا العام ما لا يخصه اصلا  
 وحيث يقوم دليل على الاتعمال كان ذلك محققا لعنوان الغاية لا لخصص العموم المعنى لو تمسكنا في الفرض المذكور بالا  
 في مقابلة قوله اذا بلغ الماء كراي مجمل خبثا بناه على عموم الخبث السابق واللاحق كما هو الظاهر كان تخصيصا للعموم بالاستصحاب  
 لكن الرواية ضعيفة غير معموله والاستدلال بالاستصحاب هنا الضعف الدليل وقصوره عن المحجة لان الاستصحاب مخصص  
 لعمومه فاتفقنا ان الفاضل المذكور قد خلط بين المقامين من حيث ان صدر كلامه يدل على مصيره الى الجواز في المقام  
 الاول وذيله يدل على اثبات الجواز في المقام الثاني واضع اضعف دليله وعدم مساعده ما استشهد به من كلام الاحتجاج على  
 دعويه فثبت ولا تغفل **فصل** اذا ورد عام وخاص وثانيا في الظاهر فان كان في كلامه تم او في كلام رسول او كان احدا  
 في كلامه تم والاخر في كلام الرسول وفي حكم اللفظ ما فم مقام من الفعل والنفي فلا يجاز ان يعلم نفاذهما او نفاذهما  
 بالعلم بناخر الخاص او تقدمه سواء علم مع ذلك تاريخ الصدور او لا ويجمل ذلك هذه صور اربع الاولى ان يعلم النفاذ  
 المراد به التقارن العرفي ولا اشكال في وجوب حمل العام على الخاص سواء تقارنا حقيقة ولا بصورة الا في الخاص الفعل والنفي  
 او تقدم العام على الخاص في الذكر او تاخر عنه بحيث لا يفدح في التقارن العرفي نعم يشترط في القسم الثاني عدم حضور وقت  
 الحاجة قبل ورود الخاص والا لكان نفي الاحالة للبيان الآتي ولم يضر احد هذا الاستدراك ولعله بعد الفرض  
 الثانية ان يعلم تاخر الخاص عن العلم وح فان علم ورود الخاص بعد العمل بالعام في مورده او بعد حضور زمانه المعين له  
 وان لم يعلم به ولو بدله ان كان له بدل عصبيا فاعتين كونه ناسخا لئلا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وذلك كما لو قال  
 اكرم كل عالم او قال اكرمهم في كل خميس او قال في الصدورين ويقوم آخرتهم مقام اكرمهم مط او عند تعذر اكرمهم ثم قال لا تكلم  
 زيدا العالم بعد اكرامه او اكرم اخيه او بعد مضى الوقت وان خالف عاصيا فم يعتبر ان لا يمنع من تقديم البيان مانع فان التاخر  
 في مثل ذلك لا يوجب النسخ وعليه ينزل اطلاق كلماتهم في المقام ونظيره وان علم وروده قبل تعين كونه مخصصا بناء على عدم  
 جواز النسخ واحتياطها بناء على جوازه والاطرح ترجيح التخصيص لعلته وندوة النسخ سيما ما كان منه قبل وقت العمل وكذا  
 ان حمل وروده قبله سواء علم تاريخ العمل او لم يعلم تغلبا لاجاب التخصيص لما مر من علته وشيوعه مع احتمال تقديم النسخ  
 فيها نظر الاصاله تاخر الحادث واصالة مقارنته للجزء المتاخر فلو كان تخصيصا لزم الاعراض بالجملة على تقديره وبمجرد دفعه  
 فانه اصل مثبت ولا تغول عليه هذا كله على القول بجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب واما على القول بعدمه فان اجاز  
 هذا القائل وقوع النسخ قبل حضور وقت العمل اجاز وقوع ذلك مط وعلى تقدير الوقوع يتعين عنده ان يكون نسخا والا  
 منع من وقوعه قبل العمل وعلى تقدير وقوعه بعد جعله نسخا لا غير ثم لا يذهب عليك ان ما ذكرناه على هذا القول انما  
 يتمشى بالنسبة الى نفس كلامه تم وكلام رسوله او ما فم مقام من الفعل والنفي واما بالنسبة الى الرواية الحكيمة  
 لذلك فيمكن اختيار التخصيص مع عدم ثبوت ورود الخاص بعد العمل بعموم العام في مورده لكونه اولى لا بنا فيه عدم نقل  
 اقتران المخصص بجواز ثبوت وترك الراوي له عقله او ليجوز به تاخير البيان او لغير ذلك ويجمل كونه نسخا اخذنا ظاهر النقل

منه

الجرد على الفعل المسلم لاسيما الشك على ظاهره وهو بعد نعم لوصح راوى العام بعبارة عن التخصيص حصل التعارض بين نقله ونقل الآخر  
 التخصيص ويمكن ترجيح الثالث لتقديم المثبت على الثاني والظاهر الحمل على النسخ الثالثة ان يعلم ناسخ العام عن الخاص فان علم تقدمه على  
 زمان العمل بتعيين ان يكون تخصيصا بناء على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل وان اجزاه او علم ناسخه عنه تعارض عموم  
 الخاص باعتبار دلالة على ثبوت حكمه بحسب جميع الازمان وعموم العام باعتبار دلالة على ثبوت حكمه بحسب جميع الافراد والظاهر  
 ترجيح التخصيص على النسخ وقيل بل يرجح النسخ وهو على عن النسخ ومنهم من توقف لنا ان التخصيص اقرب من النسخ في النظر الغلبة  
 وندرة النسخ بالنسبة اليه فان اكثر العومات الواردة في الشريعة محصنة وقيل من الاحكام ما هي مستوخفة فيتعين الحمل عليه و  
 لان التخصيص دفع للامر الغير الثابت والنسخ دفع للامر الثابت فيخرج احتماله عليه ولان في التخصيص جميعا بين الدليلين وفي  
 النسخ اهل الاحكام والاربابان الجمع اولى من الاهدال وفي الوجهين الاخيرين نظر اما في الاول فلان الاعتبار ان كان بالظ فلا  
 بيان كلام من النسخ والتخصيص دفع حيثما يجرى فان ما ثبت في الظ من عموم الحكم للافراد كما في التخصيص او للازمان كما في النسخ  
 وان كان بالنسبة الى الواقع فقط ان كليهما دفع للامر الغير الثابت فيه من تناول جميع الافراد او الازمان لظهور ان الحكم غير  
 ثابت فيهما واقعا والارزوم البداء وبمك دفعه على الاول بان العام المناخر لا ظهور له في العموم اصلا لسبق الخاص بخلاف عموم  
 الخاص المتقدم فانه حين وروده لا معارض له فيثبت له ظهور في الجملة وعلى الثاني بان النسخ دفع للحكم الثابت واقعا ضرورة  
 ثبوت كقوله وان كان ثبوته بحسب زمن النسخ مبينا على الظ او يلزم بان الحكم المنسوخ ثابت بحسب الواقع مطم ورفضه بالنسخ  
 لا يوجب البداء لانه عبارة عن تغير العلم او الازادة الحقيقية والتكليف عبارة عن الازادة الالزامية الابتدائية واما في  
 الثاني فلانا لاننا ان التخصيص يقضي اهل الاحكام الدليلين بمعنى الغائرة راسا واما بوجوب اهل عمومه للزمن المناخر وهذا  
 حاصل في التخصيص ايضا واجمع الفائل بالنسخ بوجوه الاول ان من قال قتل زيد ثم قال لا تقتلوا المشركين كان ذلك بمنزلة  
 ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا الى اخر الافراد فكما ان الثاني لا يحمّل الا النسخ وكذا الاول لانه بمنزلة والجواب منع عموم المنزلة  
 والشاوي في جميع الاحكام فان افرانها بالاجمال والتفصيل بوجوب جوار التخصيص في الاول دون الثاني والثالث ان  
 التخصيص للعام مبدى له فلا يصح تقدمه عليه والجواب ان تقدمه عليه ذانا لا اعتبارا عليه واما المنع تقدمه عليه بصغر البيان  
 وهو غير لازم على تقدير التخصيص فان وصف التخصيص انما يجرى له بعد ورود العام الثالث لولم يكن العام المناخر ناسخا للزم  
 ناسخ البيان عن وقت الخطاب وانه غير جائز وجوابه بعد المنع من عدم جواز ناسخ البيان عن وقت الخطاب كما سيجي ان هذا  
 ليس من باب مقارنة البيان للمفارقة البين له من حيث كونه مبينا وان تقدم عليه من حيث ذاته واقامنا قسمة بعض المعاصير  
 في بيان دعوى المقارنة وصف البيانية مفاخرة عن المبيين طبعاً فوم واضح لان المراد بها المقارنة العرفية كما هو  
 الظ من الملامح في مثل المقام لا المقارنة العقلية اعني المقارنة بحسب الرتبة يدل على ذلك انهم جعلوا الصورة الاولى من  
 باب المقارنة وليست المقارنة فيها غالباً الاعرفية كما بينها عليه هذا وما يبتاه بظهوره فساد توجيه بعضهم للدليل بان  
 المراد عدم جواز اخلاء العام عند اذنه التخصيص عن بيان اذ لا نسلم ان العام ح حال عن بيان التخصيص ووجهه ظاهر الرابع  
 كما ان الخاص المناخر يبطل حكم العام المتقدم لكونه منافيا لما ناسخه فكذلك العام المناخر يبطل حكم الخاص المتقدم لكونه ايضا  
 منافيا لما ناسخه وهو معنى نسخ له والجواب ان ابطال الخاص بحكم العام المتقدم ليس لكونه منافيا لما ناسخه بل ذلك مع قوة  
 دلالة وعدم صلوح العام المتقدم لا بطلانه لادائه الى الغناء دليل الخاص راسا وشئ منها غير متحقق في العام المناخر الخامس  
 ما نقل عن ابن عباس من قوله كنا نأخذ بالاحداث فالاحداث والجواب منع ثبوت النقل المذكور وعلى تقدير تسليمه لا  
 ثم صحة التمسك به اذ لا تعول عندنا على مقالة ابن عباس وفعله وبعد التنزل نزل كلامه على الصور التي لا يحمّل التخصيص  
 وان جهل تقدمه على زمن العمل او ناسخه عنه كان حكمه حكم الجمل في الصورة السابقة الرابعة ان يحمّل تقدمها و  
 تفاديهما على الوجه المذكور سواء علم تاريخ صدور واحد ما او لم يعلم وعلى ما حققناه في الصور السابقة من ترجيح التخصيص  
 على النسخ ما لم يتبين الخلاف بترجح هنا الاحتمال التخصيص مطم مع احتمال ترجيح النسخ حيث يعلم تاريخ العام ولا يعلم تاريخ  
 الخاص نظر الى اصالة تآخره فيقارن آخر زمن العمل بالعام لان كلامها حادث دون زمن ورود العام للعلم بسبقه  
 على زمن العمل بخلاف الخاص فانه لا علم بسبقه على زمن العمل بالعام ولو عين مع ذلك الزمن الذي يقتضيه العام وقوع  
 العمل به فكان الاحتمال المذكور اظهر لكن مع معارضة ذلك باظهار التخصيص من جهة الغلبة لا جدوى فيه يعندها غالباً  
 اذ لا بد من الاخذ بالخاص ورفض العمل بالعام في مورده على التفسير وان قد يكون العام قطعياً والخاص ظاهرياً لان  
 اصالة النسخ لا يصلح جهة لاهمال الدليل مع ظن مجيئه وما يبق من ان الخاص المناخر ان كان وارداً قبل حضور وقت العمل  
 كان مخصوصاً وان كان وارداً بعد كان ناسخاً وببشئ حجية على الثاني على ما اذا كان الخاص قطعياً او كان العام ظاهرياً

بيان ان النسخ يوجب جوار التخصيص في الاول دون الثاني والثالث ان

ورد

وبدون

و بدون ذلك لا يصلح الخاص للشيء فيقطع عن درجة الاعتبار و قد دور الامر في الخاص بين ان يكون مخصصا مقبولا و ناما مخرجا و و ان يكون  
يعني على القبول مطلقا فمذموم باعتراف من ان الامر في دار بين التخصيص و التفرغ على التخصيص على التفرغ و شبهه هذا اذا جهل  
التفان و التفرق بالكلمة و اما لو علم عدم تقدم احدهما او عدم تفرغه و جعل الصورتان الاخريتان فيمكن التمسك  
في الاولي بين باعثة التفان مضافا الى دجان التخصيص على التفرغ و ربما يشك فيهما لو علم عدم تقدم الخاص مع العلم بزم الحاجة لا يمكن  
التمسك باصالة تاجر الخاص عنه فيكون لتفان و هو مذموم بغلبة التخصيص و هذا يترجح احتمال التخصيص في الصورة الاخيرة اتمها  
وان احتملت وجوها ثلاثة تبعين التخصيص في بعضها و التفرغ في بعض اخر الا ان دجان التخصيص يعين البناء عليه عند عدم ما يعين التفرغ  
وان كان في كلام احد الامة او كان العام في كلامه او كلام الرسول و الخاص في كلامه او بالعكس يعين الحمل على التخصيص لا ممانع و قد  
التفرغ بعد الرسول و ما بقى من انه يجوز ان يكون الحكم مقيبا بغاية معينة فينته الرسول للناس على سبيل الاستمرار و بين الغاية  
لا وصيانة المعصومين فاذا انتهت المدة و يتبينوا ارتفاع الحكم كان ذلك لتفانهم فاشي عن عدم تحقيق معنى التفرغ و ذلك  
لان التفرغ عبارة عن ازالة الحكم الثابت استمراره عند الاثر فاذا فرض علم الوصي باارتفاع الحكم باخبار النبي اياه لم يكن استمراره  
ثابنا عند جميع الامة بل بعضهم فرجع لا يكون لتفان لكن هذه مناقضة معه في القيمة و يبقى الكلام في تفرغ تخصيص عموم  
على تخصيص عموم الخاص و الوجه فيه ما مر من غلبة النوع الاول و شبهه و ندره الثاني و شذوذه و الظهور المستند الى  
الغلبة و شبهها ما لا يربى في محله في مباحث الالفاظ بل الطامة موضع و فان و اعلم انه لا فرق فيما مر بين ان يكون كل من العام  
عليه و الخاص قولا كما هو الغالب المتداول و قد سبق التمثيل او فضلا او تقريرا او يكون احدهما من احدهما و الاخر من احدهما  
كالواجب الثوب المتجر في الصلوة على وجه عرف منه عمومه لكل ثوب متجر او ثوب متجربا منه على الوجه المذكور ثم اجاز ذلك  
في التخصيص بما دون الدرهم او افر من ثوب المتجر عن عليه نعم لو كان الفعل منه احتمل ان يكون من خواصه اتمه و سيما الكلام فيه  
ولا فرق على التفادي بين ان يكونا ظاهريين او ظاهريين او يكون احدهما ظاهريا و الاخر ظاهريا على خلاف في بعض الصور تقدم  
الاشارة اليه ثم اعلم ان هذا كله يجري في العام و الخاص المطلقين و اما العام و الخاص من وجه فلا يحمل احدهما على الاخر ما لم يقع  
هناك شاهد عليه لا ممانع التفرغ بل التفرغ و صريح العرف و الاستعمال قاصر بذلك ولو قام شاهد على تخصيص احدهما بالآخر  
تعيين كالمورد احدهما بعد العمل بمورد التعارض من الاخر فان تفرغ يعين تخصيص المناخر و الاثر من نسخ المتقدم بالنسبة الى مورد  
العمل وهو مروج بالنسبة الى التخصيص و منهم من زعم ان كلامهم السابق في العام و الخاص المتناهيين يتناول العاميين من وجه  
ايم و هو كائني بين الفسار فتمتم اذا ورد حكم ايجابي او تحريمي على سبيل العموم و فعل النبي في بعض موارد ما يتجلى ككشف  
عن ثوب ذلك الحكم المخالف في حقه فطعا سا كان العموم المذكور منسلا و لا يرد او لا لانواع السطاء عليه عندنا و اصل بفضة ذلك  
ثبوت الحكم في حق الامة ايمه نظر للاعموم الناسي فخص به العام و الاقوالان و التحقيق ان عموما الناسي تعارض عموم ذلك العام  
معارضه العاميين من وجه فيستدعي ترجيح احدهما على الاخر من مرجح فان تحقق هناك مرجح كضعف عموم العام بكثره و ورود  
عليه وقوة الناسي لندرة و دوده عليه و نحو ذلك او بالعكس يعين الاخذ بمقتضاه و الا فاللزم التوقف لا شفاء الرجح  
و ما بقى من ان المخصص لعموم العام ليس عموم الناسي وحده بل هو مع الفعل وهو اوفى فينته ان الثاني بين العاميين انما يتناهي  
بسبب الفعل فلا اختصاص له باحدهما اذا كما يمكن تخصيص العام بعموم الناسي مع الفعل كل يمكن تخصيص عموم الناسي بعموم العام  
مع الفعل لاف العبارة في مقام التعارض بنفس الدليل لا بدليل الدليل و الا لا يتحقق لتناهي الادللة دليل خاص اذ مرجح حجة كل دليل  
الى ادلة عامة و الفعل هنا خاص وان كان دليل حجة عاما يجيب تخصيص العام به لا فانقول لنا ايمه ما ذكرنا ان الخاص في نفسه  
والا والا كان التعارض بين دلالتى العاميين فان الفعل مخصص لعنوان احدهما العاميين وليس بدال ثم ما ذكرناه في الحكم الاجمالي  
والتحريمي يجري في ساير الاحكام الثلاثة ايمه و لا فرق في ذلك بين القول بوجود الناسي او باستحقاقه او باباحته الا ان العام في  
هذه الموارد اذا كان منسلا و لا فالتخصيص حقه بل لازم لجواز تركه للمندوب فعليه للكره و المباح بقصد التعليم وان كان  
فعله ابعدا تضام الفصد المذكور اليها راجعا الى فعل الراجح فالوصف لاحق لهما مع قطع النظر عن جهة الفصد هذا اذا دار الامر  
بين تخصيصين و اما اذا دار بين تخصيص و نسخ فالنظ تقدم التخصيص على ما سبق ثم ما ذكرناه في فعله يجري في فعل الامة ما عدا  
احوال التفرغ و يعرف الكلام فيه بالغاية القول في المطلق و المفيد فصل المطلق ما دل على معنى شابع في جنسه شيوعا  
حكيا فالمراد بالوصولة اللفظ الموضوع بدليل ان الغرض هنا لا يتعلو بالبحث عن غيره فخرجت المهادن و لكن نقول هنا ما  
سواء ذكره في حد الجمل و بالتفصيل ما صح ان تعبد باللفظ فدخل المعنى الحقيقي و الجازي حتى المفيد الذي استعمل فيه لفظ المطلق  
من جهة الخصوصية اذ اعتر من حيث شيوعه و المراد بقولنا شابع في جنسه ان يكون المعنى حصة عملة كخص الجنس اي فردا  
منشرا بين افراد الجنس كما هو الظاهر منه فخرج العلم الشخص و المعرف بلام العهد الخارجي و الفاظ العموم العمومي و النكرة و

المستعمل

المستعملة في حصة معينة والمطلق المفيد وما دل على المية من حيث هو واما العلم الشخصي والمعرف بلام العهد فاذ لا شيوع منهما  
واما الفاظ العموم الشمولي فلان مدالها جميع المحصر افرادها ومجموعها لا حصة شايعة وما بين من ان الفاظ العموم اية نذكر  
على حصة شايعة فلا بد في الاخر انهما من زيادة قولنا على البدل فان اريد العموم الشمولي فيمنع الصدق كما عرفت وان اريد  
العموم البديهي فان زيادة العهد المذكور لا تساعد على اخراجها كما سبق واما النكرة المستعملة في حصة معينة في الواقع فلعدم  
احتمالها غيرها واضاف وان احتل في نظر السامع او المستعمل واما المطلق المفيد فلانه وان دل على حصة شايعة حيث يدل عليها الا  
انها غير شايعة بين جميع ما يتناولها اللفظ بالشيوع المحكم عند الجرح عن العهد كما هو الظاهر من اطلاق الحد بل بعضها واما لم تعتبر  
الشيوع في جميع حصص الجنس لئلا يخرج المطلقات المنصرف الى افرادها الشايعة فانها تعد مطلقات وان لم يحقق لها الشايعة  
المذكور وما ذكرنا يظهر ضعف ما ذكره صاحب العالم بغير الاعتدال من ان المراد كونه في الاعلى حصة محتملة المحصر كثره فان الحد بهذا  
العنى يصدق على المطلق المفيد مع انه لا يسمي بحسب الاصطلاح مطلقا وطعا وان سمي به من حيث المركب اعني مجموع القيد والمفيد  
كما يسمي من حيث ذاته مع قطع النظر عن القيد واما ما دل على الماهية من حيث هو فلعدم دلالة على معنى شايعة بالمعنى الذي سبق  
ويخرج بقولنا شيوعا حكيميا الفاظ العموم البدلي كمن في الاستفهام فانه وان دل على معنى شايعة في افراد جنسه اعني جنس العاقل مثلا  
الان شيوعه وضعي لا حكمي والقوم قد اهلوا هذا القيد بغير ذلك على طردم ويقع في الحد النكرة المطلقة والعهد الذهني فان المراد  
بدلالة على الحصة ما يقع ولا لغيرها ولو بصيغة خارجية كتغلق الحكم الشرعي برفقانه كما لم يستعمل تغلقه بالطبيعة الا من حيث وجوده  
وهي هذا الاعتبار حصة لا غير ما بين من ان الاحكام الشرعية يجوز تغلقها بالطابع من حيث هي فلا حاجة الى اخذها حيث تغلق  
بها باعتبار الحصة فكلام ظاهر في نفاذه في غير موضع لكن يخرج عن الحد مثل المفرد المعروف والمنكر حيث ياخذان باعتبار  
العموم الشمولي بقرينة حكمه او مقام لعدم دلالة ما مع الضمنية على حصة شايعة بل على جميع المحصر ولا بأس بالترامه كما مرشد اليه  
تعرضهم لذلك المباحث في بحث العام دون المطلق وان كان الغرض لها هناك تبيحا عند من اعترض العموم الوضعي في تعريف العام  
كما هو المعروف مع امكان ادخاله في المطلق فيكون تعرضهم لها في بحث العموم من الاعلى الاستطراد وعدم تعرضهم عنها لسبق الذكر  
كاشركوا اجلة من مباحث المقام لذلك وربما يساعد على ذلك لما كان غرض الاصولي يؤدي الى البحث عن الالفاظ المتناولة  
بجزيات مدالها من حيث انها متناولة لها وكان منها ما يتناول افراد مضموم بالوضع ومنها ما يتناولها بالحكمة فاحتاجوا  
الى البحث عن كل منها فافردوا الكل منها بحيث افردوا ما كان من القسم الاول في البحث السابق وما كان من القسم الثاني في  
هذا البحث وربما استطرادوا ببعض مباحث الثاني في الاول رعاية لقيضة المقام وعلى هذا ينبغي ان يعرف المطلق بان  
اللفظ المنصرف لخصصه استغراقا حكيميا والوجوه في بؤده ظامر ومنهم من جعل المطلق عبارة عن المية من حيث هو فرق  
بينه وبين النكرة بانه عبارة عن المية من حيث هو وبعبارة عن المية بشرط الوحدة اعني المفرد المنشتر وغلط القائل بان  
المطلق عبارة عن الدال على واحد لا بعينه ووافقه الشهيد الثاني في ذلك حيث فرق بين المطلق والعام بان المطلق هو المية  
لا بشرط شئ والعام هو المية بشرط الكثرة المنغرفة ولا ريب ان هذا المعنى لا يوافق مصطلح القوم في المقام لا طبائهم  
على ان مثل تجرير دقة مطلق وربما يوجهه من بله على ان المراد برفقانه هو الجنس والنوعين فيها لا يمكن ان يكونا جنس رجل لامرأة  
وتعتبر الامثال بغير مدالها لا يتناولها الى حصول الطبيعة فيه وامتناع تحصيل الحاصل وهو كما ترى مع ان كلام المطلق و  
النكرة والعام في مصطلحهم موضوع لما هو من جنس اللفظ فلا وجه لتفسيره بالمية التي هي من قبيل المعنى مع ان ما اورد  
في تعريف النكرة وما يتناول العهد الذهني ايضا مع انه لا يسمي في الاصطلاح نكرة قطعا وما اورد في تعريف العام يتناول  
بظاهره مدلول النكرة حيث ياخذ على البدلية بين الافراد لم يعتبر ان تكون دلالتها على الكثرة وضعية ولو اريد بها الكثرة  
الشمولية لا البدلية لا تنقض عكس الحد بالعام البدلي وكذا يتناول العام المحصر والمطلق المفيد اذا اشتد على كثره اذ لم  
يعتبر استغراق الجميع الافراد ويمكن توجيه كلام الشهيد بشرطه على التوسع والشامع يحمل المية فيه على ما دل على المية وان  
المراد بالمطلق والعام مدلولها نظر الى ان تعريف احدها موصل الى تعريف الاخر وان المراد بالشرط الذي اعترضه في  
المطلق ما اعترضه في العام اعني الكثرة المنغرفة وادها ما اعترضه منها في وضع اللفظ وبالنسبة الى جميع الافراد فخرج  
كلامه الى ان المطلق ما وضع للمية لا بشرط الكثرة المنغرفة والعام ما وضع للمية بشرط الكثرة المنغرفة لافرادها ولا يخفى  
ما بينه من التعققات ويمكن تشبيه بعضها في الفرق الاخر وقد يوجه بان الشئ المعترض في اشياء في حد المطلق عبارة عن  
شئ خاص ويعتبر الاطلاق بالنسبة اليه فيصدق على مثل رقيقة ورقيقة مؤمنة نظر الى عدم اشتراط قيد الضمير او الكثرة  
فيها وان المراد في الفرق الاول ان مثل رقيقة مطلق من حيث دلالتها على المية لا بشرط ونكرة من حيث تعريفها بالضر والمنشتر  
ولا يخفى ما فيه هذا والمفيد ما خص دلالة ببعض ما دل عليه المطلق من حيث انه كك قد دخل فيه العلم وما يحكمه والمطلق المنفعل

المستعمل في المقيد مجازا والعام واسم الجنس مفردا ومركبا اذا اخصت بالدلالة على بعض ما دل عليه المطلق واعتبرت بالقياس اليه  
 كالقول الكرم عالما ثم قال كرم زيدا العالم او هذا الرجل العالم او الفقهاء او الفقيه او العلماء الفقهاء او العالم الفقيه ونحو ذلك  
 وهذا النعم هو المناسب لما يقضيه المقام فان الظان المباحث اللاحقة للمقيد عند عدم لاحقة للجميع ويخرج عنه المذكورات حيث  
 لا يكون لها مطلق ولا تعتبر بالنسبة اليه فانها لا تنتمي مقيدا في الاصطلاح وقد يعرف بانها ما اخرج من شياخ فمخصص بالطلق  
 المقيد كرقبة مؤمنة فان الرقبة وان كانت باعتبار نفسها مطلقة من حيث شيوعها في حصص جنسها لكنها باعتبار تقيدها  
 بوصف المؤمنة معينة لمخرجهما هذا الاعتبار عن الشيوع واخصا صاها بالبعض وربما يتناول المطلق الذي اخرج من شياخ  
 بالوضع ايضاً كالانسان اذا جعل علما الرجل الا ان بقى المراد ما اخرج بالمقيد لانه المتبادر من اطلاقه هنا فلا يتناول ذلك  
 فنذكر صاحب المعالم على ان هذا هو الاصطلاح الشائع في المقيد وهو غير بعيد الا ان الاظهر هو المعنى الذي ذكرناه على ما  
 يساعد عليه نحو اى مباحثهم واطلاق المقيد به على غير المطلق المقيد كالعلم انما هو باعتبار تحقق المطلق مقيدا فيه او باعتبار  
 الحكم وعرفه البعض بما دل على شايخ في حقه قيل وانما اخرج اعتبار النفي عن الدلالة لئلا يندفع بالمهمل ويضعف ان المهمل  
 لا جنس له كما يقضي لفظ الحد في منقاس اهل الاستعمال وهذا التعريف يتناول اسم الجنس من عدم دلالة على حصة  
 شائعة ولكن الفاظ العموم الشمولى ومطلق المعهود الخارجى والمطلق المقيد ولا يدخل في العلم الشخصى ثم اذا اريد كون  
 الجنس مدولا عليه في المقيد بالطائفة وتدخل ان اريد ما يعبر الدلالة التضمنية ثم ومثله العام الذي يدل على جنسها  
 كالفناء والموصولات والتحقيق ان هذا المعنى اخص غير مناسب للمقام كما لا يخفى **فصل** اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان  
 يكون مؤداهما حكيمين تكليفيين متقدمين نوعا او مختلفين او وضعيين كل واحد يكون احدهما تكليفا والاخر وضعيا فان كان  
 الاول فان تعدد مورد الحكم فلا محل سوا كما نامرسلين او معتلين مع اتحاد الموجب واخلافه اذا كان احدهما مرسلا والاخر معللا  
 نحو كرم هاشميا جالس هاشميا عالما اذ وقوع المقيد في احدهما لا يوجب وقوعه في الاخر لا عقلا ولا عرفا وان قدر بين اطلاق  
 احدهما وتقييد الاخر منافية ويظهر الثمرة في الوسخ عنه الامر بالمقيد او عصى فيه على ما مر بتحقيقه في مسئلة الصدور وكذا اذا  
 اخذ مورد الحكم مع تعدد الموجب نحو ان ظاهره فاعنوق رقبته وان اظرف فاعنوق رقبته مؤمنة لما مر وخالف في ذلك الشايع  
 فالترجم فيه محل المطلق على المقيد وحمله اكثر الشايعة على ما اذا كان هناك جامع فيكون الحمل بالقياس وحكم بعضهم عنه التصير  
 الحمل وان لم يكن فيه جامع لا رت كلام الله واحد يقسم بعضه بعضا وضعف كل من القولين على اصولنا لا سيما الاخير واما  
 على اصولهم فالقول الاول محتمل لكن قد وافقنا على منعه بعض اهل الخلاف واجمع عليه بان له وجاز لكان نسخا للحكم الشرعي وهو التحيز  
 الثابت من الاطلاق بالقياس وانه غير جازم واورد عليه ولا بالنقض بالتحخيص فان هذا البعض قد اجاز تخصيص العام بالقياس  
 فيلزم ان يكون القياس ناسخا للحكم الشرعي وهو العموم وهذا النقص انما يرد لو اجماع هذا الفاعل تخصيص العام بالقياس على  
 اصل من اخر الورد عن العام واما لو خصه بالمنفرد فلا يرد عليه لم يثبت عموم مخ لمقارنته القياس معه ومنه يظهر بطلان  
 اطلاق المنع في المقام ايضاً وثانياً بان مفاد الامر بالمطلق ليس الامر بمقيدانه على التحيز وانما مفاد الامر بالامر الكلي سواء  
 فتر المطلق بالمهمل من حيث هي او بالحصة الشايعة اما على الاول فقط واما على الثاني فلان الحصة الشايعة اخص لكل لصدر على  
 حصر كثيرة نعم لما كان ما موردا بايجاد الطبيعة وهي لا تحقق الا في ضمن الفرد وجب الافراد تميزاً من باب المفردة ويضعف  
 هذا الوجه ما حققناه سابقاً ان مورد الطلب انما هو الامر الخارجى من الوجود الخارجى او المهمة الخارجية وما استحصيان  
 وان مدلول النكرة جزئى مردد لا يفرج التكليف بهذا الاعتبار ولو بوضيئة الحكمة الى التحيز وان رجع باعتبار الطبيعة  
 المطلوب بايجادها الى التكليف التقييدى نعم بوجه عليه انا لا استعمل ان النسخ عبارة عن مطلق وقع الحكم الثابت ولو في الظن و  
 تحقيق الكلام فيه ياتي في بحث النسخ اتمه وان اخذ مورد الحكم واتحد الموجب فان كانا امرافعا لطبقا فانه على وجوب حمل  
 المطلق على المقيد بمعنى تعيين العمل بالمقيد بعد روده واشترط فيه بعضهم كالسيد العميدان يعلم وحده التكليف ولا  
 حاجة اليه لان الكلام فيما يقضيها المطلق والمقيد بالنظر الى ذاتهما ولا يربان الظن منهما بحسب العرف وحده التكليف نعم  
 لو قام دليل في مقام على تعدد التكليف فلا محل اذ لا موجب له كما لو تعدد المورد وينبغي نزع اطلاق كلام الاخرين على  
 ذلك ثم اختلفوا في وجه الحمل فالاكثر على ان المقيد مبين للمراد بالمطلق سواء تفادى او تقدم احدهما على الاخر وهو  
 الى ان المقيد اذا اخرج كان ناسخا للمطلق وهذا النزاع يحتمل ان يكون لفظيا ويحتمل ان يكون معنويا ويحققه ان لقول  
 القائل ان ظاهره فاعنوق رقبته شمولاً من حيث الافراد وشمولاً من حيث الارمان فاذا اتفق قولنا ان ظاهره فاعنوق رقبته  
 مؤمنة اصل ان يكون رافعا لشمول الافراد فيكون تقييداً وشمولاً الازمة اني فيكون نسخا والنزاع على هذا معنوي او  
 نفوذ كلام في ان الثاني انما يرفع الشمول الافرادى حقيقة وانما الكلام في انه هل يسمي نسخا نظر الارتفاع للحكم الثابت

والمزيد والظاهر في المورد  
 التام التام بالفتنة  
 الى التام بالفتنة  
 في حقه

المعكورة

غلام

ظاهر في بعض الارمان اولاد النزاع على تعديده لفظي لكنه بعيد هذا والتحقيق عندي في المقام تفصيل اخر وهو ان المقيد اما ان  
بعد حضور وقت الحاجة او قبله ففي الاول يتعين ابقاء المطلق على الملازمة والنزاع في الامر بالمقيد يجعله تكليفا اخر ويجعل على  
الوجوب التخييري والافضلية والندب لكن الاخير انما يتم على القول بجواز توارده الوجوب والندب على الشيء الواحد مع تغاير  
الجهة وقد مر الكلام فيه نعم لو علم وحدة التكليف وان الامر بالمقيد للوجوب التخييري ليعين كونه فاسخا لئلا يلزم تاخير البيان  
عن وقت الحاجة وما سبق في انظار بعض المتأخرين من ان المقيد اذا ورد بعد العمل باطلاق المطلق يكون فاسخا لا غير فهو  
على خلافه غير مستقيم لان الامر بالمقيد اذا احتمل احد الوجوه المذكورة رجع العمل عليه على النسخ وان كان مجازا المقدم  
المجاز على النسخ بحيث نذرة النسخ وشيوع المجاز مضافا الى الصالة بقاء الحكم الثابت واما على ما مره من كون الامر حقيقا  
في الموارد الثلثة وان كان خروجا عن ظاهره فالرجحان اظهر وكانه فاسخا لذلك بالخاص الوارد بعد العمل بعموم العام وهو كما  
تري لظهور الثاني هناك بخلاف المقام وفي الثاني يتعين حمل المقيد على المطلق وتنزيل المقيد على كونه بيانا للمطلق فمالم  
يتقرر خلافه بمعاصد خارجي كالشبهة والتأكيد فيعمل على الملازمة مع الترجيح وح فيعمل الامر بالمقيد على التخيير والافضلية و  
يتوقف مع التكافؤ ويرجع التفرغ الى المقيد لكن مثل ذلك خارج عن محل البحث اذ الكلام في العمل من حيث الاطلاق و  
التقييد لا من حيث الفرائض الخارجة والمستند على التقييد فيما ذكرناه من تعريفه كما يظهر بالناظر في مواضع وموارد استغناء  
ولان الظن من الامر لايجاب التخيير كما ان الظن من المطلق الاطلاق فيعارضه ان اذ التقدير اتخاذ التكليف فلا اقل من تكافؤ  
الاحتمالين ان لم نقل برجحان التقييد لشوعه فيتعين العمل بالمقيد محضلا للبرائة التقييدية فان العمل بالمقيد بوجوب  
الخروج عن العهدة لاستثاله على العمل بالمطلق ايضا بخلاف العمل بالمطلق في غير مورد التقييد فانه لا يوجب تعين الخروج عن  
العهدة ولا امثال شئ من الخطا بين اما الخطاب بالمقيد فظن واما بالمطلق فلهو اذ ان لا يراد به الاطلاق وايضا شمول المطلق  
لغير المقيد مستند الى دليل الحكمة وهو لزوم الترجيح من غير مرجح ومع ورود الامر بالمقيد يتحقق المرجح وهو كون المقيد  
مقتوعا بالارادة فلا يتشبه بالدليل والاحتمال المشهور بان في العمل جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يستلزم العمل  
بالمطلق بخلاف العكس واعتراض عليه بان هذا انما يتم اذ لم يكن هناك احتمال التجوز في الامر بالمقيد بارادة التخيير والافضلية  
او كان ذلك الاحتمال لكن كان مرجوحا بالنسبة الى التقييد واما مع تساوي الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احدهما بل  
يحصل التعارض المقتضى للنساقط والتوقف ويبقى المطلق سليما عن المعارض واجب بان العمل على المقيد بوجوب تعين  
البرائة في العمل بخلاف العمل على المطلق فانه لا يوجب اليقين فيتعين بالترجيح وورد بان مع احتمال التجوز في المقيد لا علم  
باشغال البرائة بما زاد على المطلق فلا يوجب تخصيص العلم بالبرائة فهو اورد عليه بعض المعاصرين بان انما يتم اذ علمنا  
باننا مكلفون بعقد فقه ما تم شكنا في كون الايمان شرطا فينه فتمسك في نفسه بالاصل وليس المقام كذلك لاننا علمنا  
في باننا مكلفون اما بالمطلق او بالمقيد فالمكلف به يحمل لا يحصل اليقين بالبرائة منه الا بالمقيد وعندى في جميع ما ذكره  
نظر انا في الاحتجاج فلان مجرد الجمع لا يهتد به لعل على التقييد لان في العمل على الافضلية او التخيير ايضا جمع بين الدليلين  
فلا بد ان من بيان الوجه في ترجيح هذا العمل كما فعلناه انا في الاعراض فلان البحث هنا فيما اذا ورد امر بالمطلق وامر بالمقيد  
ولا ريب ان مجرد ذلك لا يوجب احتمال التجوز في الامر والخروج عن ظاهره احتمالا مساويا للتقييد او راجحا عليه فان التقييد  
لشيوعه وغلبته بترجيح على غيره من انواع المجاز ومخالفة الظن وان فرض هناك ما يوجب تفويت الاطلاق والوهن في  
دلالة الامر فهو خارج عن محل البحث كما بينا عليه ثم على تعديده تساوي الاحتمالين يتعين التوقف والرجوع الى الاصول  
والمواعيد الخارجية اذ لا نسلم بقاء المطلق سليما عن المعارض كيف وقضية الشاوي سقوط كل عذر درجة الاعتبار  
ذلك لانه ان ابقى كل منها سليما كان احتلا بما يفرضه التعارض وان ابقى احدهما كان ترجحا بلا مرجح فيتعين استقامتها  
ويرجع في الشك الى التقييد لا يبق لعل مرد بقاء اطلاق الامر سليما عن المعارض للشك في تقييد المطلق اياه للشك  
في تقييد المطلق لاننا نقول هذا على بعده عن ظلاله غير مستقيم لان اطلاق الامر بعد التعلق تابع لاطلاق المتعلق  
او المجموع دون فصل الامر كما يظهر بالناظر في نظيره كالامر المتعلق بالشرك بين الجزئ والكلي او الكل والجزئ وغيرهما  
ولا اطلاق هنا شئ من الاعتبارين واما في الجواب فلان ظاهره يؤذن بالاعتراف بما ادعاه المعترض من بقاء المطلق  
عند تساوي الاحتمالين سليما عن المعارض فنقول الاطلاق التسليم عن المعارض حجة شرعية بوجوب العلم بالبرائة في  
العمل بحسبه كالولم يكن هناك مقيد اصلا فلا حاجة في تخصيصه الى العمل بالمقيد واما في الرد فلما بيناه في محله من عمل  
جزئيا اصل البرائة في الاجزاء والشرائط نعم من يرى جريان الاصل المذكور فيها يلزمه صحة التمسك به هنا ومنه يظهر  
ضعف ابراهه على مذهبه وما يجتنبه من الفرق فسادها مما لا يحتاج الى بيان وقد يستدل على ترجيح التقييد بان ارادة





المحل بالمفهوم مجرد عدم وجوب ما عدا المقيد وعلى تقدير اعتبار المحل بالمنطوق عدم جواز ذلك لان المقيد بالخطابين اما مطون  
او خصوص المقيد وعلى التقديرين فالمنطوق يتحقق بفعل المقيد فيكون الايمان بغيره حراما هذا ما يقتضيه ظلامه وهو الا  
يعقل له وجه ان يفسر تخصيص المحل باعتبار المنطوق لا المطلوبية الخاص واما عدم جواز فعل ما عداه فهو انما ياتي من قبيل الشرح  
هو ان على تقدير اعتبار المفهوم اية على انه نفى على مصرح في المقام بان تخصيصه عدم جواز الايمان بما عدا المقيد فالملك  
من تنزيل كلامهم على ما دعاه في المفهوم من قضاء الجمع بعدم وجود ما عدا المقيد ثم بما يتجسس عكس ما ذكره بناء على تفسير البدعة  
بادخال ما علم خرجه من الذي فيه كما لا يخفى حجة الاكثر على كون المقيد بيان المطلق ان المقيد المناخر لو كان نسخا لكان التخصيص  
المناخر اية نسخا للنسب وما في نفي التمول وكان المطلق عندنا من المقيد اية نسخا لان ما هو جوب لك وهو النافي متحقق  
من الطرفين وبطلان كل من اللذين معلوم بالاتفاق واجيب عن الاول بان في المقيد حكما شرعيا برفع حكما شرعيا فيكون  
نسخا بخلاف التخصيص فانه لاحكم فيه ولا يرفع بل انما هو مجرد دفع وعن الثاني بان المقيد المناخر يثبت حكما له يمكن قبل مجاز العكس  
لنسخا حكم المطلق فيرفع الزيادة وهو انما يرفع تلك الزيادة ويرد على الجواب الاول ان في التخصيص اية حكما شرعيا برفع حكما شرعيا  
فان المراد بالتخصيص اخصيص بالمخالف كما يقتضيه بيان الملازمة ولا يربط ان التخصيص بقولنا لانكم هذا العالم برفع حكما شرعيا  
استفيد من العام المقدم اعني فان اكرم العلماء مثله وهو وجوب اكرام ذلك العالم ويثبت حكما شرعيا له باننا وهو عدم وجوب  
اكرامه فيبطل الفرق المذكور وعلى الجواب الثاني بان المطلق المناخر لو رفع حكم الزيادة كما عليه معنى الجواب لكان مثبتا للحكم في المطلق  
من حيث كونه مطلقا وادعاه عن المقيد من حيث كونه مقيدا فيكون كالمقيد المناخر في كونه مثبتا للحكم شرعي فلا ينفك الفرق  
المذكور بل الوجه في الفرق ان المطلق يتعين حمله على المقيد سواء تقدم عليه او تاخر كما عرف في صورة تقدم المطلق يثبت  
به حكم شرعي يرتفع بالمقيد فيكون نسخا بخلاف صورة تاخر فانه يحل من اول الامر على المقيد فلا يثبت به حكم شرعي حتى يرفع  
بالمقيد فيكون نسخا كذا قال بعضهم وهو مبنى على ان النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت ولو في الظاهر فيكون رفعه على تقدير الاشكال  
السابق وهو ان يكون التخصيص اية نسخا وهو خلاف ما اصطلح عليه الكل اجماع من قال بان نسخ بانة لو كان بيانا لكان المراد  
بالمطلق هو المقيد فيكون مجازا وهو مبنى على الدلالة وهي مشقة ان الدلالة للمطلق على مقيد خاص والجواب اما اولها بالنظر  
بالتخصيص فانه لا يسمى نسخا اذ نفا كما حكاه بعضهم مع ان الوجه المذكور جار فيه بل بانها فيه اظهر واما ما قبل من النسخ  
لو تقدم المقيد فان المراد بالمطلق هو المقيد مجازا ولا دلالة له على مقيد خاص والجواب اما اولها بالنظر  
المقارنة بخلاف صورة تاخر فانه لا يثبت عليه وكذا ما قبل اية من النسخ بتمسك الرتبة بالملازمة فانه مجاز ولا دلالة  
طاعليه لما مر ذلك لجواز ان يكون المقيد المذكور عند الخصم مستفاد من ظهور الاطلاق فيه لا النسخ مناخر ولو ثبت فلا يتم  
ان الخصم يساعد على عدم كونه نسخا والحال هذه واما ثانيا فبانع من كون المقيد مجازا وسنجا بانها اية واما ثالثا فبانع  
من توقف المجاز على الدلالة ان اريد بها الدلالة المقارنة وان اريد ما هو اعم من ذلك منعا اشقائه في المقام لمحققا بعد  
دور المقيد ثم لا يذهب عليك ان ما ذكرناه في هذه الصورة من حمل المطلق على المقيد يجري بنا لو كان مفردا من ممكن كما  
مر ومقرين بلام العهد الذي نحو ان ظاهرة فاعنى الرتبة ان ظهرت فاعنى الرتبة المومنة او مشيئة او مجموعين من غير  
نحو ان ظاهرة فاعنى رقبين او رقبا ان ظاهرة فاعنى رقبين مؤمنين او رقبا بمومنة وكذا لو كانا عامين بدلها  
نحو ان ظاهرة فاعنى رقبته يثبت ان ظاهرة فاعنى رقبته مؤمنة يثبت واما اذا انفرد احد بالعام المطلق والاخر  
بالعام المقيد نحو ان فاعنى كل رقبته تملكها ان فاعنى كل رقبته مؤمنة تملكها او قال فاعنى الرقب التي تملكها  
قال فاعنى الرقب المومنة التي تملكها فلا محل من حيث الاطلاق والمقيد ثم يجوز التخصيص حيث نقول بحجة المفهوم المذكور ويجوز  
التخصيص به واما نحو ان جانتك زيد ثم العلماء ان جانتك زيد فاعنى العلماء ابذل الهدايا لهم او في يوم كذا او مكان  
كذا وما اشبه ذلك فهذا من باب المطلق والمقيد فيجب ان المحل انعموم الفعل بالنسبة الى افراد العالم لا يقتضى عموم  
الى افراده ولا افراد الزمان والمكان وهذا واضح ثم لا فرق ما ذكرناه بين ان يكون الامر ان اخصا بين او تدبين لسانه  
العرف على المحل فيها وربما يتجمل في الاخير ابقاء الامر بالمطلق على اطلاقه وحل الامر بالمقيد على الاضيق وهو بالنظر النفس الخطا  
بعبء جدا ثم كثيرا ما يستفاد ذلك بمعونة القران لكنه خارج عن محل البحث ولو كان الامر ان مرسلين او كان احدا مرسلا  
والاخر معللا فان استفادنا منهما او من دليل اخر وحده التكليف فلا اشكال في لزوم المحل كما استفاد ذلك فلا اشكال في  
ايفاء كل على حاله واما اذا كان هينين فلا محل مطلقا بل يتعين العمل بكل منهما نحو لا تقتضى مكانا لا تقتضى مكانا كما فر وهذا  
القسم قد ذكره الحاشية وغيره وانما هو على التصدي بانها خارج عن محل البحث لانه من باب تخصيص العام لاس باب المقيد المطلق  
لعموم التكره المنفية وجوابه ان عموم التكره المنفية انما هو على حساب اطلاق التكره ويقيد ما كثره بتمسك سابقا والكلام  
الرواية كونه واما قوله

على مصاديقها  
وعن هذا المقيد  
لذا لا يخرج  
لما نزلنا  
وج ان  
العامة  
نسخا  
من  
المراد  
استفيد  
اكرامه  
من حيث  
المذكور  
به حكم  
بالمقيد  
السابق  
بالمطلق  
بالتخصيص  
لو تقدم  
المقارنة  
طاعليه  
ان الخصم  
من توقف  
دور المقيد  
مر ومقرين  
نحو ان ظاه  
نحو ان ظاه  
نحو ان ظاه  
قال فاعنى  
التخصيص  
كذا وما اش  
الى افراده  
العرف على  
بعبء جدا  
والاخر معل  
ايفاء كل  
القسم قد  
لعموم التكره

الرواية كونه واما قوله

هنا انها هوى تعين المنفي في الخطاب المنضم لنفي المطلق وبيان كونه هو المطلق لا المقيد ان ورد من غير ان يجرى عن  
محل البحث لاني بقاء النكرة المنفية على عمومها وعدم تخصيصها بالمقيد فيلزم الخروج عنه والفرق بين الغامبين بين ولا حاجة  
الى ما تكلف بعضهم من تخصيص الممثل بصورة لا يقصد فيها الاستغراق كما في اشتر الممع ان هذا التكلف كما ترى غير مفيد لانه  
ان اراد بالنكرة فرد الا بشرط كما هو الظاهر من الممثل لزم من تغلق النفي بها نفي جميع مضاد بقها فيلزم الاستغراق وبعود الاشكال  
وان اراد بها فردا بشرط لا فهذا على بعده مما يتعين فيه محل المطلق على المقيد كما ترى في الصورة السابقة لاشترائها في منشا المحل فلا  
يصح الحكم بعدم المحل وبطل دعوى الاتفاق على العمل بها معا كما وقع في كلامه لانه على تقدير تسليمه انما يجري في الموارد المنذرا  
كما يظهر من الممثل وعليه ينزل اطلاق كلامهم دون الفروض النادرة على ان من قال بحجة مفهوم الوصف والمقيد قال يجوز تخصيص  
العام به لا يلزم هنا بالعل بعموم العام مطر فكيف يتم دعوى الاتفاق عليه هذا ولا فرق فيما ذكرناه بين النواهي الخمسة والشمسية  
لاشترائها المسند ولكن امداد على الاباحة فانه لا يحل المطلق منه على المقيد اذ لا موجب له وكذا اذا كان الحكمان وضعيين او  
كان احدهما وضعيا والاخر تكليفيا مطر كالقول الكلب نجس ثم قال السلقى نجس او قال غسل ما يداقبه الا اذا نانا فاحتمل رتبة  
لا تملك رتبة كافر فيتعين تفيد الرتبة في العنق بالزمنة اذ لا عنق الا في ملك نعم على القول بحجة مفهوم الوصف والمقيد يقع  
التعارض بين مفهوم المقيد ومنطوق العام او المطلق حيث يتناقضان فيحتاج في الترجيح الى مرجح وقد مر الكلام في محب التخصيص  
تفسيحي التحقيق ان التفسير لا يوجب التجوز في المطلق وان كان على خلاف الاصل لان اسم الجنس على ما حققناه سابقا موضوع  
للطبيعة من حيث هي مفاد الثبوت الداخلة عليه ان كان متوقفا فردها لا على اليقين اى لا باعتبار اليقين لا باعتبار عدد  
اليقين فينا في اعتبار اليقين فيلزم عندا اعتباره الخروج عن الوضع وح فاذا اعتبر معه تعين فرد مخصوص او وصف مخصوص  
او عدم اليقين وارب ذلك من غير لفظ كان الاستعمال على الحقيقة لان اللفظ لم يستعمل في الاصل في قوله كجاءت  
رجل واكرم رجلا عالما ولا وجود لانسان مبهم نعم لو اردت اليقين او عدبه من لفظ الجنس او الثبوت او المجموع كان مجازا  
لان اللفظ لم يوضع له لكن المتداول في الاستعمال خلافة كاتبة عليه سابقا وكذا الكلام في المعرف بلام العهد الذهني وما جرى  
مجراه ثم لا فرق في ذلك بين مقارنة المقيد للمطلق وبين عدمها غاية ما في الباب انه يلزم على الثاني تاجير بيان بعض المطلق  
فيظهر من ان المطلق لم يكن مطلوبيا باطلا في صورة مقارنة المقيد واعلم ان في المقام مباحث اغتات عن الغرض لذكرنا  
سبق الاشارة اليها انها ان شمول المطلق لا يفاده لئس كشمول العام لا يفاده فان شمول العام لا يفاده بالوضع وشمول المطلق  
لها بالاعتق ومنها ان المطلق ينصرف عند الاطلاق الى الافراد المتعارفة في القرينة بحسب مقام الحكم وان كانت فادرة في  
الوجود بخلاف ما يقضى العموم وضعا فانه يتناول الجميع مالم يتم قرينة على خلافه ومنها ان المطلق كما بان للعموم البدك با  
لعموم الشمولي بقرينة مقام او شهادة حال كقولهم واتزلنا من السماء ماء طهورا وقوله تم علمت نفس ما احضرت واحل الله البيع  
وحرم الربوا اذا جعل اللام فيها التعريف للجنس من حيث هي في اخراج هذا النوع من باب المطلق وادخاله في باب العام وجه قد  
بنتنا عليه سابقا القول في الجمل والبيتن فصل الجمل مادل على معنى او حكم ولم ينفع دلالة فاهمثلة الجنس ونجج بقولنا دل  
على معنى ما لا دلالة له عليه كالمهل وما يدل بدلالة غير معتبرة كالغالب المحفوظ بالقرينة فان الظن من الدلالة هي الدلالة  
وقولنا او حكم عطف على معنى به يدخل مجلات نقرير العصورم وفعله فانه يدل على حكم الفعل شرعا وان لم يقصد به الدلالة  
عليه ليكون معنى وانما يتدنا الدلالة باحد القيدين احراز عن الاجمال في الدلالة العقلية الصفة كدلالة صوت على كون  
الصايت انسانا او حارا فانه لا يميز مجالا في الاصطلاح وقولنا لم ينفع دلالة احراز عن البيتن وقد نجد بما لم ينفع دلالة نخرج  
البيتن وهو بين وكذا المهمل لان ظاهره تحقو الدلالة واشفاء الوضوح لا يتق قد سبق ان المهملات الالفاظ دلالة على  
انفسها ولو بصيغة القرين والمراد بها هنا ما يتنا وذلك والالاتقض بجملات الجاز وح فلا ينجح الاحراز عنها بالمقيد المذكور  
فبقول المراد اخراج المهملات بالنسبة الى ما لا دلالة لها عليه باعتبار كونه معنى ان ذلك عليه لا بهذا الاعتبار كدلالة لها على  
لافظها واما بالنسبة الى ما يدل عليه بالاعتبار المذكور فانما ينجح منها عنة ما التفت دلالة لما اعتبر فيه من عدم وضوح الدلالة  
ويدخل ما يشتمل منها على عدم وضوح الدلالة بالنسبة الى مدلوله ولا باس به كالوقيل زيد فاعل وتزد بين لفظين او الفاظ  
فان المراد بالدلالة ما يتم الوضعية وغيرها ولو لا ذلك لما تم تقسيم الجمل الى القول والفعل كما فعل بعضهم ولكن ان نزل الحد على  
ما سبق ذكره في حد المطلق ويجعل التقسيم مبنيا على التوسع في المقسم وقد يعرف ايضا بانه اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق  
شيء ونوقض حرر ابا المهمل وبمثل لفظ المنع والستحيل وعكسا بمثل قوله والنواحق يوم حصاده فانه يفهم منه عند الاطلاق  
شيء هو المعنى الاجمالي ويمكن دفع الاول بان المراد باللفظ اللفظ الموضوع بقرينة البحث عن احوال الفاظ الكتاب والشه  
والثاني بان المراد بالشيء مطلق المدلول فيتناول المفهوم الذهني ايضا والثالث بان الظن من الشيء الشيء المعين او ان

حذف الصفة اخضارا وفيه نصف وقع ذلك فعكسه منقوض بحمل الافعال وقد طبقوا على دخول الان بحمل الجمل الذي هو  
 موضوع الباب مخصوصا بحمل الالفاظ وينزل تعرضهم في الاثناء لغيره من انواع الجمل بالمعنى الام على الاستطراد وغيره  
 بانه عبارة عن كون اللفظ بحيث يفهم منه معنى مع احتمال ارادة غيره احتمالا مساويا وهذا منقوض بحمل الافعال عند من يرى  
 دخوله فيه وبالجمل الذي يكون اجاله من حيث الجمل بوضعه فانه لا يفهم منه معنى قطعا بحمل الجمل بالمعنى الاعم قد يكون فعلا وذلك  
 حيث لا يفهم به ما يدل على وجه وقوعه وقد يكون لفظا وهو اما مفرد والاحمال فيه قد يكون في نفسه كالعين ومثله ما للوا  
 المتراخي في معين وافق من غير تعيين في الظن نحو واتوا حقه يوم حساده وقد يكون في هيئة الاصلية كضرب لا شريك بين المؤن  
 والمذكر او العارضة كحشا حيث اخذ فيه هيئة الفاعل والفعول لما طرى عليه من الاعلان او مركب كافي قوله تم او يعفون  
 الذي يبده عقده التناحر فان الموصول بصلته بحمل وفي الزوجة فيكون اثر العنونة اثر الزوجة او الزوج فيكون اثره  
 استحقاقها كمال المروعة الاستثناء بحمل نحو اهل لكم هبة الانعام الاما ينزل عليكم ولا يذهب عليك ان الفرق بين هذين الصيغتين  
 اعتباري ثم الاجمال كما يكون بالنسبة الى المعنى الحقيقي كل يكون بالنسبة الى المعنى المجازي وذلك حيث يستعمل اللفظ مع  
 صارفة ويغرد المعاني المجازية من غير قرينة معينة كقولك ايت شمس يتكلم حيث يتردد فيها بين الانان الجمل والجمل او  
 يتعين المعنى المجازي لكن يطلق باعتباره على فرد معين لا دليل في الظن على تعيينه نحو حين يابس كان معاصم في الحمام وقد  
 يكون بين المعنى الحقيقي والمجازي وذلك حيث يكون الجاز مشهورا كصفة الامر في الوجوب والتدب عند صاحب العالم  
 وما بعده وقد يقع الاجمال في الكناية كحديث لاسبق المحمل للمكون والتحريك وفي الاشارة كما لو سئل عن عدد شيء فاشار  
 باصابعه الاربع مثلا مرتين حيث يتردد بين ان يكون المراد بالتركيب التأكيد والتأسيس الى غير ذلك لانه اعرف هذا فاعلم ان  
 هنا مواضع قد وقع الخلاف في كونها من الجمل ولا بد لنا من ايرادها وتعيينها هو المحي فيها فاما قوله تم السارق والسارقة  
 فاطعوا ايديهما فذهب السيد وجماعة الى انها جملة باعتبار لفظ البدحث يطبق على الضوم المعروف الى الاشاجع والى الزند  
 الى المرفق والى المنكب فين ادخلت يدي في الماء الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب واعطيت بيد وانما اعطا  
 بانامله وكثفت بيده وانما كتبه باصابعه ونظ الاستعمال دليل الحقيقة فيحصل الاشتراك وينافي الاجمال ومنهم من  
 جعلها جملة باعتبار لفظ القطع اي لانه يطبق على الابانة وعلى المرح كما سبق من جرح يده بالسكين قطعها وذهب المحققون  
 انه لا اجمال فيها بالاعتبارين اما باعتبار اليد فلاها حقيقة في المجموع فقط بدليل التبادر فلا اشتراك فلا اجمال واما الاطلاق  
 على الاباض فجاز بدليل انها لا تفهم الا بالقرينة ولغير الموارد المذكورة الاجمزة الاستعمال وهو اعلم من الحقيقة كما مر  
 التحقيق ان يجوز ان تكون اليد في المواضع المذكورة مستعملة في المجموع ويكون المسامحة في التعليل حيث علق الفعل المتعلق  
 بالبصر على الكل وهو شايع في الاستعمال بق دخل زيد في الماء الى ديبته والى ظهره والى ترقوته على ان الاستعمال استناد الاعطاء  
 والكتابة في المثاليين الا ان يربط الى بعض البدل الى تمامها مع احتمال ان يكون الاطلاق اليد على غير المعنى الاول من معانيها  
 المذكورة على الحقيقة لا يطبق الاشتراك اللفظ بل المعنوي بان تكون موضوعه للالة التي يتعاطى بها الافعال المعهودة  
 فيصدق على اليد الى الزند وما تفرقه على الحقيقة لكن يعتبر في صدقه على ما دون المجموع الانتضال واما مع الاضال فالمجموع  
 واحده قطعا كالجمل والبصر ولهذا لا يفرق اي يد بمعنى زيد جرحه لا ايدي بمعنى لزيد وانما باعتبار القطع فلا تفرق في الابا  
 او حقيقة فيها بدليل التبادر واطلاقه على المرح على خلاف ذلك ولهذا لا يربط اليه الا بقية فلا اجمال فيه ايض ومنها قوله  
 لاصلوة الابطهر ولا صلوة الابفاحة الكتاب لاصيام لمن لم يثبت الصيام من الليل لانكاح الابوي الى غير ذلك مما يتعلق  
 النفي فيه بنفس الفعل فعداها بعضهم من الجمل وفصل بعضهم بين ما اذا كان الفعل المتعدي شرعا او لغويا الحكم والحكم  
 ما اذا كان لغويا اكثر من حكم واحد فعد الثاني منه دون الاول والاكثر على عدم الاجمال مط وانما ان يمكن الجمل على نفي  
 المعنى تعين والا فان امكن الجمل على نفي الصفة تعين ايض والاحتمال على نفي الكمال وهو المحار لتأعلى القام الاول ان ظ النفي  
 يقضي نفي المهية لتعلقها والتقدير امكانه فتعين الحمل عليه ولا اجمال ولا يدعي عليك ان هذا التام في القامات العبادات  
 والمعاملات بناء على ما ذهب اليه من انها موضوعه لخصوص المعاني الصحيحة واما على القول بانها موضوعه للاعم منها ومن القاسده  
 فينتج حمل النفي على نفي المهية مط لان المعنى الاعم لا يلزم ان يقتضي باشياء بعض اجزائه او شرطي وعلى المقام الثاني ان الظن  
 من مثله عرف نفي الصفة اقرب الى نفي الذات من نفي غيرها فتعين الحمل عليها لانها اقرب المجازين بالنسبة الى الحقيقة المنتزعة  
 واعترض عليه بانه من اثبات اللغة بالترجيح وهو فاسد واجيب بالمتبع من كونه اثباتا فالها مجرد الترجيح بل بمساعدة فهم المراد  
 وهو راجع الى ما قلناه واستدل عليه بعضهم بان الدال على نفي الذات دال على نفي الصفات ايض فاذا ترك العلم في نفي  
 الذات لتخصها وجب الحمل بغير الثاني لعدم الموجب ثم اورد على نفسه بان دلالة النفي على نفي الصفات عند تعليقه على

ما  
 في  
 قوله  
 لا  
 اجمال  
 عليه  
 ان  
 نفي  
 الصفة  
 اقرب  
 الى  
 نفي  
 الذات  
 من  
 نفي  
 غيرها

الذات بالذوم فاذا اشقي المذوم اعنى الدلالة المطابعية اشقي للذوم ايضاً و اجاب بان اللفظ بالنسبة الى معانيه المطابعية والاشقي  
بمنزلة العام بالنسبة الى افراده فاذا قام الدليل على عدم ارادة المعنى المطابعية بقى معمولاً به في المعاني الاخرى لانه لعدم المعارض هذا  
ملخص كلامه والمحذون الايراد المذكور وارد والجواب فاسد اذ لا نسلم عموم المنزلة و صرح العرف بالاستعمال يكذب الاثرى انه  
حيث يتعد رحل الاسد في قول الفائل واينما سد ابري على معناه الحقيقية لا يحل على الشخص المتصف بجميع ما يمكن ان يضافه به من لوازم  
حتى البحر ونفصان الادراك ولنا على المقام الثالث ان حمل النفي فيه على نفي الكمال متعين اذ التقدير يتعد نفي الذات والصحة و  
عدم ما ينادى به من احتمال اخر ومنه هذا الباب قوله لا صلوه لجا والمجدد الا في المجدد واما نحو لا علم الا مانع ولا كلام الا ما افاد  
فقد قيل ان المقصود فيه نفي الفائدة والجدوى وهو سبيلهم خلوه عن الفائدة والجدوى كما لا يخفى بل الاظهر ان النفي فيه نفس العلم  
والكلام تنزيلاً لا غير النافع منها منزلة الخارج عن حقيقة ما كافي في قولك للبليد لبس بانسان اصبح الارلون بان العرف في مثل  
بهم نفي الصحة فارة ونفي الكمال اخرى وذلك بوجوب النزول الموجب للاجمال واجيب بانه ان اريد ان بعض اهل العرف يفهمون  
الصحة وبعضهم يفهمون الكمال فهذا بعد تشبيهه لا بوجوب النزول بل كل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر عنده وان اريد ان اهل  
العرف في بعض المواضع يفهمون نفي الصحة وفي بعضها نفي الكمال فندفع بان فهم نفي الكمال مبنى على وجود القرينة المعينة لارادة  
واما عند فقدها كما هو المفروض فلا يبنوا دعوى ان نفي الذات والصحة آخج المفصل على عدم الاجمال في الفعل الشرعي بما مر  
في الفعل لغوي اذا كان له حكم واحد بان ذلك الحكم يخص بالنفي على تقدير تعدد تعلقه بالذات فلا يلزم ايضاً اجماله وعلى ثبوت  
الاجمال في الفعل اللغوي اذا تعدد الحكم بان النفي يصلح لان يتعلق بكل واحد ولا مرجح فينا في الاجمال والجواب المنع من عد  
المرجح وقدم ببيان ومنها التحريم المضاف الى الاعيان كقولهم حرمت عليكم الميتة الاية وحرمت عليكم امهاتكم الى غير ذلك فان  
اضافة التحريم الى العين غير معقولة فلا بد من اضرار فعل يصلح متعلقاً به فعد بعضهم من الجمل نظر الى ان الافعال كثيرة ولا  
يمكن اضرار الجميع لان ما يفيد الضرر يقدّر بقدرها فيتعين البعض ولا مرجح فينزل ذلك وذهب المحققون الى عدم الاجمال  
لان مثله حيثما يطلق فالبناء در منه عرفاً نفي الفعل المقصود منه كالاكل في المأكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والنكاح  
في المنكوح الى غير ذلك وهو كاف في ترجيح البعض وهذا فيما يتجدد فيه الفعل المقصود واما المنع فمحرّم عليكم صيد الحرم  
حيث يحتمل ان يكون الحرم اضياده او اكله فالقول بالاجمال فيه متجه ما يمكن منا في الحكم فيتعين الجمل على العموم وكذا الكلام  
في اضافة سائر الاحكام الى الاعيان نحو طعام الذين او نوال الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم ومنها اية المسح في الوضوء فعدّها  
بعضهم من الجمل لانه جمل مع كل الراس وبعضه ولا اولوية فينا في هذا الاجمال والحق عدم الاجمال كما عليه المحققون اذ يكفي مسح  
البعض في صدق المسح به عرفاً او نقول الظ من الباقي مثل المقام التبعض فيكون مرجحاً للجمل عليه ولا عبرة بانكار سببويه حيثما  
له في سبعة عشر موضعاً من كتابه بعد مساعده الفهم عليه ومصير بعض المحققين اليه مضافاً الى ان بعض الاخبار عليه و  
استدل العلامة على نفي الاجمال بان الباء ان كانت للتبعض ثبت النواحي فيختص المكلف بين الابحاض والاوجب الاستبراء  
وضعه في الاثر المحض يدعي تكافؤ الاحتمالين وليس في ذلك ما يوجب دفعه وقد يجاب ايضاً بان الباء ان دخلت على محل المسح تعد  
الفعل الى الآلة كافي في الآلة فيستوعبها دون المحل وان دخلت على الآلة تعدت الى المحل فيستوعبه دون الآلة نحو مسح راس  
اليتم بسك والظان العرف لا يساعده على هذا الفرق فالفصيل غير مرضي ومنها قوله الاثنان فافوقها جماعة والطواف بالبيت  
صلوة ونحوه فاله محل لغوي وشرعي فانه يحتمل ان يكون المراد به تسمية الطواف بالبيت صلوة والاثنين جماعة وان الطواف  
بالبيت كالصلوة في اشتراطه بالطهارة والاثنين فافوقها كجماعة في حصول فضيلة الجماعة فانهم منعد ذلك مجمل للنواحي  
الاحتمالين ومنهم من يرجح الاحتمال الثاني لان شان الشارع بيان الاحكام الشرعية لا اللغوية ويمكن الفرق بين ان يكون الوضوء  
او الاستعمال شرعياً وبين ان يكون عرفياً او لغوياً فيبني على الاجمال في الاول اذ كانت شان الشارع بيان الاحكام الشرعية  
لك شان بيان موضوعاتها ويجل على بيان الحكم في الثاني لما مر وربما امكن المناقشة فيه بالمنع لما مرى من شاعلة ببيان غير  
الاحكام كمشاغله ببيانها فلا ترجيح وبدفعه ان ذلك غير مناف للظهور المدعى مراعاة نحو المنصب فصلك المبين بالفتح  
نفيض الجمل وقته بوصف به اللفظ فارة والفعل اخرى وان كان وصف اللفظ باعتبار اضافة معناه به واما بالكسر فيوصف  
به على البيان تارة وما يقع به البيان اخرى من اللفظ وما يحكمه او المعنى كما مر وقرب منه البيان فانه قد يطلو على التبيين  
كالكلام والسلام على التكليم والتسليم ويعرف بهذا الاعتبار اية الاخرى من جنس الاجمال الى جنس الوضوح وعلى ما يحصل به  
البيان ويسمى هذا الاعتبار دليلاً ايضاً وعلى الادراك المتعلق به فيقول هو العلم بالدليل والاطلاق الاخير غير شايع ويعرف المبين  
بالمعنى الاول بانه ما اوضح دلالة على المعنى المراد فيتم ما يوضح بنفسه كقوله نعم ان الله بكل شئ عليم او بواسطة العرف اذ اخدم  
كقوله نعم والواحدة وقوله فينا سقت السماء العشر وينبغي ان يفسر الموصول بما يشاء والمفرد والركب فانه يعبر بالنسبة اليهما

كالجمل ويشكل الحد بعدم شموله لمبين الفعل مع ان قضية المقابلة شموله الا ان يترزل على القول بعدم شمول الجمل ثم المبين القولي  
 ينقسم الى نص وليمي بالحكم اية وهو ما يدل على معنى معين ولا يحتمل خلافا في مقام اهل الاستعمال سواء كان ذلك في نفسه او بمجر  
 القرائن والظاهر وهو ما يدل على معناه مع احتمال غيره اذا كان الاحتمال مرجوحا وقد يطلق الحكم على ما يعي القميين وليسمى الطرف  
 المرجوح مؤولا وعرف بالمعنى الثاني بالاعتبار الثاني بانه ما دل على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد واعتبر على  
 طرد به بالكلام الدال على المعنى الذي اراد بالجمل اذ لم يقصد به بيان كالمواي ذهابا فقال وايت عننا ثم قال وايت ذهابا  
 يقصد بالثاني بيان الاول فلا بد في اخراجه من زيادة قولنا من حيث انه كل اى مراد بذلك الخطاب فانه في الفرض المذكور  
 ان دل على المراد الا انه لا يدل عليه من حيث انه مراد وفي نظرنا لا نالنا سلم انه لا يسمى ح ميدينا فان الذي يظهر من عرفنا القوم ان  
 العبارة في صدق المبين على مجرد كونه متبنا سواء قصد به البيان او لم يقصد ولو لا ذلك لاشكل الحال في كثير من المبتدئات  
 للشك في تعلق التصديق بها بالبيان ولنفس سمانه فلنا ان ندفع النقض بانفسنا فاداة الحثية من تعليق الدلالة على الوصف اعني  
 المراد حيث ان فيه اشعارا بالحيثية لكن لا يحيدى ذلك الا بعد تخصيص الدلالة في صدق الحد بالدلالة المفصولة وعلى عكس اول  
 بالرجحة لمن خوطب بلغة لا يعرفها الكذب الحد عليه اذ يصدق على الخطاب بذلك اللغة انه تستقل بالدلالة بالنسبة الى العارفين  
 بها فلا بد من تقدير قول يستقل بنفسه بقولنا بالنسبة الى المخاطب ويمكن دفعه بانه كما يصدق على تلك اللغة انها تستقل بالدلالة  
 ولو بالنسبة الى العارفين كما يصدق انها لا تستقل بالدلالة ولو بالنسبة الى غير العارفين فمنع كذب الحد عليه لكن برود على هذا  
 الوجه امران الاول انه خروج عن ظ اللفظ فان المفهوم من قولنا لا تستقل عدم استقلاله عند كل احد لو قوعه فمكرة في  
 سياق النفي فيقتضى العموم بخلاف قولنا لا تستقل بالدلالة فانه يكفى في صدق حصوله ولو عند البعض ولا يشكل الحال بالجمل  
 حيث يكون المتكلم مثلا عالما بالمراد ان المراد عدم استقلاله من حيث الدلالة ولو بوضه ما اعترافه من الحالة وهذا مما لا يشك  
 بالنسبة الى المتكلم وغيره الثاني ان التاويل المذكور وان حافظ على عكس الحد من هذه الجهة الا انه يوجب فساد الطرد من حيث  
 صدق على الترجمة المذكورة بالنسبة الى العارفين باللغة لصدق عدم استقلال الخطاب بها بالدلالة ولو بالنسبة الى غيرهم  
 انه لا يسمى متبنا بهذا الاعتبار ويمكن دفعه بان الظاهر من مساو الحد اعتبار الدلالة وعدم الاستقلال بالنسبة الى من اعتر  
 البيان بالقياس اليه فلا اشكال وهذا الجواب يندفع اصل الاشكال ايضا فيمكن الاكتفاء به عن الجواب المذكور وثانيا بيان المراد من العلم  
 المفروض فانه مبين قطعا مع كذب الحد عليه فان العام يستقل بالدلالة على العدم المراد وقد يدفع هذا بان المراد بالدلالة دالة  
 المطابقة ودلالة العام على البعض المفصولة انتهى بالضم وهذا مع اطراوه في الفاظ العموم كما عرفت سابقا انما يستقيم اذا فسرت  
 المطابقة بدلالة اللفظ على تمام معناه لا بدالة على تمام ما وضع له كما هو المعروف ثم لا يدرب عليك ان الاشكال ببيان العام  
 في الخطاب الذي لا يستقل بالدلالة على المراد وجوابه ما مر والثاني باعتبار ان المبين المذكور لا يدل على المراد من الخطاب بل على ما  
 ليس المراد وهذا لا يندفع بما مر بل الجواب عنه ان المراد بالمراد انما هو تمام المراد من حيث انه تمام اعني المراد المطابق ومرجه الى  
 المراد بشرط لا ولا ريب ان المخصص يدل على المراد بالعام هذا الاعتبار والعام لا دلالة له عليه كذ في دفعه به الاشكال الاول اية  
 وثالثا بيان وجوه الفعل فانه بيان مع ان الفعل ليس بخطاب كما يمكن دفعه بان الاجمال في الفعل يرجع الى الاجمال في دليل اللفظ  
 اعني بل الثاني وهو خطاب فيكون المبين متبنا له ولو قيل بانه ليس متبنا من حيث بيانه للفعل ايضا وان قطع النظر عن  
 الدليل اللفظي لا يتناول الحد كما يمكن دفعه بان المعنى في عكس الحد شموله لافراد الحد ومجسدة وانما لا يجمع ما يلحقها من  
 الاعترافات ثم المبين قد يكون كاشفا عن المراد بالجمل وهذا يكفي فيه ان يكون له ولو اذ في درجة الاعتبار سند اوله وقد  
 يكون كاشفا عن المراد بغير الجمل ماله وهذا يعنى فيه ان يكون اقوى منه في الدلالة فلو ساواه كالعامين من وجه اشغ الرجح  
 وان يكون مساويا اياه في السندان كان فاسحا او اقوى دون العكس عند من منع من نسخ القطعي بالظني وكذا اذا كان  
 عند من منع تخصيصه به ايضا ثم المبين يقع ان يكون فزلا اشفاقا وفعل اعلى الاعتراف وخالفه بعضهم تمسكا بان الفعل بطول  
 والبيان به يستلزم تاخيره مع امكان تعمله وانه غير خارج والمقدم الا ربع كلها ممنوعة مضافا الى ما سبق من وقوعه المستلزم  
 لجوازه ثم كون الفعل متبنا فد يعلم بالضرورة من قصده وقد يعرف بالنظر كما لو امر بجمل ثم فعل في وقت الحاجة ما يصلح ان يكو  
 بيان له فاعلم كونه متبنا له لانه لو لاه للزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وقد يعلم بتصرفه كافي قوله صلو كما وايت في  
 اصلي فانه ليس بياننا بل دليل على كون الفعل بياننا ويجعل بعيدا جعل المجموع بياننا وقد يعلم بغير ذلك وقد يتركب من القول  
 والفعل كالو بتم بعضا بالقول وبعضا بالفعل ثم لا نزاع عند العدل في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة على ما حكاه  
 جماعة وهو ليس على ظ اطلاق اللفظ بان كثيرا من الاحكام لم يبلغ بيانها الى احاد المكلفين بل المراد ما عدم جواز تاخير بيان  
 الحكم الذي تعلق بالمكلف تعلقا فاعليا وافتيا كان او ظاهريا فاصح ان يكون عدم جواز تاخير جم مع ما يعنى الناخير عن

عليها

عدم

انما يستقيم اذا فسرت  
 المخصص ببيان العام  
 ما عدا ذلك  
 العام المخصص

انما يستقيم اذا فسرت  
 المخصص ببيان العام  
 ما عدا ذلك  
 العام المخصص

انما يستقيم اذا فسرت  
 المخصص ببيان العام  
 ما عدا ذلك  
 العام المخصص

تعلق التكليف وابقائه او عدم جواز تاخير بيان الحكم المشروط بغيره بالبيان او بوجهه مع ارتفاع الموانع المقتضية لعدم البيان  
لعدم البلوغ كالتيقن ونحوها فيكون عدم جواز التأخير بمعنى فتح الناخير من حيث اوانه الى الاحتمال واللطف الواجب المعتد به  
الاول ويمكن تفسير عدم الجواز فيه بالمعنى الثاني اي بل هو الاطروح فيصح تعميم العنوان الى الصيغتين لكن لا يساعد عليه احتجاجهم  
عليه بل يزعم التكليف بالجملة الحكم المذكور اعني عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة ما لا يربط في الاحكام الاقضية بل هو موضع  
وفاق عند العدلين واجمع عليه باستلزامه التكليف بالجملة او طلب الجملة وانما وجهه وبما سبب البعض الاظهار جواز تاخير بيان المندرج  
والمكروه مطر لانها ليسا بتكليف فلا يلزم التكليف بما لا يطابق تاخير بيانها واسدعاء مطلق الطلب الفهم ثم ولو سلم فهو انما  
يقضي فهم الطلب المطلوب ولو سلم فالفهم حاصل على سبيل الاجمال واسدعاء الفهم التفصيلي ثم وضعت طان العلة في  
المنع لا تنصرف في لزوم التكليف بما لا يطابق على تقدير تسليم خروجها عن حقيقته وان كانت المناقشة فيه لفظية بل هناك علة اخرى  
مشتركة بين الكل وهي تيقن طلب الجملة ومنعه كما بزه وشيئة العقل لفاعله ضروري ومجرد فهم الطلب والمطلوب على الاجمال لا يحد  
في دفع ذلك وهو واضح وقد يحكى عن بعض مناخري المتأخرين القول بجواز تاخير البيان عن وقت الحاجة مطر متكاما وورد في  
بعض الاخبار من قولهم عليكم ان تسئلوا عنا وليس علينا ان نجيب فان ادعى ذلك في التكليف الفعلي ففساده ضروري و  
ليس فيما امتك به شعاره وان ادعاه في التكليف الثاني اي الثابت على تقدير البيان فان اراد جواز ذلك فيه في الجملة ولو مع  
المانع فهو ما لا يقبل النزاع كما مر وان اراد جوازه مطر ولو مع ارتفاع الموانع من التيقن وشبهها فهو واضح الفساد لا خلافا للفظ  
الواجب والحكمة المفصولة من انزال الكتب وارسال الانبياء ونصب الائمة وبما يدل اطلاق الرواية المذكورة على خلاف  
ذلك لكنها غير محمولة على ظاهرها لمانع من دلالة العقل المعضد بالفضل قال الله تعالين للناس وقال تعالين لهم و  
قال تعالين لهم الى غير ذلك وسيأتي بيان جملة من الاخبار المصرحة بذلك في بحث الاجماع بل الوجه تنزيل الرواية المذكورة على  
تقدير تسليم صحها على صورته قيام مانع من البيان كالتيقن ولقد عرض الامام في بعض الموارد عن جواب لسائل الى غير التيقن كما  
سئل عن قول امير عقيب غير المغضوب عليهم ولا الضالين فاجاب بانهم اليهود والنصارى فعدل عن بيان حكم السؤال الى  
تفسير الآية لكان التيقن الى غير ذلك ثم ما تمسك به على منع التأخير من لزوم التكليف بالجملة او طلب الجملة مبنى على طرفة القوم والاي  
فهو عندي محل نظر لان الجمل المكلف به اذا كان من الافعال العادية وشبهها جاز وقوعه من المكلف بدون البيان بل قد يقع  
وهو يتقدح في استحالة المدعاة على تقدير عدم البيان نعم قد يكون الفعل بحيث يمنع عادة ان يندرج اليه المكلف الا بالبيان و  
التعليم كالصلوة والحج فينتج الدعوى فيمكن لا يثبت به الكنية كما هو المدعى فان قلت الكلام في التكليف الفعلي مع عدم البيان  
وهذا لا يجزى اما ان يتعلق بالمكلف على تقدير عمره عليه وفعله ومطر والاول بوجود التكليف بالشئ على تقدير وجوده وحصوله  
وهو يقع بالضرورة والثاني يقتضي التكليف بالجملة او صدور الفعل من المكلف على وجه الاختيار مع عدم عمره واوانه كما هو  
احد فردي منع ولا يرد مثل ذلك على تقدير البيان لتمكن المكلف من الفعل لثبته عنده فيصح ان يكلف به وبالعرف عليه و  
ان اثر الحائفة وهذا هو المراد بما ذكره وانما لم يتعرضوا للقسم الاول لان الكلام في تاخير بيان التكليف الذي يقع وقوعه  
مع عدم تاخير بيانه وليس لك منه قلت ان ارادوا بالجملة في الدليل الجملي بغير الاختيار كما هو الظاهر عليه ما ذكرناه من انه لا يتحقق  
في حق الفعل المنع بالاختيار والبيان المذكور لا يقتضي كونه محالا بغير الاختيار اذ تاخير البيان في ذلك غير معقول ولو ارادوا  
الاعم اتمه عليه المنع من بطلانه اذ لا يقع في التكليف بالجملة والاختيار من حيث كونه منع بقاء الاختيار ثم انا وان التزمنا في المقام  
باستحالة اطلاق التكليف اتمه لكان لا تلزم به بالنسبة الى العزم بل بالنسبة الى عدم اداء الطريق الظاهري الثابت على هذا  
التقدير عقلا اعني الاخذ بالاحتمال الى خلافه كما في سائر التكليف الواقعة التي تقرر لها طرق ظاهرة فان التكليف ههنا  
بالنسبة الى تلك الطرق ليس على الاطلاق بل مشروط بعدم اداء الاخذ بالطريق المعنى الى الخلاف مع ان استحالة اطلاق التكليف  
بالنسبة الى ذلك ليس من جهة كون المكلف محالا كما هو المتصور لما عرفت من امكان صدوره من المكلف بل من جهة منافاة  
الحكمة الداعية الى وضع الطريق فان قلت المراد لزوم التكليف بالجملة من حيث تغذد شخصيل العالم الواجب والمطلوب بالبرائة من  
الواجب والمطلوب مع او من حيث تغذد الامثال لتوقفه على ان يكون الداعي الى الفعل هو الموافقة وهذا لا يستلزم مع عدم العلم  
بالمطلوب قلت التكليف بالفعل لا يستلزم التكليف بالعالم بالبرائة والامثال فهو في الانفكاك كافي وجوب الصلوة الى جهة  
القبلة او ما يلبسها مع اشياءها بغيرها عند ضيق الوقت عن التكرير او انما ينفادها مع عدم مصادفة البرائة والامر بالفعل بمجرد  
لا يقتضي ان يكون الداعي اليه موافقة الامر على ما سبق بيانه في محض الامر ولو سلم او قدر توقفه عليه لثبوت كونه عبادة  
امكن وقوعه بقصد الموافقة بمجرى الاستمال كافي الصلوة عند الاستثناء وضيق الوقت على انه لا اشكال في ذلك فيما اذا اردت  
اصور واجزة او قلنا بان الشرع عبارة عن ادخال ما علم خروجه من الدين فيه مع ان حرمة الشرع بمعنيته والكلام في

لا يعلق

التيقن عند العدلين

وهو يتقدح

دلالة العقل بل التحقيق في الاجتهاد ان يستدل قضاء الضرورة بتبع التكليف والطلب مع عدم البيان او مع تاخيره عن وقت الحاجة  
ليكون منها فان الغرض الاصل من التكليف بل مطلق الطلب يقين الفعل على المكلف وهو لا يحصل مع عدم التيقين بالبيان فيكون  
التكليف من باب التكليف بالحكم والتكليف بالحكم وان كان يجب بعض موارد من هذا الباب ان اشرف الية ان اقول اطلاق كثير منهم  
المنع من تاخير البيان عن وقت الحاجة يتم بيان الحكم وبيان موضوعه فان فسرت وقت الحاجة بر من الاجتهاد الى البيان استقام كقوله  
الدعوى ببيانها المتقدم وان فسرت وقت العمل او بوقت يصح فيه ايقاع العمل كما يظهر من كلامهم وقد صرح بعضهم انفس كلينا بالجملة  
المراد من هذه اشياء اذا كانت بحيث يتمكن المكلف من تحصيل العلم بالبرائة منه بفعل الكل كالصلوة مع استثناء القبلة او السائر  
عند التمكن من التكبيرة او ترك الكل في الحرم او النجس في المشبه المحصور وبجمل الركبان حيث يمكن الاحتياط في الصلوة على القول  
بأنها اسم للصحيح وكان الظن والتك في حصوله كافيا كالمثال المتقدم فان جواز التأخير في مثل ذلك ليس موضع فاقم مع ان العنوا  
على الوجه الاول فاصغر الوفاء بالمقصود لعدم تناوله لنا خبر بيان الجمل مع عدم وقوع العمل مع انه الغالب بينه والثاني يقتضي  
تبع تاخير البيان وان استدل الى المكلف كالوالتزم المكلف ببيانه على تقدير انما فعله ولم يقدم عليه اما بالحال فانه  
التكليف العيني المتعين او بدورها كما في الكفائي او التحيزي اذا قام غيره به ولو بالبدل وانما اعترضنا في هذه الصور ان المكلف  
بالبيان على تقدير اقدم المكلف وحاجته الفعلية اليه لتبع التكليف بدونه فان تمكين المكلف من تحصيل البيان حيث يحتاج اليه  
معتبر في صحة التكليف ومن هنا يتبين ان المنع في الحقيقة على هذا التفسير انما هو تاخير تمكين المكلف من تحصيل البيان عن وقت  
الحاجة حيث يحتاج الى البيان لا تاخير نفس البيان وما سبق لبعض الاوهام من ان تاخير البيان في الواجب الموسع الى ان يتضيق  
الوقت جازم لانه لا يوجب التكليف بالحكم فتساده ظمنا بدينا واما اذا فسرت وقت الحاجة بوقت الاجتهاد الى البيان ولو لم يمتد  
عليه شيء من ذلك اذ لا حاجة الى البيان عند التمكن من ايقاع المطلوب بالبيان بالمخلاف وانما في طريقه بالظن والاحتمال مثلا  
او حصل المسقط او اعرض للمكلف عن البيان او عزم على ترك الفعل فانما نحققنا استعمالنا تاخير بيان الفعل من الاحكام الاربع  
الاقتضائية عن وقت الحاجة مطم لتبع الطلب الفعلي بدون البيان وكذا بيان موضوعه على بعض التقادير واستعمالنا تاخير بيان الوا  
منها مع اشتغالها من البيان لاختلاله بقاعده اللطف واما الاباحة الفعلية فان كان ثبوتهما في الظن لا يتوقف على بيان ولو  
لقضاء الاصل بها فلا تاخير الا فلا يعقل ثبوتهما بالحال فحكم العقل واما الواقعية منها ففي تاخير بيانها اختلال بقاعده اللطف  
فلا يجوز مع عدم المانع واما الاحكام الوضعية فان كان التأخير فيها مستلزما لتأخير بيان الحكم التكليفي رجع اليه والافلا يعقل  
ها وقت الحاجة يمنع التأخير عنها بل لا يعقل فائده في وضعها الا ان يكون المقصود به اثبات حكم في حق اخر او ترشيح بنوي او  
اخرى عليه كترتيب الخلود في النار على الكفر ونحو ذلك واما تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فقبول قول ثالثها  
وهو خيرة العلامة من بعض العامة الجواز فيها لير لظ كالجمل والمنع فيها لظ كالعام والطلق والمنسوخ ما لم يقترن بالبيان الاجمالي  
فيرجع الى القسم الاول والى هذا ذهب السيد المرتضى ايم على ما يظهر منه في اثناء الاجتهاد وان افترض في الدعوى عند ذكر العام في  
عرف الشرع الا انه اجاز تاخير بيان المنسوخ اجمالا وتفصيلا مدعيا عليه الاجماع وعند ذلك من شروط النسخ والحج ما ذهب اليه  
المجوزون مطم لنا بعيد الاصل وجوه الاول انه لو لم يحجز ذلك لكان المانع يقتضي منعه ولا مانع بحكم الفرض من ذلك لاما تجمل الختم  
وسبب ان لا يصح المنع فاذا لم يكن هناك ما يقتضي المنع ثبت الجواز لامتناع الواسطة واما ما تداول بينهم في الاجتهاد من انه  
لا يمنع عند العقل فرض فصله فيجبس لاجلها فانه ليس على ما ينبغي لان الكلام في اثبات الجواز لا في اثبات جواز الرجحان وان  
استلزمه الثاني ان من خاطب بمجمل او ورد كلاما لظ ثم بين المقصود بالجملة او صرح باذنه خلاف الظ من الكلام عند حضور  
وقت الحاجة لم يلحقه بذلك ولم ينكر عليه احد من العقلاء كما يشهد به المراجعة الى مخاطبات اهل العرف ونحوها وانهم وذلك ابتداء  
الجواز الثالث انه لو لم يجز لما جاز تاخير بيان التامع مطم عن المنسوخ والثاني بطم فكذلك المقدم بيان الملازمة ان لفظ المنسوخ لابد  
ان يكون ظاهرا في الاستمرار تحقيقا للمعنى المنسوخ فجاز تاخير بيانه بوجه جواز تاخير البيان في كل ما لظ اذا التفصيل بين النسخ و  
غيره غير معقول بعد استناد المسند كما سنبه عليه وجواز ذلك في ما لظ بوجه الجواز في غيره ايم لما مر ولعدم القول بالفضل  
واما بطلان الثاني فبالاجماع على ما حكاه السيد واما افترضنا على ايراد النسخ بالفتح اخضا واوالا فتعريفه انه لا يختص به  
حجة المانعين مطم على عدم جواز تاخير البيان في غير الجمل ما سيجي في لونه التفصيلين وعلى عدم جوازه في الجمل انه لو جاز لجاز  
خطاب العربي باللفظة الزنجية من غير ان يبين له في الحال والثالث بطم بالضرورة بيان الملازمة انه لا فرق بينهما في ذلك  
لاشراكهما في ان التامع لا يعرف المراد منهما والجواب مع الملازمة لظهور الفرق فان العربي لا يفهم من الزنجية شيئا بخلاف  
المخاطب باللفظ الجمل ولو فرض حصول الفهم من الزنجية كما لجملة منقلا لانه كما لو فرض عدم حصول الفهم من الجمل مطم كالزنجية  
فانما منع جوازه ايم ويظهر من قولهم في الحجة من غير ان يبين لهم في الحال جواز مخاطبة العربي بالزنجية مع البيان في الحال وهو

في امثال

امع

وهو على اطلاع ثم اتفق السيد على جواز تأخير بيان المحل بما مر وعلى عدم جوازه في غيره بوجوه الأول أن ذلك استعمال اللفظ في غير ما  
له من غير قرينة حال الخطاب وأنه يتبع شهادة العرف حيث يعدون قول القائل افضل كذا قاصدا به الهدى بدلا واقل زيدا مراد به الضرب  
الشد بدلا ورايت حمارا مراد به البليد من غير قرينة تدل على المراد قبيحا ومنكر فان الفارق بين الحقيقة والمجاز عدم انما هو القرينة  
ولا يجرى هذا في تأخير بيان المحل لانه مستعمل في موضع له والاولى ان يضيف الى ذلك الاستعمال في غير ما وضع له مع القرينة لئتم  
التعليل في موارد الثاني ان المتكلم ان اراد بالكلامح ظاهره ضد دل على خلاف مراده والا فدل على الشيء بما لا دلالة فيه  
لا يبق انما يستقر الدلالة عند وقت الحاجة لانا نقول لا مدخل لوقت الحاجة في دلالة اللفظ لان اللفظ اذا دل على شيء في وقت الحاجة  
فانما يدل الامر يرجع اليه وذلك فانه قبل وقت الحاجة ايضا على ان وقت الحاجة انما يكون في انضمام تكلفه فادون غيره كالاخبار فلهذا  
ان يجوز تأخير البيان فيه الى غير وقت الخطاب من مستقبل الاوقات اذ ليس هناك وقت يصلح للتعيين كافي التكليف ذلك  
يؤدي الى سقوط الاستفادة من الكلام الثالث لو جاز ذلك لما استفاد احد من خطاب شيئا يجرى به حقوق البيان وذلك  
يوجب الاحتلال بغيره في موضع حيث ان العرض منه حصول الافادة والاستفادة لا يبق يجب ان يعتقد اللفظ الى ان يتبين خلافه  
لانا نقول ليس هذا باولى من القول بان يجب ان يعتقد خلافه الى ان يتبين عدم ما هو جديره غاية الامر ان يبق يعتقد احد الامر  
فيلزم ما قلناه من انتهاء الفائدة وابقه يلزم فيما اذا كان اللفظ لفظ العزم ان يتوقف بینه وبين الخصوص وذلك نص اصحاب  
الوقت في قولهم فلا يصح ممن يذهب اليه انه ط في الاستعراق هذا بجملة ما اخرج به السيد على دعوى نقلناه للمخمس مع تصرفات لا يفتقر  
بمراعاة استفادة من صواب كلامه وقد يستدل عليه ايضا بان تأخير البيان بما له في الاستعراق بالاعراض بالجملة حيث يعتقد السامع  
بمراعاة كون المراد ما افاده ظاهر اللفظ تعويلا على احواله الحقيقية والواقع خلافه في الجواب اما انما لا يفتقر باللفظ فان السيد  
قد نعت الاربعان على جواز تأخير ذكر الناسخ مط كما يقتضيه كلامه وبما سماع العلم المخصوص بما يلائم العقل وان لم يعلم السامع ان العقل  
يدل على الحقيقة فانهم لم يفتنوا في جواز ذلك خلافه عن احد واقاما ان عرض به بعض العاصرين من ان الخطاب ان تعقل  
التخصيص حال الخطاب ولم يتعمد العموم ولم يتعمد العموم لورد التخصيص فلا اعراض فلا يفتقر وان تعطل العموم ولم يتعمد  
التخصيص يعني لم يفتقر في غيره وان تعطله ولم يتعمد التخصيص الا بعد زمان فهذا يكون من باب تأخير البيان عن وقت  
الخطاب ونلزم فيه بالاعراض في جميع القبح قد نزع بانه في كلامه نقل الاشارة على جواز تأخير البيان فيه عظم فانه ثمة القبح والنسخ  
من قبل المحقق في الترتيب الثانية ما لا يصح اليه انه خروج عن ط مذهبه وايضا مع القبح في الصورة الاخير في ارجح الى تسليم  
الجواب فلا يفتقر عن غيرها وبما سماع العام المخصص بالدليل السامع من غير سماع المخصص او بعد المخصص في الاصول فان السيد  
وجاهة اجاز ذلك مع ان ما ذكره من وجوه المنع جارية في المقامات الثلاثة اذ قضيتها عدم جواز ايراد كلام له ط مع اراؤه  
خلافه من غير نص في قرينة حال الخطاب عليه وهو مشرحة يدينها نعم يمكن التخصيص عن الاول بدعوى ان الناسخ يفتقر بمبني ما اريد  
بالمسوخ وانما هو واضح له ويحقق ان التكليف عبادة عن اراؤه جعله بوقتها المكلف من جهة الزلم المكلف باحد طرفي الفعل  
وتعيينه عليه او جعل رجحان فيه او التحريم وهذا ما يجوز ان تقع بحسب جميع الازمنة من غير ان يتخذ فيه لامة مناس بزمان دون  
زمان ثم يرفع بالنسبة الى الكل كما في النسخ قبل حضور وقت العمل او البعض كافي النسخ بعده نعم لو ثبت ان التكليف هو الاوادة الحقيقية  
امتنع ذلك في حقه لزم البداء لكنه ممن فان قيل ليس للسامع في المقامين الاخيرين ان يحمل اللفظ على العموم قبل التخصيص بل يتعين  
عليه التوقف واما بعد الفحص فطلع على المخصص فينبغي على مقتضاه فلنا بمله في محل البحث فان الخطاب بلفظ العام ليس لان محله  
على العموم قبل حضور وقت الحاجة وعنده يطالع على المخصص لعدم جواز تأخير بيانه عنه فينبغي على حسيه وبما بمله كما يتبين على المكلف  
هنا ان يعتقد اجالا انه يمثل بما يتبين له ويتوقف عن اعتقاد التفصيل الى ان يثبت عن المخصص وبعد البحث يعتقد التفصيل  
لك هنا يتعين عليه ان يعتقد اجالا انه يمثل اللفظ او خلافه ان يثبت له ويتوقف عن اعتقاد التفصيل الى حضور زمان الحاجة  
وعنده يعتقد التفصيل وينبغي على حسيه واما التفريق بوجود القرينة وتمكن المكلف من الرجوع اليها هناك وانما فيها في محل  
البحث فغير مجدية لان العلم بالقرينة يتعدى لا بعد زمان يتوقف عليه الرجوع قصير كان او طويلا وعلى تقديره يلزم ما  
ذكرناه من جواز ايراد كلام له ط مع انه خلافه من غير قرينة وليس زمان الرجوع كزمان مهلة النظر فان ذلك ما لا بد منه  
عقلا بخلاف زمان الرجوع فان الخطاب قادر على ان يقرر البيان بالخطاب فيستغنى عنه ويمكن التخصيص بتأخير البيان  
حيث لا يخرج الكلام عن وحدته العرفية كما في الاستثناء المتعقب للمحل المتعلق بالجمع ولو بمعونة القرينة فانه لا خلاف  
في جواز ذلك مع ان لوجوه المذكورة جارية فيه على حد ونظيره وما عند رغبته بعض العاصرين من ان تشاغل المتكلم بالكلام  
مانع فيجوز ان يسوغ معه ما لا يتوغل مع التكرار فليس شيء لان التأخير ان كان قبيحا لا يسوغ ارتكابه بمثل هذا المانع  
الذي لا يوجب المنع لا عقلا ولا عرفا ولا اجاز ارتكاب ساير القبايح بسبب تشاغل بالكلام اذ لا فرق بين القبح الناسخ من



الكلام وغيره واما اتصال فتقول في الوجه الاول باننا لا نعرف من العرف شهادة على قبح فاخير البيان في محل النزاع والامثلة التي  
ذكرها في بيانها ما يحتمل ان يكون من محل النزاع ولا يقع فيه على تقديره وهو قوله افضل كذا هذ بدا وافضل زيدا مر بديار الضرب  
الشديد فان كان وقت الحاجة متأخر عن زمان الخطاب فلا نسلم القبح فيهما والا فالقبح مسلم لكنه خارج عن محل البحث ومنها  
ما هو خارج عن البحث عنه وهو قوله وايت حمارا مر بديار البليد لانه خبر وليس له من حيث كونه خبرا وقت الحاجة يجوز التأخير  
اليه بل يجب فيه مقارنة القرينة في محل الخطاب لان خبره عنها يصبره كذا بالان المدارة على عدم مطابقة مدلول الكلام للواقع  
او الاعتقاد او لهما معا على اختلاف الاراء ولا يرد في قبحه واما قوله الغارون بين الحقيقة والحجاز هو القرينة فان اراد مقارنتها  
للخطاب فهو على خلافه والافضل ولا جدوى له فيه واما عن الثاني فان المكلف انما ادعى على مراده بالكلام مع القرينة اللائقة  
له لانه وحدها ولا ريب في ان المجموع دال عليه وما ادعاه من انه لا يدخل وقت الحاجة في دلالة اللفظ فان اراد به دلالة  
اللفظ على المعنى في الجملة فسلم ولا جدوى فيه وان اراد دلالة عليه من حيث كونه هو المراد فم بعد مله القول في نظيره واما  
منعه من جواز التأخير في الاخبار فهي محله كما عرفت وليس فيه فذبح لما ذهب اليه واما عن الثالث فبان غاية ما يقتضيه ان  
يكون الخطاب به بالنسبة الى ما قبل وقت الحاجة بمنزلة الخطاب بالجمل وقد تبين جوازه واجازته المفضلون والفرق بين القول  
بان العام ظ في الاستغناء والقول بالوقت انما يظهر عند وقت الحاجة حيث يدعي من قال بالاول على العموم عند عدم ظهور  
المختص بخلاف من قال بالثاني واما عن الوجه الاخير فينا الاستسما ان ايقاع الغير في اعتقاد مخالف الواقع قبحه مطلقا لا دليل عليه  
من عقل ولا نقل بل وقوعه في المقام في جانب النقل كما يظهر بالنسبة بقضي مجاوزه ويقاس على الكذب ثم اذ لا نسلم ان الكذب انما  
يقبح لكونه اعزاء بل لكونه اعزاء مخصوصا او من حيث الخصوصية ولهذا يوجب وان لم يؤثر في الاعتقاد ومن هنا لا يوجب خروج الفقيه  
في ذي النوى والقبح في ذي الجمل ونحو ذلك وان اشتمل على اعزاء الجاهل بمجاله مع قبح اجارته بذلك هذا هو التحقيق الذي لا مزيد  
عليه في الجواب ويمكن ان يجاب ايضا بان الاعزاء انما يلزم حيث لا يحتمل الجوز وقد تبين ان الاحتمال فابم قبحا قبل الحاجة و  
اصالة الحقيقة بغيرها لا توجب القطع باوادنها وانما توجب الضم لها ولا يتم ان حمل الخطاب عليه اعزاء له بالجمل اذ الظن عند  
العقل كالتك لا اعتداله به الا حيث يهتد دليل على اعتباره ومن قال بان من قال الاصل في الاستعمال الحقيقة اراد ان  
اللفظ مع قوائمه وقت القرينة ومجزمه عنها يميل على الحقيقة لا مطم فكانه اراد بالجمل ما يوجب القطع بالمراد ولو في الظن كما  
ذكرنا وحق لا يمتنع عليه ما اورده بعض المعاصرين من ان تفسير الاصل بهذا المعنى مما لا يقبل به احد وانه لا يمتنع ان الظن من  
اللفظ الجرد عن القرينة بعد الفراغ من الكلام هو الحقيقة وذلك لان كلام الجيب على ما ازلناه به في الدلالة القطعية دون  
الظنية نعم يمتنع ذلك على ظاهرها القول في النسخ فصل النسخ بان لغة الاصل في نسخ الشمس الظل اذ الزوال والنقل  
ومنه النسخ في الابدان والنسخ في المواثيق ومنه نسخ الكتاب اذا نفلت ما فيه وفيه ضرب من التوسع اذ لا  
نقل هناك حقيقة وهل هو مشترك بين المعنيين او حقيقة في احد ما جاز في الاخر اقوال والبحث فيه موكل الى علم اللغة و  
آما في عرف الشرع او المشرع فنقد ذكره والحدود اعد بده لا يتم جملها او كلها عن وصية الخلف في الفخر الرازي هو اللفظ  
الدال على ظهور اثناء شرط دوام الحكم الاول وقال الغزالي هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على  
وجه لولا ان كان ثابتا مع تراخيه وقال المعتزلة هو اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنسخ المتقدم زائل عنه على وجه  
لولا ان كان ثابتا وقال الفناء هو النص الدال على انتهاء امد الحكم الشرعي مع تراخيه عن مواده واورده على الجميع او لا  
بان كلام اللفظ والنسخ والخطاب دليل النسخ فلا يصح تحديده به ويمكر في نفيه بان النسخ كما يطلق على الرفع كما يطلق على ما  
يدل عليه ونسخه باللفظ وما في حكمه مبنى على اخذه بالمعنى الثاني ولا يخفى ان تحديده بكل من المعنيين يستلزم  
تحديده بالمعنى الاخر ولهذا يستغنى بذكر احد ما عن الاخر وثانيا بدخول اخبار الراوي بالنسخ اذ يصدق عليه تلك الحدود  
مع انه خارج عن الحدود وما يوجب من ان المراد الرابع بالذات وقول الراوي انما يكف عنه فتعسف واضح وثالثا يجوز  
النسخ بفعله فان النسخ لا يمتنع بالقول وربما امكن دفعه عن الحد الثاني بحمل الخطاب فيه على الخطاب اليه كما بره الاشاعرة  
فيتمسكوا في هذه القول والفعل اقول ويرد عليها اربعا بدخول مثل اخبار الوكيل بالطلاق فان عدمه شرط دوام الزوجية  
وبقائها ومثله الكلام في سائر الاخبار والشهادات التي تضامى المقام وخامسا بدخول الاحكام الرافعة لاصل الاباحة  
فان شرط بقاها الحكم الثابت به عدم محي دليل على خلافه مع انه لا يمتنع نسخا كما يستغنى عليه وربما امكن دفعه عن الحد الاخير  
بان المراد بالحكم الشرعي منه ما يقبل الحكم العقلي وسياق الكلام فيه انتم وسادسا بمثل قوله لا تفعل بعد قوله افضل كذا الى  
ان اقول لك لا تفعل وساقول لك لا تفعل مع انه من ثاب اليقين بالغايبه عند جماعة وسابعا بان لفظ الظهور في الحد الاول  
مسند رك فان مدلول النسخ الاشياء لا ظهور الامتفاء وان كان اثره لا يظهر في الظن الا بعد ظهوره فالواقيندان الاخيران

المكاتب

والمبطل في

الاختصاص من الحد الثاني مسند وكان ايضا اما الاول فلان الرفع لا يكون الا اذا كان الحكم بحيث لو الخطاب لكان ثابتا واما الثالث  
فلانه لو لم ينظر الحكم الاول وكان دفعا لرفعها كالتخصيص وكانت القيد الاخير من الحد الثالث لما مر مع انه كالحكم الاول يتناول  
مثل ما لو قال يجب عليك الحج في تمام العمرة واحدة فان قيدا مرة بدل على ارتفاع مثل الحكم السابق بعده وهو وجوب الحج بجميع  
القنود المعينة قلت بل يرد عليه النقص بكل تخصيص مناخر ولا يخفى بالفرض المذكور وعرف الحاجي بان رفع الحكم الشرعي بدليل  
شرعي مناخر فاخر بقيد شرعي عن رفع المباح الثابت بحكم الاصل فان دفعه ليس برفع والا لكان بثبوت كل حكم ماعدا الا با  
ذمها وليس كذلك وكذا الحال في رفع سائر الاحكام العقلية الظاهرة كوجوب تحصيل العلم بالبرائة عن المكلف به ومنه ترك المباح  
المشبه بالبرام وكما يخبر بين المتقدم ان البدلية الى غير ذلك من احكامها الظاهرة واما الواقعة منها فهي غير قابلة للرفع ويجب  
بعضهم كالعقد لذلك برفع الاباحة الاصلية منزلة على النسيب بالغالب وبقوله بدليل شرعي عز رفعه بالموت والنوم والعقلة  
والجنون فان الحكم هناك انما يرتفع بطريق تلك الاحوال بحكم العقل واما قوله رفع القلم عن ثلثة فبيان لكونها ارفعه ومؤكد  
لما دل عليه العقل عند ورود الخطاب السابق ويشكل هذا على قولهم بغير التحسين والتمتع العقلين وبقيد المناخر عما لو لم ينظر  
الرفع كقولهم صم الى اخر الشهر وجعله العقد قدما توضيحا لان دلالة الكلام بالنهم فلم يغيب باول الكلام حتى يرفع اقول ورد  
على طوره اولا بما مر في الايراد الرابع والسادس وثابتنا بالمخصص والمفيد المناخرين فانها دليلان شرعيان برفع الحكم  
الشرعي عن بعض موارد وتالنا بدليل المعارض الاقوى اذا وجد المحتمل بعد ان افنى بمقتضى الاضعف وادعيا بادل على  
ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب اللفظي عن موضوع متين عند طر بان وصف عليه اذا ورد مناخر اعنه كان نفع نجاسة  
العصية بعد ذهاب ثلثه بادل على ارتفاعها بعد وكذا ارتفاع نجاسة البحر بعد الاسفالة او التمسك بعد الغسل المعهود ببادل  
عليه من النقص اذا كان وروده مناخر الى غير ذلك مما لا حصر له من انما يرتفع الحكم هناك بالسبب الطارى لا بالخطاب اللان  
فانه انما يشك عنه لا فانقول سببها الطارى انما هو بجعل الشارع ووضع وهو حكم شرعي فلا ارتفاع في الحقيقة انما يكون  
به وخامسا بان تفسير الحكم الشرعي بما ورد خطاب من الشارع به ما لا يساعد عليه اللفظ فان المتبادر منه ما من شأنه ان يكون  
ما خذ من الشارع سواء استقل باثباته العقل ولا كما مر في صدر الكتاب في تعريف الفقه ومع الترتيب فمتنع عدم ورود  
خطاب لفظي بالاباحة الاصلية كيف لا وهو مفاد قوله لا يكلف الله نفسا الا ما آتاه وقوله رفع عن ابي الى قوله وما لا يعقل  
وما ورد من انه لا تكليف الا بعد البيان الى غير ذلك ويمكن التخصيص عما وردناه في الايراد الرابع وما ذكرناه في الوجه الثاني  
والثالث بان المراد بالحكم الشرعي هو الحكم الواقعي فقط والحكم الثابت في تلك الموارد انما هو حكم ظاهري واما في الاول فلان  
الاجزاء وانما يكون رافعا بالقياس الى العلم واما بالقياس الى الواقع فانما هو بيان لوجود الرفع واما في الثاني فله واما في الثالث  
فلان الحكم الاول ان كان ظاهريا فلا اشكال وان كان واقعا فهو لا يرتفع بالدليل الثاني وانما يريد والمهند به ومن هذا  
الجواب يندفع الاشكالات التي اوردناها على الحدود السابقة لكن يشك على تقدير تفسير الرفع بالارتفاع وعما اوردنا  
في الايراد السادس بان قيد الحيثية في الدليل الشرعي معتبر وان قوله لا تفعل انما يرفع من حيث كونه قول لا تفعل لا من حيث كونه  
دليل شرعي وان كان في نفسه دليلا شرعيا لكن يبقى الاشكال باذاجعل الغاية نفس الدليل الشرعي كما اذا قال صم الى ان تقف  
على دليل شرعي يقتضيه عدم وجوبه وسنة تقف عليه ويمكن رفعه بالترام كون مثله نسخا اذا كان الرفع في الواقع بذلك الدليل  
كاستيلاء الاشارة اليه تارة وعن الرابع بان الظن من سبب الدليل استقلاله به عند ثبوت وطان الرفع هناك لا يستند  
اليه على الاستقلال بل بضميمة طرفان المورد وعن الخامس بان الحكم الشرعي كما يطلق على المعنى المتناول للحكم العقلي كذلك يطلق  
على ما يقابله وهو المراد به هنا ولو يقرب من بيانهم وورود الخطاب اللفظي بمقتضاه لا يخرجهم عن كونه عقليا سبق حكم العقل  
به فيكون ذلك تاكيدا له كخطاب الدال على ارتفاع التكليف بالحج مع استقلال العقل به ومثله الكلام في وجوب القعدة وقد ظهر مما  
حققنا ان حد الحاجي ظهر الحدود التي اوردناها في المقام وقد اخذناه العلامة وزاد عليه قوله على وجه لولا لكان ثابتا واخر زبده  
عالمونى مما اوردناه على الاطلاق بعد الاثبات بمرارة فان مقتضاه رفع الحكم السابق ولا يتدلسخا وضعفنا لان الامر ان كان للدوام  
كان النهي واقعا ويكون نسخا قطعيا كما لو صرح بالدوام فلا وجه لاجرا مع ان القيد المذكور لا يساعد على خروجه وان لم يكن للدوام  
كان الحكم مرتفعا بنفس الاشارة فلا يكون الرفع بالنهي حتى يتم دخوله في الحد وجعله الفاضل المعاصر لحد من الحكم المحدود الى  
وقت والوارد بصيغة الامر بناء على عدم افادة التكرار فيجب اثبات الحكم بعنوان الاطلاق القابل للاستصحاب مثل الحكم بجعل الآء  
وحرمتها ونحو ذلك هذا اللفظ وقية نظر لان الحد يد بالوقت ان كان مقادا للخطاب فهو خارج بقيد المناخر وان فاخر لم يخرج  
بالقيد المذكور واما ما ذكره من ان الحكم الثابت بالامر المطلق قابل للاستصحاب فان اراد انه مما يصح اثباته بدليل الاستصحاب  
فضعفه وقد مر التنبية عليه في مجتأ الامر وان اراد انه مما يجوز بقاءه في الواقع فيمنه ان الرفع ليس عبارة عما يرفع احكام الحكم

بالمعنى



الاول بان الثاني اذ متعلق بالسبب لما تحقق في محله من ان الممكن الباقي يحتاج في بقائه اليه الى العلة لان علة الحاجة هي الامكان دون  
 الحدوث وعن الثاني بانه يقتضي بوارد الامثال وهو محذور ولو نزل السؤال على انه يجوز ان يشمل الطاري على قدر متعده وهيئة وكلاهما  
 يشمل عليه الباقي فيرجع محله الى جواز ان يكون الطاري بالنسبة الى مرتبته اشد من الباقي بالنسبة الى مرتبته لو سئد فح الجواب  
 المذكور نعم بدفعه ان ذلك يوجب عدم جواز نسخ الاحكام الاربعة الاقتصائية الى الاباحة ولا الاقوى منها كما لو جوب الالضعف كما  
 لاستجاب فلا قائل به وربما انصرف بعضهم للجهة المذكورة بان الطاري اما ان يقتضي عدم الباقي حال وجوده او حال عدمه كلابا  
 مع اما الاول فللرزم اجماع الضدين واما الثاني فلان عدمه لا يؤثر والاضمح وجود الحكم او الالضعف لسبق العدم وضعفا لا فا  
 تخاراة يقتضي عدم الباقي حال وجوده ولا يلزم اجماع الضدين اذ حال وجوده حال عدم الاخر ضرورة ان العلة والمعلول  
 متساوان في الزمان وان زبنا في الرتبة الثانية ان حكم الله ثم خطاب وخاطبه كلامه وهو قديم فيمنع عدمه ولجيب بالخطا  
 حادث وليس نفس الحكم بل دليل عليه وقد يجاب بان خطابه قديم وتعلقه حادث فيقع رفعه ودره ان الخطاب امر لشيئ يمنع  
 تعقله الامتعا فتأخذ واحد ما يستلزم حدوث الاخر الثالث ان قوله ان يعلم دوله الحكم او يعلم انقطاعه فعلا الاول يستلزم النسخ  
 ويخرج عن محل البحث وعلى الثاني ينتهي الحكم بذاته لا بغيره ان الصد وهو المطلوب واجيب بانه يجوز ان يكون قد علم الانقطاع  
 بالناسخ فلا يلزم الانقطاع بنفسه فصل في امكان النسخ وقوعه علم وفي خصوص القرآن ومخالفه اليهود في الاول  
 والاصحاح في الاخيرين ضعيفة وشبههم واهية لا يعلق بالذكر والضرورة شاذي بخلافه فليبحث عن سره وهو امر الاول  
 ان يكون الناسخ والمنسوخ ثابتين بل الخطاب الشرعي فقط ولو كانا واحدا ثابتا بجملة الخطاب العقل لم يكن نسخا وان عاصده  
 خطاب شرعي والا لكان جميع الاحكام التكليفية نسخا من حيث دفعها الحكم الاباحة الاصيلة وكان طوبان جميع الموانع من نسخ  
 نسخا من حيث دفعها للاحكام الثابتة قبل طريتها ولو بخطاب شرعي وان كانا معا في تلك الموانع ثابتا بخطاب الشرع اي نعم لو  
 ثبت الاباحة والحققة في مورد بخطاب الشرع ثم رفته كان وضعها نسخا والفرق بين ذلك وبين ما ورد خطاب الشرع باباحة  
 عند عدم قيام دليل على خلافها بطريق العموم ان الاول يدل على الحكم الواقع وهو لم يثبت بالعقل بخلاف الثاني فانه اما يدل  
 على الحكم الظاهري وقد دل عليه العقل اي وكذا الحال بما اذا دل العقل على فساد معاملة او ايقاع للاصل وان عاصده في افاده  
 ذلك خطاب شرعي بخلاف ما اذا دل الخطاب على فساد معاملة واقفا ثم وقع بخطاب اخر فانه بعد نسخا وكذا الكلام في وجوب الخبث  
 عن الشبهة المحسوسة من حيث توقف تحصيل العلم الواجب عند العقل بحكم الاصل عليه فلو دل خطاب شرعي على عدم وجوب تحصيل  
 العلم وعدم وجوب الاجتناب منها لم يكن نسخا نعم اذا دل خطاب على وجوب تحصيل العلم واقفا ثم دل خطاب اخر على رفعه كان نسخا  
 واما رفع وجوب المقدمة برفع وجوب ذي المقدمة فالظن انه لا يعد نسخا وان كانت المقدمة شرعية واما رفع وجوبها مع بقاء  
 وجوبه فهو يعد نسخا ان فرض على وجوبها من باب المقدمة كما في المقدمة الشرعية على ما سيأتي ان شاء الله ومهما ان يكون حكم المنسوخ مستمرا  
 ولو في الظاهر ان يكون عمومه واطلاقة مسا ولا زمن للنسخ فيه وان كان منقطع بعد فلوله الى الليل لم يكره ان يقع عند  
 الليل نسخا نعم لو رفعه قبل الليل كان نسخا وقد اطلق العلامة اشراط الاسرار وينبغي تنزيله على ما ذكرناه ومنها ان ينسخ  
 الناسخ في الورد عن المنسوخ فلو تقارنا لم يكن نسخا نعم ربما امكن فرضه فيما اذا كان الفعل المكلف به يبرأ من غير حال الخطاب  
 فاني يرم ثم فادمة الناسخ كالوقال فصدقوا في كل يوم بدوهم فصدقوا به من جنسه فقال نسخ عنكم ولو فسر الناخر بخلاف العمل السقما  
 عكس الشرط لكن بصدوره عند من اطار النسخ قبل حضور وقت العمل ولا يشترط ورود الناسخ عند انتهاء زمن المنسوخ بل  
 يصح ان يقدم عليه فلو قال لا تفعلوا كذا ابدا ثم قال يجوز لكم ذلك بعد مضي مدته كذا كان نسخا وهل يعتبر ناسخا للناسخ بالبا  
 التفصيل والاجمالي او يكفي فاحر بيانه التفصيل وان قارن ببيان الاجمالي قولان ذهب السيد المرتضى الى الاول على ما احتج عنه  
 في المعالم وذهب العلامة في التهذيب الى الثاني ونظر الترم في مثل قوله دو مواعلي هذا الفعل الى ان نسخا عنكم ثم نسخا فانه  
 على الثاني نسخ بخلافه على الاول والمحار عند هو الثاني للاتفاق على ان شريعة بنيتام ناسخة لشريعة من قبله من الانبياء  
 مع انهم قد اخرجوا قومهم بجيبه ونسخ دينه سابقا لاديان كايده عليه قوله تم ويضع عنهم اصرهم والاخلال التي كانت عليهم فلم  
 يقدح ذلك البيان الاجمالي في كونه نسخا ومهما ان يكون الفعل مما يصح ان يتغير جهاته في الحسن والقبح فلو تعين جهته حسنة  
 كالإيمان او جهة قبيحة كالكفر امتنع طري بان النسخ عليه لا يدره الى الاخلال باللطف واما ما ورد من ان بينه التوبة لا تكذب على  
 هذه الامنة منه منه تعلمهم فان قلنا بعدم استقلال العقل بفتحها فلا اشكال وان قلنا باستقلاله بإمكان دفعه بانه  
 الرواية انما دل على نفي المواخذة من حيث التفضل وهو لا ينافي التحريم من حيث التفضل وهو لا ينافي التحريم من حيث ثبوت الاصل  
 هذا على ما ندول بهنم من ان حسن التكليف تابع لجهات الفعل من حسنة وقبحه واما على ما زاه من انه تابع لجهات التكليف  
 وانها لا تنحصر في جهات الفعل فلا بد من سد بل هذا الشرط باستعمال كونه التكليف مما يصح ان يتغير جهاته في الحسن والقبح فلو

ليجوز ان يكون  
 من جهة كون  
 قد علم الانقطاع  
 والاعتقاد ان علم  
 احد الضدين لا  
 يستلزم وجود  
 الاخر كيف وقد  
 بني في بعض الكتب  
 الاول ان علم احد  
 شرط حصول الاخر  
 فلو كان وجوب  
 احدهما سببا  
 لغيره في النص  
 لنسخ المنسوخ

تعيين المنع الفسخ ولا اشكال في الية فصل في جواز الفسخ بعد حضور وقت العمل سواء وقع الفعل او لم يقع مع احكامه  
 كافي الواجب التعييني وبدونه كافي الواجب المحيضي الفسخ وعلى تقديره ما وافق اوجه موافقته زمان الثاني او لم يحضر او  
 كان التكليف مشروطا بشئ فالشرط ما يترك شرطه كوجوب تقديم صدقة بين يدي تجزي الرسول المشروط بالاداء التجزي او ان يكون  
 والمراد بعلقه بما بعد وقت العمل سواء قبله او بعده ثم العبارة بوقت العمل غير الموسع بافضله من يتكبر المكلف من ايقاع الفعل  
 فيه على وجه قد دخل فيه الواجب المشروط بعد مضي زمن يتمكن من ايقاعه فيه على وجه وخرج الفسخ في اثناء العمل فانه من بطل الفسخ قبل  
 العمل واما الموسع فالعبارة فيه باحد الامرين من وقوع الفعل وانقضاء الوقت اما الثاني فظن واما الاول فلان الفعل في بعض الاوقات  
 يقوم مقامه في الجمع كما هو شأن البدلية فيكون الفسخ بعد وقبل انقضاء الوقت بمنزلة الفسخ بعد انقضاءه ومثلهما الوجوه  
 بين اجزاء الوقت وافراده سواء اخذ الفعل او تعدد واختل في جوازه قبل وقت العمل بمعنى تعلقه بما قبله كما لو قال صوم يوم الخميس  
 ذل قبل مجيئه لا يتم يوم الخميس فذهب الاشاعرة واكثر الشافعية الى الجواز ومنع منه اخرون اجمع المانعون بوجوب الاول  
 انه لو جاز ذلك للزم البدء لا سئل انما التغيير في الاداء مع اتحاد الفعل ذاقا وجهته وهو منسحب في حقه ثم الثاني ان الفعلان  
 كان شاملا على مصلحة اشغ الرزق عن فسخ الفسخ والامتنع الا بوجوب ان يكون الشايع متعلقا بمثل ما يتعلق به المنع  
 دون نفسه قلنا ان كان الحكم الاول باقيا فلا يفسخ والاعاد الاشكال ونقول ان امكن التين بينهما فلا يفسخ والالزم التكليف بما  
 لا يطاق لتعد الامثال اجمع المحذورون بوجوه الاول قوله تم بحمد الله ما يشاء ويثبت فانه يجوز من يتناول محل النزاع آتية ويمكن  
 دفعه بانه علق المحو على المشيئة ونحن نمنع حصولها في المقام لماد لنا عليه من استلزامه للبداء وهو مح في حقه ثم فيمنع المحو بساير  
 الحوادث ولا يستلزم الكذب لان الامور المتشعبة في اللوح اما اخبار مرسومة فتكون مفيدة بما اذا لم يمنع مانع اما يتقيد خبر  
 او مضمون من محوى الاضلال الذي يوجب عليه ذلك اللوح وبالجملة في اخبار معلومة على عدم المانع وانما يلزم الكذب لو  
 كانت اخبارا بيقين واما عبادات عن اقتضاءات جلية متعلقة بامور مستقبلة يظهر في القوى العالية المدبرة لما تحبها باذن  
 بانها فتكتشف تلك الامور عليها وعلى افعال الشاهدين لها انكشاف الخطوط المرسومة على الالواح ثم يحجزها عن مقتضاها  
 لكونها عللا فاقصة او لكونها مبادئ افضاء لاحقيقة افضاء خفية تظهر فيها عند قرب زمن الوقوع فيظهر فيها  
 خلاف ما ظهر فيها اولا وعلى هذا فلا اشكال راسا اقول بل الذي يظهر ان المرسوم في اللوح المذكور وامر الهبة متعلقة بامور  
 تكون مبنية مشروطة الى الملكة القدسية المذريات لما تحبها باذن بارها الحكم ربانية مقتضية لذلك ثم قد يوجد هناك ما يقتضيه  
 عدم وقوع بعض تلك الحوادث فيفسخ عنهم تلك الاوامر الى غيرها ولو لا ورود النسخ لصد عنهم تلك الامور التي امروا بها اولا  
 لانهم لا يصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون من هذا الباب فذوق البلاء بالصدقة وامتناد العراضة بصلوة الارحام  
 او قطعا واليبرج امر الشفاعة فان العبد الاثم قد يكون مستوحيا للدخول النار مع عدم شفاعته شفيع فيؤثر به النار ثم  
 ندك الشفاعة من اهلها لاهلية لها فيفسخ ذلك الامر ويؤثر به الى الجنة والشر في ذلك ان اهلية الشئ واستعداده النسخ  
 عن الحكم الظاهر او الكامنة على نوعين اهلية سابقة وان كانت الامور لاحقة واهلية لاحقة مخالفة لاهلية السابقة والاولى  
 المنفرد جهاتها على جهات المأمورين نفع لما من الاهلية الفعلية وان شئت فوضي ذلك فانظر الى الاوامر المنجزة المتعلقة بامور  
 متاخرة كالحج بالنسبة الى المستطعم الثاني والتعليق التي لم يتحقق بعد ما هي متعلقة عليها كالصلوة قبل دخول الوقت فان المكلف  
 لما كان له اهلية التكليف بالحج قبل حضور وقته امر به كك ولما لم يكن له اهلية التكليف بالصلوة قبل دخول الوقت فآخر التكليف بها  
 الى دخول الوقت وهذا البيان يتم مقصود المسند بالاية وان كان ما او وده في توجيه الاجتهاد بها فاصرا عن افادته الثاني  
 ان امرهم امر بديع ولده اسمعيل بدليل قوله تم التي اوحى في المنام الى اذبحك وقوله يا ابت فعل ما تؤمر وقوله ان هذا هو  
 البلاء المبين ونسخ عنه الامر قبل وقوع الذبح بدليل قوله وقد بناه بديع عظيم اذ لو كان قد ذبح لما اجتمع البه واذ اثبت وقوعه  
 ثبت جوازه لاسخا لوقوع غير الجاهز منه تم والجواب عنه وجوه الاول انه لم يات في المنام بفعل الذبح بل بمقدامه واطرافه على  
 مثل ذلك امر شابع والدليل عليه قوله تم قد صدقت الرويا فان الصدق بالمعنى بنفسه في جعل الشئ صادقا مطابقا  
 للواقع فصدق الرويا انما يتحقق اذا كان الصادق منه في المنام من المقدمات التي اتي بها في اليقظة دون الذبح فلا يلزم  
 الفسخ قبل العمل واما عند ذلك بلاء فزجيت توطئة النفس على الذبح على تقدير الامر به من حيث قضاء الظن بورد الامر  
 بالشئ بعد الامر بمقدامته واما الفداء فيجوز ان يكون عما قضى الظن بوقوعه او عما كان يؤمر به على تقدير عدمه وما يؤمر  
 من ان ذلك يوجب الظن الكاذب والاجتهاد على الابتياء وانما باطلان فيا طل ان لا يفسخ لزمها واما الاول فلانه يكفي  
 في ترتب الامر من الابتياء والفداء مجرد الخوف وهو لا يستلزم الظن على الاطلاق لانها لا تستلزم الظن الكاذب على الابتياء ولم  
 اذ لا دليل عليه واما الثاني فواضح ما مر فان قيل كما يمكن حمل قوله اذبحك على فعل مقدمات الذبح مجازا فيبقى الصدق

ويعتبر ما في قوله  
 والاشارة  
 والاشارة

فقد ما في قوله

في قوله

عالم

على ظاهر معناه كلك يمكن حمل الصدوق على تصديق البعض الذي هو في معنى تصديق الكل في الدلالة على التسليم والافتقار من  
الغرم على الفعل والاديان بمقدامة القرينة فيقول اني اذ نجت على ظاهر معناه قلنا بكفي في نقض ما اراده الخصم احتمال ما ذكرنا  
فلا يتم له الاستدلال به الثاني يجوز ان يكون امره تم اياه بدينج ولده مشروطا بما كان صدوره منه وحيث خفي عليه ذلك  
نفسه بحسب الظن متكنا وجب عليه الاقدام عليه فلا اقدم واشرف عليه عرف من نفسه عدم التمكن فانكشف له عدم التكليف الواجب  
واما حديث البلاء والفتاء على هذا فكما في الثالث لم يور بالدينج بخطاب لفظي وانما راي في مناهمة منشاغل به كما يدل عليه  
قوله اني اذ نجت وقد كان مأمورا بان ياتي في الخارج بما يره منشاغلا به في المنام كما يدل عليه قوله يا ايها الضل ما نؤمر وهذا  
التكليف ما لا يستعمل به العقل على الظن فلا بد ان يكون قد استنفاده من خطاب لفظي او شبهه مشاوا بعومه واطلاقه تلك  
الواقعة فوجب عليه الاقدام على الفعل بعد الروايات لم يعثر قبل الاشارة عليه على ما يوجب التخصيص والقيود لما عثر عند  
الاشراف والنوطين عليه ترك الفعل وحصل الابتلاء وناسب محي الفتاء فيكون ما دل على عدم وجوب الدينج عليه عند الاشارة  
مختصا للعموم او مقيدا للاطلاق لا ناسخا للتكليف اذ لم يكن على هذا هناك تكليف في الواقع الرابع انه امر بالدينج وانما  
لكن الله اوصل ما قطع كما ورد في بعض الاخبار وحصول الابتلاء على هذا التقدير واضح واما الفتاء فيجوز ان يكون بدلا  
عما نقض العادة بتوقوع بعد الدينج من زهوق الروح وانقطاع الحيوة واما ما ذكره بعض المعاصرين في دفع هذا الوجه من  
ان المناد من الدينج المأمور به هو ما يرهق الروح فيرجع الى اخراج الكلام عن الفم فضعيف لان المفهوم من الدينج لا سيما  
في المقام ليس الا فرى الاذواج وزهوق الروح من لوازم العادة المنفردة عليه وليس بمعتبر في التكليف الثالث ما ورد في بعض الاخبار  
المستفظة من ان الامة كلوا ليلة المعراج بحسين صلوة ثم لم يرزل النبي يرجع الى ان عادت نفسا واجيب بالظن في تلك الاخبار  
حيث انها تضمن الظن على الانبياء بالاقدام على المراجعة في الايام المطالعة ووضعه لان ذلك من باب الشفاعة شفقت منه على  
الامة ولا حرازة فيه اصلا لا بق شفقتهم على الامة اكثر من شفقتهم عليهم فلو كان هناك حكمة تقضي الشفقة بالتخفيف لكان  
اللازم وقوعه من قبل المراجعة والامر بحجز وقوعه من الامة لانه لو لهذا منقوض بالشفاعة عن الذنب مع ان ثبوتها ضروري  
والحال ان الحكمة قد تقضي وقوع التخفيف والعفو بعد المراجعة والشفاعة فلا يقع قبلها مع ان ذلك كله في الحقيقة واجبة  
اليه تم فان قيل لعله لم يكن مأمورا بالحسين بل كان الحكم بالنسبة الى الامة فقط وهم اية غير مأمورين به لا ارتفاعه قبل  
النبيلج ولا تكليف الابد البين قلنا الظن مشاركتهم لهم في الحكم والنبيلج لانه هو شرط لفعليته التكليف والاشكال متجه على  
مطلق التكليف بناء على انه من قبيل الارادة فان قلت لعل امرهم بالحسين كان مشروطا بعدم مراجعة النبي وبعد هاتين  
وارتفاع انكشاف شفاعة الشرط فانرفع التكليف قلت المفهوم من روايات الباب ان التكليف قد ثبت ثم ارتفع بالمراجعة لان المراجعة  
كشفت عن ارتفاعه وانما الرابع انه يحسن من المولى ان يامر عبدا بمخاطبة توبه بشرط ان لا ينهاه عنها فكذلك يحسن من الشارع  
واجب بان جواز ذلك من المولى انما هو جواز وقوع البداء منه وهو مشغول في حق الشارع فيمنع سران الجواز اليه ولو اراد  
جواز ذلك من المولى من غير ان يقع منه بداء التجر المنع من حسنة لان هذه الدعوى في مرتبة المدعي التماس ان التكليف قد  
يشتمل على مصلحة في وقت دون وقت فيتم شبه المكلف حيث يشتمل على المصلحة ويرفع حيث لا يشتمل عليها وان اشتمل الفعل  
على المصلحة في الوقت والظاهر ان بق كالمحسن الامر لمصلحة فاشته من المأمور به كل محسن لمصلحة فاشته من نفس الامر فقلنا  
المصلحة قد تحصل وترفع قبل الفعل فيامر وينسخ قبل الفعل لمصلحة المقصود واجيب بان حسن التكليف تابع لحسن الفعل فاذا  
قد حسنه في الوقتين لم منه حسن التكليف في الوقتين بالضرورة وفيه نظر يظهر ما تخففه في مباحث الادلة العقلية هذا  
ملخص كلام القوم بتصرفات لا يقرها والتحقيق اننا قلنا بان النسخ عبارة عن رفع الظن بالحكم الشرعي كانه عليه العتد  
مشبه ما لو قتر برفع الحكم الظاهري فالقول بجوازه قبل حضور وقت العمل لا يقبل النزاع ولا تنص حجة المانع على منه لكن  
نرفيع النسخ هذا المعنى لا يكارهه صحيحا شفاضا بالتخصيص والتقييد المتأخرين وبقرينة الجوز المنأخرة وغاية ما يمكن ان بق في الفرق  
ان الحكم الظاهري الثابت في المنسوخ مما يعبر فيه ان يتعلق عرض المكلف باثباته في الظن لا ابتداءه والاختيار بخلاف الصورة  
المذكورة فان الحكم الثابت فيها في الظن مما يتعلق تصد المكلف باثباته وانما وقع منه اما لعدم الداعي الى تجميل البيان او لوجود  
ما يقتضي التاخير ما عدا ما ذكرنا نعلم ان حدودهم المذكورة مما لا تساعد على ذلك وان قلنا بان النسخ دفع الحكم الواجب  
فان جعلنا التكليف عبارة عن الارادة الحقيقية فامتناعه قبل حضور وقت العمل في حق من ينسخ عليه البداء مما لا يقبل النزاع  
ايضا وكذا الوتر الحكم الواقعي بالحكم المسطور في اللوح المحفوظ وحج المجوزين لا تنهض باثبات جواز مشه وان جعلنا التكليف  
عبارة عن امر جعلي مغاير للارادة كما مر وجعلنا عبارة عن الارادة البرزخية او الاحكام المسطوره في لوح المحو والاثبات  
في جواز دفعه قبل وقت العمل لا يبيغ التامل فيه ولا يساعد على دفعه حجة المانع لانه لا يوجب البداء المنسوخ ولا دلالة

في اليقظة  
نفسه

وارتفاع  
ن

في  
نفسه

نفسه

للصقل

للفعل على امتناع تعلق التكليف هذا المعنى بما لا يصلح في فعله اذا تعقبه الاعلام برضه قبل الفعل ويمكن ان ينزل عليه حكايه ابن هبم  
وليست قيم الدليلان الاخيران على ما وجهناهما عليه ثم ان السيد العبد اعترض على الاشاعره بانهم قالوا يجوز النسخ قبل وقت العمل  
مع مصيرهم الى ان الامر انما يتوجه الى المامور وعند مباشرته للفعل وان الامر السابق على الفعل اخبار بوقوع الامر حال الفعل فان الاول  
ينافي قولهم هنا بثبوت الامر قبل وقت الفعل والثاني يستلزم الكذب اذا فرض استثناء التكليف حال الفهم اقول ما عناه الى الاشاعره  
من الامرين المذكورين تمامه ارفق له على اثره كلامهم وقد نقل العبد الاجماع على ثبوت التكليف قبل الفعل ثم اورد تراجمهم في  
التكليف حال الفعل نعم ذكر شيخ الاشاعره ان لا قدره على الفعل الاحمال وقوعه ولعل ذلك وهم مصيره اذ ان لا تكليف قبل  
الفعل اذ لا تكليف غير المفذور ثم فرغ عليه المسئلة الثانية لكن اصحابه الرنوه بالقول يجوز التكليف بالمع وهو المناسب  
لصيره الى ان افعال العباد واضطراريتها ثم لو سلم النقل المذكور فيمكن دفع الامتثال الاول بان ثبوت حصول الحكم عند الفعل  
حاصله قبله والنسخ انما يكون باعتبارها والثاني بان الاحياء المذكورة مقيدة بما اذا لم يطر والناسخ ولا يقيد عدم النصيح  
بل انه مفهوم ضمنا فضلا اختلفوا في النسخ لا الى بدل قد هبم لا اكثر من الى الجواز وهو الحق والاخرون الى المنع وفيه  
لغزوا ولا محل النزاع فتقول لا بد في ان النسخ كما يقتضي دفع الحكم المنسوخ كك يستلزم ثبوت حكم اخر بناء على امتناع خلو الوا  
عن جميع الاحكام فالبدل المبحث عنه في المقام ليس مطلقا البديل وانما هو البديل الشرعي اعني الحكم المدلول عليه ببيان شرع  
وان كان اباحة فانه الذي يمكن انفكاكه عن النسخ حيث يقع بلفظ النسخ وشبهه فان الاباحه انما تثبت بحكم العقل لا ببيان  
الشرع والعبد خص البديل بالبديل التكليفي ولم ارفق على ماخذها وكان منشأه ان النسخ لا ينفي عن ثبوت بدل ما حكما كما  
المنسوخ او تلاوة وهذا النزاع في مطلق النسخ فيعتبر ان يكون المراد به البديل التكليفي وضعف مامرا وان اطلاق البديل  
ينصرف الى البديل التكليفي في مثل المقام وهو غير بعيد الا انه في محل المنع وهل النزاع في مطلق النسخ حكما كان المنسوخ او  
تلاوة او في نسخ الحكم فقط دون التلاوة وجهان وبعضهم كالعبد خص النزاع بنسخ الحكم وهو الاظهر ثم المراد بالجواز هنا عدم  
ما يعين عدمه ولو من الشرع وعدم الجواز وجود ما يقتضي ذلك فعولا لعضد في بعض مناشئة في الاجتزاج لا الامة بانها انما  
تقتضي عدم الوقوع والنزاع في الجواز بعيد اذ لا سبيل الى انكار الجواز العقلي بعد البناء على جواز النسخ اذ لعرف هذا فلنا  
على الجواز عدم ما يقتضي المنع لما استنبه من ضعف ما منسك به الخصم عدم ما يصلح المنع سواء وايضا لو لم يجر لها وقع في الشرع و  
فد وقع كمنه تفديم صدقات بين هدى الجوى بناء على انه لم يحل له بدل كما هو الظاهر ويغاضده الاصل واما قوله تعالى  
بعد ذلك فان لم تغفلوا واناب الله عليكم فامتوا الصلوة واتوا الزكوة فلا دلالة له على بديلية افادة الصلوة وابتداء الزكوة  
عنه لثبوتها قبل نسخ اية بل المقصود مزيد فاكيد بفعلها كما يظهر بالنظر الى ما يقع من نظاير في الخطابات العرفية التي  
الخصم بقوله ما نسخ من اية او ننسها نات بخبرتها او مثلها واجب بوجوه الاول ان المفهوم من نسخ الاية نسخ لفظها لا  
نسخ حكمها فلا دلالة في النسخ على الجحى بالبديل في الثاني وما بق من ان النسخ حقيقة شرعية في نسخ الحكم كما يدل عليه حدردم  
العرفية فحله على نسخ اللفظ مجاز فلا يصار اليه من غير قرينة فدفع بالبلغ من ثبوت الحقيقة الشرعية في ذلك الجواز ان  
يكون باقيا على معناه الاصل اعني الرفع مع ان دعوى اختصاص في العرف بنسخ الحكم في محل المنع لا مكان دعوى اشتراكه  
بينه وبين نسخ اللفظ الثاني ان عدم الحكم قد يكون خيرا من ثبوته وقت نسخ فان المصالح في الافعال ما يجوز ان يختلف  
باختلاف الازمان والاحوال فلا يلزم الاثبات ببديل وجودي واعترض عليه اولا بان عدم شره فلا يكون خيرا وفيه  
ان هذا الاصل ما خوذ من كلام الفلاسفة وقد نص بعض المتكلمين على انه ما يساعد عليه وجدان ولم يتم عليه به هان  
فيمكن الفتح فيه بالمنع ولو سلم فلا يخفى في ان من اثبت الحكم المذكور انما اراد بيان عدم من حيث كونه عدما مشروا وان جاز  
ان يكون من حيث ما يتبعه من اللوازم المنقضية لوجود امور اخر خبر عدم الكفر وعدم الظلم ونحو ذلك فيصح دخول العدم  
المبحث عنه في الخبر بهذا الاعتبار فان الحس والقبح ما يختلف بالوجوه والاعتبار وثانيتها بان العدم لا يوصف بكونه  
ما يتا به لانه لا يحصل بالفاعل وتحقيقة ان العدم اذ لا يتعلق به الاثبات والثاثير لان متعلقها الحوادث وان العدم  
فهي صرف الاثبات والثاثير انما يتعلقان بالامور الوجودية وقية ان الكلام في العدم المضاف الى فعل المكلف باعتبار  
كونه مسبوقا بالوجود وهو بهذا الاعتبار حادث وليس بغير صرف والمراد بالاثبات به او الثاثير فيه تغييره وتبينه  
في حق المكلفين ولو برقع نقيضه وهو لا يقتضي ان يكون متعلقه وجوديا وثالثا لانه لا فائدة في الكلام في كل احد  
يعلم ان دفع كل شي يقتضي تحقق نقيضه وقية ان المقصود بثبوت نقيضه بلحاذا الوصفين لا مط وادبعا يان رب  
الاثبات على دفع الحكم لانه مع النسخ فيجب مغايرته له وقية انه يكفي كون الجواب خص فيغايره مغايرة العام للخاص الثالث  
ان الامة على تقدير تسليم دلالتها عامة فتقبل التخصيص بالورد الذي ثبت فيه النسخ لا الى بدل ولا يخفى ان هذا الزايم اذا فلنا

بالتكليف

بالتكليف

تذايجوز نفي البيان في الاخبار وهو بمنزلة عن التحقيق او التزم ما في انما يبين ولو لمعالم من السنة وهو صيد عن الظن ويمكن  
يجاب اية بناء على الوجه الذي ذكرناه في محل النزاع بان يجوز ان يكون المانع به الاية العقلية وهو امر وجودي وان يكون  
حكمة ثبوتها بعد النسخ مساوية لحكمة ثبوت الحكم المنسوخ قبله او اولى وان يكون الايمان بها بلان العقل او بالعمومات العائدة  
له او يجب بان الاية ظاهرة في الاستقبال والمقصود ان من ذلك ونفي الخاص يقتضي نفي العام فصل لا يجب في جواز  
النسخ الى المساوي والاخف والمخجواز الى الاثقل اية وفان المحققين وخالف في ذلك فزم لنا انشاء المانع وجواز قضاء  
المصلحة به ووقوعه كنسخ التيمم بين الصوم والغدبة بتعيين الصوم ولا يربط بالغيث اشق ونسخ صوم عاشوراء بصوم  
شهر رمضان وهو اشق ونسخ حبس الزانية بالجلد وهو اشق من الحجر اوجب وجوه الاول ان العقل اشق بعد من المصلحة  
فلا يجوز والجواب اما اوله فبان النسخ الاحكام الواقعة لاصل الاية فانها نزلت الى الاشق وانما ثانيا فبان النسخ يجوز ان تكون  
المصلحة في الاشق الثالث قوله نعم ما نسخ من اية الاية فانها نزلت على الحصر في الخير وهو الاخف والمثل وهو المساوي والجواب  
ان المراد بالخير ما هو اكثر ثوابا او اتم مصلحة فيعين الاشق او يتناول والثالث قوله نعم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر  
وقوله يريد الله ان يخفف عنكم والجواب ان من الاول بيان الاثقل بالنسبة الى المنسوخ يجوز ان يكون يسرا في نفسه او المراد  
اليسر في المال وان كان عسرا في الحال وانما عن الثالث فبانه غير صحيح في المقصود لجواز ان يكون المراد به التخييف عند الحرج  
وتخوه ويمكن الجواب عنهما اية بان المراد اليسر والتخييف بالنسبة الى تكاليف الام السابقة او بانه لا عموم فيها يجوز ان يراد  
ذلك بالنسبة الى بعض الاحكام ويمكن الجواب اية بان تكاليف التخصيص على تقدير تسليم العموم في الموارد التي تخالفها لكن بشكل  
بما مر فصل يجوز نسخ الكتاب بمثل وبالسنة المتواترة وفي حكمها السنة المحفوظ بقران العلم لهما دليلان قطعا  
في الجملة يجب الجمع بينهما لا مناع العمل بهما للتناقى او طرح احداهما لظهور احداهما لعدم المرجح من كانت السنة قطعية  
الدلالة فلا اشكال وان كانت ظنية اعتبر ان يكون ظهورها في النسخ اقوى من ظهور الكتاب في الاستمرار او لا لوجوب التوقف  
او تزييلها على غير النسخ وقد خالف ابو مسلم الاصفهاني في المقامين وقد مر في مخالف الثاني واصل بقوله نعم فانك  
يجزئها او مثلها فانه سبحانه تستد الايمان بالناسخ اليه نعم والسنة ليست منه نعم ووصف بالخيرية او المساواة وما هو غير القران  
لا يكون خيرا منه ولا مساويا اياه وبقوله لتبين للناس والناسخ ليس صديقا وبقوله كل ما يكون الى ان ما بدله من نلفاء نفسه فانه  
ينبغي كون النسخ ناسخا فان النسخ بتدليل والجواب اما عن الاول فبان مكان الحمل على نسخ اللفظ فيخرج عن محل البحث ولو سلم  
ان المراد نسخ الحكم اية كما هو الظاهر فلا نسلم ان السنة ليست منه نعم كيف وقد قال وما ينطق عن الهوى ان هو الاوحى وحي  
ولا ينافي الوصف بالخيرية او المساواة لان المراد خيرية الحكم او مساواة لخيرية اللفظ الدال عليه او مساواة حتى يمنع ذلك  
بالنسبة الى غير القران وانما عن الثاني فبان المنع من عدم كون الناسخ بيانا على ما به اجماع جماعة كيف وقد اشتمل على بيان المراد  
بالمنسوخ مثلا لكن المراد منه بيان البعض والتبليغ ولو مجازا الظهور ان جميع ما نزل لا يحتاج الى البيان وانما عن الثالث  
فبانه قد خص نفي التبديل فيه بكونه من نلفاء نفسه وهو لا يقتضي نفي التبديل بالوحي بل بما كان الظن من القيدان ثمانية  
مع ان الظن منه بتدليل اللفظ ولا كلام فيه على ما يمنع كون النسخ مستلزما للتبديل لجواز ان يكون النسخ من غير تبديل كما  
مر وكذا يجوز نسخ السنة المتواترة باللفظ والمعنى او بهما بالكتاب وبالنسبة المتواترة ونسخ الخبر الواحد على تقدير حجبه  
يراد باجدها والمستند ما عرفت من الجمع بين الدليلين واختلافه في جواز نسخها بخبر الواحد على تقدير حجبه والمخاد  
المنع وفان المحققين بل الظاهر منفق عليه عند اصحابنا واحكامه في ذلك شذوذة من العامة لنا ان ما دل على حجة اخبار  
الاحكام لا يساعد على حجتها في المقام لان المستند على ذلك ان كان الاجماع فلا ريب في انشاءه في هذه الصورة وان كان ظ  
الايان والاخبار فظان دلالتها على حجتها من باب العموم والاطلاق وهو مع معارضة لظاهر الدليلين وعمومات ما دل  
على حجتها فهو مبصير العظم بل الكل الى المنع فلا يبقى لنا ثبوت عليه وان كان ما تخفف في علمه من استناد باب العلم وبقاء  
التكليف في الاحكام فلا يخفى في ان هذا الطريق انما يقتضي الثبوت على الطريق التي هي مظنونة الصحة لا غير فاننا نعلم علما  
اجاليا بعد الاستناد باننا مكلفون بالاحكام كل تعلم اجاليا باننا مكلفون بتحصيها عن طرق مخصوصة فوجدناها  
الشائع لنا طريقا اليها بحيث لا سبيل الى تحصيل تلك الاحكام بالطرق المعلومة لا استناد باب العلم بالنسبة اليها تعين تحصيلها  
بالطرق المظنونة وطان احكام الاحكام الغضبية لنسخ الكتاب والسنة المتواترة ليست من جملة تلك الطرق وكيف والمظنون ان  
لا تكون منها ان لم تقطع بذلك ومنهنا يظهر الفرق بينه وبين التخصيص فان مصير اكثره هناك الى جواز تخصيصها بخبر الواحد  
مع امارات اخر معتد به ذلك ما عرفت بالظن بكونه من تلك الطرق واجتج من وافقنا على المنع بان الكتاب والسنة  
المتواترة قطعيان وخبر الواحد ظني والقطعي لا يقابل بالظني وفيه نظر اما اوله فبان النسخ بجواز تخصيصها بخبر الواحد

استدخ

المقال

طاعة



وقد اجازته الاكثرون منهم مع ان الدليل المذكور جار فيه بعينه واما ثانيا فالحل وهو ان اريد انهما قطعان من حيث السند  
او من حيث الدلالة في الجملة فلا جدوى فيه لان المعارضة ليست بهذا الاعتبار خاصة وان اريد انهما قطعان باعتبار دلالة  
على استمرار الحكم ايضاً فمهم بل دلالة عليها ظنية اذ الفرض فيما يكون كذلك والامتنع نسخ مثله ايضاً فيكونان دليلين ظنيين كخبر  
الواحد فيتكاثران ويمكن ان يكون ايضاً ان الكتاب والمؤثر قطعان باعتبار المشرك خبر الواحد قطع باعتبار دلالة  
كان خبر الواحد ظني باعتبار منتهى الكتاب والخبر المؤثر ظنيان باعتبار الدلالة فينتسبان وان لكره هذا الوجه لا يمتنع حيث  
يمثل الخبر التفتي والجواز الا ان يمتنع في التعميم بعدم الفارق اجمع المجوزون بوجوه الاول انه لو امتنع نسخهما بخبر الواحد  
لا منع تخصيصهما بغيره والثاني بط كاعترافه اكثر المتابعين فالقدم مثله بيان الملازمة ان النسخ تخصيص بحسب الازمان  
كان التخصيص تخصيص بحسب الافراد فيما مشاركان في حقيقة التخصيص وانما يتفادان في التسمية الاصطلاحية وطان مجرد  
ذلك بوجوب الاشارة في الاحكام واجيب بان النسخ ابطال للدليل ودفع له بخلاف التخصيص فانه بيان له ودفع لسنوله فلا  
يلزم من جواز الثاني جواز الاول ويمكن دفعه بان النسخ والتخصيص ان قيسا الى الظاهر نادراً لما ثبت فيه وابطال له وان  
قيسا الى الواقع نادراً لما ثبت في الاول والثاني فالتفرقة غير مسموعة وتتم الكلام فيه تعرف ما تر في تحقيق معنى النسخ وما مر في  
التخصيص والاطهر ان يجاب بما بينا عليه من ان الفارق انما هو قيام الدليل على جواز التخصيص بدون النسخ الثاني انه لو  
امتنع لما وقع لكنه قد وقع فان الترجيح الى بيت المقدس كان مؤثراً عند اهل قبا فلهذا سمعوا من ادى الرسول ينادى بان  
العيلة قد حركت الى الكعبة اسنادوا اليها ولم ينكر عليهم وقد نسخ قوله تعالى لا اجد فيها ارحى الى الابد بما روى الحاداء  
عند من انه منى عن اكل كل ذي ناب ولسنخ قوله تعالى واحل لكم ما واء ذلك بقوله المروي الجاد الامتنع المرئى على عمدنا و  
لا على خالها والجواب عن الاول انه يجوز ان يكون ذلك الخبر قد ادم القطع نظر الى انضمام القرائن الحال له اليه من كون المنادى  
انما نادى بمحض منة على رؤوس الاشهاد والنادى به واقعة عظيمة فلو كان كذلك لنادى غيره بخلافه كما تشهد به العادة و  
عن الثاني بالمنع من كون الرواية من قبيل تخصيص لعموم الخبر المنفرد من الابد ونقول في الابد الابد الان كما هو الظاهر فلا  
يدل على نفي التعميم بالنسبة الى المستقبل وانما يكون التعميم ثانياً به بالاصل وقدم ان دفعه لا يعد نسخاً وعن الثالث بان الابد  
ان من باب النسخ بل التخصيص لجواز ورود الرواية قبل العمل بعموم الآية الثالث ان تتبع آثاره قضى بانهم كان يبعث الاحكام  
لتعليم الاحكام ومع مثله على النسخ وغيره ولم ينقلوا الفرق بين ذلك فيلزم ان يكون اجابهم حجة في الاول كما انه حجة في  
الثاني والجواب ان هذا انما يسلم في نسخ ما نث بالاحاد او ما كان الخبرية محفوفة بقراين الصدق وفي غير ذلك تم ودعوى عدم  
نقل الفرق غير مسموعة لو ورد اخبار العرض على الكتاب وهي قاضية بالفرق مع ان مجرد عدم نقل الفرق لا يقتضي عدم الفرق ولو سلم  
فدعوى مساواتها في مثل هذا الحكم ممنوعة لوجود الفارق وهو ما اشرف اليه واما الاجماع فالمعروف بينهم انه لا يكون  
ناسخاً ولا منسوخاً لان دلالة منوقة على وفائهم ولا نسخ بعده وضعفه لان الاجماع ان كان عبارة عن الاتفاق الكاشف  
عن قول المعص كما هو المختار فهذا ما يمكن تحققة في جنونه فيصح ان يكون ناسخاً ومنسوخاً وان كان عبارة عن اتفاق جماعة  
احد المعص على وجه لا يعرف شخصه بينهم فهذا ايضاً ما يمكن وقوعه في زمانه سواء علم بدخوله بينهم او بدخول معصوم غيره  
وكذا الكلام على طريقة الشيخ واما على مذهبنا فينا فالادلة التي تمسكوا بها على حجة مختلفة المقاد وقضية اكثرها  
عدم حجة في زمانه كما احتجناهم بالاجماع على القطع بحجبه لا شغائره في محل البحث وكما احتجناهم بالامان والروايات لانها  
مخصوصة او مقيدة بغير زمانه بالاجماع ان تم او موهونة الشمول للبحث بقيام الشهرة العظيمة على الخلاف ومثله الاحتجاج بالجمع  
وقضية بعضها الجحمة مط كاحتجاجهم على حجة باحالة العادة الاجماع على حكم من غير دليل قطعي هذا كله اذا كان الاجماع  
كاشفاً عن تحقق النسخ حال انعقاده واما اذا كان كاشفاً بعد زمانه عن وقوعه في زمانه فلا نزاع في جوازه هذا وقد  
يشوم ان الاجماع الواقع عقيب الخلاف فاسخ لتغيير العاوي في الاخذ باحد القولين او الاقوال وضعفه لان تحيينه ظاهري  
مبق على عدم قيام دليل عنده يقتضي التعيين فاذا انعقد عنده الاجماع صادف الدليل فيرفع التحيين كما لو تجر المحمدي  
في الاخذ باحد الدليلين المتكافئين المتعارضين ثم وجد ما يقتضي ترجيح احدهما افضل زيادة عبادة منقله على  
العبادات ليست نسخاً لانها انما ترغح حكماً عقلياً من عدم وجوبها واستحبابها او انحصار عددها وقد عرفنا ان دفع الحكم  
العقلي لا يعد نسخاً ولا فرق بين ان يصح اولاً بعدم وجوبها اولاً لان الحكم بعدم الوجوب ليس من جملة الاحكام وكذا الفرق بين  
ان يكون الزيادة في عدد الصلوات او غيرها والثاني موضع وقد اختلفوا في الاول فذهب شذوثة الى ان الزيادة فيها نسخ  
لكنها حجة للوسطى عن كونها وسطى فتكون ناسخة لحكمها من تاكد وجوبها لاحتفاظها بضعف دلالة ان اريد بالوسطى صلواته  
بعينها فالزيادة لا تجوز زوال حكمها وان اريد الصلوة الموصوفة بها فتبطل الحكم في حيا قبل الزيادة منوط بيبث الوصف

انقطاع

على مذهبنا

الحجج والادلة في بيان جواز النسخ

وفاق

الوصف منها فان ارتفاعه بارفع الوصف لا يكون نفعه وانما هو من باب ارتفاع الحكم لا سقاء الموضوع وكذا الحال في زيادة حكم  
 مستقل في غير العبادات ومن هذا القبيل ما لو زيد جلد عشر بن على الثمانين في حد الفذف او زيد التعريب على الجلد مائة  
 في حد الزنا لان الحكم السابق بان على ما كان وانما الزيادة حكم مستقل وان اتخذ المقتضى وهو الفذف والزنا واتخذ الا  
 وهو كونه حد الاحديا واما زيادة عبادة غير مستقلة كزيادة ركعة او ركعتين فان كانت الزيادة مع بقاء المهية للموضوع  
 على حكمها كالوقوف صلواته الطهر وبى ركعتان ثم قال بى اربع كانت نسخا للحكم الوضعى لرفع بعد اثباته على وجه يقتضى  
 الاستمرار وليست نسخا للحكم التكليفى المتعلقة بمهية واحده وان اختلف كيفيها بحسب الامان وان كانت مع ارتفاعها كالو  
 قال صلواته الزوال ركعتين ثم قال صلواته اربع فبى نسخ من حيث يقع حكم الكل فان ما وجب ولا ما يجب لم اوجب احزا ونقد  
 اباشخ الموصوف قاض بتعدد الوصف ليس نسخا من حيث رفعه لعدم زيادة الجزاء او وجوبه او فساد ما كان يصح قبل الزيادة او  
 ما كان فاسدا قبلها لان ذلك كله رفع حكم عقلى لا شرعى لان عدم الزيادة وعدم الوجوب مستندان الى الاصل ولو فرض  
 التصريح بذلك فهو ليس من الاحكام والصح والفساد في العبادات بمعنى موافقة الامر وعدمها من الاعتبارات العقلية ومنه  
 يظهر الحال في زيادة الشرط واما نقصان عبادة مستقلة فهو نسخ لتلك العبادة فقط وهذا ظاهر وليس نسخا لتعدد البوا  
 ولا لعدم البرائة بالاقتضاء على ما عداها ونحو ذلك فان ذلك كله حكم عقلى مترتب على ثبوت العبادة نعم لو كانت شرطا للعبادة  
 اخرى كان رفعها شرطيتها وهو حكم وضعى فيكون نسخا لهذا الاعتبار واما نقصان عبادة غير مستقلة فان كانت جزاء  
 لم يستلزم نقصانها لتعدد المهية التى هى موضوع الحكم كان نسخا للحكم الوضعى اعنى الجزئية واز استلزمه كان نسخا باعتبار  
 دفع حكم الكل كما عرف في جانب الزيادة وان كان شرطا فهو نسخ للشرط الثابت بالخطاب السابق الا ان يتعد المهية  
 على تعدده كالوقوف صلواته اربع عند الزوال مستقبليز بنى المقدس ثم قال نسخ حكم ذلك صلواته اربع عند اربعه مستقبليز  
 الكمية فيكون نسخا للحكم التكليفى لما مر فصله بتحقق النسخ فادة بالضمح بلفظه كقولهم نسخ عنكم كذا او بمراد بغير  
 دفعه واز لانه عنكم واخرى بما يستلزمه كالوضع حكم متايف الحكم السابق اما من حيث الذات كالوامر بما نهى عنه او نهى عما  
 امر به او امر بالحركة في وقت ثم امر بالتكوير فيه او بواسطة كالوامر بشئ ثم نهى عن مقدمه التى لا يمكن الاثبات به الاها اما  
 عقلا كالوامر بالرجوع ثم نهى عن قطع المسافة الى البيت او شرعا كالوامر بالعتق ثم نهى عن تملك الرقيق وبوقف معرفة النسخ  
 في غير القسم الاول على تعيين المتأخر منها اما بدليل قطعى كالاجماع والسنة المتواترة او ظنى كخبر الواحد وهو مقبول هنا  
 وان كان المنسخ كتابيا او سنة مقطوعة لان تعيين مورد النسخ لغير علم على حد اثبات اصله والكلام فيها امر اما هو فيها لو كان الجز  
 مستقلا بالدلالة على النسخ ولا سبيل الى اثبات ناسخه المحتمل للتأخر باصالة التأخر اذا كان نابع احدهما معلوما والاخر  
 مجهولا لما سخر في محله من انه اصل مثبت لا تعويل عليه ولو لم يثبت تأخر احدهما وجب الوقف والرجوع في العمل الى الاصل  
 مع امكانه كالوكان احدهما تحريما والاخر نهيها او احدهما ايجابا والاخر نهيها فبما يشك باصالة البرائة عن المنع من التقيض في  
 نفي الوجوب والتحريم وكذا لو كان احدهما احكام الاربعية والاخر الاباحة الشرعية والآفا الى الاحياط مع امكانه كما  
 لو كان احدهما وجوب شئ في العبادة الواجبة والاخر استتبابه ويحتمل الرجوع هنا الى اصل عدم بناء على جريانه في اجزاء  
 العبادة وشرائطها الغير المعلومة والا كما لو كان احدهما ايجابا والاخر تحريما فالنهي التحريمى في العمل باحدهما نعتد بما المحتمل  
 على معلوم البطلان ولو كان عدم ثبوت التأخر من جهة تعارض اخبارنا الواردة في تعيين المتأخر يمكن البناء على التحريم  
 نعتد المرجح مطلقا عماد على ذلك عند تعارض الاخبار وعلى هذا فما ذكره الفاضل المعاصر فيما اذا لم يعلم النسخ

بالنهيص او بالاجماع او بالعلم بالتأخر انه يجب التوقف لا التحريم  
 مدعيان هذا ليس من قبيل اجبا واثنا  
 اذا حصل التعارض بينهما  
 غير واضح بل التحقيق  
 ما عرف

تم المجلد الاول من كتاب الفصول الغريبة ونبذة المجلد الثاني في ريشاء الله تعالى الكتاب الصغير الى ريشاء الفصول  
 اللهم اجعل عوائب مؤخر اجرا واعف عن عاينا باجرا امين يا رب العالمين بحسب شيفعيننا وتبيننا محمد وآل الطاهرين

وهي سبعة

بسم الله الرحمن الرحيم

المقالة الثانية في الأدلة السمعية لقول الكتاب فصل ائمة علماء الاسلام والمنسبين اليه من الانام على حجة الكتاب الكريم و  
القران العظيم والمنكر بحجة مخالف ضرورة الدين ورتما خرج عن فريضة المسلمين ثم المعروف بينهم حجة محكمة من نصوصه وظواهره و  
ان ليرد تفسيره في السنة بل لا يعهد ذلك خلاف من السلف لهذا لا يرى لهذه المسئلة عنوان في كتبهم ولا يعثر له على ذكر  
فيهم مع تداول احتجاجهم به وركونهم اليه وليس ذلك الا لعدم حجتهم من المطالب الضرورية والمباحث البديهية بعد ثبوت  
حقيقة الشريعة المبينة بحجة قول النبي ص وأصيانا المصومين عليهم السلام بعد ثبوت مناصبهم امر الدين بالجمل ففد جرى  
طريقه علماء الاسلام من المواقفين والمخالفين على التمسك بالكتاب المبين والرجوع اليه في مقام النزاع في مباحث الدين الى ان  
انتهت النوبة الى جماعة من متأخري الاخبارية الذين كانت نهاية درجتهم في المعالم الدينية والمعارف الشرعية معرفة ظهور  
الانوار والاختيار والبحث عن مداليلها بنظر عار عن التدبر والاعتبار فانكروا حجتهم ما لم يقصروا منه في السنة وان كان نصا حجت  
الدلالة ونقل بعضهم بين نصوصها وظواهرها فوافوا فيهم الثاني دون الاول فقال ان ارادوا يعني المنكر بحجة الكتاب ان لا يجوز العمل  
بالتدبر عند فادتها للظن لصيرورة اكثرها متساها بالنسبة لنا فلا يتبدل الظن وما افاد الظن منه من معان عن العمل به مع قول ان العرا  
محكما بالنسبة لنا فلا كلام معهم وان ارادوا ان لا يحكم فيه صلا فباطل انتهى ملخصا وهذا كما ترى صريح في منع حجة ما هو ظاهر  
منه في المراد دون ما هو صريح فيه وفيه ايضا دلالة على تنزيهه لاخبار المنع عن العمل بالنوع دون الاخير فاما اورد بعض المعاصرين  
عليه من ان الغضيل المذكور غفلة عن محل النزاع ان المشابهة على الوجه الذي ذكره لا يخص بالكتاب بل يجري في الاخبار ايضا بل النزاع  
خصوص الكتاب من جهة الاخبار التي ذلك على المنع من العمل به مما لا ورود له عليه لغيره في الكلام في تردده في بيان مراد المانع  
حيث يشعر بعدم صراحة كلامهم في المنع مطوع ولا يخفى ضعفنا وجوه منها اطباق الطائفة المحقة من من ظهور الائمة الى الغيبة  
بالعلماء الاسلام كاذ على حجة وجوب العمل بمطالفا ولا ينبغي ان مثل هذا الاتفاق كاشف عن قولهم وساهم وتقرهم بها بل  
ذلك بل يمكن ان يستكشف ذلك عن قول النبي لا امتداد سلسلته الا تقاذا الى عصره وزمانه ومنها انه لو لم يكن الفاظ الكتاب  
نفسها لبلا على ارادة معانيها بدون التفسير لوقف كونها معجزة عاود رد التفسير لظهور ان من اظهر وجوه اعجازها اشتغالها على الفصاحة  
والبلاغة التي لا يسعها طائفة البشر حتى اعرف به فصحاء العرب اقربا والعجز عن المعارضة بالمثل لا ريب ان ذلك لا يتم الا بغير فهم البلا  
ومعانيه لوضوح ان وصف البلاغة لا يرص للفظ الا بالقياس الى ما اراد به من المعنى الا ترى ان من غير عبارة فصحة عن حجة  
اهل الاستعمال صوغ ذلك الكلام لبيان ذلك المعنى خرج كلامه عن حد البلاغة بل قد يخرج عن حد كلام اهل العقول ويرى الى الهدايا  
والعضول لم يقبل انه كان يحاج العرب القران بعد تفسيره وبيانهم بل لو كان ذلك لشاع وذاع وبلغ حكايته الاسماع مع  
ذلك بوجوه خروج القران عن كونه معجزة بالبلاغة لوقفة كما بينا على التفسير وصحة مبينة على ثبوت النبوة فاذا توقف ثبوتها على كونه  
معجزا لم يدر ووجوبه ان يكون اعجازا بالفضاحة في امثال ما ناطقنا ثبوت التفسير غالبا بطريقه وربما امكن الانباء  
في الغرض عن ذلك الى كونه معجزا من حيث البلاغة كما عليه اطباقي الا  
ومنها الايات الدالة على ذلك كقوله تعالى فلا يتدبرون القران وقوله قلم ليدبروا اياته وقوله ثم هذا بيان للناس وما هو الا  
للعالمين هدى رحمة واذ اتلى عليهم اياتنا بيننا الى غير ذلك وجب الاستدلال ان هذه الايات نظايرها بعد ملاحظتها  
بوجوب القطع بارادة ما اردناه من حجة القران بنفسه ولو في الجمل وهذه الدلالة قطعية فلا دور ومنها الاخبار وهي كثيرة جدا  
صحتها رواية القائلين المدعى تراها بين العامة وخاصة فانها قد اشتملت على الامم بالتمسك بالكتاب بالضرورة ولا ريب ان التمسك  
بالعروة عن مشروط بموافقة الكتاب فكذلك العكس اذا استقل احداهما في جوب التمسك به بوجوه عدم ارادة التمسك بهما معاني كل اية  
وذلك بوجوب الاستقلال من الجانب الاخر وثبوتها على وجوب التمسك بالكتاب بشرط بيان العروة حتى بالنسبة الصريح منها والظاهر  
خلان الظاهر من مساقها ومنها قوله على امر المؤمنين وامام المتقين صلوات الله عليه خطبة المعروفة كانهم لم يسمعوا الله سبحانه يقول

بقول تلك الدار الآخرة بحملها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً الآخرة وحدها لا والله ان القرآن لو لم يكن حجة في نفسه فإني انكار حجة  
عليهم بعبادتها وسماعتها وبقوله من فبين شر ما يحزوا دعي جهله يتحتمها البعوا منه من يوربه على مجالس المهاجرين والانصار من كتاب  
على عليه آية التجرير فلهذه هذه الدلالة ان الكتاب لو لم يكن في نفسه حجة فكيف يصح ترتيب الحجة عليه مجرد تلاوة آية التجرير عليه ومنها  
الاخبار الدالة على عرض الخبرين المتعارضين على الكتاب والاختلاف الواضح وطرح الخالف انه زخرف يضرب به وجه الجدار فان سنا  
تلك الاخبار يدل على كمال الاعتناء بهما هو الفهوم من الكتاب ليس فيها اشعار بتخصيص ذلك بما اذا كانت الآية المعروضة عليها  
فان ذلك دليل في مورد التعارض بل الظاهر ان الخالف لا يلتزم به فان قلت لعل موافقاً احد الخبرين للآية فكيف في كونها مفسرة فلا  
ينافي ما ذكره قلت تعميم الفهم في مجرد المواضع صيد جدار سخن بخر بهذه الاخبار على الخالف على ما يظهر لنا من كلامه ولو نزل هذا  
الاخبار على ان مواضع احد الخبرين للكتاب من جهة العمل به كان لم يكن الكتاب على مدلوله حجة فمما فرقة مساقته لذلك مما لا يكاد يخفى على احد  
ان الاخبار الدالة على حجة الكتاب كثيرة تصف عليها المنع وفيما اوردناه غنية وكفاية اجتمعت بظاهر جملة من الاخبار ومنها ما روي عن  
الصادق عليه السلام انما يعلم القرآن من حوط به ومنها قوله وجعل القرآن ولعلم القرآن اهلا الى ان قال هل الذكر الذين امر الله هذه الآ  
بشواهم ومنها الاخبار الدالة على عدم جواز تفسير الكتاب بالرأي قد حكى عن الشيخ الطبرسي في مجمع البحار حيث قال اعلم ان الخبر قد  
صح عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انما العلم بقرآن لا يجوز الا بالاثار الصحيحة والنص الصحيح قال روي العامة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم  
فسر القرآن بآية فاصاب الحق فخطأ ثم قال ذكر جماعة من التابعين القول في القرآن بالرأي كسعيد بن المسيب سالم بن عبد الله وغيرهم  
ان هذه الاخبار على تقليد تسليم صحتها في حجة الكتاب معارضة بالاخبار المتقدمة الدالة على حجة الكتاب ولا يرتفع الترجيح لتلك الآ  
لكنها واعتداها بل الاحكام صريح الكتاب مضافاً الى بعض الوجوه السابقة مع اننا لنسلم صحتها فيما روى به ولا ظهورها  
فان الرواية الاولى مع شمولها غير المعصومين من الخاطئين وهم لا يقولون بحجة في حقهم بدون البيان انما تدل على حصر العلم بالقرآن  
بمن حوط به وهو اعم من العلم بكله وبعضه اذ ليس المراد العلم بنفس القرآن بل معانيه كالا وبعضها كالمشابهة وتقدير المعاني ليس يرد  
من تقدير المشابهة ولو سلم ظهوره في العموم فنزوله على العموم المجرى عن مفسر لا سيما اذا علمنا الى العلم بطورته وعلى الافرادى منوع  
خصوصاً بعد مساعدة بعض الامارات كوضوح معاني الايات عليه وهذا يتضح الجواب عن الرواية الثانية واما الرواية الثالثة  
الطبرسي فلا دلالة لها على ما ذكره لان التفسير كما يظهر من العرف يساعده تصريح البعض به هو كشف المعنى والمشابهة ولا يرتفع  
جواز ذلك من غير ما تضمنه من الظاهر من التفسير بالرأي ان يكون المبني فيه على الرأي في التفسير وليس الامر في محل البحث كذلك فان منبأه على ما  
يقضيه جواهر الالفاظ وما يرضاه من الهيئات بحسب ضاعها اللغوية والعرفية فتمت في ذلك في تفسير المشابهة حيث ان نسبة اللفظ  
الى بعض مما لا يشبه غيره فيكون النسيب من غير دليل منبأ على مجرد الراي في التفسير لا يرتفع عدم جوازه هذا واما جاب عنها الشيخ الطبرسي  
بوجه اخر حيث قال بعد ذكر ما مر من نقله عنه والقول في ذلك ان الله تدبى الى الاستنباط ووضح السبل اليه وملك اقواما عليهم قال  
لعلم الذين يستنبطونه وهم ودم اخرين على ترك تدبره والاضراب عن التفكير فقال فلا يتدبرون القرآن ام على قلوب تألموا وقد  
ان القرآن منزل بلسان العرب فقال انا جعلناه قرآنا عربيا الى ان قال هذا وامثاله يدل على ان الخبر من ترك الظاهر فيكون معناه  
صح ان من حمل القرآن على ما يورد لم يعلم شواهد الفاظ فاصاب الحق فقد اخطأ الدليل قد روي ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال ان القرآن ذلول اي ذوق  
ما حملوه على احسن الوجوه الى اخر ما ذكره واما ما روى عنه بعض اهل هذا القول من موافقة الشيخ الطبرسي لهم فمناشئ عن قصور ونظرة من استنباط  
مطالب العلماء من عبارهم هذا وربما كان حجة المفضل ان اطلاق التفسير يتناول بيان الظاهر فشملة الاخبار والدالة على تحريم التفسير بالرأي  
وان الايات التي تحمل طريقتان النسخ عليها من جملة الظواهر قد ورد المنع من العمل بالكتاب حتى لا يعلم بمسوخاته وهو ليس بمرمى عدم  
العلم على استظهاره في عدم النسخ لان العلم اعم من الظن بالعدم واذ اثبت عدم جواز العمل بهذا الظاهر ثبت بغيره اذ لا قائل بالفصل والجرم  
امتنع الا في المنع من صدق التفسير بالرأي على بيان ما لفظ بل يخص بيان المشابهة وقد روي ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال ان القرآن ذلول اي ذوق  
في حق من يتمكن من تحصيل العلم بمسوخات الكتاب بالرجوع الى امام محض فلا يثبت في حق من يتعد ذلك بالنسبة اليه او يقول المراد بالذلول  
ما يتناول الطريق الذي ثبت بمسوخاته شرعا ولو لا ذلك لما جاز العمل بالآيات التي دللت اخبار الاحاد على سلبها من النسخ والاحفاء  
في اصاله عدم النسخ بعد الفحص المعتبر طريق معتبر على اثبات عدم النسخ على العموم واما في ان الاستصحاب فلا يكون العمل بها من غير علم  
النسخ واما ما يقال من ان اصحاب الاثمة ما كانوا يعلمون بمسوخات الكتاب مجرد الوقوف عليها وكانوا يعلمون بمسوخات الروايات المتعسر  
مجرد ورودها فقد تسليمه مما لا ينافي ما قرناه يجوز ان يكون عمومات الكتاب مرهونة بالعلم الاجمالي بورد والتخصيص على جملة  
منها دون عمومات الاخبار التي يورد عليهم وكان حالهم بالنسبة لعمومات الكتاب كما لنا بالنسبة الى مسابرة العمومات حيث لا يجوز  
لنا الاعتماد على شيء منها لكان العلم الاجمالي بورد والتخصيص على كثير منها الا بعد الفحص عن المحض كما سبق بنا في محل الامر في هذا  
ان يجوز تفسير الكتاب بما يقتضيه جواهر الالفاظ على حسب ما ثبت لها عند النزول من الاوضاع اذا تجردت عن امارات الخلاف مع

في القاء

عند

مراعات ما يقتضيه الحيات الاحقة لها على حسب ما قررت في العلوم العربية وبما فيه من الاخبار المعبرة وان كان على خلاف الظاهر  
يسقط الاحتجاج بظاهر ما بين كونه تفسير للباطن فلا ينافي في حجة الظاهر مع الشك فالظن هو الاول وقد جاء بعض الاخبار بتفسير  
بعض المطلقات ببعض الافراد كقصة الزور واللغو بالنساء فيمكن ان يكون من بيان الفرد الكامل او الاكل او من باب جبر المراد فيه التام  
او في ظاهر التفسير وان كان الاول بالنسبة لطلاق اللفظ فان قام قرينة على ترجيح احدهما والا فالظن هو الاول ومثله تفسير اهل  
بالائمة ولا عبرة بمقالة المفسر من العامة في الارجح للفظ ولا بمقالة الخاصة ما لم يبلغ حد الاجماع او الشهرة المعبرة بناء على ما فرغ  
من حجة الظن في الادلة القول بالاجماع مقدماته الاجماع للغة بل في العيين الغرر ومنه لا يصح الصيام لمن لم يجمع الصيام من الليل في شهر  
قوله فاجمعوا امره والاتفاق ومنه قولك اجمع القوم على كذا اذا اشعروا اما الاصطلاح فقد نقل من معناه الاخبار الى اتفاق مخصوص  
واختلفوا في تعريفه فخره في العرفنا نجد وفيه النظام انه قول فاجمعوا امره بذلك الجمع بين انكار كونه حجة وبين تجرعه بحال الفقه وهذا منصوص  
في هذه الامة عن حجة بقوله في المسائل الشرعية بنفسها او فيها عن تقليد الصيام حجة التقليد والقيام حجة عند حجة بقوله فاجمعوا  
عن حجة بقوله النبي صلى الله عليه وسلم ان جعلنا العبرة القائمة على صدق قوله حجة فان شيئا من ذلك لا يسمى اجماعا وعرفه الغزالي بانه اتفاق من اجل  
على امر من الامور الدينية واخره باضافة الامة اليه عن اتفاق سائر الامم وقوله على امر من الامور الدينية عن اتفاقهم على ما عدا  
من الامور العرفية والعادة يتبناها فان ذلك لا يسمى اجماعا ويرد عليه ان الظن من امته كل ما يبعه لاشتماع معنى الجمع المتضامتنا والجماع  
ايه وليس قولهم معتبر الاجماع عند حقيقتهم الا ان ينزل الحد على القول الاخر بل يتناول من لم يوجد بعد من الامة واعتبار موافقتهم  
بقرينة الامتناع تحققة اللهم الا في العصر المتأخر وحيث يقطع بموافقتهم ايضا بناء على حل الواقعة على ما يتناول مثل هذا القول  
الثانية ايضا وحصوله في غير الضرورية بعيد بل يتناول من تدبر بشره من الجن ايضا واعتبار قولهم في الاجماع بوجوب عدم  
الاطلاع عليه عادة ويمكن التمسك عن هذا بان الظن من الامة من ابعدهن لا يسر خاصة كما هو الظن من الرواية التي تسكو ابها  
على حجة الاجماع هذا ايضا يتقضى طرده باتفاقهم على فعل عبادة من حيث كونه اتفاقا على فعلها لانها ايضا من الامور الدينية  
لا يسمى اجماعا وان كان اتفاقهم على كونها عبادة اجماعا ويمكن دفع الاول بحل الامة على عملها بما جاز ابا النقل او بالحديث في تفسير  
والتالي تخصيصهم بالوجود في عصر واحد وقدر تكبر الوجهين في لفظ الرواية فيكون التفسير ناظر اليه الثالث بان قيدا الحثية  
معتبرة في الامة والتبديل الاخير والمراد اتفاقهم من حيث كونه امر او على امر تدبر من حيث كونه امر تدبر لا يخفى ان الغلبة في الحد  
مثل هذا الاستعداد ليس عليه اي شئ وعرفه الفخر الرازي بانه اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه واله على امر من الامور  
والمراد باهل الحل والعقد على ما ذهب عليه غير واحد منهم المجتهدون واخره بانه عن اتفاق العوام فانه لا يعتبر الاجماع لا منفردا ولا  
وقوله على امر من الامور الدينية لان الاتفاق لا يعمل الاعلانية كان الغرض منه التيقن انه لا يختص بامر معين ويرد عليه مضافا  
ما ترى الاشكال الثاني على الغزالي ان ما من الامور بغير الشريعة غير ما بل يتناول غير الاحكام ايضا كالاكل والشرب لا يسمى اتفاقا  
اجماعا ويمكن دفعه باعتبار قيدا الحثية في العقد الاول فيكون المراد اتفاق اهل الحل والعقد من حيث كونهم اهل الحل والعقد ولا  
يرتفع اتفاقهم على غير الاحكام الشرعية ليس بهذا الاعتبار وعرفه الجاحي بانه اجتماع المجتهدين من هذه الامة في عصر على امر  
وقته بقوله في عصر على ان اجتماع السلف الخلف غير معتبر في كون الاتفاق اجماعا والكلام في سائر القيد واضح مما ترى ويشكل عليه ان  
المفهوم من الامر في الحد ليس الا معنى الشان دون ما يقابل النهي لوضوح عدم استقامة العكس على تقديره فبرد على طرفه مما ترى الاشكال  
التأخر ويمكن التمسك عنه بما ذكره قد التزم بدخول اتفاقهم على امر تدبر في الاجماع واغرض على الغزالي اخذه قبل الذين ويرد بان  
الامر الديني ان تغلق به على او اعتقاد فهو ديني الا فلا يتصور حجة فيه واما اصحابنا فانه فقد وردوا باليد ايضا حدهم  
العلامة بما ذكره الفخر الرازي وقد سبق ويشكل مضافا الى ما ترى بانهم عرفوا الحل والعقد بالمجتهدين فلا تتناول المعصوم على مذهب  
الامة مع ان حجة عنده من جهة دخولهم اللهم الا ان يراد به مطلق حكم الشرع ولم احد من يفسره بهذا المعنى لكنه اوفق  
الاصلي وايضا يصدق الحد المذكور على الاتفاق الذي يعرفه قول المعصوم بانه لا يسمى اجماعا وايضا ان رايا اهل الحل والعقد  
العقد الصحيح كما هو الظاهر بعكس خروج ما راوه اشرافه او بالجمع علم بدخول المعصوم فيهم فان ذلك عندنا اجماعا على ما صرح به غيره  
وان اراد ما يتناول البعض لم يطرد لصحة على اتفاق كل بضوان لم يعلم بدخول المعصوم بل وان علم بخروجهم وعرفه بعضهم  
اجتماع رؤساء الدين من هذه الامة في عصر على امر وهذا الحد هو حد الجاحي انما تصرفه بتبديل المجتهدين برؤساء الدين  
لتنال المعصوم لا اعتبار دخوله فيهم عنده وعدم صدق عنوان المجتهد عليه ويرد عليه ما اورده ناه على الجاحي مضافا الى  
الاشكال الاخير من الذين ويرد ناهما على حد العلامة وعرفه في المعالم بانه اتفاق من يعين قوله من الامة في العناد في الشرعية على امر  
من الامور الدينية والوجه في قوله ظاهر تمامه ويشكل عليه بان المراد بالموصول اما الجنس والعموم فان كان الاول فهو مسمى  
او خرجا عن الظاهر من غير قرينة بوجوب تقضى طرده الحد باتفاق كل جماعه وان لم يعلم بدخول المعصوم فيهم او علم بعدم دخوله فيهم ايضا يتقضى

ينفض باتفاق المعصومين فانه لا يعد عندنا اجماعا والالتكاف جميع الاحكام الشرعية عندنا اجماعية ولو بحسب الواقع فان قلت  
المراد باتفاقهم في الفتوى ان يكون كل واحد منهم مقنيا والفتوى كالاكتفاء لا يصدق عرفا في حق المعصوم قلت هذا ممنوع ولو سلم  
فالمراد بها المعنى الاعلاني عند الحداد الغرض دخول الامام عنده في المتقين وان كان الثاني فهو مع عدم انعكاس مذهب غير  
مطرد لصحة علم الواعظ بدخول المعصوم فيهم بعينه ولم يكن لعولم مدخل في الكشف عن قوله فان ذلك لا يسمي اجماعا عندنا كما سبق فالصواب  
ان يعرف اجماع على قول من يعتبر دخول المعصوم في المتقين على وجه لا يعرف نسبة بان اتفاق جماعة يعتبر قولهم في الفتوى الشرعية على  
حكم ديني بحيث يقطع بدخول المعصوم فيهم لا على النقيض ولو اجماعا او اتفاقا جماعيا على حكم ديني يقطع بان المعصوم احد هم لا على النقيض  
فخرج اتفاق المعصومين صلوات الله عليهم لان المعصوم يعرف فيهم بعينه مع ان الظاهر من اعتبار دخول المعصوم في المتقين ان يكون فيهم  
غير معصوم والمراد بقولنا في الجملة عدم النقيض بين البعض ومط عدم النقيض بين الكل والكلام في سائر القبول ظاهر بما قرره النسبة  
بين الحديثين عموم من وجه لان الاول يتناول جماعة يقطع بان بعضهم على النقيض غير المعصوم ولا يتناول ما اذا قطع بدخول المعصوم في  
جماعة لا يعتبر قول من عداه في الفتوى كالعوام والثاني على العكس الذي يساعده عليه مصطلحهم على ما يظهر من تضاعف كلامهم هو  
الاول الذي يقضي بالحجة هو الثاني فان قلت لعل الوجه ان الواقع من ليس الا هذه الصورة وهي ما اذا كان المعصوم من يعتبر قولهم  
في الفتوى ان ضم من علم انه ليس بمعصوم استطراد اقل الاختصاص في الوقوع لا يوجب تخصيص الماهية مع ان الظاهر عدم وقوع  
الصورة ايضا كما سنشير اليه والاستطراد لا يصلح للتعليل لان الكلام فيما هو محقق حقيقة هذا والذي يساعده عليه النظر الصحيح ان  
الاجماع لا ينحصر بالصورة المذكورة بل له صور اخرى ايضا كما سببا اظهرها ان يفوق جماعة مطر او من اهل الفتوى على قول ديني  
يكشف عن موافقة قول المعصوم لهم ولو ضمنه خارجية والوجه الترديد ما عرفنا الطريقة التي تفرد بها الشيخ في الاجماع جاز  
على هذه الصورة ومن اعتبر في الاجماع دخول المعصوم في المتقين فله ان يعرف هذه الصورة بانها اتفاق جماعة يقطع بدخول المعصوم  
فيهم بعينه قطعاً مستندا الى اتفاق من عداه ويرد وينها وبين ما قرره الفرق بين هاتين الصورتين اعتباري والمراد بالفتوى  
هذه الحدود والرأي في المذهب سواء دل عليه بقول او فعل او غيره فقد تلخصنا حقيقة ان الاجماع عبارة عن اتفاق جماعة على حكم  
يقطع بان المعصوم احد هم لا بعينه او يقطع فيهم بعينه ويكون القطع بقوله مستندا الى اتفاق الاخرين ولان جعل الاجماع الصورة  
الثانية عبارة عن الاتفاق الكاشف دون المجموع المركب من الكاشف المستكشف عنه ولو عرفنا اجماع بانها الاتفاق الكاشف عن قول  
المعصوم على حكم ديني كان اخصر واجمع فكلما اختلف الفاضلون بحجة الاجماع مدركها فلا يخفى بنا رضوان الله عليهم طرق تلك الال  
ما ذكره العلامة وجماعة وهو ان الامة اذا قالت بقول فقد قال المعصوم بها ايضا لانه من الامة بل سيدها ورئيسها والخطا ما من  
عليه وهذا التعليل ناظر في تفسير الاجماع باتفاق جميع علماء هذه الامة فرادهم باتفاق الامة هنا اتفاق علماءها بقرينة الحدوث  
في تخصيص الاجماع وطريقه باتفاق الكل مع عدم اختصاصها عندهم به كما تبيننا عليه هو انهم تكلموا على الاجماع بالمعنى المتداول  
عند العامة ثم نبهوا على الصورة التي ليس فيها اتفاق الكل جريا على طريقة الخاصة هذا واعترض على الطريق المذكور بان علم وجود  
قول المعصوم بين الاقوال بالحجة هو قوله ولا مدخل في نظام قول الاخرين اليه فيلغو اعتباره وان لم يعلم بطل دعوى موافقهم واجتبت  
الاول ما حكاه بعضهم عن المرتضى رحمه الله باننا لسنا بادين بالحكم بحجة الاجماع حتى يرد كونها لغوا وانما يمدد بذلك المخالفون وعرض  
علينا فلم نجد من موافقهم عليه لعدم تحقق الاجماع الذي هو حجة عندهم في كل عصر الا بدخول الامام عم في المعجمين سؤالنا  
اجماع الامة او المؤمنين او العلماء فواضعا في اصل الحكم لكونه حقا في نفسه وان حاله فيهم في ذلك ودليل هذه عبارة المتقدمة  
عنده لا يخفى ان مرجح كلامه انكار كون الاجماع حجة مستقلة ودليل برأسه بعقله كما هو المعروف بين اصحابنا حيث جعلوه  
احدا الال لا يرد ذكره في مقابل العقول والكتابات الستة واطالوا البحث عنه فان ما هذا شأنه لا يكون البدئية بحجة لغوا كما ذكر  
الثاني ما وجدته في كلام بعض المعاصرين من الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي حاصل ان الاشكال المذكور انما يرد اذا كان المقصود  
العلم باقوال الامة او بقول الامام فيهم على التفصيل النقيض وليس كذلك بل المقصود العلم بقول الامام ضمن العلم بقول الامة اجمالا  
فانا اذا علمنا علما اجماليا بان جميع الامة متفقة على حكم محكم بان ذلك محتمل لان الامام من جملتهم فالعلم بقول الامام هنا كالعلم  
بالمطلوب في كبرى الشكل الاول فان العلم بحسب الامة الانسان في قولنا كل حيوان جسم اجمالي لا يتوقف عليه التصديق بقولنا  
كل حيوان جسم به من دفع ما ورد به بعض التصرف على اهل النظر من ان الشكل الاول ودرى بقية الاشكال لاجتماع البنية في كل  
والاستدلال ثم قال هذا هو الصواب اعتبارهم وجود شخص محمول النسبة للمعجمين لجامع العلم الاجمالي ولو بدلو ذلك بعلم العلم  
باجمعهم تفصيلا لكان اولي لعلمهم بر بدن بد ذلك اقول يمكن تقرير الاعراض في المقام بوجهين الاول ان الاتفاق ليس دليل  
الحكم وانما الدليل عليه قول المعصوم المعلوم في ضمن الاتفاق فلا وجه لعدله دليل الثاني ان قول جميع الامة ليس دليل على قول المعصوم  
لان العلم بقول الجميع يتوقف على العلم باقوال الاجراد التي من جملتها قول المعصوم فيتوقف على العلم بقولها ايضا فلو توقف العلم بقوله

اتفاق

بمعونة

على العلم بقول الجميع كان و مراد لاختصاصه ان الاغراض المذكورة بما يناسب الوجه الاول وما اجاب به الفاضل المذكور لو تم فاما  
بفتح الوجه الثاني كما يشهد به جملة من باب كبرى الشكل الاول دون الوجه الاول اذ لا مدخل لاعتبار الاجمال في دفعه اذ للعرض  
يقول ليس العلم الاجمالي بقول جميع الامة هو المحجة لان محجة باعتبار المعلوم فهو في الحقيقة علم اجمالي بالمحجة وبما ليس محجة وذلك لا  
يقضي ان يكون ما ليس محجة بل المحجة هو قول المعصم المعلوم ضمن العلم الاجمالي بقول الكل وما عداه ليس محجة فلا يكون الاجماع محجة  
لان المركب من الداخل والخارج خارج ومع ذلك فقصية كلامه ان الاجماع المعتبر من الأدلة على السبب المذكور هو العلم باتفاق الكل  
وهو غير مستقيم طرأ أو عكساً اذ قد يعلم قول الجميع على التفصيل يكون مع ذلك اجماعاً ومحجة كما في صورة كشف قول المجعنين عن  
قول المعصم فصح ضم الكاشف المستكشف عنه ووصف المجموع بالمحجة وقد يعلم قول الكل اجمالاً ولا يكون محجة كما اذا استند الاجمال  
الى التفصيل في ضرورة كشف قول المعصوم عن قوله للزوم الدروج واستند الى امر واحد فلا بد هناك من تفصيل وتوضيح المقام  
شيق المرام ان العلم بالاتفاق ليس من العلوم الاولى التي يمكن في حصولها مجرد تصورها بل لا بد له من منشأ يستند اليه ما يصلح  
ان يكون سبباً لحصوله اذ امور الاول استقصاء اقوال جميع الامة على التفصيل بحيث يعلم اطباقهم على الحكم وهذا مع تعدد او تعدد  
وندره وتوقعه على تقدير امكانه تصور على صورته ان يعرف الامام فيهم بشخصه ووصفه وقوله وحج فالمحجة في قوله ولا مد  
لايضاً قول الاخرين اليه اضلاً كما ذكره العرض سواء عرفوا بالباقون باختيارهم واقوالهم واصنافهم وهو كونهم من اهل العقول  
اولاً وقد نبه على هذا صاحب المقام حيث قال فائدة الاجماع تقدم عندنا اذ اعلم الامام بعينه اشمى والتحقيق انه لا يسمى اجماعاً  
عندنا لان الاجماع عندنا الفرقين معدود من ادلة الاحكام وليس في مثل هذا الاتفاق على طريقنا دلالة على الحكم اصلاً واطلاق  
صاحب العالم عليه الاجماع في العبارة المقولة عندنا ان كان باعتبار معناه اللغوي والمصطلح عليه عندنا فلا كلام والا  
فرد عليه ما ذكرناه وقد ثبت ذلك المحققين ومنها ان يعلم قول الامام فيهم بعينه من دون نظر الى الاقوال الاخر سواء  
اختلفت لفظاً واختلفت لكن مع عدم العلم بشخص الامام او بوصفه وهذا انما يتصور اذا علم المنتفع ان الذي افاضه وقت  
او مكان معين هو الامام لكن جهل بشخصه من الاشخاص او عرف الاشخاص لكن جهل الموصوف منهم بالامة او عرف صوت المعصم  
او خطه محجراً او باخبار صادقة لم يعلم بشخصه او وصفه والكلام هناك الكلام في الصورة السابقة اذ حيث يعلم قول الامام  
بعينه فالمحجة ولا مدخل لاضمام قول الاخرين اليه من هنا يتبين انه لو قال صاحب العالم فيما مر اذ اعلم قول الامام بعينه  
قوله اذ اعلم الامام بعينه كان اشمل واورد منها ان يعلم الامام بشخصه ووصفه مع عدم العلم بشخصه قوله كما اذا كانت  
اقوال مختلفة اللفظ متحدة المقادير بحيث يعلم ان احدها قوله فيمكن القول بحج تحققوا الاجماع وفايدته من حيث توقف العلم بقول  
الامام ورايه على العلم باقوال الجميع توافقاً وانهم وعلى هذا يتجه مؤاخذه على عبارة المقام حيث اطلق فيها القول باتفاق فائدة  
الاجماع مع العلم بشخصه ولم يقيد بصورة العلم بشخصه قوله ايضاً ويمكن دفعه بان معرفة رأي الامام لا يتوقف على معرفة رأي  
الاخرين بل على معرفة نفس الاقوال توافقاً في المعنى اذ عدم تعيين قوله من بين اقوالها فاقول كعدم تعيينه بين اقوالها  
لها فكل ان ثبوت الحكم في الثاني يستند الى العلم بصدور احد تلك الاقوال منه لا الى موافقه غيره له فكذلك في الاول فان  
قلت يمكن الفرقان يمكن التوصل الى قوله في الاول بكل من الطرفين بخلاف الثاني التعيين محكم فلا يبعد ان يعد اجماعاً ان اعتبر  
التوصل من حيث الاتفاق قلت معرفة اراء كل واحد من المجعنين في الفرض المذكور ويتوقف على العلم بصدور احد تلك الالفاظ  
وحيث ان الفرض علمه بدخوله فيهم فلا بد ان يحصل له العلم بقول الامام قبل اعتبار الاتفاق فلا يكون الاتفاق دليلاً عليه ومنها  
ان يعلم بدخول الامام في المتفقين مع جهل شخصه شخصه قوله المعلوم دخوله في الاقوال من جهة العلم بدخوله فيهم سواء اختلفت اقوال  
لفظاً واختلفت لكن مع توافقها في المقادير وهذا يتصور اذ اجمله المنتفع لعدم سبب تعيين او لطرفان مانع هناك كالظن او مع  
جهل وصف الامة في كل واحد مع العلم بثبوتها في احدهم كما لو اتفق بعد وفاة الامام السابق وقيل تعيين المحجة بعده عن المنتفع  
وبالحكم موضع الفرض ما اذا علم اتفاق الكل على حكم بلفظ واحد وبالفاظ مختلفة وعلم بان الامام احدهم من غير تعيين له ولا  
لقوله كما مر فالحق ان الاتفاق هنا اجماع لا نه كاشف عن قول المعصوم وموصل اليه بدل ان لو اشغى العلم بقول غيره لا يشغى  
بقوله فيكون محجة لا تعني بالمحجة الا ما هو الكاشف عن الحكم والمثبت له سواء كان كاشفاً عنه بالذات او بالواسطة كما ان قول  
المعصوم محجة لانه كاشف عن مراده ومراده محجة لانه كاشف عن قول النبي وهو كاشف عن قوله نعم فكذلك ما كاشف عن لفظه  
الكاشف عن مراده بل اوضح سميتها المحجة الواحدة نظر الى انه كاشف عن قول المعصم كاشفاً ظاهراً فسميتها بالاتفاق الكاشف عن  
قوله كاشفاً قطعياً اولى ولا يتوجه على هذه الصورة شيء من الاشكالين اما الاول فلان اعتبار قول غير الامام لا يكون لغواً  
كف هو الطريق الموصل الى قوله واما وصفه بالمحجة فلما عرف من ان الغيرة في صدق عنوان المحجة والدليل على شيء يكون كاشفاً  
عن الحكم ولو بالواسطة وقد بينا ان الاتفاق المذكور كاشف عن الحكم بواسطه كاشف عن قول الامام واما الثاني فلان العلم بقول

قول الاخرين

ببينة

صاحب

يقول الجميع ان توقف على العلم بقول الامام لا ينافي احدًا من المذهب لكنه لا يتوقف على العلم بقوله من حيث كونها ما بل يتوقف على العلم  
بقوله من حيث كونها احدًا من المذهب والمقصود بتخصيل العلم بقوله من حيث كونها ما لانها هنا هي حجة على الحكم فلا دور الثاني ان يتوقف  
نقل الطابق الكل واتفاقهم الى ان يبلغ حد التواتر او يجزبه عدد دون التواتر وينضم اليه القران المعينة وحيث يحصل العلم باتفاق لكل واحد  
الطريقين كانا جماعة وحجة الكشف عن قول المعصوم ولا يتوجه عليه شيء من الاشكالين اما الاول فلكشف الاتفاق المذكور عن الخدو لو بوا  
كشفت عن قول المعصوم ولهذا لو كان الخبر هو قول البعض يستلزم الكشف بفتح اطلاق الخبر والدليل عليه لم يلزم عليه لغو واما الثاني فلان  
العلم بالجميع هذه الصورة غير مسبوق بالعلم بالاحاد حتى يتوجه اليه اشكال للدور لظهور عدم استناده اليه بل كلاهما مستندان الى  
الخبر المتواتر والخوف بغيره من الصدق الا ان العلم بالثاني تفصيلا مستندا اليه بواسطة العلم بالاول وكذا الكلام فيما لو حصل العلم بقول  
البعض بطريق التبعية ويقول الاخرين بطريق النقل الثالث ان يعلم قول من عدل المعصوم واجماعه منهم باحد الطريقين السابقين وتعلم  
قوله وحده او مع قول الباقيين بالعلم بقوله ولا فرق بين ان يعرف الامام بشخصه ووصفه ولا اما القسم الاول فلا اشكال في كون  
الاتفاق بينه اجماعا ومحمدا مطلقا لان قول من عدل المعصوم كاشف عن قوله مطلقا وقوله كاشف عن الحكم بقوله على الحكم وكاشف عنه  
فهو على حد الصورة السابقة التي حكينا بالكشف فيها وان كان فرق ما بينها عن ان قول الجميع هناك كاشف عن قول المعصوم وهذا قول  
عداه كاشف عن قوله واما القسم الثاني فلا اشكال في حجة القول كاشف عن قول المعصوم كما لا اشكال في حجة المجموع منها كما عرفنا لكنه  
خارج عن محل الفرض لان الكلام في الاجماع بمعنى اتفاق الكل وهو هنا مشتمل على ما ليس بالخبر وهو القول المستكشف عنه مما عدل القول المعصوم  
فاما ما دخل في الكشف عن الحكم فلا يصح وصفه بالخبر كما عرفنا نعم لو كان القول المستكشف عنه كاشفا عن قول المعصوم مع اطلاق الخبر  
وعلى المجموع كالكشف قول المناخرين عن قول المتقدمين وكشف قول المتقدمين عن قول المعصوم الرابع ان يوجد على الحكم حجة واحدة  
حكمت او ستة ستواترة او ميرة قطعية بحيث يكشف عن طابق الكل على مقضاها كاشفا قطعيًا ويقطع بقول المعصوم ايضا والتحقق ان  
هذا الاتفاق مع خلو العلم من الفائدة لسبق الدليل القطعي عليه مما لا ينبغي ان يسمى اجماعا اذ لا تدخل في الكشف فيما يمكن ان يفصل  
ع بين الاتفاق الذي لو قطع النظر عن كشف الدليل المذكور عن قول المعصوم لكشف عنه الاتفاق بين غيره فبسمي الاول اجماعا نظر الى اية  
دليل على الحكم بمعنى كونه مما يمكن التوصل به بجميع النظرية المطلوبة من الثاني مما قررنا يتضح ان اعتبارهم في الاجماع وجود رجل يحمل  
النسبة المجمعين مما لا حاجة اليه فانما ياتي مع العلم بنسب الكل ايضا وكذا الحاجة الى ما اول الفاضل المذكور كلامهم من عدم العلم بان  
تفصيلا فانما يمكن العلم به تفصيلا ايضا واعلم انهم لما اعتبروا دخول محمول النسب الاجماع ليجمع العلم الاجمالي بدخول المعصوم في المجمعين  
لاختفاء في انهم مع اتحاد شخصه يرتفع الجمالة ويوجب العلم بان هو المعصوم فيلزم ان ينفى فائدة الاجماع على ما اعترف به صاحب العالم  
غيره بل يلزم على ما قررنا انشاء ما هيته الاجماع ولو اعتبر تقدمهم فتح خلو اكثر كلامهم عن حوجبان كون الخبر في اتفاقهم فليعتبر اعتبار  
اتقان السابقين ولا قابل به ثم لا يذهب عليك ان اكثر الصور المذكورة مما بعد توقعه من ظهور الائمة عليهم السلام وتبعده في زمن  
الغيبه فتعظيم الاجماع الذي هو اصل من الاصول الشرعية الباعري عن الثمرة والبعث عنها عديم الجدوى الثانية ما ذكره الشيخ رحمه  
وهو ان الامة اذا ائتمت على حكم وليكفي في الكتاب السنة المقطوع بها ما يدل على خلافه تعين ان يكون حقا والوجه على الامام ان يظهر  
خلا ذلوا بعلام بعض ثمانية حتى يؤدي الحق الى الامة ولا بد ان تكون معه محجة يد على صدقته يمكن القول على عونه والذي يدل على ذلك  
امور منها ان التكليف بما يقضيه الواقع لطف الاخلال باللطف فيج وهو موقوف على الفرض على البينة بالوجه المذكور ويجوز انها ان  
اتفاق الامة على الباطل فيج والامام متمكن من ردعهم الى الحق كلا او بعضا باظهار الهجرة واقامة البينة فيجب عليه الظهور وردعهم  
من ما الامر المعروف والنهي عن المنكر ومنها ان الحكمة الداعية الى تشرية الاحكام الساعية على بعث الانبياء ونسب الامم والجماعة  
الى تشرية الحكم الخاص فيجب تبليغها كما يجب تبليغها بنصهم عند الخلق على الحق في امر التكليف لا يكون للناس على الله حجة فيها ومنها  
ان الغرض الداعي في نصب الامام انما هو تبليغ الاحكام فاذا قدر عدم امكان التبليغ في حقه وعدم مساعده الحكمة عليه لم يكن  
فائدة في نصبه وجوده فيبطل ما ائتمت الامامية عليه ونظفت به الاخبار من عدم خلو عصره عن الخو ومنها ما ورد في حجة  
الاخبار ان الزمان لا يخلو عن حجة حتى ان زاد المؤمنون شيئا ودهم وان نقصوا التهم ولو لا ذلك لا خلط على الناس امورهم  
عن النبي صلى الله عليه واله ان لكل بدعة من بعدى بكادها الايمان ولما من اهل بيتي موكلا بدعة عنه وبين الخو موكلا كالكاتبين  
وعنه من ان الناس في كل خلف عدو لا ينفون عن الدين تحريف الغالين واثقال المبطلين وتاول الجاهلين وعن امير المؤمنين عليه السلام  
لا بد من رخص من جعلك على خلفك يهديهم الى دينك ويعلم علمك لئلا يظلمت حجتك ولا يصل تبع اوليائك بعد اهديتهم بها واما  
ظاهر لیس المطاع او مكتم مترقبان غاب عن الناس شخصه حال هدايتهم فان عدل وادب في قلوب المؤمنين مشبهه فهم بها عا  
وقد جاء في عدة اخبار في تفسير قوله انما استمذروا لكل قوم هاد ان المذدر رسول الله صلى الله عليه واله في كل زمان امام من يهديهم  
ما جاء به النبي صلى الله عليه واله وهذه الطريقة ضعيفة والوجه المذكورة مدفوعة اما اولها فبالتعريض بالمسائل التي وقع الخلاف فيها بين

بهم  
والفائدة  
مع



هذا هو المتن الصحيح في نسخة المخطوطات التي هي في حوزة دار الفقه في قم المقدسة...

كاشف غشية  
الذي انما كان في الاحكام  
بغيره وسالفت انما كان في الاحكام  
بالحق المصونين الا انهم لم يطلعوا على  
في كاشف الغشية في نسخة المخطوطات في  
ان يامدوا الناس بالحق المصونين والعلو  
ولان هذا هو الحق المصونين وان كان في نسخة  
المصونين في نسخة المخطوطات في نسخة  
الاحكام في نسخة المخطوطات في نسخة  
ذلك في نسخة المخطوطات في نسخة  
وهو هذا في نسخة المخطوطات في نسخة

احكامنا الذين بلوا مجموعهم في تحصيل الاحكام وبالغوا في تهذيب مداركها وشقيح منها الكما مع خلوص قصدهم في الافناء عن  
الافراط النفساني واللداعي الشهوانية فان الخلاف المشتمل على طرفي النقيض مشع ان يكون حقا عند اهل التصويب فقتضيه  
قر من الوجوه وجوب ظهور الامام على كل من اخطأ في النظر ولو ستر الارشاد الى الحق بما يحجب بيقينه او بافانته محجزة ولو وقع مثل ذلك  
لشاع وداع ولا تدى الى انحسام مادة النزاع وانقطاع الاختلاف بين اولي الدراري والا نصاب كل ذلك معلوم الخلاص اما انما  
في الجمل هو ان الذي يساعده العقل يعارضه الواقع انما هو وجوب تبليغ الاحكام في الجملة لا مطلقا فانما نرى بالعلمان كذا من  
الكتفار الشائبة عن بلاد الاسلام لاسيما المحدثات منهم في مجال ما بلغت اليهم دعوة النبي ولا سمعوا بمحجراته ولا خطرنا باولها  
وجوب العيص والتبليغ لتحصيل الحق فلو كان الواجب عليه هو التبليغ العام واتمام الحجة على جميع الانام لكان في عدم تبليغ اولئك المذكورين  
وعدم اتمام الحجة عليهم تارك للواجب من تكليفا للواقع عن ذلك علوا كبيرا وكذا الكلام بالنسبة الى الذين ماتوا في الغرة قبل تبليغ النبي  
او قبل وصول الخبر اليهم او قبل ثبوت الحق لديهم وبالجملة لو وجب التبليغ العام على الاطلاق لحصل التبليغ بالنسبة الى كل من بلغ عاقل من  
بناخر التبليغ حتى من اول من بلغه وعقله مع ان اشفاؤه معلوم بالوجدان والمشاهدة والعيان بقوله لا يجب عليه تبليغ الاحكام  
على الاطلاق فضلا عن وجوب تبليغها على الاطلاق فان الصبي المراهق الذي لم يبلغ حدا البلوغ قد يكون اذكي واعقل من كثير من البالغين  
مع ذلك لا يشترط حقه الاحكام الاجنبية والتحريمية فانصحن الواجب عليه انما هو تبليغ الاحكام في الجملة ولو بالنسبة الى الذين بلغوا حد  
البلوغ وكذلك الواجب عليه انما هو التبليغ في الجملة ولو بالطريق المعتاد في الدين كما ينبغي ارسال الرسل ونصالح مع تبليغ البعض سواء تمكنوا  
التبليغ الى الكل بلغوا او حصل هناك موانع منعه عن التبليغ الى البعض فلم يبلغوا اليهم فانه لا يجب عليه تبليغهم من التبليغ اليهم بل يفتى بمكانه  
الطواغيت في دفع شرهم عنهم وهذا ايضا يندفع الوجوه الثلاثة الاولى فان قلت فما الفائدة في ارسال الرسل ويضلل الحج اذا لم يتمكنوا  
من التبليغ العام بالنسبة الى الذين لم يتمكنوا من تبليغهم وايضا يفرق بين منعه من التبليغ عنهم انما هو عن التبليغ قهرا مع ان ذلك على الطائفة  
متنوع الفئات تلك الفائدة تحمل الطواغيت كما وفار من حالوا بينهم وبين وصول التبليغ اليهم حيث ظلهم بما يجوزهم فيحصل العرض الذي  
الى التكليف في حق المانع والمنوع كما يحصل على تقدير الوصول بهذا يظهر الفرق بين الصورتين ويبيد يندفع الوجه الرابع ولعل هذا هو الذي  
اشار اليه المحقق الطوسي في تجريد من ان وجوده يعني الامام لطف تصرفه لطف اخر وعلمه متا وقرين منه ما ذكره السيد المرعشي  
حين قال لا يجب عليه الظهور اذا كان في البيت استناره فكل ما يفوتنا من الاشفاق به وبصرفه وبما معه من الاحكام يكون قد انبأنا  
من قبلنا فسنوا واولنا سبب الاستينار والظهور اشفاؤه به وادى اليه الحق الذي عنده انتهى مما يظهر الجواب عن الاخبار ايضا فان  
فيما قد كثر في ذكره تعالى على الوضوح والظهور والمراد به انهم لم يتمكنوا من تبليغ الاحكام فافان العبرة في التمكهن العاديين  
كايدي عليه ملاحظة سيرتهم ومجري طريقتهم وعلى قياس الكلام في بقية الاخبار ويمكن تنزيلها على انهم ليسا عداهم عند وجود الواضع  
من ظهوره بالايات المعنوية والقوت السيرة على الوصول الى الملمات الشرعية التي يفضي كارها الى الخروج من الايمان او نقصانها  
درجتها صاحبها في كبره شديدا ليقوله من فان ذاب في قلوب المؤمنين مشددة وفي غير واحد من الاخبار انهم يشفقون بالحج القائم في  
غيبتنا كما يشفق بالشمس اذا سترها السحاب ثم اعلم ان الشيخ قد صرح العلة بما حصلنا لو وجدنا بين الطائفة قولا له نقف له على  
مخالفة لا على ما يقتضيه عند افساده وجبنا القطع بجملة ذلك القول انه موافق لقول المعصوم من اذ لو خالفه لوجب عليه ان يظهر  
خلافه وعلا بعض الوجوه المذكورة فعلى هذا يكفي في الحجة قول الولد ايضا لكن ينبغي ان لا يستجيب اجماعا لا تقاومهم على اخذ الاتفاق  
تغير وان اختلفوا في ما يروونه الا ان اخذوا القولا الكاشف مع المستكشف عنده يسمى المجموع اجماعا ويشكل بان مجرد عدم وجدان  
وجود الخالف لا يقتضي عدم وجوده وطريقه على تقدير صحتها انما لتسا على عدم وجود الظهور عند عدم وجود الخالف عند عدم  
وجدانه وقد يعترض على الشيخ بان يكفي في القاء الخلاف بينهم ان يظهر ولو على وجه لا يعرف كونه امانا ويظهر القول بالخلاف بل يكفي قول  
الفقيه المعلوم النسب بل يكفي وجود رواية الزعلية وهذا الاعتراض غير متجة اذ الوجه الاول هو موافق عرض الشيخ من ردع الامم في  
الى الحق الثاني خارج عن محل الفرض اذ الكلام حيث لا يوجد مخالف في الوجه الثالث مرجع الى احد الوجهين السابقين لان الرواية المذكورة  
ان كانت محتملة في الظاهر عند الكل وعند العاثر منها في نسخة قطعية على الخلاف في دعوى الشيخ عندها فان اراد بها ما يكون  
ولو في الظاهر كما يساعده عليه طريقه فخرج عن محل الفرض وان لم ينضج في الظاهر لم يجد وجودها في دفع ما جعله الشيخ سببا لوجوب الظهور  
ثم كان على الشيخ ان يشترط في قطعية اجماع بعد اشرطه عدم وجود دليل قطعي على الخلاف امورا منها ان يكون ذلك الدليل القطعي  
قد بلغ الى المنفقين كليا او بعضا فلو قدر وجود دليل قطعي وحفي على المنفقين لم يكن مغنيا عن ظهور الامام على ما يقتضيه طريقه  
ومنها متى ما يمكن ظهور المعصومين بعد انعقاد اجماع اذ لا تجزئ الا جماع قبل لعدم العلم بمواقفة المعصوم ومنها ان يعلم  
بقاء المنفقين على اراءهم في تلك المدة فلا احتمال رجوعهم او رجوع بعضهم لم يحصل القطع بمواقفة المعصوم لهم وان قطع بعد اشرط  
على احدهم ومنها ان يعلم بعدم حدوث قول بالخلاف في تلك المدة اذ مع تجوز ذلك لا يقطع ببقية المعصوم بخلافه لان قول

عليه اقرار  
الكلمين الى  
ان يحصل  
التبليغ في  
غيره ولا  
يمكن للمسلمين  
من التبليغ الى  
الباقيين

لاجماع

في القول

المستند

في القول لا يظهر تحقق الخلاف قبل تمكن من الظهور واحالهم بما يمكن التمسك في الاحتمالين الاخيرين بالاصل لكن يكون الاجماع معتدلاً قطعياً ويلزم على طريق الشيخ امور منها انه اذا قال بعض الاصحاب احدا كان واكثر يقول مستنداً جهادياً في تحققه هناك الشرط المعبرة ثم انكشف له فساد المذكور لزوم وجوب البناء على الحكم السابق والقطع به بحسب الواقع وان لم يكن مفاد الدليل السابق الا الظاهر ويجوز ثبوته الظاهر فساد الدليل لا يوجب فساد الدعوى الامر الاخير لازم على تقدير عدم انكشاف فساد الدليل ايضاً ومنها وجوب حفظ احوال علماء العصر وحكمها وضبطها بحفظ الاخبار وصون الدليل القطعي عن الاضمحلال والانقضاء ومنها عدم جواز الحكم الفلاني عند امكان البحث والاطلاع على آراء علماء العصر الا بعد البحث والاطلاع لتلاخي الدليل القطعي او يعيد مع التمسك منه الى الظن لان ذلك من جملة الادلة فلا بد من التحصن عنه كما يجب عن غيره ولا خفاء في ان الالتزام بهذه الواجبات لا يوجب من بعد تسليم اصل الطريق للثبات وهو الطريق القوي في معظم المحققين ان يستكشف عن قول المعصوم باتفاق علماء ائمة الاعلام الذين يدينهم الانقطاع الى الائمة في الاحكام وطريقهم الخرج عن القول بالرأي ومستمسكنا الاوهام فان اتفقتهم على قولك تسالم عليهم مع ما يرى من اختلاف انظارهم وتباين افكارهم مما قد يؤدي بمقتضى العقل والعادة عند اولي الحدس الصائب النظر الثالث في العلم بان ذلك قولاً منهم ومذهبهم وسألهم وانما اخذوه منه واستفادوه من لفظهم اما بتبصيص او بقرينة وهذا انما يستكشفه لا عن قول المعصوم الذي اليه مرجع فتاوى وقولهم واحداً كان واكثر ويكشف عن قول الباقر عن قول الرسول وعن قول الله بواسطة القواعد العقلية والنقلية الفاضلة بان علومهم مستفادة من علم النبي وعلمه مستفاد منه تقام قد استقبل هذه الطريقة بالاستكشاف ذلك انما يكون غالباً حيث يكون الحكم على خلاف اصول الظاهرة المسلمة عن اعراب الشواهد الاعتبارية وقد يحتاج الى انضمام شواهد خارجية ومؤيدات قرينية من الآثار والاجازات والاختصاص هذه الطريقة بالاستكشاف ذلك انما يكون غالباً حيث يكون الحكم على خلاف اصول الظاهرة عن قول المعصوم بل قد يستكشف بها عن قول بقية الروايات المتبوعين فان قد يعرف هذا بهم فانهم من اتفاق اتباعهم الذين طريقهم عدم التحلي عن جاداتهم وترك الاخراف عن طريقهم بل الاحاجة الاستكشاف هذه الطريقة الى العلم باتفاق الكل بل قد يستكشف باتفاق جماعة من الخواص الموصوفين بالارضاء المعيرة لاسيما اذا كانوا من اصحابهم كزارة وابي بصير ومحمد بن مسلم واخرهم ثم الاستكشاف بهذه الطريقة يقع على وجوه الاول ان يستكشف بها عن قوله الواقعي ذلك حيث يفتي في قوله داعي التقية والاطمئنان والالتزام الحفاء والتاويل من اتفقتهم على عدم افعال الكرم بالملاقاة اشفاء العول في الميراث امثال ذلك لا يقدح الاعتناء ببعض الروايات الخارجية من الاجازات والاثار والمراد يكون الاتفاق كاشفاً ان يكون له مدخل في الكشف كما من نظره في مسئلة التواتر واعترض على هذا بوجه منها ان هذه الطريقة لا تجري الا في القطعيات من غير طريق الاجماع ولا خاصة فيها الى التمسك وهذا ضعيف لان الوجدان في القضية لا يساعده عليه نعم هذه الطريقة قبله الوقوع لكن ذلك لا يوجبها لها بل لا بد من تعميم العنوان بحيث يتدرج فيه ومنها ان هذا الطريق لا ينشئ على القاعدة الكلامية المختصة بالامامية التي عليها مبنى حجة الاجماع عندهم بل على مقتضى العقل والعادة المشركين تماماً في القول وضعفه ظاهر لان العقل والعادة المشركين انما يثران في كشف الطريقة المذكورة لا في اثبات حجيتها بل حجتها انما هي باعتبار حجج القول المستكشف عن المبنية على القاعدة الكلامية المختصة بالامامية لانها علمية من ان الكاشف عن الحجة في الاصطلاح حقيقة كاشف المستكشف عنها مع ان كشفها عن رأي المعصوم ايضاً قد ينشئ على القاعدة الكلامية حيث يتوقف على اثبات الصحة من الهو والخطأ وعدم القول بخلاف معتقده حيث لا داعي منها ان الاجماع اصل من اصول المبنية عليها مبنى اكثر الاحكام الشرعية والطريقة المذكورة غير مضطحة المبنى فلا وجه لاخذها مناطاً في حجيتها ضعيفة لا تضبط الطريقة المذكورة بالاحالة الى الوجدان حصول الاستكشاف بها وان اختلف حصوله باختلاف المحصلين في قوة الحدس وكثرة التبعية والتمارس وهذا الاختلاف غير قادر بعد توضيح المبنى والبناء وان راد بعدم انضباط المبنى ان ليس هناك عدد معين يمكن الاستكشاف على الاطلاق غير ضابط في التواتر الثاني ان يستكشف بها عن قوله الظاهري ذلك حيث يكون احتمال التقية او كون الدلالة غير حجة ومنه قول المعظم بطهارة الحافضين عما استثنى فان هذا الحكم وان قطع بصحة غيره عنهم قولاً وتقريراً نظر الى ضمير المعظم الذي مع اعتناء بمساعدة السير المشهورة لكن لا قطع بان ذلك قولهم الواقعي من هذا الذي ينو عليه في نفس الامر احتمال ان يكون الداعي اليه التقية حفظ الشيعة عن فتن العامة الثالث ان يستكشف بها عن وجود دليل قطعي واقعي او نقلي او تواتر واحاد محض او بقران الصدوق والصحيفة فيستكشف عن قول المعصوم الواقعي بواسطة استكشاف الدليل المذكور وبما يكون هناك دليل قطعي فيستكشف بهذه الطريقة عن كونها قطعياً ما يتبعه الاستنباط او بانضمام قرآن قطعية المفاد وآورد على هذه الطريقة ما موردها انما غير مضطحة المبنى وقد ينشئ على ما فيه سابقاً ومنها انشئ على القاعدة الكلامية التي انفرد بها الاما لان الوضوء العادية وقية نظر لان راد عدم ابتناء كشف هذه الطريقة على القاعدة المذكورة فيه كما عرفه ان راد عدم ابتناء حججها عليها انما هو اذا كان المستكشف عن دليل عقلياً او نقلياً كتابياً او شفوياً او كان يرد دأينها واذا كان المستكشف عن حديثها انما او يحدده كما هو الغالب في تقدير الوقوع توقف حجة الطريقة المذكورة على القاعدة الكلامية قطعاً ووجهه واضح فلا يتم ايرادها على

منها على القول  
انها على القول  
انها على القول  
انها على القول  
انها على القول  
انها على القول  
انها على القول  
انها على القول  
انها على القول  
انها على القول

الاطلاق مع اننا ونتمتع توقعه الاجماع بجميع اقسامه على السئلة الكلامية وانما المسلم توقعها عليها في الجملة ومنها ان التفتين ان كان  
توهمهم على دليل ظني وكيف يكشف لنا ذلك من دليل قطعي للزوم زيادة الفرج على الاصل ان كان على قطعي فابنا لا يخلو عن صعوبة لان  
طريقه المعروف جزا التعويل على الدليل الظني ولو من حيث الدلالة لا يمكن دفعه بان قد تبين بشواهد يظن عليها المنتبع الممارس ان لكل  
لرعي ولو على دليل واحد لم يخلو على ذلك فلا يقر كل بعضها فيستكشف باقاهم عن دلائل باطنية فيصح ان يستفاد منها العلم او يستكشف  
به عن دليل ظني يقوم عند شواهد مما ارات اخر فيعبد بمعوتها العلم او يستكشف بالنتبع والخصر عن قبولهم على دليل قطعي ويقطع  
ايضا بكونه دليل لا قطعيا بحكم العادة بامتناع تواطهم على الخطا فان قبل الدليل القطعي امر غير حسي فكشف الاتفاق عنه بقدر فيما ذكره  
في التواتر من شرط ان يكون المخبر ما احسبنا قلنا انما قصدوا بذلك ان التواتر في غير الحسب لا يستلزم افادة العلم كانهما عليه محله  
لان يستلزم عدم افادة العلم فلا ينافي ما ذكرناه مع ان لنا ان منع عدم كون الدليل مقيدا للعلم حسبا اذا كان المستكشف عنه دليلا مستقيا  
ولا يقدح كون الدلالة امر عقليا لا يستنادها الى الخبر كما في تواتر التواتر وكذا لا ينافي ذلك ما سنذكره في بعض دفع حج العامة من جزا ان  
يجمع الكل على الخطا فان ذلك سلب للايجاب الكلي فلا ينافي الايجاب الجزئي واعلم انه قد يستكشف بالاتفاق عن وجود دليل ظاهري ولو  
عليه عند الكل او عندنا بل قد يستكشف به عن كون الدليل ايضا بخصوص ذلك كما اشق على الحكم جاعلة وقد عرف من طريقهم الجود على  
مترون الاخبار كالصدوقين ومن يحدو حذوها فيستكشف به تارة عن كون الدليل ايضا معتبرا لا سناد متضغ المفاد وذلك حيث عرف  
من طريق التفتين الطعن في الاخبار بمجرد ضعف الاسناد او التردد في الحكم او الميل اليه بمجرد خفاء الدلالة وعدم وضوح المراد مع اول  
النام بانهاهم وانظارهم لضبطهم وعلو مقامهم في علوم العربية وعلم الدرر بل قد يستكشف به عن كون الضر الوجود صحيحا او حسبا  
يعرف منهم الجود على العمل بها ويستكشف به اخرى عن كونها في الجملة فيقول عليه بانضمام الاتفاق كما كشف عنه اذا بلغ حد الشهرة  
وصحح خبره اذ لا فرق بين العلم الاجمالي بالدليل والعلم التفصيلي به وجوب الخ خذبه والركون اليه لكن شئ من ذلك لا يسمى اجاعا اذ العتبر  
الاجماع الاتفاق كما كشف عن أي العصف كشفنا قطعيا لا الكاشف عن مطلق الدليل واما ما عرفنا فذا استدوا على حجة الاجماع بوجوه  
عقلية ونقلية من الكتاب السنة فمنها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين الاية وحده الكلي  
ان سبيل المؤمنين اقوالهم وفناوهم وقد جمع الوعيد بين مشاققة الرسول اتباع غير سبيل المؤمنين ولا يبيح حرمة الاول على الاثم  
فيكون الثاني ايضا محوما مستقلا والامام حسن الجمع بينهما الوعيد للقبح قولنا من سرق وشرب الماء وجب قطع يده واذ احرم اتباع غير  
سبيل المؤمنين وجب اتباعهم اذ لا يخرج عنها والاعتراض عليه من وجوه منها انه قد اعني في المشاققة كونها بعد تبين الهدى بعين ذلك في  
الاشباع المعطوف عليها ايضا لان العطف يقضي الشريك فيلزم ان يكون القيد المعبر في المعطوف عليه معتبرا في المعطوف ايضا لانها كما  
الواحدة وحرمة مخالفة الاتفاق مع تبين كونه هدى لا يقضي حرمة مخالفة مع عدمه كما هو المقصود اذ الكلام في حرمة مخالفة  
المجرد عن مخالفة المقرين بها واما ما ذكره بعضهم في توجيه الاعتراض بان اللام في الهدى للعموم فينوقف ترتيب الوعيد على اتباع غير  
سبيل المؤمنين على تبين كل ما هو هدى من جلته الدليل الدال على حكم الاجماع ففساده غير خفي لا يوجب عدم ترتيب الوعيد للمؤثر  
على احد من المنافين والمتبعين لغير سبيل المؤمنين لعدم ظفرهم بكل ما هو هدى بل بالعرض فيه بحيث يمنع قضاء العطف بالمشاكة فقط  
وتحقيق القول بان العطف لئلا ان يكون بين الجمل الثامه او بين غيرها وعلى الثاني اما ان يكون القيد من لواحق المعطوف عليه او من لواحق  
ما قبله فبما عد الصورة الاخرى لا يلحق القيد لما اخر الا ان ينحصر هناك قرينة ولو حاله على اعتبارها لاصالة علمه مع تصور العطف  
عز افادته فان قلت يمكن استفادته من ظاهر العطف من حيث ان مبيعا على المناسبة وهي اقوى مع المشاكة في القيد قلت انما يصح التعويل  
على مثل هذه النكته حيث يسا عد عليها العرف الاستعمال علمه معلوم للنتبع واما في الصورة الاخرى فالعطف يحق القيد بان  
الى المعطوف مع امكانه اما على القول بان العامل في المعطوف هو العامل في المعطوف عليه فواضح لان تعلقه باحدهما مقيدا بوجوب  
تعلقه بالآخر ايضا مقيدا لا يتحداه واما على القول بان العامل في المعطوف مقدم بقربته المذكور فالظاهر ان يكون المقيد على حد  
المذكور فيكون ايضا مقيدا مثله وظاهر ان الاية من الصورة السابقة فيحتاج اثبات القيد في المعطوف دليل والقول بان المعطوف  
المعطوف عليه غير لنا الجملة الواحدة على اطلاقه بحيث تناول المقام ممنوع ولو سلم فالهدى المعبر بتيبته في ترتيب الوعيد على المشاكة  
كون الرسول حقا وحرمة مشاققة فضيئته مشاركة المعطوف عليه القيد اعتبارا تبين ذلك في ترتيبه على اتباع غير سبيل المؤمنين  
ايضا وهذا لا يقضي العلم بمسند الاتفاق ومنها ان غير سبيل ان كانا او كانا احدهما للعموم دللت الاية على ترتيب الوعيد على  
اتباع كل سبيل مغاير لكل سبيل من سبيل المؤمنين او اتباع كل مغاير لبعض او بعض مغاير لكل وهذا كله خارج عن محل النزاع وان  
يكونا للعموم بل كانا لبعض بل يثبت به المقصود اذ لا ريب في حرمة مخالفة ما اجمع عليه المؤمنون في الجملة ولو بالنسبة المسائل العكس  
من الذين يظنوا ضرورة وفيه ايضا بحث لمنع الحصر والتحقق بينهما الحسن ودفعهما في سياق الموصول يقضي عمومهما جميع  
الافراد عموما افراديا بدليا لا شموليا ولا مجموعيا فيندفع الاشكال منها ان السبيل حقيقة في الطرفين السلوك وهو غير

لوجه ما ذكرناه

مراد هنا قطعاً واطلاقاً على ما وقع عليه الاتفاق غير مستقيم لا شفاء العلاقة الصحيحة للتجوز فغير ان يراد بطلان دليل لا نه سبيل معنوي  
 به الى المقصود فقلنا لا ينعى حرمته مخالفة دليل المؤمنين لا اتفاقهم ولو سلم صحة اطلاعه على المعنى الاول فلا اقل من تساوى الاحتمالين  
 ان لم يكن الثاني اظهر فيلزم الاجمال المقضي لسقوط الاستدلال لا يتحقق ان حمل سبيل على الدليل غير ملائم لسياق الآية ثم صحة اطلاعه على  
 المعنى الاول لا يوجب الاجمال بل قضية النعيم كما مر شموله لكل منهما ومنها ان المراد بسبيل المؤمنين السبيل الذي صاروا منه مؤمنين  
 او سبيلهم من بعدهم والاقضاء بما وضرته بدل من اقراره بمشافة الرسول الجمع بينهما لا يعاد ويمكف في فقه يمنع صلوح ذلك قوله  
 على التخصيص على تقدير النعيم ومنها ان المستفاد من الآية على تقدير تسليم النعيم بقبض المقصود اذ كان سبيل المؤمنين عدم اتباع  
 غير الدليل فالقول بوجوب اتباعهم من غير دليل اتباع غير سبيلهم والتحقق ان مقضى هذه الاعتراض لزوم الثاني في ظاهر مدلول الآية  
 حيثما تفادهم قبل نزولها على عدم جواز الاخذ بالاتفاق المحرر عن الدليل ومقتضى الآية على ما بنى عليه الاستدلال جواز الاخذ بكل  
 اتفاق ومن حملها على الاتفاق المذكور فوجوب الاخذ بالاتفاق المذكور يوجب عدم جواز الاخذ بالاتفاق المحرر عن الدليل وجوب  
 الاخذ به بوجوب عدم جواز الاخذ بالاتفاق المذكور وهو تناقض فلا بد في دفعه من تخصيصها اما بما عدا ذلك الاتفاق او بما عدا  
 الاتفاق المحرر عن الدليل وهي اما شفه حجة اذا حملت على المعنى الاول لكنه معارض باحتمال الثاني لا سبيل الى ترجيح الاول بقلة التخصيص  
 لتعابر المورد فان الاتفاق الاول اتفاق عن دليل هو اصل لعدم مجازي الثاني في الترجيح بقلة التخصيص بما يتم اذ اندرج الاقل في  
 الاكثر ومنها ان حرمه اتباع غير سبيل المؤمنين كما يوجب جوب متابعتهم سبيلهم كما كان الواسطة بتبرك الاتباع مطر وبشكلها  
 ان اربابنا الواسطة من حيث ان الاشاع معتبر في مفهومه موافقة الغير ويجوز ان لا يكون مخالفا لاجماع متبعا لاحد قضية  
 المراد بالاتباع مجرد الاخذ بدليل يقتضيه الى غير سبيل المؤمنين الى سبيل غير المؤمنين ولو سلم فاتباع غير سبيلهم اتباع لغرضهم  
 ولو للهوى والشيطان فلا يتحقق الواسطة وان اريد بالواسطة عدم الحكم والتوقف فغير ان حرمه اتباع غير سبيل المؤمنين بحسب  
 الواقع بوجوه حصر الجواز في اتباعهم فان اريد بالوقف مجرد السكون وعدم الحكم فليس مذهبا ولا يحمل بالمقصود اذ الكلام في  
 عدم جواز مخالفة الاجماع لا في جواز السكون في محل الاجماع مع انه لا يتم حيث يقتضيه الحكم والغوى بل غير متصور في حق من  
 وقف على الاجماع وادع بطلان ذلك لانه لا يرد بان اريد به الحكم بالوقف التزام احكامه كل هو المقصود به حيث بعد المتوقف من اهل الهدى  
 فالاندرج حيث تدل على بطلان قول مخالف الاجماع فيلزم صحة قول المجعوب اذ لا يخرج عنها بحسب الواقع ومنها ان المؤمنين  
 اذ اتفقوا على فعل مباح فان جرت اتباعهم لزم اتباع غير سبيلهم في الحكم وان لم يجز فقد جاز ترك متابعتهم سبيلهم وقيل ان المراد  
 اتباعهم الحكم والغوى في محوها دون الافعال المباحة ونحوها ومنها ان المؤمنين هم الذين علم منهم الايمان بان علمنا باطنهم في  
 ظاهرهم وهذا مما لا يقطع به في غير المقصود لاحتمال مخالفة في حق وهذا الاعتراض قائم وقده المرفوض اختياره باعنه من آخر  
 عينه كالعلمة وغيره وصحة ظاهره لان منع العلم بايمان غير المقصود مكابرة واحتمال مع اننا لانسلم اختصاص الطريق في معرفة المؤمنين  
 العلم بما يكفي لظهوره للايمان كما يعرف من معاملته الشارح معه معاملته المؤمن في سائر الاحكام ودعوى ان هذا الطريق يعتبر  
 بالنسبة لبعض احكام المؤمنين دون بعض مجاز في حقيقة ومنها ان المقصود من السبيل السبيل الواقعي والقطع به يتوقف على القطع  
 بالشفاء والادع المقتضية لا بمراد حلالا المعنى كالنقطة شبهتها ولا سبيل اليه غالباً فلا يشك في اية حجته الاجماع مطر وجواز  
 الغوى في ذلك على قولهم غير واضح لانه انما يفيد الظن بمقتضى ذلك دليل على جواز الغوى عليه المقام فان قيل فيلزم القاء الآية  
 لا يقطع السبيل الى حصول سبيل المؤمنين قلنا لان ذلك لا يمكن الاطلاع عليه في بعض الموارد بل وقوعه في الاحكام الضرورية  
 وما قام عليها من قطعته جلته ليس بموضع انكار وفيه تعسف منها ما ذكره الحاجي ووافقه العصدي في ظاهر كلامه هو ان ذلك لا  
 على حجة الاجماع بعد التسليم طيبة لان مرجعها الى ظاهر اللفظ وحجتها ايماناً ثبتت بالاجماع فلو ثبتت حجة الاجماع بها كان ذلك من اوقية نظر  
 لانسلم ان حجة الظاهر لا يثبت الا بالاجماع لا مكان ثباتها بالسيرة الفاطمية المستمرة بين المسلمين الكاشفة عن الدليل الفاطمي او بطريق  
 سطر الى ققاء التكليف السداد طريق القطع اليه لا ريب في وجوب التعويل معه على الظن او نقول لاجماعهم على حجة ظواهر الالقاء انما  
 على القطع بها وقد عرف بانهم متى اجتمعوا على القطع فالعادة تقتضي ان لا يكون قطعهم الا عن دليل قاطع فلا يتوقف ثبات حجة هذا  
 الاجماع على ثبات حجة مطلق الاجماع ومنها قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ووجه الدلالة  
 تم وصفهم بكونهم خير امة وذلك يقتضي ان لا يتصور ان اطلاق الآية لا تفي منهم وصف اخير تبين وصفهم بانهم تأمرون بالمعروف  
 ينهون عن المنكر واللام فيما الاستغراق لانه المناسب لمقام المدح اذ افضل في الامر بمعروف وحبب النهي عن منكر واحد يدل على  
 امرون بكل معروف والناهون عن كل منكر وذلك بنا في اجتماعهم على الخطاء والالكافوا من المنكر وناهين عن المعروف هو  
 ما وصفهم الله تعالى وفيه نظر لان الآية ان حملت على ظاهرها ذلك على عصمة جميع الامة وهو مخالف الواقع بالضرورة فلا بد  
 من تأويلها بنزولها على بيان ان نعم اكرمهم بهذه الاهلية من بين الانام وان الخطاب مخصوص ببعض هذه الامة وهم الائمة

الشم

حاشية



فصوّرد لنا على ما ذكره وأوضح وحملها على المعنى المتقدم ممكن وأما العقل فنقد بوجهين الأول أن العادة بمجمل اجتماع الكل على الحكم الشرعي  
من غير دليل فاطع لما ترى من اختلاف نظارهم وأفكارهم فإن الدليل الظني مما لا يفيق التوافق عليه عادة وعساده واضح لجواز توافقهم عن  
دليل ظني اجتمعوا على حقيقته كبحر الواحد وعن دلالة ظنية عول كل فرقة منهم على بعضها ولا يستفاد القطع من مجموعها وبالجملة لا نسلم قضاء  
العادة في جميع الموارد بعدم الاتفاق عن دليل ظني نعم قد يكشف الاجماع عن كون المستند قطعيًا لكنه لا يثبت المقصود وهو كون الاجماع حجة  
على الاطلاق الثاني أن الجميع قد اطلقوا على القطع بخطته الخالف للاجماع والعادة بمجمل اجتماعهم على القطع بحكم شرعي من غير دليل فاطع أو  
عليه من الأول أن الشيعة يعرفون بعض الخواص والنظام قد منعوا من حقيقته فكيف يدعى طباق الجميع وأجاب عنه بعض من خلدته الحجة  
أبانه وغشى بصيرة التحفظ الطرية كبرائه بان هو لا يشهد من قليلين من اهل البدع والاهواء قد نشأوا بعد اتفاق الآراء فلا يعتقد  
ولا يخالفه واشتخروا بالنسبوه اليها من انكار حجة الاجماع انما كان من غير ما كان في ترويج طريقتهم الكاسدة وتصحيح  
مبتدعاتهم الفاسدة فإنا لا ننكر حجة الاجماع مطرًا وإنما ننكر حقيقته من حيث كونه اجماعًا وننكر انعقادها في غير الغيبة بحج اتفاق العلماء  
المشاهير مع ان تمامه عند حجة كاعتق الثاني انما ثبوت حجة الاجماع بالاجماع وانزود وجوابه واضح لان حجة هذا الاجماع على عمل  
من الدليل ليس بحجة مطلق الاجماع بل اكتشف عن الدليل القاطع فلا يلزم الدور اقول بصدق عليه المنع من قطع الكل بحج الاجماع فان فساده  
الدعوى مما لا يكاد يشبهه الجاهل فضلاً عن غيرهم بل قد قبل ان اول من الفى هذه الشبهة بين الناس واستحرف قومها حيث رام دفع  
عن اهل الحق لمجد سببها اليه سواها فروى لهم ان سمع من الرسول ان قال لا يجتمع امتي على خطأ فاشار لهم الى الاجتماع على ما ينبغي  
معد وانهم اذا فعلوا ذلك كانوا على الحق بذلك وعجل بذلك محافل من صلوا الله عليهم كان معه من خواص الامم من تعسب الاول  
وتهميهم ودفعه والصلوة عليه مخلوا بما مره فتركوا شيعه جبارة بينهم والصلوة عليه تفرقوا من حوله وسادوا الى عقد البنية  
نصلاً مبره فوقع الشاخر بينهم هناك مما لا يخفى على من وقف على كتب الفرقين اطلع على الاحوال التي جرت بين من عرفوا ان الدين  
اجتمعوا على سبب الاول كانوا فاطمين بحجة الاجماع ولولئك الروايات لقطعهم بصحة صدقها وبمراة منها فحازوا وضحاها بعد تسليم  
وثاقه المجمعين ورواهم والزامهم بعدم التحجج عن منيع الشريعة وخلوصهم من الدعاي النفسانية من جبال الواسية والقطع من نصب الواد  
او بعض اهل الحق المنبعث من شقوتهم الدائبة وخبث فطرهم الاصلية مع ان الكل ممنوع والاثار المنقولة سندوا واضع عليه فلم لا يجوز ان  
يكونوا قد عولوا على تلك الروايات من حيث كونها خراجاً وان حجة كافي ساير المسائل الشرعية وان ظاهر اللفظ يقضي ذلك فلا يعقل  
عن من غير قرينة كيف لا وقد كان اكثرهم عواماً هجاءً وغاهاً وقد انكر عليهم ذلك ولو الداية والبصيرة النامة كعلي وسليمان والي ذر  
وقد ادانهم بغير فهمه الانكار واصروا على المعاندة والاستكبار حتى انهم الزمواهم بها بالتحذير والتخويف لو كان عندهم عدم التحجج  
عن جادة الشريعة لما سلكوا هذه الطريقة الشنيعة مضافاً الى منكرات اخر صدقهم كغضب فذلك ورد شهادة اهل العصاة وضرب  
عارون في ذر وطخ المصاحف عن ذلك مما يشهد به الرجوع الى الكتاب المعروف والاشعار المشهورة واما من اخر عنهم فان مع قطعهم  
بحج الاجماع فإيما هو قطع عما تباين الظن في حق من قبلهم مع قلة الواسطة وقرب العهد بالاجل فليس لهم في ناصبهم من مستند  
الاجماع ولا لهم دليل على حجة الاجماع يصلح للذكر اهذه الروايات المقيدة سنداً ودلالة لان كتبهم وطوامهم مشحونة بذلك  
لو كان لهم دليل قوي ومستند اجلي للذكور واشهر وابداً طال ما تشاجر وافي بصحة مذهبهم الفاسد وترويج طريقتهم الكاسدة  
من يردوا على ذلك شيئاً يكون قوياً لا لادوا واضع افادة ولقد افطر بعض سفهاء هؤلاء القوم وسفلهم فادعى الضرورة على حجة  
الاجماع والظان له ناسق عليه المجالد انقطع به طريق الاستدلال يستراح بمجمل الدعوى ضرورية حوزاً من شناعة الالزام ومحافظة  
على اساس دين آباءه وكبرائه من الانهدام والافسناد هذه الدعوى في المقام مما لا يكاد يشبهه على احد من الانام واحج منكر الالزام  
بوجوه سيجف عن ضالحي لان تذكرنا الصغ عنها اولى اجدد بقى في المقام مباحث محمداً بدم النبي عليها الاولة هب بعض العامة الى  
امتناع الاطلاع على الاجماع في غير من الصحابة نظر الى اشعار العلماء في اقطار الارض عدم امكان الاطاعتهم والوقوف على ذاتهم  
واما في من الصحابة فقد كان الاطلاع عليه ممكناً القلة المسلمين واجتماعهم وكان الاطاعتهم وبارآتهم متيسرة ورام باستثناء الضو  
المذكورة تصح مذهبهم حيث ان مناه على الاجماع واعرض عليه العلامة بانما تجر بالمسائل المجمع عليها جراً قطعيًا ويعلم اتفاق الامم  
عليها علماً واحداً حصل بالتسامع وتطاف الاجناد عليه ورد عليه المعالم بان قصود ذلك القائل عدم امكان الاطلاع على  
الاجماع ابتداءً من جهة النقل وما ذكرنا مما يدل على حصول العلم به من غير نقل كما يدل عليه كلامه خير فلا يرد له عليه رده  
بعض العامة من بان مراد العلامة تطاف الاخبار على نقل كل فنوي من مفاوى العلماء لاعلى نقل الاجماع ومنشأ الغفلة افراد الصبر  
المجرب في علمه اقول في كل من الورد والابراد والاعراض مع اصل الدعوى فطرأ ما في الورد فلان مع كون تعسفا في كلام العلماين  
حيث تذكر الضمير مع تائب المرجح الذي ذكره مضافاً الى عدم سبق ذكره ضعيف لان العلم بالاجماع على تقديره ايسر يكون بالنقل  
ان يكون النقل تفصيلياً واطلاق كلام المورد بتناول النقل التفصيلي والاجل في امانى الابراد فلان مقصود القائل منع امكان

هذا  
مصحح

الاطلاق

الإطلاع على الإجماع المتعبد بعد من الصحابة مطلقا وغرض المعترض إمكان الإطلاع عليه بطريق النقل فالندافع واضح نعم لو أراد المعترض  
بيان إمكان الإطلاع على الإجماع المتعبد فيمن الصحابة بطريق النقل لم يكن لأعترضه مناس بسلام القائل لكن غير صالح لهذا المعترض  
وأما في الاعتراض فلا نقيض ما ذكره القائل من كثرة العلماء ونشأهم في قطار الأرضان ثم وصلح دليل على منع إمكان الإطلاع  
على أقوال العلماء بغير طريق النقل كما هو ظاهر الاعتراض صلح دليل على منع إمكان الإطلاع عليها بطريق النقل إلا إذا وافق فضلا عن النقل  
النظائر ليس إلا حاطة بنقل الوسائط في العقل والعادة أو في من خاطنا بالاقوال فالمنع من إمكان الثاني في مرتبة المنع من إمكان الإطلاع  
وأما في أصل الدعوى فبان الإطلاع على الإجماع في غير من الصحابة بالوقوف على أقوال المعروفين ولو بطريق النقل وعلى أقوال السابقين ولو  
بطريق الحديث من حيث ضوح المدد وظهور المسئلة مما لا يكاد تناله البد الشكك فمنعه شبهة في مقابلة الضرورة فلا يلتفت  
إليها ثم إن صاحب المعامل قد اقتضى أثر هذا القول فقال الحق امتناع الإطلاع عادة على حصول الإجماع زماننا هذا وما ضاهاها غير  
هذه النقل الذي يستعمل العلم بقول الإمام كيف هو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بينهم  
وهذا ما يقطع بانسقاءه فكل إجماع يدعى بكلام الأصحاب يقرب من عصر الشيخ إلى زماننا هذا وليس مستندا إلى نقل متواتر واتحاد  
حيث يعتبر أومع القرائن المقتضية للعلم فلا بد من إيراد ما ذكر المشبهة من الشهرة وأما الوهم السابق على ما ذكرناه المقارب  
لعصر ظهور الأئمة وأمكان العلم بأقوالهم فيمكن حصول الإجماع والعلو به بطريق التبع والى مثل هذا نظر بعض علماء أهل الخلاف  
سواء القول المذكور مع ما عترضه العلماء من أحكامنا عن أقوال الظاهر من غير الإجماع دخول المعصوم في المجعوبين على وجه لا  
يعرف نسبةنا بقول به بالنسبة من الغيبة مطر نظر إلى أن الإمام عم لا يتكبر فيه من الظهور بطريق يعرف نسبة فظهر بهرة عالم من علماء  
الشيعة مع إخفاء نسبة لقاء الحق بينهم وربما يمكن هذه الدعوى بالنسبة لبعض من الظهور أيضا كالزم الذي يشتد أمر النقيض  
أو بكونه الإمام في محسوسا وإما بالنسبة الزمن الذي كان الإمام فيه ظاهر امتكنا من نشر الأحكام فبشاعة هذه الدعوى غير  
على أحد ما يدل على ما ذكرناه ان دعوى الإجماع إنما توجهت كإثبات أصحابنا الذين نشأوا بعد الغيبة ودعوى أنهم غيروا في ذلك على اتفاق  
العلماء وفي من ظهور الأئمة أو ما يقرب منه على وجه قطعوا بدخول المعصوم عليهم على وجه لا يعرف نسبة مجازة بينه مع ان الإطلاع عليه لا  
يكون لا بطريق النقل وطريقهم لا يخص من قبل الغرض في ظاهر كلام صاحب المعامل في ضرورة النقل مطر وان يمكن شره على النقل الإجماعي في حق  
فساد هذه الدعوى في زمن الغيبة فضلا عن منبهاها أما على ما ذكره الشيخ من الوجوه المنقذة فقد عرفت فسادهما وانها لا توجب القطع  
ولا الظن بذلك وعلى أن الإمام موجود بين العلماء الظاهر من الشيعة لكن على وجه لا يعرف زمانا موم وهذا ان لم يقطع بخلافه فلا أقل  
من النقل القوي بعد ذلك كيف يمكن دعوى القطع به والتحقق ان الإجماع الذي يمكن الإطلاع عليه هو الاتفاق الكاشف عن مواضع المعصوم  
وإما كما مر وهذا ما لا يختلف الحال فيه بالنسبة من ظهور الإمام وحقا ثم تعليقه لا امتناع الإطلاع على الإجماع في زمن الغيبة بانسقاء  
وجود المجتهدين المجهولين على ذلك لا بعد وجودهم عقلا وعادة ودعوى القطع بانسقاءهم في زمن الغيبة حتى بالنسبة من المدعى بالإجماع  
ووجودهم في زمن الظهور مجازة واضحه وأما تنزيل الإجماع في كلامهم على غنى الشهرة فلا يتبع من بعد عدم مساعدة الاصطلاح المعروف  
وانسقاء القريش الصارفة ظاهر في كلامهم وأما ما ذكره بعض العامة فليس له كسبة تعلق بمقالته لان معنى المنع فيه على انسقاء العلماء بعد عصر  
الصحابة ومعنى المنع فيها على عدم وجود المجتهدين المجهولين وكان غرضه مجرد المماثلة في المنع في التعليل الثاني إذ ان في جماعة وسكت الباقون  
أول يعلم بالغتهم ولم يحصل الاستيذان عن قول المعصوم فلا ريب في عدم كونها جماعا وتسميته النوع الأول بالإجماع السكوتي أما جماعا  
والوصف بغيره عليه أو حقيقة باعتبار التركيب التقيدي واختلاف حججه من الشهد في الذكرى اختيارا بحسب المركز المصرح به كالمعروف  
النوع الثاني في استفاد منه حجبه النوع الأول القوي وفصل الفاضل المعاصر فاختر حجبه الثاني دون الأول بحججه على القائم بأدلة  
الطرفين وهو يمكن من الغرابة وذات خروج من المنع مطر والتحقق ان كان بحيث يستكشف عن وجود دليل معتبر عندنا كونه <sup>هذه</sup>  
ولو ضعفه ان صلح قوله كما كان حجرا أو لا فلا ما حجبه الصورة الأولى فظاهر وقد سبق التنب عليه أما عدم حجبه الثاني فلا  
وضعف مستندا القول بحجبه سببا ثم من سلك في الإجماع مسلك الشيخ يلزم القول بحجبه المقام خصوصا بالنسبة القسم الأول  
وقد عرفت ضعفه ما سبق حجبه التمهيد المذكورى ان عدم التمسك من الاقتحام على الأفتاء بغير علم وان لا يلزم من عدم الظفر بالدليل  
عدم الدليل والجواب ان عدم التمسك عن الأفتاء من غير دليل معتبر عندهم ولا يلزم من كون دليل معتبر عندهم ان يكون معتبرا <sup>عندنا</sup>  
لوقوع الاختلاف في الأدلة كوقوعه في الأحكام وقد يستدل للشهد بان قولهم يفيد الظن وان قولوا الخلوه عن المعارض وان حججه عند  
انسداد باب العلم وان الأصحاب كانوا يأخذون بما يحدون في شرابع الصدوق عند عواز النصوص بحسب ظنهم به وعرفوا كروا  
والجواب ان انسداد باب العلم إنما يوجب حجة الظن في الأدلة لا في الأحكام كما سبقت تحقيقه في محله وان على الأصحاب ان كانوا يحدون في الشرع  
غزوات على وجه يصح الاستناد اليه مع ان قولهم عليهم عليه لم يكن من جهة كون قولهم لا يعثر في مخالفته وإنما اقتصر على الشرايع ولما  
تعهدوا إلى الواضع الذي عرّفها بالخالف بل من حيث وثوقهم بان فتاوى متون الأخبار والمعول عليها وقد عرفت ان ذلك منه بالشيخ كلمات

كلالة او تبصر بحدك فلا تعلق له بالمقام واجت بعض العائنه على حجة الإجماع السكون بان السكون دليل الرضا والقول على هذا يرجع  
الإجماع السكون الى الإجماع المطلق والموجب المنع بل السكون يتم من الرضا الاصله التوقف او العمل للنظر او لغيره في حق غير المصوم  
او اليقين بحرف الفقه بالانكار او لانها لا يلزم للمجهول الانكار على مثله عندنا لانه لا يرد في حقه كل الرجوع الى مؤدى نظر الشاكتين  
التمهيد المذكور بان بعض أصحاب الحق المشهور بالمجمع عليه واستقر به ان اراد الاحتياط في حجة دون التسمية وعلمه ما من الاول  
ان عدالتهم تمنع من الاقحام على الفسوق بغير علم وليس في عدم وجداننا للدليل ولا على وجوده في الواقع وضعفه لان عدالتهم انما  
تمنع من الاقضاء من غير ما ثبت حجه عندهم ولا يلزم من بوث حجة شق عندهم ثبوت حجة عندنا بعد ما ظهر من وقوع الخلاف  
في الادلة وقد مر التنبه على ذلك الثاني قوة الضرف جانبا لثبوتها اقول هذا التعليل ان لم يجعله مبني على قاعدة السداد بالعلم  
وبقاء التكليف كما هو الظاهر من بيانه فلا يخفى في سقوطه اذا الاصل عدم جواز العمل بالظن وان كان قويا ما لم يبلغ درجة العلم وقصه  
في المقام بوجوب كون الشهرة اجازا وهو ليس محل الجرح وجواز التعويل على خبر الواحد في الكتاب ليس من جهة كونه عقيدا للظن المطلق  
او الظن القوي حتى يتسار الحكم منه الى الشهرة بل من حيث التعبد او من حيث كونه عقيدا للظن الخاص فلا يتعد الى سائر موارد الظن  
العائنه عن الدليل وان جعله مبني على ذلك القاعدة فهو ان كان مستقيما على طريقه بعض متأخري المناظرين الا انه غير مضمون  
عندنا لما استخف من ان السداد باب العلم ثابت الاحكام والادلة وبقاء التكليف بها معلوم وقضية ذلك وجوب التعويل في الاحكام  
على الادلة الظنية لا على مطلق الضرف الاحكام وكون الشهرة من جملة تلك الادلة ثم كيف في المشهورين حجةها وانما عن الدليل الثاني  
في المعالم بان الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل من اشهر في الواقع بعد كما هو الغالب وذلك لان اكثر الذين نشأوا  
بعدنا كانوا يتبعون الفسوق تقليدا للحسن منهم ثم نقل هذه الحكاية عن جماعة وبما اورد كلامه هذا الترتيب بحجة الشهرة التي كانت قبل  
من الشيخ نظر الى افاضة الظن وهو الذي يناسب الاحتياط على حجة خبر الواحد بانسداد باب العلم الى الاحكام وجوب التعويل معه على الظن  
فيها فيشكل عليه بان الشهرة بعد الشيخ قد يكون من غير ابتداء فكيف اطلق المنع من حجتها وقد عرفنا ما قرنا ضعف الطريق المذكور مما نقل  
في عالم الفنا وفي البحث النقدي عليه تف على ضعف الوهم المذكور ثم لا يخفى ان ما نسبته العمل الذين كانوا يتبعون الشيخ من تقليد  
آياه يشبه ان يكون وكما من حيث انهم لما وافوه في المسلك والقرينة غالبا افضوا ذلك الى مواضع لم يفي الاحكام غالبا فاشبه ذلك  
في باب النظر انما علموا فافها على تقليد مع ان فتاوى الشيخ تختلف ولو كان تعويلهم على تقليد لوجب عليهم الرجوع الى راي المناظر  
مع وضوح خلافه بل قد خالفوا الشيخ في بعض المواضع كانه عليه بعضهم ثم هذا الاجماع ما اشهر بينهم من عدم جواز تقليد الاموات  
الا ان يكون مع اعوان المجهول في زمانهم هو بعيد وقد يستدل على حجة الشهرة بعموم قوله عندنا اشهر بين اصحابك فتولاه وارثك  
الشاذ الذي ليس بشيئ عند اصحابك فان الجمع عليه لا يفي فان ما من اداة العموم فتناولوا الشهرة في الفتوى ايضا ويأبى دين اوله  
عموم الجمع عليه فان المراد به المشهور وما اجمع عليه الاكثر لا ما اتفق عليه الكل كما هو الظاهر لنا فانه لتغليل الاحتياط بالمشهور ايضا  
تعلق الحكم بعد الركن على الوصف اعني الجمع عليه بالمعنى الذي سبق يدل على انه كمن حيث قيام المبدأ فيدل على ثبوت الحكم للمقام  
ايضا لاشهر العلة ثم المفهوم من التغليل المذكور ان حجة الشهرة ليست من حيث نفسها بل من حيث كونها عقيدة للظن لا المراد بنفي الرخصة  
فيوافق ما مر في الدليل الثاني وجزا ان المراد بالوصف في المقامين الرواية دون الفتوى بقرينة السؤال عن تعارض الروايتين وما  
يق من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوصه ولو ايمانهم مع وجود ما يقتضيه في اللفظ وهو مشقة المقام لسبق الرواية بالذكر بحيث يصلح للمهد  
اليها وقد عرفت في محل ان الموصولا انما تفيد العمومية لا عهد اشعا الدليل صغيفت كرسند الرواية فاصرة عن التعويل عليها و  
العمل بها انما يوجب الاحتياط في محله ولا يستدل التعدي عنه ولو سلم قحالة الشهرة بالنسبة للمقام بوجوب طر حيافة كاستنباط الشهرة وقد  
يورد على الفاتنين بحجة الشهرة بانها لو كانت حجة لزم من حجتها عدم حجتها لان الشهرة عدم حجتها وما يلزم من وجوده عدمه فهو ممنوع  
واجب بوجوه الاول ما ذكره بعض المعاصرين من ان الشهرة التي نقول بحجتها هي الشهرة في الفروع والشهرة التي انعقدت على عدم حجة  
الشهرة انما هي الشهرة في الاصول ونقول بحجتها حتى يلزم منه عدم حجتها في الفروع وفيه نظر لان الجحيم الذين يتسكوا بها على حجة  
الشهرة ان مما لا تنا على حجتها الاصول ايضا فان عدالتهم كما تمنع من الاقحام على الفتوى من غير دليل في الفروع كما تمنع من الاصول  
ايضا ودليل اسناد ابا العلم مشترك بين مباحث الاصول والفروع كما سياتي تحقيقه في محله والظن بالشهرة حاله المقامين الثاني ان  
الحجة انما تنص بحجة كل شهرة تعقد الظن بوزنها والشهرة التي انعقدت على عدم حجة الشهرة ما لا تعقد الظن به فلا يصح التعويل عليها  
في منع حجة الشهرة وفيه ايضا نظر لان الشهرة ونفسها تعقد الظن بالم يقدر فيها فادح وليس في مقابلة هذا الشهرة ما يصلح للفتح فيها  
سواء الاصل اعراضا لعدم قيام دليل على عدم حجتها بعد اسنادها من العلم بانها على حجة كل من لا دليل على عدم حجتها كما هو قضية ما  
قرره في طريق العقل او عموم الرواية على تقدير تسليم سقوطها للمقام وشق منها الا يصلح للفتح اما الاول فلان مرجعها لعدم العلم  
وهو لا يصلح لمعارضه لما ذكرته والا لا شق فانها القول بحجة الشهرة واما الثاني فلانه مجرد عموم ولا يوجب رجحان الدليل الخاص





بالشبهة عن وجود خلل خفي فيه او نتقد على معارض معين وكونه اقوى وقد يوجد في كلام بعض المعاصرين من ان الشبهة بشي  
لكثرة الاخبار التي تخالفها وان كل كانت الاخبار التي تخالفها اكثر واشهر كانت الشبهة اقوى لا سيما اذا كانت الاخبار صحيحة  
اذ لم يكن على الشهور دليل ظاهر او كان عليه دليل ضعيف وهذا على اطلاقه غير جيد لان مجرد وجود المعارض عندهم او كونه اقوى لا  
يوجب كونه كذلك عندنا واعلم ان الشهرة تنقسم الى محصلة ومنقولة والمحصلة هي الشهرة التي علم بها بالنتيج في كتب الاصحاب وينقل  
من يحصل القطع بنقلهم اما لكثرتهم او لمساعدتهم امارات خارجية والمنقولة هي التي تصدق لنقلها من لا يحصل القطع بنقلها وبثوبها بالطريق  
الاول ليس موضع خفاء واما بالطريق الثاني فوضع كلام والتحقيق ان امكن الاطلاع عليها بالطريق الاول لم يجز الغوبل على الثاني  
للاصل ولعدم حصول الاستفراغ التام العشر في الاجتهاد والاحراز مع حصول الوثوق بنقله تعويلا على العلم من نقل الثقة فان  
قلت لا مصنف لكثير من اصحابنا وكثير من اصحاب الضيف فذا حصل تصنفاتهم واندرست كتبهم فليس من يطالع على قوله من الاجتهاد  
الا البعض فكيف يمكن الوقوف على الشهرة والعلم بها مع الجهل بقول الاخرين وايضا تدوير الضمائم لم تكن متداولة بين قدماء الصحابة  
واما كان طريقهم المجرود على تدوين الاخبار غالبا كما نبه عليه بعضهم فكيف يمكن الاطلاع على مذاهمهم وادابهم تلك اساطير الاصحاب  
ودواهم المعرفون او واصفان معروفين وكتب مشهورة وقد تفارقت ازمانهم واعصارهم والغالب قوفهم على مذهب معاصريهم  
ومن قسب الى عصرهم وصدقيهم لنقل اقوالهم ولو بطريق الاجمال وعدم تعيين الفاعل منع عدم نقل الخلاف الا عن قليل مما تروا  
به غالبا من عدم مخالف يعتقد به سواهم واما قدماء اصحابنا فيعرف مذاهمهم غالبا بكتب الاخبار التي دونها للعلم او بالنقل او بمساعدة  
امارات خارجية يقف عليها المنبئ على انه لا يبعد ان بقى ان الشهرة المقيمة للظن وهي التي يناطها الاحكام السابقة هي الشهرة بين  
من وقف على قوله من اصحابنا الذين تداولت كتبهم ونقلت ادابهم دون غيرهم ممن يتعدد الوصول الى معرفة قوله غالبا ولعلم انهم  
انه قد تعارض الشهرة بين المتقدمين والشهرة بين المتأخرين فيمن ترجح شهره المتقدمين لكونهم اقرب الى زمن المعص واطلع على  
الاخبار والاثار وترجح شهره المتأخرين لكونهم ادق نظر واعرف بوجوه الاستنباط وقد قبل رب حامل فضة الى من هو افضه منه  
ويجمل عدم الاعتداد بخصوصية احدهما والرجوع الى ما هو المشهور بين الكل على تقدير تحققه ولو قبل بالرجوع الى ما يكون  
الظن مع اقوى وان ذلك يختلف باختلاف الموارد كان قويا هذا كله في الشهرة في الضميمة واما الشهرة في الرواية فانها  
شخص بجزء الرواية الضعيفة وان لم يساعدها الشهرة في الضميمة ويتحقق بتكرار موضع الضعف من السند بحيث يحصل معه الاعتماد  
بصدق الخبر ويختلف ذلك باختلاف مراتب الضعف ولو تحقق الضعف في جميع رجال السند غير التكرار في الجميع واما اشهاره  
نقل الرواية في كتب الحديث فلا يخرج من نوع تائيد لكن لا يبلغ بجرده درجة الحجية **فصل** في قسم الاجماع الى بسيط ومركب  
فالاجماع البسيط هو الاجماع المتعدد على حكم واحد ولو تعددت الاحكام وانقضى الاجماع على كل واحد منها فاجامعات بسيطة  
يقابله المركب وهو الاجماع المتعدد على حكمين او احكام مع عدم افتقاده على كل واحد سوا كان في موضوع واحد كاستصحاب  
الجهر في ظهر الجمعة وحرمة جث افترق الاصحاب فيه فرقتين فالقول بوجوده مثلا خرق الاجماع المركب او في موضوعين فاذا زاد  
كثرت بل الركعتين من جلوس بركة من قيام في الشك بين الثنتين والثالث وبين الثلث والاربع فان من قال بجواز سبدها بها  
فان لم يرد في المقامين ومن منع منه منع منه في المقامين فالقول بجوازه في احد مادون الاخر خرق للاجماع المركب وتسمى هذا النوع  
بعدم القول بالفصل اي وهو ان من الاجماع المركب من وجوبه والاتفاق على عدم الفرق بين حكم موضوعين فضاء عدم امثال من  
غير ان يشتر الاداء على التعيين مط على مذهب العامة او في الطمع القطع بدخول المعص مع احتمال وجود مانع في حقه كالتيقن  
بنا على مذهبا او لعدم علمنا بما استقر عليه الاراء عند الفرقين والاطهر ان يخص الاجماع المركب بما يتقدم فيه مورد الاقوال  
ويجعل لما يتقدم فيه المورد عنوان عدم القول بالفصل لتلايل التكرار في بيان اقوال المسلمين وذكر احكامها اذا تحقق  
عندك هذا فلا بد لنا هنا من تحفيق مقامات الاول لا يجوز مخالفة الاجماع البسيط على طريقنا حيث يكون كاشفا عن قول  
المعص الواقعي مط ووجه واضح واما ما كشف عن قوله الظاهري فيجوز مخالفة مع قيام دليل على خلافه كالواستكشاف بالاتفاق  
عن حكم الامام بطهارة الخالعين في الجملة فانه يجوز مخالفة عند قيام دليل كاشف عن كونه حكما ظاهريا مشروطا بالتيقن وكذا  
تواستكشاف الاجماع عن ناصية لاصل عام على وجه يقبل التخصيص عند قيام دليل عليه ولو علم اجابا بوود الحكم منه مورد  
التيقن ولم يظفر بدليل يدل على تعيين الخائف ففي جواز الاخذ به وعده وجها اظهرها الاخير نعم لو علم ان المنظور فيه رعا  
مصالح في المكلفين وعلم ببقائها في حقها وجوب الاخذ به وفي صورة الظن بها او باحد ما مع العلم بالاخر وجها وقرب منها  
عمورة الشك ولا يذهب عليك ان هذا التخصيص لا ينافي ما فرناه سابقا من حجة الاجماع مط لان المحوظ هناك انما هو  
الاجماع من حيث نفسه كقولنا بحجة قول المعص فان المحوظ فيه نفس القول ولو فسرنا القول بالراي الواقعي او ما ينكشف  
مخالفة للواقع دون ما ابداه في الظاهر مط كما هو الظن زال الاشكال بالنسبة الى بعض الموارد المتقدمة الثاني اذا انعقد

عندنا

فيجب

الاجماع على قولين او اقرار في موضوع لا يجوز احداث قول اخر فيه بل اختلاف يعرف فيه بين اصحابنا وعليه اكثر مخالفتنا وخالف  
بعضهم فذهب الى جوازه لنا انه اذا علم بدخول قول المعصوم بين القولين او الاقوال او موافقة لاحد ما كان القول الاخر مخالفا  
لقوله قطعا فيكون معلوم البطان فلا يجوز المصير اليه هذا اذا كان الاجماع كاشفا عن الحكم الواقعي ولا يخفى فيه التفصيل المنقذ  
ويستدعي ان يستدعي من ذلك ما اذا ادى دليل الاحتمال الى احداث قول ثالث فانه يجوز احداثه وان كان الاجماع المنقذ في ذلك  
المقام كاشفا عن الحكم الواقعي كما لو انعقد الاجماع المركب على باحة شئ او حرمة او باحة وجوبه فانه يجوز الحكم في الاول بالكره  
وفي الثاني بالاستصحاب للاختصاص مع القطع بمخالفة الحكم الواقعي واجتبه موافقنا من مخالفتنا بعموم ادلة الاجماع وهو على  
عمومه ثم اذن من ادلتهم الاجماع على القطع بتخصه المخالف هو في المقام غير واضح لخص المخالف فيه بلتهم وعدم وضوح قطع الموافق  
ومنها الاجزاء وهي مخالفة المقادير ما يساعدهم على التعميم وهي رواية لا يجمع امق على الخطاء بناء على حمل اللام على الجنس كما هو  
الظن ومنها ما لا دلالة عليه وهي رواية لا يجمع امق على خطاء فان التكره ظاهرة في الفرد الواحد واما الايات فهي صالحة  
للتعميم كما لا يخفى اجمع المجوزون بان اختلافهم يقتضيان يكون المسئلة اجتهادية وانه يسوغ العمل فيها بمؤدى الاجتهاد فلا يبد  
على المنع فيه والجواب اما الاول فبالتفصيل بالاسانل التي انعقد الاجماع فيها بعد الخلاف مع جريان ما ذكره واما ثانيا فالحل  
وهو ان اختلافهم انما يدل على جواز العمل بمؤدى الاجتهاد هنا في موضع الخلاف اعني في تعيين احد القولين والاقوال كذا في غيره  
اذ لا خلاف لهم فيه كان الاختلاف في النقص المذكور وانما يدل على جواز الاخذ بمؤدى الاجتهاد مادام الخلاف بايا لا مطلقا  
كاشفا عن التبيين عليه وبالجملة فمفاد الاختلاف في المقامين جواز الاخذ بمؤدى اجتهاد خاص فيفرض فيه على موافقه لا  
مطلق الاجتهاد كما هو معنى الاحتجاج الثالث اذ الفصل الاثني من الحكمين او احكام في موضوع واحد واكثر ولم تفصل بين  
موضوع او موضوعات في حكم واحد بل يجوز لنا التفصيل في ذلك اقوال مثال ذلك ان كل من قال بخباثة حرة الظاهر الغير  
الغير للمالك قال بوجوب الخبز عنه في الصلوة وكل من قال بطهارته قال بعدم وجوب الخبز عنه فيها فالقول بطهارته ووجوب  
الخبز عنه في الصلوة قول بالفصل او كل من قال بانفعال القليل قال بحرمة الغناء وكل من قال بعدمها فالقول  
بانفعال وعدم خبزها او بالعكس قول بالفصل وقد مر المشيل بكيفية الاحتمال في الشك فذهب بعض اصحابنا الى المنع مطلقا و  
لعله المعروف بينهم فذهب بعض الجمهور الى الجواز مطلقا وتفصل لعلنا في النهاية على ما حكى عنه فخرج من احداث القول الثالث في  
المسئلة مع نصهم على عدم الفصل والاجاز ويظهر من هذبه تفصيل اخر وهو الفرق بين ما اذا نصوا على عدم الفصل واخذ  
الطبق وبين غيره فمنع في الاول وذهب الى الجواز في الثاني والتحقق انه ان قام دليل من اجماع او غير ذلك على المنع من التفصيل  
ولو بحسب الظن او قام على احد القولين او الاقوال ما يكون حججه باعنا واقادة الواقع لم يحجز التفصيل والاجاز لنا على المنع في  
الصورة الاولى اما في القسم الاول منها فلانه اذا قام دليل معتبر على المنع من التفصيل ولو عند عدم قيام دليل على احد القولين  
او الاقوال والجميع كان التفصيل معلوم البطان ظاهرا او دفعا فلا يسيل الى المصير اليه وهذا واضح واما في القسم الثاني فلانه  
اذا كان الدليل موافقا للواقع ومعتبر من حيث افادته باه كبر الواحد عند عدم المعارض المكافي كانت دلالة على احد ما  
مستدرة لعلنا على الاخر ولو بمعونة العلم بدخول المعصوم في الجمعين فيكون اثبات الحكم الاخر من قبيل اثبات اللوازم العقلية  
لدلول الخبر ولوازم الشرعية والعرفية اذ لا فرق بين ان يكون اللزوم مستندا الى نفس الدلول واليه بصيغة مفردة خارجة  
كما في تفهيم المناط المنع على دليل ظني ويمكن المناقشة في المقام حيث يثبت الملازمة بواسطة مفردة عقلية بالمنع ويستند  
فيه بمسئلة العقلية والوقت فان اذ نقول على الظن في معرفة العقيلة ولا نقول على العقيلة المظنونة في معرفة الوقت مع جريان الملازمة  
المذكورة فيه وجوابه ان مسامحة الشارع في بعض الشرايط لا توجب مسامحة في معرفة غيره جواز من يدعي ان مخالفة المقام من  
الدليل الميث لا حد شطري الاجماع صالح لاثبات شطره الاخر ومثل الكلام في شقح المناط الا انه قد لا يصلح كالمعارضه ما هو  
افرى منه ولنا على الجواز في الصورة الثانية عدم قيام دليل صالح للمنع فيجب اتباع ما يقتضيه الادلة التي مفادها الظاهر  
ان ادى الى القول بالتفصيل وخرق الاجماع ولا يفصح العلم الاجمالي بطلان احد القولين بحسب الواقع لان ذلك لا ينافي بحجتها  
بحسب الظن كما يكفي عنه ثبوت نظيره في الفقه في موارد كثيرة كقولنا بصفة الوضوء بالماء القليل الذي لا في احد الثوبين المشبه  
طاهرهما بالبخير وبطلان الصلوة فيه مع ان هذا التفصيل بطم بحسب الواقع قطعاً لان الثوب الملاقي ان كان نجسا بطل الوضوء  
والصلوة معا وان كان طاهرا صحا معا وكقولنا فيما لو ادعى الزوجية احد الزوجين وانكر الاخر بانه يلزم المدعى بما عليه من  
الحقوق دون ما له ويلزم بما اذا كان زوجا بالمهر ومينع من نكاح اخنها واماها وبنت اخنها بدون رضاها والحامسة  
وفا اذا كانت زوجة تمنع عن التزويج بغير مال يحصل ما يوجب البيوتة على تقدير الزوجية فمنع عن التزويج باب التكر  
وايه الى غير ذلك من الاحكام وبالجملة يعامل المقدمتها على مقتضى اصل الاقرار ويعامل المنكرتها على مقتضى اصل العدم مع

فيه في ذلك  
ولا يرد عليه  
ان هذا التاميم

معرفة

والاصح

وضع

وضوح التذاع بين الاصلين بالنسبة الى الواقع الى غير ذلك مما لاحصر له وهذا عند التحقيق من قبل مسئلة واحدي المنع في التوب  
المشرك حيث يحكم عليها بالظاهرة لا من قبل الاثبات المشبهة بظاهرها بالبحر حيث يحكم فيها بوجود التبعث لليقين الاجمالي و  
يتضح وجه ما تخففه في ذيل بحث الاستصحاب انه المجرزون اولاً بما تقدم في المقام السابق من ان قضية اختلافهم في المسئلة  
جواز العمل فيها بموجب الاجتهاد مطم وقد عرفت الجواب عنه وثانياً بان الصحابة قالوا اللهم تلك الباقي في اذامات الزوج وحلف  
معها ابا وزوجة او مائتة الزوجة وخلفت معها ابا وزوجا وقال ابن عباس لها تلك الاصل في المقامين ثم احدث ابن سيرين  
قولا ثالثا تلك الاصل في مسئلة الزوج ونكاح الباقي في مسئلة الزوجة واحدث تابعي قولا رابعا فمكس الحكم ولو لم يجر ذلك  
لوقوع ولا نكر واعليهم والجواب ان المسئلة المبحوث عنها لما كانت خلافاً لم يكن مخالفاً لهم وعدم انكار غيرهم عليهم دليل على صحته  
مقاتلهم كافي ساير المسائل الخلافية وثالثاً بان التفصيل لا يشمل على مخالفة اجماع فان قولنا يجوز الفسخ ببعض الجواب بالنسبة  
بعض بعد الاتفاق على انه يفسخ بكل واحد منها او لا يفسخ بشئ منها موافقة لكل في شئ وقضية الاصل جواز ذلك واغتر عليه بان  
من قال بالاجاب الكل قال بطلان السلب الجزئي ومن قال بالسلب الكل قال بطلان الاجاب الجزئي فالفرقان متفقان على بطلان  
الركب منها ورد اولاً بان لا صراحة في القول بالاجاب والسلب الكليين على بطلان ما يقابل من الجزئيين وانما ادلانه عليه بالاثبات  
وضعه ان لا يعتبر في حجة اجماع كونه مصرحاً به بل لانه المطابقة بل يكفي مجرد ثبوتها فان انعقادها على القولين مثلاً يقتضي ان  
يكون احدهما حقا وذلك يستلزم بطلان الركب لا محالة وثانياً بان لا تركيب هنا حقيقة فان كل من الجزئين مسئلة براسها التف  
للفصل القول بها من غير ان يعتبرها بشرط التركيب وضعفها بطرقات ما ذكره المانع من التفصيل لا يثبت على تقدير ان يكون  
تركيب حقيق بل يكفي التركيب فلا ينبغي ان يكون كل منها مسئلة براسها وثالثاً بان بطلان احدا الجزئين انما يستلزم بطلان الركب  
من حيث كونه مركباً ولا يقتضي بطلان جميع اجزائه وضعفها بطرقات ما ذكره المانع من التفصيل ولا يثبت على بطلان الركب  
هذا الا معناه المانع بل التخفيف في الجواب يعرف ما اوردناه في تحقيق المذهب المحض ولعل مستند العلامة على تفصيله في  
النهاية هو انه ان لم ينصوا على بطلان القول الثالث لم ينعقد اجماع على بطلانه بخلاف ما اذا انصوا عليه وضعفوا ما مررنا  
على ما فصله في هذبه اما على المنع في الوضوء على عدم الفرق فيما مررنا وما لو ائخذوا بقول المسئلين اتحاد الطرق المقصود للتش  
الحكم في المقامين ويشكل هذا على ظاهره بان طرق المسئلين اذا كان عاماً قابلاً للتخصيص او مطلقاً قابلاً للتقييد او نحو  
ذلك فلا يلزم من الاثبات به في احد المسئلين ان يلزم به في الاخرى لجواز ان يعارضه فيها ما يوجب سقوطه عن درجة  
الاعتبار اللهم الا ان يجعل ذلك قادحاً في اتحاد الدليل وانما على الجواز في اعداد ذلك فاشقاء اجماع ولزوم ان لا يجوز لمن قلده  
بجهده في احدا الحكمين ان يقلد اخر في الاخر وانما بل بالانفاق ويمكن ان يقر هذا ببيان اخر وهو انه لو لم يجر ذلك لوجب  
على من وافق مجتهد في حكم فرده ان يوافق في جميع الاحكام والنسب الى بطلان ما مررنا من الملازمة ان الاحكام الاخران وافق  
الاخرون فيها فنقد وافق الاول والاوجب عليه الرجوع الى الاول لئلا يلزم خرق اجماع المركب ويمكن الجواب عن هذا القول  
لغيره وسعد الوقوف على موارد اجماع غالباً والزاهم بالتقليد في ذلك يؤدي الى المرح والضييق المقيدين عن التشبه  
السمة لكثرة المنازل المحتاج اليها وتعيين تقليد مجتهد واحد عليه اجماع عدم خرق اجماع بتقيد غيره منه باطل بالاتفاق  
كما مررنا في عدم الاعتداد به في قول القائل لا يوجب الاعتداد به في قول المجتهد ويمكن ان يبق الاحكام الثابتة بالتقليد احكام ظاهرية  
فلا يخرج في الجمع بين جملة يقطع بمخالفة بعضها للواقع كما عرفت نظيره في الاخذ بمقتضى اصول الشافعية فصل اذا انفقت  
الامة على قولين مثلاً ولم يبق هناك ما يقتضي التبعين سواء لم يكن هناك دليل اصلاً او كان ولكن لم يسم من المعارض تخبر  
المجتهد في العمل ياتهما شاء وفاقاً للشيخ وجماعه وقبل يفظها ويرجع الى حكم الاصل من اباحة او حظر على اختلاف القولين وربما  
كان الاوجه على هذا القول الناس دليل يقتضي تعيين ماعداها ويرجع بعد اشفائه الى حكم العقل وكيف كان فهو مذهبنا  
ذكره الشيخ من ان ذلك يوجب طرح قول الامام فيكون خطأ قطعاً نعم ينبغي تنزيله على بعض صور الاجماع كما يعرف بما مررنا وورد  
عنده المحقق بان التخيير ايضاً خارج عما انفقت عليه الاثر فالبناء عليه ايضاً يوجب طرح قول الامام واتصافه في العالم بعد ما حكاه و  
ضعفوا لان التخيير في الفتوى لا ينافي التبعين في الحكم المفقوب كما هو مفاد اجماع بل هو طرف التخصيص كما في التخيير في العمل  
باحد الجزئين المتكافئين وقتس على ذلك الحال في اجماع المركب من مسئلين اذا قام على احد شرطى احدهما دليل وعلى الاخر  
من الاخرى وتكافؤا وتجوز المسئلان عن الدليل يجوز اجماع بعد الخلاف وقبل استنفاذه قولاً واحداً وبعد استنفاذه  
عند احبنا وعليه محققو مخالفتنا ولا فرق في ذلك بين اجماع البسيط والمركب ووجه الجواز وهو ان احد المتكافئين  
ربما يظفر بما يقتضي عند فساد مقالته وصحة مقالة خصمه فيرجع الى قوله واجمع المتكفرون ولا بقوله نعم فان شارعهم في سعة  
فردوه الى الله والرسول يعني الكتاب السنة والاجماع غير ما وجوبه اتماعاً على طريقنا فواضح لان الرد الى اجماع رد الى

قوله

الاعتبار

والرجوع

قول القائل

المعص وهو يدلى الله ورسوله واما على طريقه فحاشا لينا بان حجة الاجماع لما ثبت بالكثير والسنة على ما روي عنه كان الرد اليه  
 رد اليه الموان المراد ما روي من متاخرين والتحقيق ان المتاخرين ليس لهم التمسك بالاجماع الا بعد الرد ولو في اول الامر وهو كما  
 في العمل بمقتضى الاية ان الامر لا يقيد بالجماع واقام من عدم فلم يندرجوا في عنوان المتاخرين حتى يجب عليهم الرد نحو ذلك التمسك  
 بالاجماع مضافا الى ان العلم من النزاع في شئ هو النزاع في الدعوى المالمية وشبهها وان الرد بمعنى التمسك والتمسك كما مر النسبة عليه  
 وانا بان المتاخرين عند النزاع اجموعا على عدم تعيين احدا الا قول فلوا اجموعا على احدها كان ذلك منهم اجماعا على تعيين  
 ما اجموعا على عدم تعيينه وذلك بوجوب تعارض الاجماعين وحيث انه لا يتطرق اليه التمسك بتعيين ان يكون احدهما باطلا وهو  
 خلاف المذهب وجوابه اما اولنا فنلخص ما قبله من استنفاذ الخلاف وقبل النظر والاجتهاد مع جريان ما ذكره واما  
 ثانيا فبالحل وهو ان اجماعهم او لا على الخبر مبني على الظاهر كما جاعهم على حوازله ويل على اصل الحل والجواز حيث لا دليل من اتفاق  
 على ثبوت حكم ظاهري عند عدم امكان الوقوف على الواقع والاحكام الظاهرية يرتفع عند قيام دليل على دفعها والى هذا يرجع  
 ما قبل من ان الخبر مشروط بعدم الاتفاق فيعدم عند عدم شرطه فصل كلام في حجة نقل الاجماع بالخبر المتواتر ان كان المنقول  
 اتفاقا جماعة احدهم المعص او نقل بالاتفاق الكاشف عند المخبر وان لم يكن كاشفا عند المخبر واما اذا كان كاشفا عند من فقط  
 فحجبه مبنية على حجة الاجماع المنقول بغير الاحاد لان النظائر في العقليات مجردة لا يوجب القطع مالم ينضم اليه شواهد خارجية  
 وفي حكم نقله بطريق التواتر نقله بطريق الاحاد مع انضمام بقربان العلم واما الاجماع المنقول بغير الواحد المجرد عن قراب العلم  
 ففي حجه خلاف العلم ان هذا النزاع غير منجبه على القول بعدم حجة خبر الواحد في السنة كما صرح به بعضهم فاصحاب هذا  
 القول لا يخفون في عدم حجه واما ما بقى من ان طريقه هو كونه التمسك بالاجماع المنقولة في كتب من قلمه وان لم تكن  
 محصلة عندهم وانهم كانوا يفيدون موقفا على العمل بظاهر الكتاب فثبت ان يكون رجحا بالغييب مع وضوح ما يتطرق اليه من  
 الرب كالاخبار على من وقف على حجة على المنع على ان نقل قول المعص المستند الى الخبر اقرب الى القبول من نقل قول المستند  
 الى المتبع والمدرس ولذا اثارهم بشرطون في التواتر استناد المخبرين الى الخبر نظر الى ان النظائر في غير الحسيات لا يوجب القطع  
 غالبا منهم من حجة الاول بقض المنع من حجة الثاني بطريق اولي مضافا الى ان نقل الاجماع لو كان عندهم من الادلة  
 لمعصوا لذكروا في كتب الاصولية ولتبعوا عليه في كتب الفقه وتايدوا على ذلك ان السيد بعد ان منع حجة الخبر الواحد بين  
 وجه الاستغناء عنه في معرفة الاحكام فذكرها طرفا ولم يذكر من جعلها نقل الاجماع ولو كان ذلك عنده من جملة الطرق  
 لذكره واستراح به لظن فوائده وكثرة مولوده فانضج ان النزاع في المسئلة مقصور على القول بحجة خبر الواحد الذي  
 يظهر ان المتقدمين على المحقق لم يشعروا بهذه المسئلة لا عموما ولا خصوصا واما المحقق فهو ان لم يتعرض لهذه المسئلة  
 ايصع بعنوان كل لكن منع من حجة جملة من الاجماع المحيكة كالاجماع الذي حكاه السيد على دلالة الامر على القبول والاجماع الذي  
 حكاه بعض القائلين بتصديق قضاء الفرضية عليهم بان الاجماع غير ثابت وان حجة في حق من علمه ومثله ما ذكره في رد  
 قول الشيخ بجواز العمل بحجة الشقة الغير الامامية مجتمعا عليه بعل الطائفة ولم يعلم منه الاستناد الى الاجماع المنقول في مقام يظهر  
 ذلك مصيره الى عدم الحجية مطر وذهب العلامة في هديته الى حجيتها واختاره في هائيه لكن تردد فيها بعد ذلك على ما يظهر من  
 اخر كلامه واشهر القول بحجيتها بين من تاخر عنه الا ان طريقهم في الفقه جارية غالب على عدم الاعتداد به وعدم ذكره في حاشي  
 الادلة وردته بمنع ثبوته وعدم تحققه وقل ما تمسكوا به وركنوا اليه مع ما ترى من وفور نقله وكثرة حكايته يعرف ذلك  
 بالنتج في كتبهم ومصنفاتهم ومبني ذلك اما على اختلاف اراهم في حجيتها بحسب موارد المنع والقبول او على ثبوته بحجة واعتناء  
 نقل الكاشف دون المنكشف فمنهم من في موارد ناظر الى المنع من حصول الانكشاف لهم او انهم انما يقولون بحجة حيث لا يوجب  
 له معارض او ما يوجب الوهن فيه حيث منعوا من اذوا فيه موهنا او معارضا وان لم يصح حوايه او انهم انما يقولون بحجيتها  
 حيث يكون وثوق بصحة النقل بان يكون المدعى قيمة الاجماع من مظانه وذلك بعد الفحص والاطلاع على اتفاق الكل او ما يقرب  
 اليه او لا يفتح ندوة المخالف لا سيما مع عدم معرفته بناء على اعتبار الكشف او مع معرفته بناء على دخول المعص والوجهان  
 الاولان في غاية البعد والاختيار مع نقادهما قريبان والاول اقرب بل يتعين نزل كلامهم عليه لا ذلك قصيدة اطلاقهم  
 القول بحجيتها اذ عرف هذا فالحاشا عند ما ذهب اليه القائلون بالاثبات لكانا نافل الاجماع نافل لقول المعص ولو بالالتزام  
 فنادل على جواز التعويل على نقل الاحاد في السنة بدل على جواز التعويل عليه في الاجماع اية بيان ذلك اننا ان عولنا في حجة  
 خبر الواحد في السنة على قاعدة استناد باب العلم مع العلم ببقاء التكليف فهي على ما حققناه يقضي جواز التعويل على الظن  
 في الادلة ولا يوجب ان نقل الاجماع تما نظر بحجة لمصير اكثر من اصحابنا المتضمنين له اليه لا يفتح عدم تعرض الاوائل له كما  
 ذهبوا عنه كذهولهم عن غيره مالم يثبت له الا المتاخرين فان العلم يتكامل بتدقيق الافكار وتوارد الانظار مع ان موا

ولا يوجب حجة على ان الوحيين  
 المذكورين لو تواترا لكانوا  
 الجواز في السنة في خلاف  
 انهم ولا يوجب حجة على  
 على ما ذهب اليه فان الاجماع على  
 الاول انما انضج بعد الخلاف  
 انه في زعمهم لم يكن مشتملا على  
 الجواز هذا العلم بحجة علم العلم  
 والا فلا يمنع من حجة نقله بعد  
 الاعتناء به

الاعتناء

الاعتقاد به قليلة كما سنبت عليه فربما نشأ محال ذلك في الثبوت عليه والاشارة اليه وكذا لا يقدح رد القائلين بحججه له في اكثر الموا  
لان ذلك ليس لعدم حججه عندهم في نفسه بل لعدم استجماع لشرايط القبول كما سنبت عليه وما يؤكد النظر بحججه انه في معنى الرواية فيكون  
بحكمها في الحجته ولا يقدح كونه مستنده الى الحدس ووقوع الخطا والاشباه في الحديث اعايلادون الحديث لان الكلام في النقل الذي  
يخرج عن امارات الوهن ولا ريب انه مع هذا القيد وان قل حصوله لا يتصر عن بعض انواع الرواية المعشيرة بل ربما يزيد عليها وان كانت  
الرواية المعشيرة اقرب الى الاعتقاد والاعتداد عالميا من نقل مطلق الاجماع ومنها اليوم مقايضة احد النوعين الى الاخر والذهول عن مجال  
الاصناف والافراد وما يحق ذلك عدم الفرق بين نوعي القطع في باب الشهادة فيقول على شهادة من لم يقطع الى الحدس كما يقول  
على شهادة من يستند قطع الى الحدس والقول باشرط المشاهدة في الشهادة غير واضح وليس في لفظ الشهادة شهادة عليه لعلمه اطلاقها  
على الخبر منها كما في الشهادتين وغيرها وكذا الحال في اخبار العدل عن قسوى المفتي فان علمها كما قد يستند الى الحدس كقديسند الى الحدس  
بل احظه قول ابناءه او علمه او لو توفى على طريقه في الفقه او ما اشبه ذلك وهذا في الحقيقة في حق المقلد كقول الاجماع في حق المجتهد مع ان  
الاستناد في الرواية كما يكون في الحدس كقد يكون الى الحدس كما في المكابنة والوجوده فبطل دعوى اختصاصها بالنوع الاول ومن هنا  
يتضح وجه حججه بناء على استناد باب العلم الى تفاصيل بعض الادلة فقط كحجر الواحد دون مجازات الادلة فان نقل الاجماع داخل في الخبر  
الذي نعلم حججه بالادلة المقررة في الجملة فان المستفاد منها حجة نقل قول المعصوم وحكاية في الجملة وبقي معرفة التفاصيل ولا  
طريق علينا اليها فيجب التعويل على الظن الذي لا يعلم عدم جواز التعويل عليه ولا يظن به ايضا ولا ريب ان الشهادة لا سيما اذا اعتضد  
بالامارات المذكورة مفيدة لذلك فيجب التعويل عليها وان قلنا بان قضية استناد باب العلم مع بقاء التكليف جواز التعويل  
على الظن في الاحكام كما زعم بعضهم فلا ريب ان نقل الاجماع على الوجه الذي نعتبره مما يعين الظن بالحكم فيجب التعويل عليه وان  
عولنا على الايات فمنها اية الانذار والتحذير عن الكتمان ولا ريب في ثناؤها للقيام فالتنفقه في الدين والاطلاع على الاحكام كما  
يكون بطريق الحدس كل يكون بطريق الحدس وقضية وجوب البيان على الاطلاق وجوب القبول على الاطلاق الاما قام الدليل على  
خلافه مضافا الى ما في دليل الاية الاولى من الامر بالجدد وهو في معنى الامر بالقبول ومنها اية البناء في وان كانت عندنا غير  
مساعد على قبول خبر العدل الا ان جماعة ذهبوا الى دلالتها على ذلك بالمعوم وعلى تقديره قلنا ول للقيام ايضا فان نافي الاجماع  
منه عن قول المعصوم فيجب قبوله واعترض بان البناء وما يراه من الخبر انما يطلق على نقل ما استندادوا له الى الحدس كالتسليم و  
الشاهدة وهذا فارق القسوى فانها عبارة عن نقل ما استندادوا له الى الدليل والخبر واما ما بقى من ان الخبر ما كان له نسبة  
نظا بقره او لا نظا بقره وقول يحمل الصدق والكذب ونحو ذلك فمنه على اصطلاح مستحدث لان المسائل المدونة في العلوم لا  
تعد انباء واخبارا وضعف لانه ان ارد ان النبيا لا يطلق الا على الاشياء التي من شأنها ان تترك بالحدس وان اردتها الخبر  
بطريق الحدس وشبهه فهذا اما لا ينافي المقصود فان الخبر عنه هنا قول المعصوم او فعله او تقريره وهو امر من شأنه ان يدرك بالحدس و  
ان كان طريق الناقل اليه الحدس وان ارد انه لا يطلق النبيا الا على ما كان علم الخبر به بطريق الحدس فواضح الفساد للقطع بان من اجز  
عن الهام او وحى او من رواية بعض العلوم كعلم الخيوم بعيد مبتدا وخبر قال الله نعم حكاية عن عيسى و انبئكم بما ناكلون وما نذخرون  
في بيوتكم ولا ريب ان اجزاه لم يكن عن ومثله قوله نعم في غير موضع فينبئكم بما كنتم تعملون فان علمه لم يكن عن حدس وقوله تعالى  
بنينا عبادي اني انا الغفور الرحيم فان كونه نعم هو الغفور الرحيم ليس امر احسب وقوله نعم ننبؤن يعلم ان كنتم صادقين بعد  
قل الذكر بن حرم ام الانبيس اما استنك عليه ارحام الانبيس فان التريم ليس امر احسب انما في ذلك وكذا الكلام في ادل على حجة  
خبر الواحد من الاخبار لما عرفت من شمول الخبر ومراد فانه لنقل الاجماع وان كان المستند وجوب التمسك بالعترة الصادق  
على التمسك بالاخبار الماثورة عنهم عند فقد الوصول اليهم فهذا ما يتساوى فيه الخبر المستند الى الحدس والمستند الى الحدس و  
دعوى صدق التمسك على النوع الاول دون الثاني مجازة وقد يستدل على حجة نقل الاجماع بان الاجماع من الحجج الشرعية  
الثابتة في نفس الامر والواقع كالسنة الماثورة فحيث يتعدر تحصيله بطريق العلم يتعين تحصيله بطريق الظن كما في السنة لان  
ذلك قضية استناد باب العلم ونقل الثقة العارف يعينه فيجب التعويل عليه وية نظر لان استناد باب العلم على ما حققنا في  
محلها ما يوجب جواز التعويل على الظن في تعيين موضوع الادلة لاني اثبات مصاديقها ما يرجع الى الظن في الموضوع والظن  
يحصون اجزاء بنقل الثقة كالظن بقول الامام عند قول الراوي اظنه قال كذا وشبهه مما لا شاهد على حججه حجة المانع امور وجوه  
الاول الاصل وقد عرفت الجواب عنه حيث بينا ما يوجب الخروج عنه الثاني ان التعويل على نقل الاجماع تقليد لنا فله في مورد  
نظره واجتهاده فان الاجتهاد قد يؤدي الى القطع بالحكم فيصع ان يسند الفاطم الى كل من يقطع بحججه علمه وذلك من الاما  
وغيره ومنه نفتح باب الاجماع فالتعويل على نقله ولج عند التحيق الى التعويل على قسوى الناقل وهذا مخالف لما نقرر عند  
من عدم جواز تقليد المجتهد مع التمكن من الاجتهاد وعدم جواز تقليد الاموات مع التمكن من الرجعة الاحياء والخبر ان التعويل

القول بانها  
البيان في معنى  
على اخبار من ذلك  
استناد العلم الى الحدس  
وكان اخبار مع

منه

على ما نقل

على نقل الاجماع ليس من باب التقليد للناقل كيف وهو من غير التبع ومخضيل الوثوق بصحة النقل والاطلاع على خلوه من المعارض  
وشئ من ذلك لا يعتبر في التقليد بل هو من قبل التعويل على الرواية فكما ان ذلك لا يعد تقليدا للراي نظر الى اعمال الصواب الاجمالية  
في ذلك التعويل على نقل الاجماع ولو سلم ان مثل ذلك يعد تقليدا فكلية الكبرى موعنة لثبوتها في حق المجتهد في بعض المباحث  
كما بحث اللغة والجرح والتعديل فالمانع من ثبوتها في المقام ايضاً الثالث ان الاجماع المحكية في كلام الاصحاب غير سالمة عن وصية الوهن  
الفاوح في جواز التعويل عليها على تقدير حجتها وهي امور منها عدم اعتماد الاكثر من به كما هو الغالب ان لم يكن مطرد في موارد يكون  
على تقدير التنزيل كالصحيح المصروف والجواب ان الطريقة المعروفة جارية على عدم ذكر الاجماع المنقول في طي الادلّة كالاجماع المحصل الا  
ترى انهم كثيرا ما يقولون الحكم كذا اجماعا لدليل كذا ولا يقولون ولدليل كذا فالاطلاع على عدم اعتماد الاكثر بالنقل مع عدم  
غالبهم له في الحكم بعيد جدا ومنها نقله عند وضوح الخلاف وكثرة المخالفين والجواب ان ذلك غير مطرد في موارد نقل الاجماع  
ومع ذلك فقد يفصح حصوله في الوثوق بالنقل عند انضمام بعض الشواهد والامارات ومنها معارضة بنقل اخر الاجماع  
على خلافه والجواب ان ذلك مع اختصاصه ببعض الموارد لا ينافي المحجة لوجوب الرجوع معه الى المرجحات ومع التكاثر فالتجرب  
كافي تعارض الروايات ومنها كثر دعوى مدعية الاجماع في موضع الخلاف بحيث يرتفع الوثوق بدعوى الجواب ان ذلك مع  
اختصاصه بالبعيد لا يقدح في الاعتماد على نقله حيث يعتمد بامارات الوثوق كثير الضابطات فانها قد يعول على روايته عند انضمامها  
ببعض الامارات ومنها مبررة فائدة عند نقله او بعده ولو في كتاب اخر الى خلافه فيكون بمنزلة الرجوع في الرواية والاعتراف  
بالخطا في النقل على تقدير لحوقها والجواب ان ذلك مع اختصاصه ببعض الموارد لا ينافي المحجة مع حصول الوثوق به بمساعدة  
بعض الامارات يجوز ان يكون الرجوع لشيئها او غفلة كما في الرواية اذا رواها الراوي وانفي مخالفتها فان ذلك لا يوجب سقوط  
الرواية عن درجة الاعتناء بجواز استناد المخالفة الى اجتهاده وهو غير معتبر في حقنا ومنها معارضة لا دلة قوية لا يسهل مقاومها  
والجواب ان الكلام في حجته في نفسه لا مع وجود معارضا اخرى ومنها وقوع الشك في مقصود فانه حيث نسب اليه انه يعتبر  
عن المشهور بالمجمع عليه كاحكام الشهد عن بعضهم او يكفي في عدم وجدان المخالف كانه قد صاحب العالم عن بعض الجواب  
ان هذه الحكاية غير ثابتة والخروج عن ط اللفظ بمجود النقل المذكور مع منافاة للصواب غير واضح مع ان ذلك لا يتم بالجميع و  
منها معارضة بظن اخر من اعرف من بالظن واقرى منه في النظر والجواب ان ظن المخالفين معارض بظن الموافقين ولو فرض  
قوة الاول فالكلام عند سلامة عن امارات الوهن ومنها قرب عمد الناقل او معاصرة بحيث يقطع او يظن بعدم وقوفه  
على اكثرها وتفتنا عليه من الامارات الغير المحجبة للقطع في محل النقل والجواب ان الكلام في حجته حيث يتجرد عن امارات  
الوهن فعدم حجته في مثل ذلك لا ينافي المقصود ومنها نقله الاجماع بعبارته يعرض اتفاق الجميع مع وقوفنا على سبق المخالف  
وعدم ندرته والجواب ان الخطا في دعوى اتفاق الجميع لا يستلزم الخطا في حكاية قول المصمم الا ان يعلم ان طريقه ذلك فيعتبر  
الوهن لذلك وهو بعيد مع امكان تنزيل كلامه على عدم الاعتماد بالمخالف بعدم العلم بخالفه للمصمم على ان ذلك لا يجرى  
الا في بعض الموارد ومنها نقله الاجماع في موارد لا يكاد يمكن القطع فيها بقول المصمم اما لعدم تعرض السلف له مع استبعاد وقوفه  
على دليلا طع له نفع عليه او لعدم مساعده المقام عليه لعدم قبول الشهادة على الرضاء الامفضلة والجواب ان ذلك  
لا يوجب الا في موارد نادرة ولا يقدح في الرداءه من اثبات حجته ونفسه كثر ومنها تعويل ناقله في الاستكشاف على طريق لا  
تعويل عليه كصيرته الى ان العزوف في الاجماع بدخول المصمم في المعين على وجه لا يعلم نسبة فان هذا ما يقطع او يظن عبادته بعد  
وقوعه او يكفي في الاستكشاف بصير واحد وجماعة الى الحكم من غير مخالف او من غير ظهوره فيقطع بموافقة المصمم والاظهر  
ظهر الخلاف كما به الشيخ وجماعة وقد مر والجواب ان بطلان الطريق لا يوجب بطلان النقل نعم يوجب الوهن فيه فاذا  
عند امارات توجب الظن بصحة نقله اجماع التعويل عليه وبالجملة فمن ندعى ان نقل الثقة لقول الامام في ضمن نقل الاجماع حججة  
من حيث نفسه لكنه قال لا يفتك امارات توجب الوهن فيه من جهة الطريق وغيره ولا خفاء في انها امور خارجة عن اصل  
النقل لانا في حجته في نفسه فيعتبر في جواز التعويل على نقل الاجماع اشفاء الامارات الموهنة فيه ولو تحقق امارات معارضة  
لصحة نقله معارضة لتلك الامارات الفاخرة فيه ولهذا ترى ان كثيرا من اصحابنا يقولون بحجة الاجماع المنقول ولا يقولون  
عليه الا في موارد قليلة نظر الى قلّة ما يتحقق فيه شرايط القبول وعند التمييز انما يرتفع الوهن المذكور عن النقل اذا ظهر لنا  
من كلام الناقل او بالتبع في موارد النقل ان الطريق المعتمد كان حاصله عند الناقل اجماعا وثبوتها عليه ولم يثبت له فان  
الاجماع بالطريق الذي نفيه مما كان حصوله ميسرا في حق السلف بل كان اولى للفرق مع عدم وتكث الامارات لديهم وان  
انظروا عن مخبره وببانه كما قد وقع نظيره في جملة من مباحث الالفاظ وغيرها وبالجملة فهم قد وصلوا الى هذا المعنى اجمالا وان لم  
يصلوا اليه تفصيلا ولا يوجب حجته بالاعتبارين فاذا حصل لنا ظن بالنظر الى الامارات بتعويل الناقل على الطريق المذكور  
ارفع

وانتم التقليد عبارة عن  
الخذ بالتقليد والفتوى  
عبارة عما يفتى عليه وهو  
الاجماع الذي يوجب  
الظن بغير النظر  
ان الدليل بما يوجب  
تاكيد الاخذ بنقل الاجماع  
تقليدا

الاجماع

طريقه

الاجماع

الاجماع  
الاجماع  
الاجماع

ارفع هذا الوهن وجازا التعويل على نقله وبما يكفي عدم الظن بالخلات عن مساعدة الامارات الخارجية على صحة فان بطلان طريق  
خاص بمجرد لا يوجب بطلان مؤلوه مطلقا فنثبت في المقام فانه من مزال الافدام واما ما نقتضيه به بعض المعاصرين عن الاشكال  
الاخير من ان طريق الشيخ لا يختص فيها ذكر نحيها بدعي الاجماع فالظاهر انه يريد به معناه المعروف وهو الانفاق الكاشف دون المعنى  
الذي اصطلح عليه والالتصاف عليه قرينة لئلا يلزم التدل بس منبكان من الضعف السقوط لان معنى الاجماع لا يختلف بل خلاف الطرق  
الموصله اليه حتى يلزم منه تعدد الاصطلاح فلا يرد الشيخ بالاجماع حيث يدعيه الامعاء المعروف اعنى انفاق الكاشف وان  
كان مستند كشفه الطريق المذكور ولو سلم ان ذلك يوجب تعدد الاصطلاح في الاجماع فيعد ما صرح الشيخ باصطلاحه لا يسبيل  
الى تنزيل كلامه على مصطلح غيره ولزوم التدل بس بعد التصريح به في عدة مواضع من عدته ثم بل نقله عن في التهيد وموت  
من العده دعوى انحصار الوجوه في حجة الاجماع والقطع بقول الامام في الغيبة في الوجه الذي ذكره وابطل ساير وجوه حججه  
فان قيل اذا قال الثقة هذه المسئلة اجماعية وجب تنزيهه على المعنى الصحيح بحسب الواقع مالم يتبين له باختلافه ولا عبرة باحتماله  
وان ساعد عليه مذهب الناقل كما ينزل قول علماء الرجال في المرح والتعد بل على ثبوت الوصف بحسب الواقع مالم يتبين خلا  
وان احتمل من حيث وقوع الشارح في تعيين معنى العدالة والفق وفي طريق اثباتها بل فديعلم بان مذهب المعدل والجاح  
مخالف ومع ذلك ياخذ بظاهر تعديله او جرحه وينزل على المعنى الواقعي حلال القول المسلم العدل على المعنى الصحيح بقدر الامكان  
فلا يفرق بين المقامين فان نقل الاجماع واجع الى حكاية الاعتقاد ومحصي نافلة القطع بقول المعصوم فحمل على المعنى الصحيح انما  
الحكم بثبوت ذلك الاعتقاد فيه بحسب الواقع ولا يقتضى الحكم بثبوت من كونه قول المعصوم بخلاف المرح والتعد بل فان  
مرجهه الى نقله تحقرو وصف في الراوى بحسب الواقع فحمل على المعنى الصحيح انما يقتضى الحكم بثبوت في الواقع وهذا كما ترى بل الخيق  
في الجواب ان التعويل على نقل الاجماع منوط بحصول الوثوق به او بسا ائمة مما يوجب الوهوية فظ ان الاصل المذكور بمجرد ما لا  
يوجب وكذا الحال في جرح الراوى وتعديله كما يتساع عليه في محله واعلم ان القائل بحججه الاجماع المنقول من حيث كونه نقل القول  
المعصوم وبما يلزمه القول بحججه مطلقا فطبيات كل مجتهد على اخر وان لم يعبر عنها بالاجماع ولم يكن طريقه لقطع الانفاق اذ حصل  
الوثوق باصايبه في قطع او تجرح عن امارات الوهن لكن الوقوف على ذلك في كلام الاصحاب في غير ما عبر عنه بلقظ الاجماع بعيد  
جدا وكان هذا هو السرفى عدم تعرضهم له واما نصهم بقطعهم بقضية الفتوى في بعض الموارد فالمراد به ما يقابل النزود في الاجتهاد  
ومرجعه الى القطع بحسب ما يقتضيه الادلة عند لا القطع بقول المعصم لابق اذا كان قطعيات المجتهد حجة وان لم يعبر عنها بالاجماع  
فان خصر ذلك ما قطع به من حيث الواقع لزم عدم حجة الاجماع المتفولة على الاحكام الظاهرية بل عدم حجة ما يحتمل ذلك ايضا الا  
ان ينظر فيه منه القسم الاول وان عم لزم حجة كل فتوى من فتاوى مجتهد على اخر لقطع بالنسبة الى العلم لا فانقول نختار القسم  
الاخير ونفرق بين القطع بالظاهر الذي بينه المعصم في خصوص الواقعة وبين غيره وبعبارة اخرى نفرق بين ما اذا علم بثبوت في  
حق الكل حتى المجتهدين وبين ما اذا علم بثبوت في حقه وحق مقلديه فقط فالمراد بحجة النوع الاول دون الاخير ثم اعلم ان نقل الاحكام  
يحمل الى نقل الكاشف من الانفاق المستكشف به عن قول المعصم الى نقل المنكشف الذي هو قول المعصم فالقائل بحججه قابل بحجوز  
التعويل على التقليل ومن قال بعدم حجة فالمراد بعدم جواز التعويل على احدهما اذ يكفي في رفع المركب رفع احد جزئيه ولا يرد في عدم جواز  
التعويل على نقل المنكشف على هذا القول واما نقل الكاشف فذهب بعض اصحاب هذا القول الى جواز الاعتداد عليه وان تجرد  
عن نقل المنكشف اذا كان بحيث اوضح وطابق الواقع لكشف لنا عن قول المعصم وعن وجود حجة فيلزم قياس من صغرى نقلية ظنية  
وكبرى قطعية وجدانية فيكون النتيجة ظنية لاحالة ولا فرق بين نقل الكاشف بطريق الاجمال كقوله اجمع علماء ائمة على ذلك او عليه  
كافه علماء ائمة اهل العلم وعند الاصحاب واصحابنا او بخود ذلك وبطريق التفصيل كان يحصمهم باسمائهم او المركب منها كان  
باسمهم يصرح البعض بذكر الباقين بعنوان محمل واعلم انهم قد يقدرون على قولهم عند اصحابنا والاصحاب او باختلاف وانفاقا ونحو  
ذلك اجماعا منقول او هو ظاهره غير مستقيم لان مجرد الاتفاق او عدم الخلاف لا يوجب قطع بقول المعصم كما هو للمعنى في الاجماع اللهم  
الا ان يعنى اجماعا باعتبار الكشف المنقول او يعلم من طريقه الناقل الكفاؤه في القطع والاستكشاف بذلك او يستكشف بالنتيجة  
في مظان كلامه انه يريد بذلك نقل الاجماع بغيرها ان الاول فذكرنا ان نقل الاجماع يكون بطريق الاحاد ويكون بطريق النواتج  
والبعض المناخرين على القسم الثاني اشكال وهو ان العبرة في الاجماع بانفاق الراء وهو امر غير محسوس فلا يقع النواتج فيه فانهم قد  
اشترطوا فيه ان يكون الاجماع عن حسن واما الاقوال فيصح ان كانت محسوسة الا انها غير كاشفة عن الراء كشافا فطبيات النظر في احتمال  
الكذب والتمويه والتفتية اليها وفيه ما لا يخفى لان اشراط المحسوس في النواتج ليس استلزام عدم حصول العلم به بل عدم استلزام  
حصوله به وسبب التفتية عليه في محسوس النواتج فيمكن العلم بانفاق الكل على قول بلا حجة فيام القرائن الحائلة الدالة على مطابقة  
اقوالهم لبعضهم كك يمكن العلم به باحد عددي يحصل بحجهم العلم بصدور تلك الاقوال عنهم محفوف بنك القرائن وربما يكون القرائن



معلومة عند تأليفنا نقل اقوالهم الا ان وقوع الفرض في الاحكام الشرعية فيما عدا الصوري منها لا يخرج من بعد هذا مع ان الاشكال المذكور  
لا يورد له على نقول بان الاجماع هو الاتفاق المشتمل على قول المعصية اذ يكفي فيه نقل القول غايته الامر ان اذ كان هناك احتمال للقيمة في  
حقه كان المستكشف عن حكمها ظاهر بالاعتماد في معنى الاجماع من انه الاتفاق الكاشف عن قول المعصية بطريق الحدس اذ يكفي فيه  
اتفاق الذين عرف من طريق الاتساع بالاتباع في الاقوال او نقول يكفي فيه العلم باراء جماعة يحصل الكشوف باراتهم وان لم يحصل العلم باراء  
الكل ودعوى عدم حصول العلم به ايقه في نقله وفاق الاراء بطريق التواتر النظائر بخلافه ومكاتبه جلية ولتوم ذلك عند باب التواتر  
بالكلية لان العلم بما يستفاد من توافق علوم الخبرين وحسب مفارقة من اقوالهم منع بحجوز الكذب والسهو والقيمة على الجميع يرتفع  
الوثوق بحجوزهم اذ لا يحصل العلم بمعتقدهم فلا يحصل العلم بحجوزهم فلا شك المذكور وانما يتم بما لبس على القول بان الاجماع اتفاق الكل  
كما هو ذهب العامة وهو كما يتجه على منقوله يتجه على محصله ايقه واجاب عنهم بعض الافاضل بان الرواية التي تتكلم بها على حجة الاجماع  
من قوله لا يجمع ائمة على الخفاء كما يقضه نفي اجتماعهم على الرأى الخفاء كما يقضه نفي اجتماعهم على القول الخفاء فلا حاجة الى البحث  
عن مطالبته لعنفهم وحسب فنقول هذا القول المنقول عليه ان ثبت بالتواتر فقطعي والاقطعي لطيفة طرية لا لطيفة نفسه وهو كما لمن  
القطعي الثالث بالسند الظني هذا كلامه ملخصا وهو جيد لان تميم الرواية الى نفي الاتفاق على القول الخفاء بعيد واورد عليه  
الفاضل المعاصر بان لا معنى لمحصل للاجماع على القول الخفاء اذ اورد منه محض اللفظ الا اذا اورد به اتفاقهم في كيفية قراءة اللفظ  
واعرابه ثم قال ومع ذلك فاقى فائدة لرفي المسائل الفقهية الا ان يوق فائدته صبرونه المنقطع وان كانت الدلالة ظنية ولا يخفى  
ما يورد في بطلان موثقتها بالضرورة كالانفاذ على مجرد ذكر اللفظ وان علم عدم قصد المعنى لوضوح وقوع هذا الاتفاق  
في موارد ثبت بطلان موثقتها بالضرورة كالانفاذ على مجرد ذكر اللفظ وان علم عدم قصد المعنى لوضوح وقوع هذا الاتفاق  
الحكاية في كتاب العزيز بل المراد الاتفاق على ايراد اللفظ في مساق بيان الحكم وفاقوته وان لم يطابق الاعتقاد وفاقوته هذا المعنى  
تما لا يعبأ عليه في نفسه وان كان الظن من اطلاق الرواية غير كما تبيننا عليه واما تواتر على الاتفاق على قرأته اللفظ واعرابه  
فمع كونه بعيدا عن سيقا كلام الجيب مالا وجه له لانه ان فرض اتفاقهم على سماع قراءة المعصية فهذا خبر موثوق لاجماع فان الاجماع  
انما يكون في العزوى فيكون نقله نقل خبر موثوق لان اجماع وان فرض اتفاقهم على ان لفظ الكتاب مثلا كذا واعرابه كذا من غير  
استناد الى السماع فهذا يجري فيه ما يجري في الاجماع على سائر الاحكام من جواز عدم مطابقتها اقوالهم لا ريب في ذلك في اصل الاشكال  
فلا يحدى فيه الجواب اصلا ومع الاعراض عن ذلك ففائدته في المسائل واضحة على تقدير تحققه اذ قد يصير معه الحكم قطعا ظاهرا  
بل وائتمار ايقه فان اللفظ على بعض التقدير قد لا يمثل الامع واحدا ولو لقيام الاجماع على بطلان بقية محتملة قوله ان ثبت بالتواتر  
فقطعي يعنى ان هذا القول المجمع عليه السوق للكشف عن الحكم الشرعي ان ثبت بالتواتر فقطعي لطيفة طرية لا لظنية  
طرية لكونه ثابتا باخبار من لا يحصل العلم بحجوزهم لا لطيفة نفسه اذ المخبر عنه اتفاق الكل على القول وقد فرض ان الدليل الفاطح  
دل على عدم مخالفة مؤدبه للواقع هذا من اثبات القطعي الثاني بالظني القطعي ونزل الفاضل المذكور هذه العبارة نازله على  
ان المراد من نفي ظنية نفسه كونه قطعي الدلالة واورد عليه بان الفرض قطع النظر عن المراد لعدم القطع به وفيه ان المفروض عدم  
القطع يكون مفاده مطابقا للعقد القائلين وهو لا ينافي القطع به لانه على الحكم المستفاد منه بعد ملاحظة دليل الاجماع و  
شموله واخرى على ان المراد ان الاتفاق على اللفظ يعنى على قرائته واعرابه كما يظهر من بياننا السابق ان ثبت بالتواتر فقطعي  
بمعنى انه مقطوع بموافقته للواقع قال وحسب لامع لقوله والاقطعي لطيفة طرية لا لطيفة نفسه وفيه ان هذا التزويل بما انفسده  
لكونه مالا يصدق عليه كلام الجيب لا يحدى كما تبيننا عليه والاهم في نفسه صحيح فان الاتفاق على القراءة مثلا دليل قطعي عليها ونقصه  
انما النظر في طريق الموصول الى وقوعه حيث يثبت بالاحاد ثم اورد على هذا التزويل سؤالا احاصله ان المقام من قبيل نقل الاحاد كون  
ايقه من القرآن المعهود بين الناس فانه نقل قطعي قطعي واجاب بان ليس من هذا القبيل بل من قبيل ما ورد في الشواذ من نقل الفا  
زائدة على ما في النسخ المعهودة اذ ليست الاجاميات منبغية في الخارج باسماها حتى يفرض حصول الشك في ان ذلك منها اولا  
بل الشك في انها اجامى اولا وانما خبر بان كلام السؤالا والجواب عندنا امل ما لا يحصل له قوله فهو كما لمن القطع الثالث بسند  
ظني يعنى ان القول المذكور الثابت بنقل الاحاد من قبيل نقل قول المعصية المقتضى بطريق الاحاد في كون القول في كل من  
الفايين دليلا قطعي على الحكم في نفسه وان كان الطريق اليه نقل الاحاد وهو ظني واورد عليه الفاضل المذكور بان ان اورد  
بالمعنى القطعي القطع الصدور فهو لا يجمع فرض كون السند ظنيا وان اراد القطعي من حيث الدلالة والمفروض عدمه وفيه ان المراد  
كونه قطعي الدلالة على الحكم لقيام دليل الاجماع عليه ليس في كلام الجيب نفي كون الاجماع على القول قطعي الدلالة على ثبوت الحكم كلف  
وهو في صدر اثبات كونه قطعي الدلالة عليه وانما المفروض في كلامه عدم كونه قطعي الدلالة على ثبوت في معتقد القائلين والفرق  
بينها جلي جدا والنظر انما هو محسب الاجماع الاول فنصه ولا تعقل واعلم ان قول الجيب ان ثبت بالتواتر فقطعي والاقطعي يظهر عن

في نقل الراجح  
وقد يقع

لورود منع المحصر عليه وهو ظاهر الثاني قد يقع التعارض بين الرواية المعبر عنها فيجوز الاقوى مع التكافؤ في الجاهل  
للمرجح وجوه عديدة تعرف ما مر وما ياتي في بحث التراجع وقد يتوهم ان الاجماع اذا عارض الرواية رجح عليها مع تعدد الوجود  
في الرواية واشغالها في نقل الاجماع وهو من جملة وجوه الترجيح ويضعف بان هذا الوجه مغاير في الغالب لقوله الضبط في نقل  
الاجماع بالنسبة الى نقل الخبر والاعتماد على بعض وجوه الترجيح مشروط باشياء ما يساويه او يبراهه عليه في الجانب الاخر الكلام  
في الخبر الخبير اللغة البناء وهو المعنى الذي يتباين دون الحديث ولهذا لا يصرف ود بما يخصان بما اذا كان الاخبار و  
الابناء عن حسن وليس مرضى لشهادة البناور والاسعمال على خلافه وقد كثر محجى الابناء في الكتاب العزيز للاخبار عن غير الحسن  
مخبرينكم بما عبادي انتم كما بما ناكلون الى غير ذلك وقد مر التنبيه على ذلك واما في الاصطلاح فقد بطلوا وبرا به ما يقابل  
الاشياء وعرف في المشهور بوجهين الاول انه كلام لنسبة خارج تطابقه او لا تطابقه فالكلام جنس والمراد به اما معناه اللغوي  
فيتناول المعمل على ما قبل او معناه المصطلح فيخص بالركبان النامة ونحوه بالعيود المذكورة ماعد الخبر بالركبان الناقصة  
والنامة الانشائية اذ ليس نسبها خارج والمراد بثبوت خارج لنسبة ان يكون الخارج منشا لانها سواء كان طرفا لوجودها  
او طرفا لنفسها على اختلاف القولين في ذلك او لم يكن طرفا لها باحد الاعتبارين بل كان طرفا لما ينشأ عنه منه كما في قولك زيد  
موجود على القول الثاني وتحقيق ذلك ان مفاد النسبة هو الوجود الاذنباطي فمن قال بان الخارج طرف لوجود الوجود لان  
لانه اعتبار ناشئ من ذاته قال بان الخارج طرف لوجود النسبة مط ولا اشكال عليه ومن قال بان طرف لنفس الوجود لا لوجوده و  
الاتسلسل بلزوم القول باشياء وجود الربط في الخارج مط واشياء نفسه في المثال المذكور فحتاج في ادخال الثاني الى التكلف المذكور  
ثم المراد بالخارج هنا الخارج عن نفس النسبة فدخل محزولك وعرف ما بعد في العرف خبر وليس لنسبة خارج من الدهن ومع ذلك  
يجوز على عكس خرج مثل قولنا القائل كلامي في هذا اليوم خبرا الذي يتكلم بغيره اللهم الا ان يفسر الخارج بما هو خارج ولو بحسب الاعتبار  
ومثل قوله كلامي في هذا اليوم كاذب اذ الربط بغيره الا ان يقول بان المراد ما يقتضيه نسبة ذلك بالنظر الى نفس ذاتها وبه  
يندفع الاشكال الاول اتم ويرد على طرفه دخول المحمول الماخوذ مع النسبة الحكيمة او الموضوع الماخوذ منها ان فسر الكلام بمعناه  
اللغوي مع انه لا يسمي خبرا وانما يسمي به المجموع المركب وبه عليه ايض دخول النسب لناقصة فان قولك رجل عالم على الوصفية  
يشتمل على نسبة وصفية ذهنية لها خارج وهو الاضاف الخارجى ومثل قولك غلام زيد وكل الجمل الشريطة كقولنا ان كانت  
طالعة فانها يشتمل على نسبة ذهنية هي نسبة الطلوع الى الشمس باعتبار الخارج وكلت الذي ضرب وما اشبه ذلك نعم لو فسر الكلام  
بالمعنى المصطلح اخص وروى النقص بالنسبة المذكورة فبان وقت في الجمل الانشائية وكلت بمر النقص بالاستفهام والنفي و  
الترجيح والعرض فان قولك زيد فائم يشتمل على نسبة اسنادية لها خارج تعلق الاستفهام باعتبار وعلى قياسه الكلام في البوار  
والجواب ان المراد بان يكون لنسبة خارج ان يكون نسبة مقضية لنسبة خارجة بثبوتها وسلبية ايضا كقولنا لا يخرج وان يكون  
معبره بالقياس الى الخارج فسقط النقص بالاستفهام وما بعده ثم الظن من اقصاء النسبة كذلك اقصاها بذاتها فسقط  
النقص بمجلة الصلة وما قبلها فانه وان صح اعتبارها بالقياس الى ما هو الواقع في الخارج الا انه خارج عن مقتضى ذاتها اذ مفادها  
يجر اخذ امر لاحقا لامر من غير اعتباره واقع او غير واقع ولو حمل النسبة في الحد على النسبة النامة والعيود الاخر وهو قولهم يطابق  
او لا يطابق مستدرك ولا ذلك قضية بثبوت خارج للنسبة لهذا ذكره بعضهم الثاني انه قول يحمل الصدق والكذب فالقول  
جنس يتناول المعمل في وجه الاستعمال من المفرد والمركب باضوائها والمراد به ما يتم للمفرد والمؤدى المقدر وخرج بقولنا يحمل  
الصدق والكذب ماعد المركب لان الاستنادى من المفردات والمركبات الانشائية والاسنادية الناقصة فان شئنا منها لا  
يحمل ذلك بيانه ان من انواع الكلام ما المدلول من حيث كون ذلك المدلول خارج عنه فاذا لوحظ المدلول بالقياس اليه جاز  
ان يطابقه فيكون صدقه وان لا يطابقه فيكون كذبا ومنها ما ليس كذلك فماد قولنا زيد فائم بثبوت القيام لزيد وقيامه به وهذا  
المعنى وان كان امر ذهني الا انه ماخوذ بالقياس الى الخارج ومعنى بالنسبة اليه فلا حرم كان صالحا للمطابقة وعدمها بخلاف قول  
اضرب فان معناه ايقاع ضرب وانشائه لا الاخبار عن وقوعه وان اسئلته وظاهر ان هذا المعنى لا يخرج له عن نفسه  
حتى يتصور فيه المطابقة وعدمها وعلى قياسه قيمة الانشائيات كصيغ العقود والايقاعات فان معنى قول الغافل بعث او  
اشترى اوسى طالق او هو حر اشياء وتمليك وازالة علقه زوجة او قبلة واما حصول التملك وزوال علقه الزوجية والرقبة  
فليس خارج تلك النسبة بل لا وفيها حيث ضايف الشاريط وبالجملة فماد الجمل الانشائية نفس الجمل لا الاخبار عن وقوعه وعلى  
الحد اشكال ان ينبغي ابرادها منها ان احتمال الصدق والكذب ان كان بالنظر الى اللفظ فاللفظ لا يحمل الا الصدق وان كان بالنظر  
الى الواقع فظاهر ان احد الامر من غير فيه ولا يحمل الاخر وجوابه ان مورد الاحتمال مدلول الخبر من حيث ملاحظة العقل اياه  
مقيسا الى الواقع مع قطع النظر عما هو الواقع فلا اشكال ومنها ان الخبر ان طابق الواقع لم يحمل الكذب الا لم يحمل الصدق

فقط

فيظن قولكم يحتملها فان الواو يعين الجمع وجوابه ان المراد الاحتمال في نظر العقل كما مر في السجمل انما هو اجتماع الامر بالمؤمنين دون نفس  
الاحتمالين واجيب ايضا بان الواو للترديد وضعف بان لا معنى للاحتمال ح ومما ان من الخبر ما لا يحتمل الصدق كقولنا الواحد ضعيف  
الاشئين ومنه ما لا يحتمل الكذب كقولنا الواحد نصف الاثنيين فلا ينعكس الحد وجوابه ان تلك الاخبار اذا لوحظت بانفسها وجرى  
النظر عن ملاحظتها هو الواقع كانت محتملة لها واليه يرجع ما قيل من ان المراد ما يحتملها ما بعينها الهيئة وان لم يحتملها ما بعينها الماه  
فلا يحذر ومنها ان قولنا زيد افضل من عمرو خيرا قطعاً ولا يحتمل الكذب اذ يقع ان بقى ما فضلت زيدا وجوابه ان للكلام المذكور مدلولين  
احد ما مطابق وهو اضاف زيد في الواقع بوصف الافضلية وهذا لا يحتمل الصدق والكذب قطعاً وليس بمعنى في قوله ما فضلت زيدا  
وانما هو منفي في قولك ما زيد افضل من عمرو والثاني التزمى وتفضل المتكلم اياه على غيره ابراهه بلفظ وال على ذلك وظ  
ان هذا المعنى لا يحتملها وهو المنفي النوع صحة في قوله ما فضلت زيدا وحيث ان العبر في عدل الكلام خبر او انشاء بلغة  
المطابق كان الكلام المذكور مندرجاً في الخبر بهذا الجواب يتدفع الاشكال بكل انشاء ينشأ من الاخبار واخبار ينشأ من الانشاء  
فان قولك تمتيت كذا اخبار عن انشاء وهو انشاء اخبار وقولك ما احسن زيدا انشاء تعجب ويلزمه الاخبار عن وقوعه ووقوع  
موجباً الى غير ذلك ومنها ان طرف الحد منقوض بالصفة وشبهها نحو بازيد العالم فانه ليس بخبر قطعاً مع انه يحتمل ان يطابق الواقع وذلك  
بان يكون زيد عالم في الواقع وان لا يطابقه بان لا يكون عالماً وجوابه ان العبرة في الصدق والكذب ليس مطلقاً المطابقة وعدمها  
بل مطابقة النسبة الثابتة وعدمها والنسبة الوصفية وشبهها فاقصده بدلها عدم صحة التسكوت عليها فلا يشكل الحد بها وقد  
يجاب بان النسبة الوصفية وشبهها من حيث نفعها لا يحتمل المطابقة وعدمها وانما ينظر في ذلك الى ما يلزمها من الاخبار وهذا  
يرجع الى ما بيننا عليه في الحد السابق ومنها ان التعريف دورى كاشفاته على الصدق والكذب المعرفين بمطابقة الخبر للواقع و  
عدمها فيوقف معرفته على معرفتها ومعرفتها على معرفته وجوابه ان الصدق والكذب يمكن ان يعرف بمطابقة الكلام او النسبة  
الحكيمة للواقع وعدمها غير ذلك الدور وتوضيح ذلك ان المقصود بهذا التعريف ليس بيان حقيقة الخبر لعدم مساعده عليه و  
لا تيم في حد نفسه لوضوح كسائر التراكيب بل المراد بيان مدلول لفظ الخبر واللازم ان يكون معرفته مدلول لفظ الخبر  
معرفته الصدق والكذب ومعرفتها لا يتوقف على معرفته مدلوله بل يفظر بل على معرفته ولو بلفظ اخر فلا دور ومنها من رام التقص  
عن ذلك فعدل عن الصدق والكذب الى التصديق والتكذيب هل هو الاكبر على ما قرره ومنها ان احد لفظي الصدق والكذب  
مستدرك لتام التعريف وجوابه ان بحثي باللفظين الحسن المقابلة وتوضيح الدلالة ومراعاة الجانب الاحتمال فانه لا يتحقق فيها دور  
امر ومنها ان عكس الحد منقوض بمثل قول القائل كلامي عدا صادق اذا كان كلامه في الغد كلامي امس كاذب فان كلامها خبر قطعاً  
ولا يحتمل الصدق والكذب بل يلزم من صدق كل منهما كذبه وهو محتمل ان المراد ما يحتملها بالقياس الى نفسه فلا يفتح عدم  
احتمالها بعد ملاحظة الخارج كما عرفت نظيره في عدم احتمالها لاحدهما ولا ريب ان كلام من الخبرين المذكورين اذا لوحظ في نفسه كان  
متملاً لها وان لم يحتملها بعد ملاحظة كونها ما حوزاً بالقياس الى الآخر فلا اشكال هذا هو التحقيق في الجواب وبالجملة في دفع هذا  
الاشكال تكلفات بعيدة لا جدوى في ابرادها تليق من الاكثرة وزعم ان صدق الخبر مطابقة للواقع وكذبه عدم مطابقة له  
وهو الاقرب خالف في ذلك النظام فجعل صدق الخبر وكذبه عبارة عن مطابقة الاعتقاد الخبير وعدمها وذهب الجاحظ الى ان الصدق  
عبارة عن مطابقة الاعتقاد والواقع والكذب عبارة عن مخالفتها والظن من الاعتقاد هو الطرف الرابع وقد صرح به بعضهم  
فيتناول الظن والحزم بافانام الثلثة من العلم والتقليد والجهل المركب فيعلم الذهب الحمار لا واسطة بين صدق الخبر وكذبه وكذا  
على القول الثاني ان اراد بعدم مطابقة الاعتقاد ما يتناول صورته عدم الاعتقاد كما صرح به بعضهم والا كانت هي الواسطة  
واما على المذهب الاخير فثبت الواسطة حيث لا يطابق الواقع والاعتقاد وان كان لعدم الاعتقاد كما صرحوا به فالاشياء مسته  
وتحقق الواسطة في اربعة منها وهي ما اذا خالف الواقع والاعتقاد مع مطابقة الثاني في الاول والاول في الثاني او مصادفة عدم  
الاعتقاد مع موافقة الواقع لنا على ما اخبرناه شهادة العرف والاستعمال به فان انقطع بان الكافر اذا خبر بان الاسلام حتى تعد  
صادقة بحيث لا يصح سلبه عنه من غير تأويل وصح سلب كونه كاذباً مع انه لا يعتقد به واذا خبر بخلافه عد كاذباً وصح سلب كونه  
صادقاً فك مع انه يعتقد به واذا ثبت ذلك عرفاً ثبت لغة وشراً بضميتها اصل عدم النقل مع انه لا قائل به فان قيل قد صرح  
المحافظان العارف بدهيته فيتحقق موافقة الاعتقاد في الاول ومخالفة في الثاني ايضاً فلا يتم الاجتهاد المذكور عليه قلنا  
بدهية العارف على تعدد خبره لا يوجب العلم بها من غير واسطة كما نفي في محله في تحقيق البديهي فيجوز عدم العلم بها بعد  
الاطلاع على ما يوجب العلم بها كالحجزة او لقيام شبهة ودعوة للنفس عن الادعان بمقتضاها وبالجملة فنحن نقر بالدليل فيها اذا  
صدور القول المذكور عن الاعتقاد حقيقة دين الاسلام ودعوى عدم تحققة مكابرة جلية واجتراح النظام بقوله نعم والله يشهد  
ان المتأقين كاذبون حيث انتم نسبهم الى الكذب في قولهم شهدناك لرسول الله وظان كذبهم ليس للحق كلامهم للواقع بل

بل يعتقد والجواب ان حيث دللنا بالسادد وغيره ان المعنى في كذب الخبر مخالفة للواقع فقط وجب ان تكا بالناويل في الاية وهو صحيح  
من وجوه وذلك لان قولهم شهدان حملناه على الاخبار كما هو الظاهر من اللفظ جاز ان يكون نسبة الكذب اليهم باعتبار عدم وقوع  
الشهادة منهم في المستقبل او عدم استمرارهم عليها بناء على الالة فعل الاستقبال عليه وعدم حصول الاعتقاد او الشهادة في  
قلوبهم بناء على ان المعنى يعتقدون شهدان حملناه على الاشياء كما هو ظاهر المقام جاز ان يكون نسبة الكذب اليهم  
باعتبار الاخبار والادام لشهادتهم من كونهم عالمين بمضمونها او عاملين بمقتضاها او يجوز ان يكون المراد انهم قوم من شانهم  
فلا يعتقد بصدقهم في هذا الخبر وانهم كاذبون فيها حلفوا عليه من عدم الاثبات كما ورد في بعض الآثار اخرج الجاحظ بقوله نعم  
افترى على الله كذبا لم يبرحته وجه الدلالة ان الكفار كانوا قاطعين بعدم مطابقتهم كلام الرسول للواقع فيا كان من امر الرضا  
والحشر والشركهم تردوا بين ان يكون مخالفا للمعتقد ايضا فيكون كاذبا ومعتبرا وبين ان يكون مطابقا له او صادرا منه  
غير اعتقاد فيكون مجنون الرزق ان الاعتقاد بمضمون تلك الدعاوى بل الشك في صحتها لا يتحقق في حق الجاحظ فاعتبر وانما  
الاعتقاد والواقع في الكذب والتدبير الواسطة ولعلم ان الذي يقضيه الاية على حسب ما تمسك به الحزم خرج الوسائط الاربعة  
عن الكذب لان ذلك القسامين المذكورين في قولهم لم يبرحته واستفادوا من القسامين الاخيرين المشتهرين على مطابقتهم النسبة  
للوواقع من مساق الكلام ويعرف بالمقابلة مع الصدق بقوله بعض المعاصرين ان قولهم لم يبرحته يتناول وسائط ثلثة الاخبار  
مع اعتقاد المطابقة او من غير قصد وشعور وليس على ما ينبغي بل الاولى ادخال الاخيرين في الاخبار من غير اعتقاد وعدم  
اعتبارها فثانين مستقلين واما ما اوردته بعض المعاصرين عليه من منع تناول القول المذكور للوسائط المشتهرة نظر الى ان  
خبرهم جزئي لا يقبل الاحتمالات فمدفوع بان المراد تناولها على البدلية وان المعنى في مقابلة الكذب القدر المشتهر  
بين الاقسام الثلثة وهو كونه كلام ذي جنحة فلا اشكال فيه من هذه الجهة والجزئيات الاقتران عبارة عن تعمد الكذب اما الاخصا  
الفردية او ظهور الفعل المسند الى المتحدث في صدوره عنه بالقصد والشعور فيكون ترددهم بين ان يكون الرسول مدعيها  
لامر الرسالة وتوابعها عن قصد وشعور فيكون مغفرا وبين ان يكون مدعيها لها من غير قصد وشعور كما هو الحال في افعال  
الجانين فيكون مجنونا فلا يدل على اعتبار مخالفة الاعتقاد في الكذب ولا على تحقق الوسائط بين وبين الصدق ولو سلم عدم  
هذا الاحتمال فلا اقل من مساوئ الاحتمال الاول فلا يتم الاستدلال ومع التنزل فغايرة ما ثبت به مجرد الاستعداد وهو لا ينهض  
بأبواب الحقيقة في مقابلة ما تمتمت قد ذكر بعضهم في بيان ثمر النزاع المذكور وان المدعى لوقال كذبت شهودي  
سقط دعوى على مذهب الاكثر والجاحظ لم يقطع على مذهب النظام ولو قال لم تصدق شهودي سقط الدعوى على مذهب  
الاكثر ولم يقطع على مذهب الجاحظ والنظام وهذه الثمرة مبنية على ان يكون المراد بالاعتقاد في كلام النظام والجاحظ الاعتقاد  
الخبري واصف الكلام بالصدق والكذب وهذا امر بين لا يكاد يعجز به وصحة الاثبات واجل من ان ينزل فيه قدم عارف بطريق  
الثانية والخطاب والحب من الفاضل المعاصر حيث تلبس عليه الحال مع وضوح المقال فنع من ثمر النزاع المذكورة زعمان  
مقصود النظام بالاعتقاد انما هو اعتقاد واصف الخبر بالصدق والكذب دون الخبر وان المراد بالخبر في كلامه من يلاحظ الخبر وان  
لم يخبر به فيكون ثمر النزاع في الفرض المذكورة اعتبارية وحمل استدلال النظام بالاية على ان المعنى انهم كاذبون ومعنى عدم  
من حيث مخالفة خبرهم لمعتقدهم وان ما اجاب عنه الاكثرون من ان المراد انهم كاذبون في معتقدهم من حيث زعمهم مخالفة  
كلامهم للواقع واستشهد على ذلك بانه لو كان مقصود النظام كما زعم من موافقة اعتقاد الخبر ومخالفة لزم ان لا يكون الخبر  
في نفسه متصفا للصدق والكذب بل بالنظر الى ملاحظة حال الخبر فقط وانه واضح الفساد اقول اما ما ناول به كلام الفريقين  
ونزل عليه مقالة المتحابين فهو معتسف فاسد ونكالف بار ولا يقبل العارف بمبادئ المقاصد مع احتجاجة بنوعه على قول  
الاكثر بالاجماع على ان اليهودي لو اخبر بان الاسلام حق كان صادقا ما لا وجه له على هذا التنزل لانه ان اراد ان صادقا وعند  
اليهود فواضح السقوط او عند المسلمين فلا يخفى به الاكثر واما ما تمسك به على التحويل المذكور فهو يمكن من الضور  
لانه مع اختصاصه بطبيعة النظام غير محجة في المقام اذ لا ضرورة على ان الخبر من حيث نفسه يحمل الصدق والكذب بمعنىهما  
الحقيقيين وانما الضرورة فائمة على قوله في نفسه للاضاف بالمطابقة للواقع وعدمها على ما تمنع لزوم عدم انصاف الخبر بالصدق  
من حيث نفسه على التفسير المذكور لظهوره وان كل خبر من حيث نفسه كما انه قابل لان يكون مطابقا للواقع وان لا يكون مطابقا له  
كذلك قابل لان يكون مطابقا للمعتقد غيره ولو تقيده وان لا يكون مطابقا له فدعوى صحة اعتبار الاول بالنسبة الى نفس الخبر  
دون الثاني محكم واضح ثم المستفاد من مقالة النظام والجاحظ ان مطابقة الاعتقاد وعدمها معنيان حال الاخبار فلو اخبر  
معتقدا مطابقة للواقع ثم اعتقد الخلاف لم يخرج عن كونه صادقا وذلك الاخبار على مذهب النظام مطوعا على مذهب الجاحظ  
مع المطابقة ولو اخبر معتقدا عدم المطابقة ثم اعتقد الخلاف لم يخرج عن كونه كاذبا على المذهبين كما مر وعلى ما توهمه ناقص

المذكور يدور صدق الوصفين على مذهب النظام مدار الاعتقاد فيكون الخبر في الغرض المذكور صدقة في وقت وكذا في آخر كما ان يكون  
 صدقة بالنسبة الى شخص وكذا بالنسبة الى اخر وانكاره لزم ذلك بعد تنزيل كلامه على ملته لا الواجهة له اللهم الا ان ينزل الاعتقاد في  
 كلام النظام على الاعتقاد المطابق للواقع وهو لغرب من التنزيل السابق ثم اعلم انه العصد ذكران النزاع في هذه المسئلة لفظي ليس فيه  
 كثير فائدة ووجهه التقناز ان بان هذه المسئلة لغوية لا تتعلق لها بعلم الاصول كغيرها لانه نزاع يتعلق بالاصطلاح على ما  
 يشعر به كلام الامدي انه لا فائدة فيقول للقطبين هذا ملخص كلامه واورد الفاضل المذكور عليه بان كون المسئلة لغوية لا يوجب عدم  
 تعللها بعلم الاصول كيف ومعرفة مذهب الخبر الجرح عنها في علم الاصول شوق على معرفة ما فيصعب البحث عنها كما يشتم عن سابغ الموضوعات  
 وزعم ان قول المعتكد ليس منه كثيرا فانه يمكن ان يكون ناظر الى ما ذكره في توجيه كلام الجاحظ والنظام فالالاقترب الفرع المذكور  
 فائدة كثيرة والى جواب ان قول التقناز ان لا تتعلق لها بعلم الاصول صفة احترازية لا توصيفية وحاصله ان هذه المسئلة من المسائل  
 اللغوية التي لا حاجه للاصول الى تحقيقها ولا توقف لمعرفة مذهب الخبر عليها الصحاح على جميع التفاسير وحقول التبر المنفرد  
 بالتحريف باها قبل مع ان غرض الاصول لا يتعلق بالخبر والمعنى المذكور بل بالمعنى الاخرى ومعرفة حقيقة لا يتوقف على معرفة ما اصلا  
 واما تنزيل على النايل المذكور فهو كما ترى مع انه مناف لتفعله الاجماع على تصديق اليهود ان الخبر بان الاسلام حق وتكذيبه  
 اذ الخبر خلافه كما عرف ولا ينافي لما ذكره ثبوت الفرع المذكور لانها فوايد قليلة خفية ينفع على معرفة مدلول هذين اللفظين  
 وليس محط نظر الاصولي في مثاله والالكان عليه البحث عن جميع الالفاظ اللغوية المختلف فيها ما يثبت عليه ثمرات فقهية كالصعيد  
 والفرع المرفق والمكعب وما اشبه ذلك بل نظر الاصولي مقصور على البحث عن القواعد الكلية كما ينفع عند علم الاصول ومنها البحث  
 عن مدلول الهيئات اللفظية كهيئة الامر والنهي والفاظ العوم كالجمع والمفرد المعرفين والمضامين والنكرة المنقبة والموصولة وما  
 يشتم عن مثل لفظ الامر والنهي العام فاستطردى كما لا يخفى هذا واعلم ان الفاضل الجواد بعد ان نقل عن الجاحظ اثبات الواسطة  
 ونسب على ضاده قال واعلم ان النزاع في هذه المسئلة كاللفظي فانقطع ان كل خبرا مطابق للخبر عنه ولا فان الكفة في الصدق بالمطابقة  
 كيف كان وجب القطع بانه لا واسطة وان اعتمد العلم بالمطابقة اية في الصدق والعلم بالعدم في الكذب يثبت الواسطة بالضرورة  
 وهو الخبر الذي لا يعلم فيه المطابقة كذا فيلزم منه نظر بعلم باين قائل انتهى قال الفاضل المعاصر وجه النظر ان النزاع في اثبات الواسطة  
 بينه هو النزاع في معنى الصدق والكذب وليس شبيها عليهما حتى يتفرع عليه ويصير النزاع لفظيا انتهى قوله لا شك في تعدد النزاع  
 وان تفرع احدهما على الاخر ضرورة ان النزاع في معنى الصدق والكذب غير النزاع في ثبوت الواسطة بينهما وان يتفرع عليه بكل  
 التحقيق ان وجه النظر ان النزاع في الواسطة معنوي محض وان وضوح الحكم على كل من التثديرين لا يصير النزاع كاللفظي والالكان  
 كل النزاعات ارجحها كاللفظية اذ يصح ان يثبت فيها ان صحت الادلة التي تستدل بها صاحب هذا القول فلا يثبت ثبوت دعوى وان  
 صحت ادلة الاخر نكح فيصير النزاع كاللفظي ولعل هذا المأمور قد اعترض بظاهر عبارة العصدك من حد اذ هو حيث ذكر وان النزاع  
 هناك اللفظي فالاحتقان اللفظي لا يستقيم فيه بمعناه المعروف فنزل على طريق الاستعارة والتشبيه ووجهه مما مر وقد عرفنا ان  
 مرادهم باللفظي ليس شئ من ذلك وانما اوردوا ان النزاع لغوي لا يتعلق بعلم الاصول كانه التقناز ان عليه فصل ويطلق  
 الخبر اخرى ويراد به ما يراد في الحديث وهو من مصطلح اهل الدراية وعرفنا بانه ما يحكى قول المعص او فعله او تقريره غير قران و  
 لاعادى وليتم عند ذلك المحكي سنة فالوصول مع صلتهما منزلة الجحس المراد بها ما يتناول اللفظ والكناية وان فسرت بمطلق  
 الدال تناولت الاشارة اية وفي تناول الحدود لما نظر وخرج بتعيينها باحد الثلثة ما يحكى غيرها وان تعلق بالمعص كحكاية  
 صفات بشرية وكيفية خلقته والمراد بالقول المركب التام فيخرج مفراد الحديث اذا اخذت من حيث الافراد ويمكن حمله على معناه  
 الاصل في تناول البعض والكلام الجحس والمراد بالنبى والائمة وفي شموله لها طرفة وجه فيكون التذكير مبيها على التعليل ظاهر  
 الحديث يتناول قول سابغ الانبياء وهم كل من يقرمون بتناول الحدود اية ولا يخرج من بعد ويتناول قول الملتك اية والتمزام  
 تناول الحدود له بعيد وحمل اللام على التمدد بدفع الاشكالين ثم اغتبار المعص من علم مذهب صاحبنا الامامية والعامه بكيفون  
 بالاشياء الى احد الصيغتين والتابعين وقوله غير قران يخرج حكاية القران ان اعترض من حيث كونه مقولا للمعص كالآيات التي وقع  
 الاستشهاد بها في الاخبار واما اذا اعترض من حيث صدر رده عنه ثم وكونه مقولا له فهو خارج بقيد المعص واما الحديث القديمي  
 فهو خارج باعتبار كونه حكاية لقوله ثم وداخل باعتبار كونه حكاية لقول المعص والظاهر انه يسمي بالاعتبار الاول حديثا فديسيا  
 على الحقيقة اما نظر الى معناه اللغوي او لكونه مقيدا بالقدسي حقيقة في عرفنا وكف كان فهو لا ينافي منع اطلاق مطلق الحديث  
 عليه عرفنا على الحقيقة وقوله لاعادى يخرج حكاية افعالهم وافعالهم العاديه ما اشتمل عليه كتب التواريخ وشبهها فانها لا تسمى  
 خبرا ولا حديثا وذلك كحكايتهم لفعل غير المعصوم او قوله نظما او نشر او بعضهم ترك قوله غير قران ولا عادى فاورد عليه النقص بحكايتها  
 ثم على الحد اشكالان منها ان قوله غير قران اما راجع الى الموصولة او القول فقط واليه مع نالبيه فعلى الاول ينقض طرف الحد ما سبق

كلام الضميمة

بالعص ما يتناول

بما سبق الاشارة عنه به مضافا الى عدم مساعده عطف قولهم ولا عادى عليه وعلى الثاني ينفذ طرف الحد بحكاية العادى من فعله وتقريره  
لان قولهم ولا عادى عطف على قولهم غير قران فيرجع الى ما يرجع اليه وعلى الثالث ينفذ عكسه بحكاية فعله في الصلوة لقراءة سورة  
او سورة كاملة او نحوها او تقريره عليها مع انها داخله في الخبر قطعاً مع ان ارجاع قولنا غير قران الى الفعل والتقرير يستدعي تكلف اللفظ  
اي غير متعلقين بقران مضافا الى انفاض طرف الحد على التقديرين الاجزئين بحكاية تتم في القران لقول المعصوم وهو كقولهم  
وقيله يا رب فام عبد الله يدعوه وتقبلت في الساجدين الذين يعقبون الصلوة ويوتون الزكوة وهم راكعون هو فون بالذم  
لو عمن المعصم الى المشكاة وسائر الانبياء فموارد النفض اكثر ويمكن النفض عن ذلك يجعل قولهم غير قران ارجاعا الى الموصولة والقول  
وقولهم ولا عادى ارجاعا الى القول وثالثه لكن فيه تعسف ومنها ان الحد يصدق على فعل الحاكى به فعل المعصم مع انه لا يسمي خبرا و  
منها ان الخبر كثيرا ما يطلق على ما يتناول الحكاية قول الراوى الغير المعصم وقوله مع عدم صدق الحد عليه ويمكن دفعه بالزم كونه  
من باب التوسع والتجوز لكن في مساعده عرفهم عليه اشكال ومنها انه يقتضى ان لفتاوى الفقهاء فانها من قتل الحكاية لقول المعصم  
بالمعنى فيفسد لظرفه وجوابه ان مفسودهم بذكر الفتوى ليس حكاية قول المعصم بل بيان مؤدى نظيره واجتهادهم وما ثبت كونه  
حكم الله تم عندهم بدليل اجتهادهم عليها بقول المعصم حيث يكون هو المسند ومنها انه لا يتناول الاخبار المكتوبة لانها حكاية للمكوف  
وهو غير الثلثة وكل الاخبار الحكاية لاشارة كقولهم في براسه لا او الحاكية لاعتراضه وما اشبه ذلك ويمكن الجواب باذخار الجميع  
القول مجمله على الاعم من اللفظ المقيد وما قام مقامه في الافادة عرفا وفي الفعل سواء فسر بالمعنى الاعم من معنى المصدر وحاصله ان  
خص بالاول والثاني لكن الثاني يوجب تعسفا في ادخال حكاية المكتوب بارجاعها الى حكاية الكتابية والاجزء يوجب في حكاية  
فعله بصيغة الفعل وشبهه بارجاعها الى حكاية الحاصل ولا يدف عن ذلك ان مباحثهم المحرزة في الفعل لا يساعد على تبهم الفعل بها  
ومنها انه لا يتناول الكلام المسموع من المعصم اذ لم يكن حكما عن مثله بل لم ان لا يكون احد قد سمع منه حديثا في غير ما حكاها عن  
مثله وبعضهم رام النقص عن هذا الاشكال فعرف الخبر بله قول المعصم او حكاية قوله اخر ما قره والظاهر ان يلزم مخرج ذلك من الحد  
فان كلام المعصم سنة وهي غير الخبر عرفهم ومنه مجرد استبعاد الاشارة عليه مع ان قوله انشاء غالبا فلا تناسب اذ خالف في الخبر  
بمخلاف حكاية فانه خبر لا عاينة واما ما ذكره بعض المعاصرين من ان من الخبر غير الخبر فيكف يجعل نفس الخبر للمعصم ان يدفع ذلك  
بجعل الاضافة بيانية كافي خام فمضة فصل ينقسم الخبر بعينها وحال الخبر كثر وقوله الى متواتر اذ احاد وعرفوا التواتر بانة خبر  
جماعة يعقده بنفسه العلم صدقة واخر ذبا بقولهم بنفسه عن خبر جماعة علم صدقتهم بالقراين الزائدة على الاحوال التي يكون في الخبر و  
الخبر والخبر والخبر عنه فانه لا يسمي متواترا واما اذ علم صدقتهم بالقراين الواجبة الى الامور والمذكورة كلا او بعضا سمي متواترا و  
لهذا يختلف عدد التواتر باختلاف الاحوال ضعف وقوته واشكال عليهم بصدق الحد مع قلة الخبرين كما اذا كانوا ثلثة او اربعة وحصل  
العلم بخبرهم بصيغة القراين الداخلة لفرقها مع انه لا يسمي عرفا متواترا اذ يعبر فيه ان يكون للخبرين كثر فيستند اليها العلم ويمكن  
دفعه بان المتردد بالاحوال الداخلة الاحوال التي تكون في اغلب الاخبار ويمنع حصول العلم بها الا بصيغة الكثرة وقد يعرف بانة  
خبر جماعة يمنع تواترهم على الكذب ويرد عليه مضافا الى ملز صدقة على خبرهم المحضوف بالقراين المتواترة وان امتناع تواترهم على  
الكذب يفتنى كذبهم بدون التواطع عليه الا ان بق المراد بواطئهم مجرد موافقتهم وان مجرد عن القصد والتبا هو خروج عن ظرف  
الحد من غير قرينة عليه ويمكن ان يعرف بانة خبر جماعة يعقده العلم بصدق كثرتهم والعتد الاخير لا يخرج ما قره المتردد الكثرة التواتر  
بقرينة الاضافة فيقتضى القراين الداخلة في الخبرين واما القراين الداخلة في الخبر والمخبر عنه فهي واجبة الى خصوصية الخبر فلا  
يفتح اعتبارها في العلم واما القراين الداخلة في الخبر فالمراد بها الاحوال الحاصلة فيه الموجبة لغيره فظفر به اربطه فالحق عدم  
العبارة بها بل المدار على افادته للعلم عادة كاستيحاء وهذه الحدود يتناول التواتر بالعناية اذ المراد بالخبر ما يتناول الصريح و  
غيره واخبارهم عن الكل او المذموم في قوة الاخبار عن الجزء او اللازم ثم يعبر في التواتر امور قد اضع الحد عنها منها ان يبلغ الخبر  
في الكثرة حدا يمنع كذبهم اجمع عادة ولو على سبيل التهور والخطا سواء التحدث بالطبقة او تعددت لكن يعبر في صورته التعدد  
ان يتحقق التواتر في كل طبقة سواء علم تحفة بالتواتر او غيره من الطرق العلمية ولا حصر لافهم بل المرجح فيه الى العادة وحصره  
بعضهم في خمسة لعدم حصوله بالاربعة والالتمحج الى كثر كثر شهو الرضا والخر في اثني عشر عددا نقباء بنى امية اقبل لانهم امتنا  
اخر في اربعة لعقوله نعم حسبك الله ومن اتبعك من الوثنين وكافوا اربعين والكفاية انما تكون اذ حصل العلم بخبرهم و  
اخر في ثلثة ثلثة وثلثة عشر عدد اصحاب بدر حيث كان يحصل العلم باخبارهم من هجران الرسول وقيل يعبر ان يكون عدد الايمان  
حصصهم وفساد هذه الاقوال غنى عن البيان فلا تفضل الكلام فيه ومنها ان يكون اخبارهم عن محسوس ولو بحسب تواتره ولو اوزه  
البيينة كافي تظافر الاخبار بجماعة على وسخاوة فان الشجاعة والسخاوة وان لم يكونا من الامور المحسوسة الا ان اثارها

الحج

هذا الخبر لا يثبت  
بما سبق الاشارة  
عنه به مضافا الى  
عدم مساعده عطف  
قولهم ولا عادى  
عليه وعلى الثاني  
ينفذ طرف الحد  
بحكاية العادى من  
فعله وتقريره لان  
قولهم ولا عادى  
عطف على قولهم  
غير قران فيرجع الى  
ما يرجع اليه وعلى  
الثالث ينفذ عكسه  
بحكاية فعله في  
الصلوة لقراءة  
سورة او سورة  
كاملة او نحوها او  
تقريره عليها مع  
انها داخله في  
الخبر قطعاً مع ان  
ارجاع قولنا غير  
قران الى الفعل  
والتقرير يستدعي  
تكلف اللفظ اي  
غير متعلقين  
بقران مضافا الى  
انفاض طرف الحد  
على التقديرين  
الاجزئين بحكاية  
تتم في القران  
لقول المعصوم وهو  
كقولهم وقيله يا  
رب فام عبد الله  
يدعوه وتقبلت في  
الساجدين الذين  
يعقبون الصلوة  
ويوتون الزكوة  
وهم راكعون هو  
فون بالذم لو عمن  
المعصم الى  
المشكاة وسائر  
الانبياء فموارد  
النفذ اكثر ويمكن  
النفذ عن ذلك  
يجعل قولهم غير  
قران ارجاعا الى  
الموصولة والقول  
وقولهم ولا عادى  
ارجاعا الى القول  
وثالثه لكن فيه  
تعسف ومنها ان  
الحد يصدق على  
فعل الحاكى به فعل  
المعصم مع انه لا  
يسمي خبرا ومنها  
ان الخبر كثيرا ما  
يطلق على ما يتناول  
الحكاية قول الراوى  
الغير المعصم وقوله  
مع عدم صدق الحد  
عليه ويمكن دفعه  
بالزم كونه من  
باب التوسع والتجوز  
لكن في مساعده  
عرفهم عليه اشكال  
ومنها انه يقتضى  
ان لفتاوى الفقهاء  
فانها من قتل الحكاية  
لقول المعصم بالمعنى  
فيفسد لظرفه وجوابه  
ان مفسودهم بذكر  
الفتوى ليس حكاية  
قول المعصم بل بيان  
مؤدى نظيره واجتهادهم  
وما ثبت كونه حكم  
الله تم عندهم بدليل  
اجتهادهم عليها  
بقول المعصم حيث  
يكون هو المسند  
ومنها انه لا يتناول  
الاخبار المكتوبة لانها  
حكاية للمكوف وهو  
غير الثلثة وكل  
الاخبار الحكاية لاشارة  
كقولهم في براسه لا  
او الحاكية لاعتراضه  
وما اشبه ذلك ويمكن  
الجواب باذخار  
الجميع القول مجمله  
على الاعم من اللفظ  
المقيد وما قام  
مقامه في الافادة  
عرفا وفي الفعل  
سواء فسر بالمعنى  
الاعم من معنى  
المصدر وحاصله ان  
خص بالاول والثاني  
لكن الثاني يوجب  
تعسفا في ادخال  
حكاية المكتوب  
بارجاعها الى حكاية  
الكتابية والاجزء  
يوجب في حكاية فعله  
بصيغة الفعل وشبهه  
بارجاعها الى حكاية  
الحاصل ولا يدف عن  
ذلك ان مباحثهم  
المحرزة في الفعل لا  
يساعد على تبهم  
الفعل بها ومنها  
انه لا يتناول  
الكلام المسموع من  
المعصم اذ لم يكن  
حكما عن مثله بل لم  
ان لا يكون احد قد  
سمع منه حديثا في  
غير ما حكاها عن مثله  
وبعضهم رام  
النقص عن هذا  
الاشكال فعرف الخبر  
بله قول المعصم او  
حكاية قوله اخر ما  
قره والظاهر ان  
يلزم مخرج ذلك من  
الحد فان كلام  
المعصم سنة وهي  
غير الخبر عرفهم  
ومنه مجرد استبعاد  
الاشارة عليه مع ان  
قوله انشاء غالبا  
فلا تناسب اذ خالف  
في الخبر بمخلاف  
حكاية فانه خبر لا  
عاينة واما ما ذكره  
بعض المعاصرين من  
ان من الخبر غير  
الخبر فيكف يجعل  
نفس الخبر للمعصم  
ان يدفع ذلك  
بجعل الاضافة  
بيانية كافي خام  
فمضة فصل ينقسم  
الخبر بعينها وحال  
الخبر كثر وقوله الى  
متواتر اذ احاد  
وعرفوا التواتر  
بانة خبر جماعة  
يعقده بنفسه العلم  
صدقة واخر ذبا  
بقولهم بنفسه عن  
خبر جماعة علم  
صدقتهم بالقراين  
الزائدة على الاحوال  
التي يكون في الخبر  
والخبر والخبر  
والخبر عنه فانه  
لا يسمي متواترا  
واما اذ علم  
صدقتهم بالقراين  
الواجبة الى الامور  
والمذكورة كلا او  
بعضا سمي متواترا  
ولهذا يختلف عدد  
التواتر باختلاف  
الاحوال ضعف وقوته  
واشكال عليهم بصدق  
الحد مع قلة الخبرين  
كما اذا كانوا ثلثة  
او اربعة وحصل العلم  
بخبرهم بصيغة  
القراين الداخلة لفرقها  
مع انه لا يسمي عرفا  
متواترا اذ يعبر فيه  
ان يكون للخبرين كثر  
فيستند اليها العلم  
ويمكن دفعه بان  
المتردد بالاحوال  
الداخلة الاحوال التي  
تكون في اغلب الاخبار  
ويمنع حصول العلم  
بها الا بصيغة الكثرة  
وقد يعرف بانة  
خبر جماعة يمنع  
تواترهم على الكذب  
ويرد عليه مضافا  
الى ملز صدقة على  
خبرهم المحضوف  
بالقراين المتواترة  
وان امتناع تواترهم  
على الكذب يفتنى  
كذبهم بدون  
التواطع عليه الا ان  
بق المراد بواطئهم  
مجرد موافقتهم وان  
مجرد عن القصد  
والتبا هو خروج عن  
ظرف الحد من غير  
قرينة عليه ويمكن  
ان يعرف بانة خبر  
جماعة يعقده العلم  
بصدق كثرتهم  
والعتد الاخير لا  
يخرج ما قره المتردد  
الكثرة التواتر  
بقرينة الاضافة  
فيقتضى القراين  
الداخلة في الخبرين  
واما القراين الداخلة  
في الخبر والمخبر  
عنه فهي واجبة الى  
خصوصية الخبر فلا  
يفتح اعتبارها في  
العلم واما القراين  
الداخلة في الخبر  
فالمراد بها الاحوال  
الحاصلة فيه الموجبة  
لغيره فظفر به  
اربطه فالحق عدم  
العبارة بها بل  
المدار على افادته  
للعلم عادة كاستيحاء  
وهذه الحدود يتناول  
التواتر بالعناية  
اذ المراد بالخبر ما  
يتناول الصريح و  
غيره واخبارهم  
عن الكل او المذموم  
في قوة الاخبار  
عن الجزء او اللازم  
ثم يعبر في التواتر  
امور قد اضع الحد  
عنها منها ان يبلغ  
الخبر في الكثرة  
حدا يمنع كذبهم  
اجمع عادة ولو على  
سبيل التهور والخطا  
سواء التحدث  
بالطبقة او تعددت  
لكن يعبر في صورته  
التعدد ان يتحقق  
التواتر في كل  
طبقة سواء علم  
تحفة بالتواتر او  
غيره من الطرق  
العلمية ولا حصر  
لافهم بل المرجح  
فيه الى العادة  
وحصره بعضهم  
في خمسة لعدم  
حصوله بالاربعة  
والالتمحج الى كثر  
كثر شهو الرضا  
والخر في اثني  
عشر عددا نقباء  
بنى امية اقبل لانهم  
امتنا اخر في اربعة  
لعقوله نعم حسبك  
الله ومن اتبعك من  
الوثنيين وكافوا  
اربعين والكفاية  
انما تكون اذ حصل  
العلم بخبرهم و  
اخر في ثلثة ثلثة  
وثلثة عشر عدد  
اصحاب بدر حيث  
كان يحصل العلم  
باخبارهم من هجران  
الرسول وقيل يعبر  
ان يكون عدد  
الايمان حصصهم  
وفساد هذه الاقوال  
غنى عن البيان فلا  
تفضل الكلام فيه  
ومنها ان يكون  
اخبارهم عن محسوس  
ولو بحسب تواتره  
ولو اوزه البيينة  
كافي تظافر الاخبار  
بجماعة على وسخاوة  
فان الشجاعة والسخاوة  
وان لم يكونا من  
الامور المحسوسة  
الا ان اثارها

ولادتهما

ولو اذمها البينة المحسوسة فلا توارث في الاحكام العقلية ضرورة كانت كون الكل اعظم من الجزء او نظرية كحدوث العالم وفدسه ونزك  
 الجسم من الهبوط والصورة او الجواهر المفردة لا بمعنى العلم لا يحصل باقوال اهلها وان كثرة الوضوح ان العلم قد يحصل لها كما نجد  
 في انفسنا بالنسبة الى بعض المسائل المنطقية والمباحث الحسابية والهندسية التي لم تزل مقدما لها ووجدنا ان يلزمها تطمين بها  
 متساوين عليها وذلك بعد علمنا بمدراك تلك العلوم وطرق استنباطها اجمالا وعلومتها اربابها فيها فان العادة قد تجعل نظائر  
 مثلهم على الخطاء في الاستنباط عن مثل تلك المدارك وقد صرح بعض المحققين بان اطباء جميع من يتعبد من العقلاء الاولين و  
 الاخرين على وجود صانع مبدع للانام مدبر للنظام مما يفيد العلم العادي بصدقهم وعدم ترواؤهم على الخطا في ذلك بل يجمع  
 ان اتفاقهم وتساوئهم على قول واحد لا يثبت موثرا وان اتفاد العلم بصدقهم والفرق بين الامر بين ومما ان لا يكون السامع عالما  
 لواقعته من غير طريق التوارث ولهذا الامر وجود بلدنا التي شاهدناها موثرة عندنا وعللنا بان الخبز لا يفيد العلم للزوم  
 تحصيل الحاصل ويشكل فيها الوفاة والشهادة عند ومما ان لا يكون السامع قد سبق له شبهة او تقليد يودي الى عدم الوثوق  
 بالخبر ذكر السيد ودام بذلك الفرق بين الاخبار الموثرة بوجودها والبلدان والاختيار الموثرة بكثير من محجرات النبي صلى الله عليه  
 وسلم ودوايته النص الجلي على امامه على خلافه التي يفيدها الامامية والتحقيق ان هذا الشرط شرط في حصول العلم بالتوارث  
 لا في تحققة فاننا نقطع بان الاخبار الموثرة موثرة عند كثير من لا يقول بمقتضاها من الكفار والمخالفين وان انكرها واكرونها  
 موثرة لعدم اتقانها للعلم عندهم ولهذا نقول ان المحجة قد تمت ولزمت في حقهم اذ لا عبرة بشبهة الواحد بعد وضوح مسالك  
 الحق وظهورها وقد يشترط في الموثرة ان يكون المخبرون من اهل بلدان مختلفة واعتبر بعض الهوى ان لا يكونوا من اهل دين واحد  
 ومما يمكن من الضعيف السقوط وان يرضى بعض العامة علينا القول باشتراكنا وحول المعصوم في الخبرين ولعله توهم ذلك بما يقول به  
 جماعة من اصحابنا في حجة الاجماع **فصل** في تحقيق التوارث بالنسبة الى المدلول المطابق للخبر فان اتحاد المدلول المطابق  
 للاخبار علم بصدق الجميع بناء على نفس الصدق بمعناه المشهور كالخبر بان مكة موجودة وان اختلف مدايلها ولم يكن  
 بينها ثلاث علم بالتوارث صدق بعض منها اعلى التجهيز وفي اطلاق التوارث على مثل ذلك وجه غير بعيد وذلك كما لو اخبرنا  
 بان سئل زيد فاعطاه دينارا واخر مثله وهكذا الى ان تظايرت الاخبار عندنا بذلك فيقطع هان زيدا قد اعطى سائلا دينارا  
 او اعطى جماعة من السائلين منهم ثمانية وهذا القدر المتيقن صدق بالتوارث من تلك الاخبار مدلول مطابق لبعض تلك الاخبار  
 ومن هذا الباب ما نقلنا من وفابيع على مير المؤمنين فاننا نقطع بتلك الاخبار كقوله تعالى فانها صدق جملة منها وان جهلنا  
 النعيين وكذا ما نقل عن من خوارق العادات والاختيار بالقياس فان بعضها وان كان موثرا بالخصوص الا ان الحال في كثير  
 منها كما مر وقد يتحقق مثل هذا في خبر الواحد فانه لو اخبرنا بمخبر يوافق فقد نقطع بصدق بعضها نظر الامتناع الكذب تحفة  
 بالنسبة الى المجموع عاده لكنه لا يثبت موثرا وانما نقل ان يقول لو كان تكاثرا للاخبار المختلفة بوجوب العلم بصدق بعضها فلا يبر  
 في اتانعلم بان الاخبار الكاذبة الموجودة في الدنيا اكثرها نبلغ درجة التوارث بل ترتب عليه فيعلم بصدق بعضها مع ان  
 التعبد علمنا بصدقها اجمع وجوابه اننا لا نثبت في التوارث عددا معيننا ولا ندعي ان الاخبار متى بلغت عددا مخصوصا لا بد وان تكون  
 موثرة بل الامر في حصول التوارث عندنا في العادة فير بليغ الاخبار في الكثرة ولو بمساعدة الامارات الدالة بحيث لا يمكن  
 ان تكون باجمعها كذا بان ذلك توارثا والكثرة بهذا الاعتبار تمنع تحققها في الفرض المذكور وان اورد ان تكاثرا للاخبار المختلفة  
 لا يفيد العلم بصدق شيء منها وان بلغت في كثر ما بلغت فمكثرة جلية ويشهد ضرورة الوحدان بخلاف شهادة بينة وقد  
 يتحقق التوارث بالنسبة الى المدلول المشترك للخبر كما لو اخبرنا بمخبر بان زيدا كان في ذلك الوقت في الكوفة وهو مدلول سنخى لتلك  
 الاخبار وقد يتحقق بالنسبة الى المدلول التام في هذا قد يكون اللازم فيه لازما لكل واحد من الاخبار وقد يكون لازما  
 للعدد المشترك بينها وقد يكون لازما للعدد والعلوم به منها وان كان هو الجميع وايضا قد يكون اللازم ما اريد اذ قد يثبت  
 الاخبار وقد لا يكون كذلك الغالب في توارث اللازم ان يتواءم مع المعلوم ايضا سواء كان معطيا بقاياها امينا او مفردا او تضمنيا  
 استند العلم باللازم الى العلم بالملزوم او لا وقد يتوارث اللازم بدون الملزوم فيعلم به صدق اللازم دون الملزوم ولا يجوز  
 ح از يستند العلم باللازم الى العلم بالملزوم اذ التعبد اشتقنا من الاخبار باللازم للاخبار بالملزوم وحصول التوارث في اللازم  
 مع عدمه في الملزوم انما يتم عند اختلافها في عدد التوارث وذلك كما لو اخبرنا بمخبر يقطع عن زيد واخر باخره واخر بالفاتمة من  
 شاهر واخر بالفاتمة محج عظيم عليه الى غير ذلك من الاخبار باسباب مومة فبما ان يحصل لنا من تلك الاخبار العلم بمومة الذي هو  
 مدلولها التام وان لم يقطع بشيء من تلك الاستدلال بوجوه مومة سبب الخ ولا يذهب عليك ان هذا لا يتم الا حيث يكون  
 اللازم لازما لكل واحد من الاخبار او ما يقرب من ذلك بحيث يمكن تحقيق التوارث فيها فلو كان اللازم لازما للمجموع الاخبار وا  
 اشنع تحقق هذا القسم كما ذكره بعض المعاصرين من ان التوارث قد يتحقق بالنسبة الى اللازم الذي هو لازم للمجموع الاخبار وان لم يكن لازما

في وقت الذي يفتي  
 في الكثرة في  
 كذا ان الكثرة في  
 مضمون الخبر وانما  
 في ان يحصل العلم  
 بذلك لا بد ان يكون  
 مع

لازما الاحادها مع عدم العلم بصدق شئ منها فغير واضح وقد نزل على ذلك كلام العبد في التوازي المنقوي عبادته صالحه للذين بل على غير ذلك  
 كما لا يخفى على من لاحظها فقيمتها قال الفاضل المعاصر قد يشبه ما يحصل العلم فيه بالشامع والتناظر وعدم الخلف التوازي فقلنا بان  
 والعين وحام لها من جهة التوازي لان العلم بصدق شئ منها فغير واضح وقد نزل على ذلك كلام العبد في التوازي المنقوي عبادته صالحه للذين بل على غير ذلك  
 ان لم يستلزم عدم حصول التوازي في نفس الامر لان العلم بالحصول من جهة بل انظر ان من اجماع اهل العصر وعدم نقل مخالف عن سلف ذلك  
 نظير الابعاد على المسئلة الشرعية واكثر الامثلة التي تذكر في الباب من هذا القبيل وليس من باب التوازي ولم يفرق بينهما والمثال المناسب  
 لهذا العصر نقل زرارة منقول في بلد ويتظاهر المشاهدون لها في الاخبار عنها حتى يصل القطع بها انتهى ملخصا اقول بتحقيق التوازي في  
 الامثلة التي ذكرها ونظائر هامة الاجمال لا تكاد وددعوى استناد العلم فيها الى مجرد الاتفاق مالا اشكال في فساده ومنشأ هذا  
 التوهم عدم الفرق بين نفس التوازي وبين الطريق الموصل اليه وتحقيق المقام ان التوازي على ما عرفت هو اخبار جماعة مبعوثين كثر منهم تواتر  
 على الكذب ولا ريب ان وجود التوازي في الخارج يجزئه لا يوجب العلم بالواقعة بل لا بد من العلم به والطريق اليه امور ومنها الوتوف  
 عليه بجماع الخبر من العدد الذي يحصل التوازي بخبرهم وهذا لا يجري الا حيث يتجدد في الطبقة وما ذكره من مثال الزلزلة من هذا  
 القبيل وكذا مثال وجود الهند بالنسبة الى كثير من الناس ومنها ان يعلم به تواتر الاخبار به كاجبار كل مخبر في الطبقة الاولى عن  
 كل مخبر في الطبقة الثانية وهكذا واخبار كل مخبر عن مخبر مغاير لمخبر الاخر ولا يلزم ان ينزل بالطبقة العالية على عدد التوازي ليحصل  
 العلم باخبار عدد يحصل به التوازي في تلك الطبقة بل يكفي تواتر كل سلسلة من خبر واحد فاذا امتنع اتفاق الجميع على الكذب لكثرها  
 كان تواتر ومنها هذا الباب حديث الغدير الذي تزويه الخاصة والعامة بطرق منكرة ومنها ان يعلم به خبر الواحد المحضوف بالقرائن  
 الصديق ومنها اخبار المعصوم به ومنها طريق الحدس وهو الغالب في العلم بحصول التوازي في الطبقة العالية ببياننا اذ اوجدنا  
 اهل زماننا متفقين على الاخبار صريحا او التزاما بوقوع واقعة مثلا وسائر الزمان فقد نطق بملاحظة العادة في تلك الواقعة  
 ان اتفاقهم على ذلك لا يكون الا عن اتفاق مثله على الاخبار بذلك الى ان ينتمى السلسلة الى المشاهدين الذين نطق بمقتضى العادة  
 في تلك الواقعة بل هو غير درجة التواتر فكون علمنا بالواقعة مستندا الى التوازي المتأخر الكاشف عن التوازي المتقدم العلوم لنا  
 بطريق الحدس وما ذكر من مثال جود حاتم من هذا القبيل وقد يستكشف باخبار جماعة اخرى يحصل عدد التوازي بخبر مجموعهم فصح  
 ان ما زعم من ان اكثر امثلة الباب من باب الاتفاق دون التوازي مالا وجه له ففطن ولا تغفل **فصل** انفق اهل العقل  
 على امكان التوازي ووقوعه وحصول العلم به وحال في ذلك السميحة والبراهمة ولهم على ذلك شكوك وافهية ومنها انه كاجتماع الخلق  
 الكثير على طعام وانتم منع وجوابه منع المشابهة ان اريد به الطعام الواحد بالشخص لا مكان الاجتماع وتوفر الدواعي عابا هنادون  
 ما ذكر وان اريد به الواحد بالجنس او بالنوع فامتناعه لا سيما الاخير سند العيان مغن عن سند البيان ومنها ان كل واحد من  
 المخبرين يجوز عليه الكذب ذلك يستلزم تجوز الكذب على الجميع لانه نفس الاحاد وجوابه منع الملازمة بدليل ان احاد العسكري لا  
 يقومون بفتح البلاد بخلاف الجميع مع انه نفس الاحاد وان الجماعة الكثرة يقومون برفع الحجر العظيم بخلاف احادهم الى غير ذلك من  
 النظم ومنها انه يقتضى العلم بالمشاقتين اذا وقع التوازي فيها وجوابه المنع من جواز وقوع مثل ذلك عادة ولو سلم فهو منع  
 بالنسبة الى شخص واحد في زمن واحد ثم يصح وقوعه بالنسبة الى شخصين او شخص واحد في زمانين لكنه لا يوجب محالا كما في  
 سائر الادلة القطعية المتعارضة ومنها انه يوجب تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى وعيسى من انه لا يبقى بعد ما و  
 ذلك يناقض نبوة محمد وهذا منهم دليل الزاقي وجوابه منع ثبوت الخبر المذكور وعدم بطريق الاحاد فضلا عن تواتره عندنا كغير  
 واندكوفي التواتر والابجمل خلاف ذلك ومجرد الدعوى غير مسموعة وقد سبق ان بحث التصرف قد استاصل اليهود ولم يبق منهم عدد  
 يحصل التوازي بخبرهم ومنها انه لو حصل به العلم الضروري لكان كسائر الضروريات وليس كذلك لانا اذا ارجعنا وجدنا تفرقا بين  
 علمنا بوجود اسكندر وعلمنا بان الواحد نصفنا الاثنين والواجب ان الضروريات قد تختلف في صحتها وتلزم المساوي  
 فيها والوحدان اوضح سند على ذلك ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق وقد خالفناكم والجواب منع الملازمة بخلاف العناد و  
 المباشرة واعلم ان هذه الشكوك لو تمت لدل الاول مناعا على استحالة وقوع التواتر والشكوك الثلاثة التي بعد هاندا على عدم حصول  
 العلم من بالنسبة الى من تظن لها والتميم بصحتها والشك الذي بعدها يقتضى ان لا يكون العلم الحاصل منه ضروريا والشك  
 الاخير يقتضى ان لا يكون العلم بكونه مفيدا للعلم ضروريا **فصل** اختلافوا في العلم المستفاد من التوازي فالاكثر من على انه  
 ضروري وذهب قوم الى انه نظري وقصلا بعضهم فحملوا بعض انواعه ضروريا وبعضها نظريا وعن الغزالي انه جعله فاما ثانيا  
 فن في بعض مصنفاته على ما نقل عنه العلم الحاصل بالتوازي ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان  
 الواسطة خاصة في الدهن وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من غير واسطة قال الفنا زان بريدانه ليس يديها اوليا ولا كسبا بل  
 من الضروريات التي قياساتها معها كقولنا العشرة نصف العشرين وقد ينزل كلامه على من النظر بان التي يشترك فيها الخبر

و  
 ان  
 ما  
 زعم  
 من  
 ان  
 اكثر  
 امثلة  
 الباب  
 من  
 باب  
 الاتفاق  
 دون  
 التوازي  
 مالا  
 وجه  
 له  
 ففطن  
 ولا  
 تغفل



والعوام ونقل عنه العلامة في النهج في القول بالنظر ولعله ناظر الى هذا الخبر بل هو اوفق بما ينه عليه من ثوقه على توسط مقدمتين وان  
الاولى في بتمينه لضروريه المحقق عند ما ذهب اليه الاولون لانه لو كان نظرا بالاستدلال على حصوله توسط مقدمتين والثاني في  
الملازمة فلان ذلك هو الشأن في جميع النظريات كما لا يخفى على الخبير معلم الميزان واما بطلان الثاني فلانا اذا رجعنا وجدنا  
انفسنا علمين بالمشايراث بمجرد العلم بشرا من غير حاجه الى ملاحظة امر اخر فلو توقف العلم بها على مقدمه اخرى لوجب ملاحظتها ايضا  
شيئا لهذا من بدليلان وامسندوا على ذلك ايضا بوجوه اخرى منها انه لو كان نظرا بالما حصل لمن ليس له اهلية النظر والاكتساب كالعوام والبلد  
والضباين وبطلان الثاني فاض بطلان المقدم ويشكل بجواز ان يكون علمه مشندا الى الفيلسوف ولذا من يقطعون باخبار الاحاديث  
لا يقطع بها غيرهم على ان لا يتم تصورهم عن ادراك النظر بانه واما المسلم فتصوره عزاد والى النظر بانه الحقيقه ونفي الخاص لا يمتلزم  
العام ومنها انه لو كان نظرا بالما حصل مع ترك النظر قصدوا الثاني بطريق الملازمة ان النظرى ما يكون الطريق الى الكشاه اعمال  
النظر وقضية ذلك عدم حصوله على تقدير افعال النظر واما بطلان الثاني فلانا نجد انفسنا علمين بوجود مكة مثلا وان قطعنا النظر  
عن كل نظر ويشكل بجواز ان يكون نظرا بما كتبنا من اوابل اليه يثبت بحيث ينقل اليه في باوى النظر من غير اعمال روية ولو سلم فانما  
يتم بالنظر الى النظر الابتدائي اذ بعد النظر والوصول الى المقصود يكفي في العلم به العلم الاجمالي بوجوده ما بوجهه ونقصه ولا حاجه الى  
ملاحظة تفصيله ومنها انه لو كان نظرا بالسام الخلاق فيزول بعد مخالفة ما هنا ومكابر كما في غيره من النظريات وبطلان الثاني معلوم  
بالضرورة ويشكل ولا يمنع الملازمة بجواز ان يكون من النظريات الحلية التي يفتنى على مقدمات واضحة بحيث يثبتها باوى توثيق  
والملازمة انما شام في النظريات الحقيقه وثانيا مانع من بطلان الثاني مطر واما المسلم بطلانه في المشايراث الجلية اخرج الفاضل بنظره  
بان حصوله يتوقف على توسط مقدمتين واما المنهجين جماعة لا ادعى لهم الكذب والمخبر عنه محسوس فلا يشبهه وانه كلما كان  
كل مخبر ليس بالكذب والجواب ان العلم بصدق الخبر لا يشند الى ملاحظة هاتين المقدمتين بل العلم بمقدرة الاولى كاف في العلم به  
من غير حاجه الى ضم المقدمة الثانية اذ العلم بها في مرتبة العلم بصدق الخبر وامسند اليه فلا يتوقف عليه وهذا يظهر فساد ما  
ذكره القزويني ان العلم بصدق المشايراث يتوقف على توسط مقدمتين وان لم يشعر العالم بهما احديهما هولاء مع كثرتهم واختلاف  
الحواله لا يجمعهم على الكذب جامع والثانية انهم انفقوا على الاخبار عن هذه الواقعة ووجه فسادها ان الذي يتوقف عليه حصول  
العلم بالمشايراث هو العلم باخبار الجماعة الكثيرة بالصفات المعبرة عن الواقعة الخاصة واما ما ذكر في المقدمة من انه لا يجمعهم على  
الكذب جامع نوعين الشيعة اذ في مرتبتها فلا يتوقف العلم بها عليه وليس مجرد امكان تاليف قياس ينجح المطلوب موجبا لكونه نظريا  
بل لا بد منه من كونه مستفادا منه والا لا يمكن تاليفه في كل ضروري كقولنا الكل مشتمل على الجز وزيادة وكل مشتمل على الجزء  
زيادة فهو اعظم من الجزء فالعلم بالمشايراث من الجز وبهذا ما بصرة مختركا فهو مختركا في غير ذلك اخرج الفصل بان من  
المشايراث ما يعلم صدقه بالضرورة كوجود مكة ومنها ما ليس كذلك كعاجلة الابن والامه فان حصول العلم بذلك الاخبار يتوقف على  
امعان النظر فيها والوقوف على حال المخبرين من تكاثرهم وبناب اراءهم واختلاف بلادهم وتحرزهم كلا وبعضا عن تعدد الكذب  
كون المخبر عنه ارحميا غير صالح لوقوع التهور والخطا فيه من غير ذلك من الامور التي يتغير في حصول العلم بصحة الخبر ولا بد من ملاحظة  
تلك الامور والافتقار اليها في حصول العلم حتى انه لو اتفق زهول الخبر عنها فبما زال العلم بصدق الخبر واحتاج في تحصيله الى  
مراجعة جديدة والجواب ان توقف العلم على ملاحظة هذه الامور في بعض الموارد والاحوال تفصيلا لا تصح نظر باوان كانت  
تلك الامور كلا وبعضا حقيقه في حد انفسها او عند الناظر لان النظرى على ما حقق في عمله واشترنا اليه هو ما يتوقف الاشغال اليه  
على توسط مقدمتين مشتملتين على هيئة القياس ما عدا ذلك لا يعد نظرا وان توقف الاشغال اليه على امر حقيقي ولو نظرت  
كالصدق اليه يبدى المتوقف على تصورات نظرية تحكم العقل بافتقار نواحي المخبرين واجتماعهم على الكذب كما قد يشند الى امر  
حقيقي يقتضيه في باوى النظر ككثرتهم واختلاف دواعيهم بحيث يستغنى عن ملاحظة تسلسل الاعتبارات كك قد يشند الى امر  
حقيقي لا يتنقل اليه الا بعد التحليل عن الشبهات والتأمل في حال المخبرين والخبر بطريق الانصاف فكما ان الاول ضروري كك  
الثاني ضروري وما اكتشف عما ذكرناه وقوع مثل في الحسيات فانه قد ينقل الى مؤيد بها باوى توجه وقد ينقل بعد التحليل و  
تلطيف الادراك مع انه لا تأمل في ان عدوكها ضروريه مطلقا **فصل** خبر الواحد ما يبلغ حد النواير سواء كان المخبر واحدا  
او اكثر وسواء كان العلم اولا ويقتضى ان يقيد بما اذا كان المخبر غيره وتم وغير العصوم اذ لا يعد اخباره وتم واخبار العصوم في عرفهم  
من باب الاخبار الاحاد وعرفه الفقهاء ان بما لا يعيد العلم بنفسه اى بدون القرين الحاذق واورده عليه بالخبر المعيد للعلم بالنظر  
القرين الفاضل ويمكن دفعه بان المراد بالقرين الحاذق القرين الذي يفتق نوعها عن الخبر ابا ويقابلها القرين الداحل وهو  
التي لا يفتق نوعها عن الخبر ابا والخبر النسبة الى القرين التي لا تنضم اليه غالبا لا يعيد العلم ولهذا نجد ما نفيده منه نادرا وقد  
بيننا على هذا في المشايراث لكن يحتاج الحد على هذا التقدير الى التفتيد السابق وقد يجد بما افاد الظن وهو منقوض بما لا يعيد منه

سواء

فكل ما بصرة  
متحكما

ان

الاولى

توسط

مجموعه من الملاحظات والاشارة على ما في المتن من حيث هو مقتضى الحال  
والاشارة على ما في المتن من حيث هو مقتضى الحال  
والاشارة على ما في المتن من حيث هو مقتضى الحال  
والاشارة على ما في المتن من حيث هو مقتضى الحال  
والاشارة على ما في المتن من حيث هو مقتضى الحال  
والاشارة على ما في المتن من حيث هو مقتضى الحال  
والاشارة على ما في المتن من حيث هو مقتضى الحال  
والاشارة على ما في المتن من حيث هو مقتضى الحال  
والاشارة على ما في المتن من حيث هو مقتضى الحال  
والاشارة على ما في المتن من حيث هو مقتضى الحال

مجموعه من الملاحظات والاشارة على ما في المتن من حيث هو مقتضى الحال  
والاشارة على ما في المتن من حيث هو مقتضى الحال  
والاشارة على ما في المتن من حيث هو مقتضى الحال  
والاشارة على ما في المتن من حيث هو مقتضى الحال  
والاشارة على ما في المتن من حيث هو مقتضى الحال  
والاشارة على ما في المتن من حيث هو مقتضى الحال  
والاشارة على ما في المتن من حيث هو مقتضى الحال  
والاشارة على ما في المتن من حيث هو مقتضى الحال  
والاشارة على ما في المتن من حيث هو مقتضى الحال  
والاشارة على ما في المتن من حيث هو مقتضى الحال

سواء اذ غيره كما لو لم يفده ايضاً اما السبق باحدهما ولا خفاة بامارات فوجب عدم الاعتداد به ولو اذ قوة الظن قلنا بان الضعف  
من مخالف القوي في النوع وبان الخبر لا يفتي بعد انقضاء الفصل امكن قبول الحدس وبقي النقص بما عده وقد حجاب بان المراد ما افاده  
فلا يفتح عدم افادته للمانع ويشكل بان الخبر في نفسه لا يفيد شيئاً وانما يفيد ما يفيد به بضمة القرين الداخلة والخارجة ولو اريد  
تجزيد النظر عن القرين الخارجة فقط بقي النقص بحال لان الخبر بالنظر الى القرين الداخلة فديفيد العلم وقد لا يفيد الظن ايضاً  
يمكن دفعه بما ذكرناه في حد التفازان وينقسم باعتبار كثرة رواة وعدمها الى مستفيض وغير مستفيض لان رواة ان كان فوق  
الثلاثة فهو المستفيض والا فغيره وبعضهم يجعل المستفيض اعم من التواتر وهو غير معروف وباعتبار حال الراوي الى خبر عدل والى  
خبر غيره واختلفوا في خبر العدل فيقبل بعد العلم مطر وقد لا يفيد مطر وما في طرفي افراط ونقيرط والحق ما ذهب اليه الاخرون من انه  
قد يفيد اذ انقضت اليه القرين وقد لا يفيد بل الحق عدم اختصاصه بخبر العدل فان خبر الفاسق ايضاً قد يفيد كما يظهر من كلام  
كثير بل الثامنة لانه بل بالفرق وذلك ولهذا حذر النزاع في مطلق خبر الواحد من ترك النقص للقول الاول كاشهادة الواحد  
بذلك فانما كثيراً ما تعلم الواقع باخبار احاد بخبر واحد لا يخلو في صدقهم شك وارتباب وقد مثلوا لذلك بان ان الخبر  
ملك بموت ولعله قد اشرق عليه وخرج من الحدان على صورة منكرة لا يخرج من غير موت مثله عادة فانقطع بصلة ذلك الخبر  
اقام ان من ان المفيد العلم هو القرين دون الخبر قد يقع بان المفيد هو الخبر بموت القرين اذ قيل الخبر كذا بخبر موت غير خارج  
للمانع بوجهه منها ان لو اذ العلم كان عادياً والثالثي بطريقان الملازمة ان لا ترتب ولا علية الاجراء الله عادة ما يجاد شئ  
عقبه اش واما بطلان الثاني فلا تروك ان عادياً لا ترد ومن العلوم خلافه والجواب ان اريد بلزوم الاطراف لزمه في الاختيار  
المخوفه بالقرين المعنوية للعلم فظان الثاني تم اذ في مطلق الاخبار حتى الخبر عن القرين فالملزمة ممنوعه ومنها انه يؤدي  
الى مناقض المعلومين اذ حصل الاخبار بها على ذلك الوجه اذ وقع مثلاً ذلك جائز وهو يؤدي الى الجمع بين المناقضين والجواب  
المنع من ذلك لانه متى انفق وقوع ذلك احد في قضية اشعر ان ينفي مثله في نفسها معه اذ يعتبر في حصول العلم باحد استخدام الاخر  
وان اريد لزوم حصول العليين في زمانين فظانهم لتعقّب في سائر الادلة القطعية ومنها انه لو اذ العلم لوجب القطع بتخطئه  
من مخالفه بالاجتهاد وهو يربط بالاجماع والجواب ان وقوع ذلك عندنا في الاحكام غير ثابت وعلى تقدير ثبوته منع بطلان الثاني  
والاجماع المدعى عليه تروم لانه على غير المحضف هذا ويلزم على القول الاول ان لا يحتاج في الشهادة الى تعدد الشهود بل يلزم ان  
يكفي بقول المدعى مع عدلته وان ينسخ التباين في اخبار العاقل مع ان المناط في افادة العلم وصف العدالة وهي تثبت بايمان  
ظنية كما لا يستحق فكيف يستند العلم بالصدق اليها فحصل كذا في جواز التبعيد بخبر الواحد المخوف بالقرين الذي يفيد بموت  
العلم عقلاً وشراً كالحشر المشران وهو موضع وثق واما الحدس عنها فالعريف من اصحابنا جواز التبعيد به عقلاً وانكره بعض فدا  
اصحابنا كما بن قبة فنع من عقلاً وحكم ذلك عن جماعة من مخالفينا ايهم والتحقيق ان الفاضلين بالجواز ان لو اذ ايم الجواز بمحض عدم  
حكم العقلية بالاشناع والفتوح الواقعية كما يظهر من اجتهادهم عليه بالضرورة فالخبر هو الجواز والمستند ما ذكره وان ارادوا  
بد الجواز الواقعي بمحض ان العقل يحكم بانه لا يقع في العمل به واقعا وان لا يمتنع منه نعم بمقتضى الحكم ان يكلفنا بالعمل به كما يظهر من  
بعض المعاصرين فالخبر بطلان القول بالجواز كقول بالامتناع اذ ليس العمل بخبر الواحد مما يندرك العقل جمانة الواقعية حتى يحكم  
فيه بجواز او امتناع بالاحكام وان ارادوا به الجواز الظاهري بمحض عدم اليقين بالخلاف فان اغتر مطر فالحق خلافه لان  
العقل لا يستقل بجواز الاعتماد على خبر الاحاد في معرفة الاحكام ولو مع التمكن من العلم ولو خص بصورة الاعداد فلا ريب في  
ثبوت الجواز لكن بعد حد التزام المانع بالمنع فيما لم يظلم كلامه بنصرف الى غير ما اذ لزوم التكليف بالحج على تقديره وحله والذي ينبغي  
للمانع ان يحيل الفرض المذكور لان يمنع عن تجرته خبر الواحد على تقديره وحيث علمت ان الاطمن وجوه محل النزاع هو الوجه  
الاول فليجزي الكلام عليه فقول المحجة على ما اخبرناه من الجواز قضاء والضرورة به وقد اشرنا اليها واما المانعون فقد اجتزوا بين  
الاولان العقل بخبر كذب الخبرين وعلى تقدير كذبهم يؤدي العمل بخبرهم الى تحليل الحرام وتحريم الحلال وهو قبيح عقلاً فيمنع تجرته  
والجواب من وجهين الاول النقص بالفتوى على عدم التصويب كما هو الصواب وبشهادة الشاهدين وما قام مقامهما وبالاصول  
المسندة كاصل البرئ وبالظنون القطعية ونحو ذلك ووجه النقص انه قد يقع الخطا في مؤدى هذه الطرق كما يشهد به الاعتقاد  
والاختيار وعلى تقديره تجري فيما ذكره في خبر الواحد بعينه من لزوم تحليل الحرام وتحريم الحلال فيلزم عدم جواز التعويل  
عليها وهو يربط بالضرورة والاجماع وربما امكن النقص بالقطع ايضاً لوقوع الخطا فيه وان كان اقل من غيره واما ثانياً فالحل  
وهو انه ان اريد تحليل الحرام وتحريم الحلال وتحليل ما هو حرام ظاهره فالملزمة ممنوعه اذ ثبوت الاحكام في الظن ممنوعه بما  
الادلة عليها ولا فرق بين ان يعتبر التحليل والتحريم المستفادين من خبر الواحد ظاهره بين اذ واقعتين وان اريد تحليل ما هو  
حرام واقعا وتحريم ما هو حلال واقعا فان اعتبر التحليل والتحريم من حيث الواقع فالملزمة ايضاً ممنوعه وان اعتبر من حيث



لغوا وسفها وهو ممتنع في حقه ومهد البيان فيضع وجه الاستدلال على تقدير ندبية الانذار به فان رجحانه يستلزم جواز العمل بما  
ترقبت الوجوب بالاجماع المركب وكذا الواضع استلزام وجوب الانذار لوجوب العمل بمقتضاه كما في حق الولى والصبي اذ لا يسئل الا  
منع استلزامه لجوازه فثبت الوجوب بما ذكره لا ينكح لانتم انحصار فايده الانذار في جواز العمل به مطلقا بل يكفى جوازه في الجملة ولو  
عند اختلافه بالفرق العظيمة او بلوغه حد التوازن لا فانقول هذه ثمرة فادركه الحصول والاعتبار التخيير لا يساعد على اعتبارها في  
مثل المقام الثاني ان قوله لم يعلم بخذرون معناه وجوب الخبز لغيره على ظاهره كما سألنا الشيخ عليه السلام في وجوب الخبز عند  
انذاره في معنى وجوب العمل بما يشتمل عليه اخباره كما ينبغي في الخبز على المزجي لا يعين العمل على الايجاب كما كان العمل على التذب لا يستل  
مع مساعده الاصل عليه كما فانقول فادققنا سابقا ان الظن من الالفاظ المستعملة في الطلب هو الايجاب بشهادة العرف والاستعمال  
فلا يصار عليه الا للبدل مع ان يثبت الرجحان كما في اثبات المفصول في اثبات الوجوب ايضا بضمته ما عرفت من الاجماع المركب و  
قد ينقص عن السؤال المذكور بوجوبه من اجزى الاول ما ذكره بعض افاضل المعاصرين من ان المقضى للحدوث ان كان موجودا وجب  
الا رجحان فلا يعقل ندبية الخبز وفيه نظر لان المقضى قد يكون عملا الوقوع فيجب الخبز تحفظا عن لصانة الحدوث كما في كثير  
من المكروهات فالسلازمة ممنوعة الثاني ما ذكره بعض المعاصرين من ان ندبية الخبز العمل بخبر الواحد غير معقول لان خبر  
الواحد قد يشتمل على الجواب شئ او يخبره ولا يعقل ندبية العمل بالواجب والحرام نعم قد يتصور ندبية العمل بالواجب في الواجب  
التخييري لكن لا يكون التخيير الا بين امرين وليس الامر الاخر هذا العمل بالاصل اذ الكلام في صحة خبر الواحد حيث لا معارض له  
بالخصوص وح قانما ان يعتبر التخيير بين الاخذ والعمل بكل منهما او بين ما بينهما والاول تخيير في المسئلة الاصولية سواء اعتبر  
التخيير بينهما على الاطلاق او في خصوصيات الموارد اما الاول فواضح واما الثاني فلان التخيير فيه من جزئيات التخيير في الاول  
وفروعه والمفهوم من الاية على ما بين عليه الماويل هو التخيير في المسئلة الفقهية دون الاصولية على ان مرجع ذلك الى التخيير بين  
اعتقاد الوجوب وعدمه ولا معنى لجواز اعتقاد الوجوب ومع ذلك فلا تعارض بين الاعتقادين حتى يستلزم التخيير رجحانه  
فان الاعتقاد بجواز العمل بالاصل قبل العثور على الدليل لا ينافي الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد بعد العثور عليه ولا يسئل الى منع  
الوجوب واثبات الجواز مع الاستصحاب ليرتفع الثبات اذ بعد بقاء التكليف بالاحكام وجواز الاستنباط من خبر الواحد بلزم  
وجوب العمل به من باد المقدمة ولا يجدي في صحة التخيير ان كان الاستنباط من الاصل اذ العمل بالاصل انما يصح عند فقد معترف الحكم  
بغيره والثاني تخيير في المسئلة الفقهية وهو يؤدي الى اجتماع المتناقضين فان جواز الواجب واستصحابه غير معقول كما وجعله من  
باب التخيير بين العمل بالتخييرين المتعارضين او فخرى المهندسين غير مستقيم لان ذلك تخيير عند الاضطرار بخلاف المقام فان الاية  
واردة في حق المخاضرين المتكئين من معرفة الاحكام على ان التخيير هناك ارشاد لطريق العمل بالمعرفة ان احدهما هو الحكم الشرعي  
بالخصوص نفي لخصا القول وفيه نظر لان المفهوم من التخيير انما هو العمل على حسب انذاره من فعل وترك دون الايثان به على الجملة التي  
اشتمل انذاره عليها اذ التحقيق ان نية الوجوه غير معينة وقد وقع نظير ذلك في التسرع من يتسارع في ادلتها اذ كثيرا ما يدل على وجوب  
فعل او تركه وهم يعلون به على وجه الاستصحاب نظر الى تصورهما عن افادة الوجوب لا بق الاخبار بوجوب شئ او تحريمه يستلزم الار  
جواز الايثان به بنبية الوجوب وتركه بنبية التحريم فاذا كان مفاد الاية استحباب العمل بخبرهم مطلقا لم يحدوا المذكور وكذا لو  
فرض تصحيح الخبر بذلك لا فانقول الاخبار بالجواز لا يعقد انذاره فيخرج عن مورد الاية ولو عم الحكم اليه بالاجماع المركب يمكن التمسك  
به من اول الامر ولم يتجسس الى النظر بل المذكور مما ذكره من عدم مساعده الناويل المذكور على التخيير بين العمل بالاصل وخبر  
الواحد واتضح الاتدفاع لان المنفاد من الاية جواز العمل بخبر الواحد فحله على الوجوب التخيير لا يقتضي التخيير بين العمل بخبر  
الواحد ومعادلة التخيير في ما بينهما مع انه ايضا غير مستقيم كما عرفت ولقد كان له ان يتمسك ايضا بان خبر الواحد قد يقتضيه  
الوجوب التخييري فلا يعقل ان يجب على التخيير العمل بالواجب التخييري وما ذكره من ان التخيير في المسئلة الاصولية راجع الى التخيير  
بين اعتقاد الوجوب وعدمه غير مستقيم بل راجع الى التخيير في البناء على حجة كل من الدليلين واقاما ذكره من ان التخيير هناك في  
مقام الاختيار والتخيير بين الخبرين المتعارضين والفناوى المتعارضة تخيير عند الاضطرار فان اودان التخيير في التصورين  
انما يثبت حال الاضطرار فهو لا ينافي ما اراد بالنتيجه وان اودان التخيير بين الدليلين لا يكون الا عند الاضطرار فهو في  
حل المنع ثم لا يذهب عليك ان ما ذكره من ان الاستصحاب يجمع مع الوجوب التخييري وقد اوضحنا فساده في بعض مباحث التهي  
مع انه لا فائدة في المقام بوجوب العمل بخبر الواحد على سبيل التخيير بينه وبين العمل بالاصل فالوجه لا طائله الكلام عليه ما لا طائل  
فيه واعلم ان هذه الاية يتناول اطلاقها الانذار بدون الوساطة ومعها مع تعدد الوسائط وبدونه لان وجوب العمل بالانذار  
المنذرين يقتضي جواز التقرب الى على واثباتهم في معرفة الاحكام وذلك معنى الشفقة في الدين فيجب عليهم انذار غيرهم ويجب عليهم  
القبول وهكذا نعم من بن عم ان العلم بوجوب العمل لا يستلزم العلم بالحكم فله منع دلالتها على حجة خبر الواحد مع الوساطة الا ان

خبر

يلزم بعدم تقصير الانذار على التقية واعلم ان اطلاق هذه الاية تعارض اطلاق منظور اية النيام عارضة العاميين من وجه فترج  
اطلاق اية البناء لتعويضه بالتعليل والموافقة للاصل وح فيعترض في المندزين ان يكونوا اعدا ولا فلا يستفاد من الاية الا حجة خبر من  
يثبت عدالة النذير بالقطع او بطريق قطع ولا يرد في تعذر الامرين في زماننا بالنسبة الى جل اخبار احاد الماثورة بل كلها فلا سبيل الى  
استفادتها من هذه الاية لايق اذا تعذر العلم بعدالة الراوي تعين القبول فيها على الظن وهو ما يمكن حصوله في حق الموثقين  
عالمبالا فانقول لسداد باب العلم انما يوجب فتح باب الظن مع العلم ببقاء التكليف فيه ونحن لانعلم ببقاءه وجوب العمل بخبر الواحد الواحد  
بعد اسداد طريق العلم اليقيني بل الثالث ح اما ذلك او وجوب العمل بظن الظن والظنون الخاصة التي من جملتها العمل بخبر من يحصل الوثوق  
صدقة بعد التمسك مع ان دلالتها ممنوعة من جهة اخرى ايضاً وهي انه لا يخفى في ان مجرد الاخبار عن امر مخوف لا يثبت انذارا ما لم يقصد معه  
التخريف وهذا خلاف طريقتي اهل الرواية فان الذي يظهر منهم انما يعنون في رواياتهم مجرد النقل والحكاية لا الزام السامع  
الجهد بالعمل بما يترتب على الامر في ذلك عند محال النظر وترجمه ولهذا ترى انهم كثيرا ما يروون الروايات ولا يعلمون بها واما  
حيث يقصدون الالتزام فهو في الحقيقة من باب الامناء وعلى مقلديهم ليس محذور في حق المخذر قطعا ودعوى حجة اخبارهم على الجهد  
عند انضمام هذا القصد وان لم يكن هو معتبر في حقه لا يخرج عن مجازفة فارتقت فعله هذا ينعين القول بان المراد بالانذار الانذار  
بطريق الفتوى ولا يقدر عدم تعين تقليد مفتي على المضللات وظيفة المفتي انذاره على مذهبه عند عدم تغليبه لغيره مما  
يخالفة وان لم يتبعه عليه القبول حيث يتعد المفتي فذلك الانذار بطريق الرواية قد كان متداولا في العصر الاول ومعتبرا كائنا  
البنية عليه في بعض المباحث الاية وقضية الاطلاق تعميم الحكم اليها نعم يتجه ان يثبت بالاية جواز العمل بالخبر عند قصد  
الانذار ثبت مع عدمه لعدم قائل بالفرق ثم على الاية اشكالان اخرهما انها صالحة لثبوت بل اخر وهو ان المراد بالنظر المنظر الى الجها  
والمراد ببقائهم انما شاهدوا غلبة المسلمين مع قلته عدوم وكونهم بلا زاد ولا سلاح على المشركين مع قوتهم وكثرة عددهم و  
شاهدوا في ذلك صنع الله واعلاء كلمته وتوعدوا على العاجز والدلالة على حقيقة الدين رجوعا الى قوتهم وانذارهم بما عاينوا من  
دلائل الحق ليجردوا عن الكفر والنفاق فلا دلالة للاية على حجة خبر الواحد واما تعويل الفقيه الباقي على اخبار الطائفة فليس حجة  
في الشرع والاداء بل بلوغه حد الشرائع ولا انضمامه بالامارات الفريدة للوثوق بالخبر والجواب ان هذا التفسير ان كان منقولا  
عن بعضهم لكنه شاذ لا يبيح عليه مساق الاية فلا يعتد به ومنها ان المراد بالانذار الانذار بطريق الفتوى دون الرواية  
بقرينة ذكر الفقه واعتناء قول الواحد منها خارج عن محل البحث والجواب ان الانذار بقرينة الفتوى والرواية وتكليف  
بالاول خروج عن الظن من غير دليل والنسب في لفظ الفقه دلالة عليه لان الفقه في اللغة المطلق الادراك وتخصيصه بالملكة المحصورة  
او الادراك المحصور من معنى على اصطلاح مستحدث بين الاصوليين ولو سلم فلا شهادة فيه على التخصيص فان الفقيه قد يندرج بطريق  
الرواية لمن يعتبر الرواية في حقه وقد ثبت لامدخل للفقه اعني معرفة الحكم في قبول الرواية ولما يعبر ذلك في قبول الفتوى فاعتباره  
في قبول الانذار دليل على ان المراد به الفتوى خاصة وجواب ان الفقه لم يعتبر في الاية شرطا لقبول الانذار بل حصل غاية للفتوى  
كالانذار ولا يلزم من جعل امرين غاية لشيء ان يكون احدهما مغيبا في الاخر ولهذا لا يعتبر في الفقه الانذار مع ان فرض الانذار  
بطريق الرواية مع عدم الفقه بجهد جدا والاية وارده على حسب الغائب المعناد وقد يخص الاية بالانذار بطريق الرواية لان  
تعميمها الى الانذار بطريق الفتوى يوجب وجوب قبول المجهن لفتوى مثل فان القوم المندزين قد يكونون مجتهدين او يكونون مجتهدين  
مجهن مع ان فتاوى المجهن لا تعتبر في حق مثل فان قيل تخصيص الانذار بالانذار بطريق الرواية ليس باولى من تخصيص القوم بقرينة  
المجهن من فوجه التزج قلنا عموم القوم المضاف لافراده وصحى بخلاف شمول الانذار لعمومهم فانه حكيم فيرجح يقينه على تخصيصه  
والتحقيق ان فرض بلوغ القوم المندزين مرتبة الاجتهاد ككلا وبعضا بعيد عن سبيل الاية فشمول واضح بخلاف شمول الانذار  
لنوعيه فكان تركه على اطلاقه اولى ولا يفتح ذلك في امثاله حجة خبر الواحد في حق المجهن لان بثوبها في حق غيره يقضي بثوبها في  
حقها الموضح المناط او للاجتماع المركب فتدبر ومنها انما لا يتنا ولا اخبار الوجوب الحرة ايضاً اذا مجردت عن الصريح بالانذار اذا  
بجهد الاخبار بها لا يسمى انذارا والجواب ان الاخبار بايجاب شيء او حرمة في قوة الانذار بشرطه او بفعله وان لم يصح به والطلاق الا نذار  
يتناول الصريح منه والضمي وقبول قول الواحد منها يوجب قبوله في يقين الاحكام بطريق اولى بل نقول ان ثبت وجوب القبول في  
البعض ثبت في الكل لوضوح المناط وعدم القول بالفصل ومنها ان الحكم المذكور انما ثبت في حق المشاهيرين فلا يثبت في حق غيرهم  
الا بالاجماع وهو منسلف في محل النزاع والجواب بعد تسليم اختصاص مثل الخطاب المذكور بالمشاهيرين انه لا نزاع هنا في شركة التزج  
بل في ثبوت اصل الحكم اذ على تقدير ثبوت في حق المخبرين لا كلام في ثبوت في حق الغائبين مضافا الى قيام سائر الأدلة الدالة على  
شركة التكليف من الاخبار عليه ومنها ان الاية ظاهرة في المقص والمسلطة اصولها يطالب فيها بالقطع والجواب ان الظاهر في ظاهر  
على حقيقتها قطع كظواهر الالفاظ بقول علماء في المباحث الشرعية وان كانت اصولية كانت الظواهر التي لا دليل على حقيقتها لا يعول عليها فيها

ولن يحصل  
الوثوق

الانذار بالانذار

فها وان كانت فروعية الساقى قوله نعم ان جانك فاسق ببناء فبئسوا وجه الدلالة انه تقع على وجوب بين البناء على محض الفاسق به فبئس  
بمفهومه على عدم وجوب البين عند محض العادل به ومقتضاه جواز القبول لان الامر يطلب البيان اما كناية عن عدم جواز القبول  
او جازعته او محضها لو اردت العادل بمقتضى بيانه فيكون وجوبه شرطيا ويرجع الى الوجه السابق او مواضع خاصة لا بد من البين منها  
منها الواقعة التي نزلت الابنه منها حيث يجب فيها طلب البيان بمطالبتهم بالصدق فان انفادوا الى الكفر وانفادوا اليه كذب البناء  
فشا بظاهر الحال وان استكفوا عنها واطهر والذمانع والمعادن تبين صدقه ووجوب النجم على جهادهم لكن هذا في الحقيقة وارجع الى  
طلب امر محض من محصل به البيان وليس بطلب نفس البيان حقيقة وبالجملة فلا بد من حمل الامر بالبين على احد هذه الوجوه  
للاجماع على عدم وجوب البين عند خبر الفاسق مطلقا وعلى هذا مما نداول في كتب الفوم في بيان وجه الاستدلال من انه تقع على  
وجوب تبين البناء على محض الفاسق به فبئسوا وجه العادل به امان يجب القبول وهو المدعى ويجب الرد فيعلم ان يكون العادل  
اسوء حالا من الفاسق غير مستقيم اذ مرجع الامر بالبين فيما عدا الوجه الاخير لا يقع بناءه وفي الوجه الاخير يجب البين في بناء  
العادل وايضا ايمانهم ما ذكره اذ حمل الامر بالبين على وجوبه مطلقا وهذا ما لا اذ اهاب اليه ثم المعروف بينهم ان الدلالة المذكورة  
ناشئة من تعليق الحكم على الشرط وبعضهم جعلها ناشئة من تعليقه على الوصف على كل من التقيدين بنوقف على القول بقبول  
مفهومه وقد حققنا سابقا ان تعليق الحكم على الشرط يدل على اشغاله عند اشغاله بخلاف التعليق على الوصف فبطل الا  
على الوجه الاخير وربما جنى اليك به بعض من وافقنا في أصله على المنع كالفاضل المعاصر نظر الان المفهوم من الابنه بمساعدة  
العرف يقول بنا العادل وهذا ناظر الى ما حققناه سابقا من ان التعليق على الوصف وان لم يكن نفسه مقتضا الفهم الحكم  
غير محل الوصف الا انه قد يقتضيه بمعنى المقام اقول وفيه نظر لا يساعد المقام على استفادة حكم المفهوم من التعاقب على  
الوصف بناء على عدم دلالة عليه في نفسه امان ان يكون تقريرا حالية وبثوثها في المقام ثم قطعاً او لغيره لفظية واجعة الى  
انحصار فائدته في التعليق في الاخترا او ظهورها بحسب مقام التعليق من بين الفوائد فهذا التما يصور جريانها بحسب محصل  
الوقوف والاعتداد به فيما اذا تعقب الخاص الوصف الموصوف العام كما في قولك ان جانك محض فاسق او رجل فاسق ببناء  
وتحذر ذلك ما يشتمل على التقييد اللفظي المقتضى اعتماده في الكلام لفائدة زائدة على فائدة بيان الحكم وظاهرات المقام  
ليس من باه بل من ناب عن جميع التعابير عن موارد الحكم بعنوان خاص على التبع عنه بعنوان عام ومثل هذا لا يستدعي فائدة  
ظاهرة على فائدة بيان الحكم في المورد الخاص ومع الاعراض عن ذلك فلا يجد تعليق الحكم على الوصف في المقام من غير خصوصية  
لا يوجد في غيره فان ما ذكره في منع دلالة على حكم المفهوم في غير المقام من عدم انحصار الفائدة فيه وان من جملة الفوائد  
كون محل الوصف محل الحاجة مجته في المقام ايضاً مضافا الى ان له في المقام بكنة اخرى ايضاً وهي التبيين على ان الخبر المتصف بالفض  
بعيد عن مقام الاعتماد والاستناد جدا ان يحمّل في حقه ما يحمّل في حق خبر العادل من التمسك والتمسك مع زيادة وهو احتمال  
تعبه الكذب او تقوله في خبره على امارات ضعيفة واوهام سخيفة ناشئة من اشغاله بصفة العدالة عن الحاجة على الاقحام  
مثل ذلك وهذا ظاهر لا ستر عليه واما على الوجه الاول وهو اثبات المفهوم بالتعليق على الشرط فبئس في الاشكال من وجوه  
بناء فلا يجب ان تبينوا كما هو المقصود واجيب بان عدم محض الفاسق بالبناء انهم من عدم محض عادله فينبذوا والمفهوم  
ويشكل بان المراد بالبين ما عدم جواز القبول فهذا ما لا يصح اعتباره فيضه جزء اللام اذ لا معنى لجواز قبول البناء عند عدم محض  
احد به اذ لا يباح حتى يحكم عليه بجواز القبول او وجوباً يحصل به البيان ومع فيتعين تخصيصه بمواضع مخصوصة ولا بد في وجوب  
بين بناء العادل فيها ايضاً فتعبر الغناء المفهوم بالتبيين الى ما هو المقصود من احد توجهه ويمكن اختيار سؤال الاول والتمسك بالتخصيص  
في الشرط بقدره اختصاص الجزاء ويمكن ايضاً حمل الامر بالبين على وجوب الرد لا عدم جواز القبول للشارى صلوح اللفظ بالتبيين  
اليهما فيصح اعتبارهما مع اللام لكن يبقى الاشكال في ترجيح ويمكن ان يجعل صحة تقييد المفهوم من اماراته ومنها ان قوله نعم فبئسوا  
يحمل للمفهوم الاخير من المعاني المذكورة وعلى تقديره لا يتم الاحتجاج بالابنه كما هو ويمكن دفعه بانه بعيد عن الظن ولا قرينة على ارادته  
ولا يضار اليه ومنها ان مفهوم الشرط في الاية عدم وجوب تبين خبر الفاسق عند عدم مجيشه به لا عدم وجوب تبين خبر العادل  
عند مجيشه به لوجوب المحافظة على ما في الشرط والجزاء منطوقا ومفهوما وان تعاريفها واسنانا لا ينزل فيلغو المفهوم ح اذ لا  
محصل له الا بالقول ليس اعتبار المفهوم من اللام بل قد بلغ في امثله كثيرة وبالجملة لعدم بثوث محصل المفهوم بوجوب الغناء  
ح لا يتبدله بمادة يكون لها محصل وربما امكن ان يتى انا ان استفدنا من مساق الاية ولو بمساعدة العرفتها مسوقة للبيان  
حال البناء كانت في قوله قولنا البناء ان جانك فاسق فبئسوا فتدلح على عدم وجوب تبين بناء العادل بمفهوم الشرط  
واستفدنا منها مسوقة للبيان حال الفاسق كانت في قوله قولنا الفاسق ان جانك ببناء فبئسوا فلا يكون لها دلالة  
على حكم بنا العادل والتحقق انه على التقدير الاول ايضاً لا دلالة لها على المفهوم لا اختلاف لوازم الكلام باختلاف طرق تاديبه

وبهذا يتضح سقوط الاحتجاج بالآية على المقصود ومنها ان مفهوم الآية ليس محرز في موردها وهو نسبة الادناد الى من ثبت اسلامه قبلها من  
اداء بعض الحقوق الواجبة اليه فلا يكون لوصف الفسق مدخل في وجوب النبيين اما الاول فلما روي في شان نزولها من ان النبي  
ارسل اوليدين عنده الى بني المصطلق ليأخذ منهم صدقاتهم فلما قرب الي منازلتهم خرجوا اليه ليشلفوه تعظيما لحقه فيها بهم لما كان  
بينه وبينهم في الجاهلية من العداوة فهربوا الى النبي واخبروا بما فعلهم من اداء الصدقات وقد روي انه اخبر باوتادهم فتركه لآية  
واما الثاني فلان قول العدل الواحد لا يقبل في مثل ذلك فلا يكون المشافي عدم قول قول الوليد فسفة فيكون التعليق للثنية  
على فائدة غير المفهوم كغير الخبر والجبب نارة بار كتاب التقييد في المفهوم فانه مقدم على الغائبة بالكلمة واخرى بان المراد بتبنيوا  
بناء مطلقا وان انضم اليه بناء مثله فبدل بمفهومه على قول بنا العدل في الجملة ولو حيث يضم اليه بناء مثله ولا يخفى ما بينهما من  
التكلف المستشبع ومنها ان التعليق بقوله ان تصيبوا قوما يجهلوا الآية يقتضي الحكم باذا كان هناك اصابة وخوف بقاء  
على تقديم ظهور الخطا فخص بمورده ولا يتعدى الى محل العتق والجرأ بان الاصابة والتداية على تقديم ظهور الخطا قد  
يقتضيان في العمل بجز الواحد في الاحكام ايضا كما اذا ورد في قصاص او حد او ما اشبه ذلك ويتم الكلام في الباقي بعدم القول  
بالفصل ويمكن الجواب ايضا بان العبر بعموم الحكم لا بخصوص التعليق لا مكان وروده لتقريب الحكم الى الفهم في محل الحاجة او ان  
المراد ان العمل بجز الفاسق بما يوردى الى الوقوع في مثل تلك الفسقة غالباً لا بد من التحرز عن العمل به مطلقاً فتدبر ويترجم على  
الاحتجاج بهذه الآية ايضا اشكالان اخران تقدم ذكرهما في الاية السابقة وهما انها خطاب الى المشافين فلا يثبت في حق غيرهم  
الا بالاجماع وهو مشف في محل النزاع وانها ظاهرة بعد تسليم دلالتها في المقصود والمسئلة اصولية يطلب فيها بالقطع وقد تقدم  
الجواب عنها الثالث قوله ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والحكمتن بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم  
الله ويلعنهم اللاعنون وجه الدلالة ان الموصولة بعمومها يتناول الاحكام الشرعية والهند يد على كتمانها يقتضي وجوب  
بيانها واظهارها وهو يقتضي وجوب عمل السامعين بها الا لا شئ الغائبة في بيانها كما تر نظيره في الاية الاولى وسيرد عليه وجوب  
منها ان المراد انذار اليهود حيث كانوا يخفون اوصاف الرسول ما كان مذكورا عندهم في التوراة فلا تغلوا له بالقام وبمكرر وقع  
بانه تخصيص لا شاهد عليه اذ على تسليم وروده في ردعهم فالعبر بعموم اللفظ لا بخصوص المورد وفيه تكلف ومنها انه لا  
يتناول ما بينه الرسول والامام اذ المراد بكونه مبني في الكتاب كما هو محل الحاجة من خبر الواحد والجواب ان كل ما بينه الرسول و  
الامام قد بين في الكتاب ولو بعمومات الامر بالطاعة والتخبر عن العصية او بالخصوص كما يدل عليه قوله نعم وانزلنا اليك  
الكتاب تبينا لكل شئ ولا يفصح عدم وقوعنا عليه في ظاهر الكتاب لحوال ان يكون بيانها في بعض مراتب بطونية ولا يباينها  
اعتبار كون البيان للناس اذ ليس المراد به جميع الناس لعدم تحقق البيان لهم بل بعضهم ويكفي في صدق تحققة بالنسبة الى النبي  
والامة ولو خص الكتاب بالموثرات كما هو الظاهر من السياق وبه صرح اهل التفسير كما في الوجه السابق سقط الجواب ومنها  
ان تحريم الكتمان مقيّد بكونه مبني في الكتاب فيكون القول مقيّداً بآية وجوب العلم بالقيّد ومعه لا يفتى في قول  
الخبر ومنها ان الامر بالبيان لا يخصر فائده في وجوب العلم ومطلقا بل يكفي وجوبه اذا افاد القطع وان خطاب الى المشافين  
فلا يتناول غيرهم وان نظ والمسئلة اصولية يطلب فيها العلم وقد سبق ذلك كله ما جوته الرابع قوله نعم فاستلوا اهل الذكر  
ان كنتم لا تغلوا وجه الدلالة انه نعم امر عند عدم العلم بمسئلة اهل الذكر والمراد بهم اهل القرآن واهل العلم وكيف كان  
فالمقصود من الامر بسؤالهم انما هو استرشادهم والاخذ بما عندهم من العلم والسؤال عند عدم العلم كما يقع عن حكم الواضحة كما هو  
شان المقلد فيجواب بذكر الفتوى كانت تدفع عما صدر عن المعص من قول افضل ونفر كما هو شان المجتهد فيجواب بحكاية  
نقله وهو المعبر عنه بالخبر والحديث وقضية الامر بسؤالهم وجوب قبول ما عندهم فتوى كان اوراوية ما لم يمنع منه مانع فبدل  
على حجة اخبارهم كما يدل على حجة فتاويهم وتخصيصه بالثاني كما هو المعروف في كتب القوم بعيدا لان الآية بظاهرها يقيد  
الاطلاق ولا يخصص دلالتها بحجة اخبار المجتهدين بل مطلق اهل العلم واهل القرآن وان خص في جانب الفتوى بالمجتهدين  
لا يقصد حكاية علمهم لما دل على عدم جوازها من غيرهم ولو سلم فيمكن انهم الكلام في التعميم بعدم القول بالفصل ويشكل بان  
سياق الآية حتملة لان يكون المراد باهل الذكر علماء اليهود ان لم يكن ظاهراً فيه وان المراد مستلهم عن احوال الانبياء  
السلف وكونهم رجالات الامانة وذلك لان اعوام الكفار لما استبعد ان يكون النبي المبعوث من قبله نعم الى العباد  
بشرا كما حكى الله ذلك عن الامم السالفة بقوله نعم ففأولو البشر هيدوننا واولوا البشر امتا واسعد نبتة وقالوا لوشاء الله  
لا نزل ملكة واما ان ذلك ردم الله نعم بان الانبياء الذين امنوا بنبوتهم من المرسلين قبله ما كانوا ملكة واما كانوا  
رجالا وامرهم بمسئلة علماءهم عز ذلك ان كانوا جاهلين به فهو خاص باعتبار السائل والسؤال عنه فلا يتناول المفا  
الاتباع الموضع الثلثة والبعض منهم فضلا عن الكل فان قلت قد ورد في بعض الاخبار ان ليس المراد باهل الذكر علماء اليهود

والثاني

بمكرر وقع

اليهود ورواية الامام علي من زعم ذلك بانه تعريف بل انما بمسئلتهم مع انهم لو سئلوا الامر والباخذ فيهم فيهم فيظل النفس المذكور  
قلت الظاهر ان الزعم المذكور زعم وجوب مسئلتهم مطاوعة في حقيقتهم هذه الشريعة كما يظهر من الرد المذكور والامر بحسب الظاهر  
يتم بناء على تخصيص المسئلة بما ذكرناه سلمناه لكن اهل الذكر في الرواية المذكورة وغيرهما من روايات اهل الذكر مقيس باهل  
البيشم وعمل ذلك في بعضها بان الله تع قد سمي نبيهم وذكر في قوله انما ارسلنا اليكم ذكرا رسولا فاهل الذكر مكرم الرسول واصل  
التحقيق ان مساق الاثمة لا ياتي عن الحمل على ذلك كما لا يخفى وكيف كان فلا بد من تنزيلها عليه لصحة تلك الاخبار فيه  
فيخص اهل الذكر بالاثمة فلا يتناول عنهم من المحدثين والمجتهدين فلا يتم الاحتجاج بالاثمة ايضا اللهم الا ان ينزل الاخبار على  
بيان الضرر الكامل من اهل الذكر دون التخصيص ولا يخرج من بعد الحاصل الاجماع فانما تستكشف بانفاق الفاتلين نحو العمل  
بغير الواحد عن قول المعصوم ولو بمساعدة امارات خارجية ولا يفتح مخالفة جماعة فيه اذ المداد في الاجماع عندنا على انعقاد  
الاتفاق الكاشف لا على اتفاق الكل كما مر بحقيقة في محله واما الاجماع الذي حكاه الشيخ على حجة خبر الواحد فهو لا يخرج عن كونه  
خيرا واحدا فالتمسك به على حجة دور الساس السيرة القطعية المستمرة بين المسلمين فان طريقة السلف والخلف معا لا النادر  
منهم جارية على نقل الاحاديث المروية بطريق الاحاد ونحوها والعمل بها وقد استمر ذلك من لدن زمن الرسول وزمن ظهور  
الاثمة الى يومنا هذا فان كثرة المكلفين مع تباعد بلادهم ومنازلهم وكثرة ما يحتاجون اليه من الاحكام مما نافي عادة من  
تمكثهم من تحصيلها بطرق السماع عن المعصوم او الاقضاء فيها على الاخبار المتواترة او المحفوظ بقرائن الصدق كما يشهد به  
مفايسة حالهم بالمعتادين في زماننا في مرجعهم الى احوال المجتهدين مع تعدد دم وبالمجتهد فغوبلهم على اخبار الاحاد بعد  
التأمل فيما ذكر امر ضروري لا يبادر بعينه وصحة الشك والارباب ذلك يكسب عن قول المعصوم او يغيره اياهم عليه كسفا  
شرويا بل اذ تحقق النظر وجدنا لطريقة في سائر الشرايع جارية على ذلك اذ ما من ذي ملته وطريقة الاولية في ملته و  
طريقة احكامه لا يعرف كلها او جلها الا بواسطة اخبار لا يبلغ عند درجة التواتر ولا منها فربما ينقده القطع في صحة النقل  
ومن هنا يتبين انه لو ادعت الضرورة على حجة خبر الواحد كان مجتهدا وعلم ان الفرق بين الاجماع والضرورة والسيرة بعد  
ان اشرك الجميع في الكشف القطع عن قول المعصوم هو الكشف في الاول باراد العلماء نظية كانت او علمية نظرية ولو غابا في الثاني  
بقطع العلماء والعلوم بطريق الضرورة ولو غابا ولو اخصت الضرورة بالعلماء عد من ضرورياتهم وفي الثالث يعلم الذين يحصل  
الاستكشاف بعلمهم السابع لا ريب انما مكلفون بطاعة العرف الطاهرين والتمسك بهم في معرفة احكام الدين كما يدل عليه قوله  
يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وقوله في حديث الثقلين المتواترين بين الفريقين التمسك على الامر  
بالتمسك بالعرف المصطفيين وغيره من الاخبار والاثار والتمسك بهم والطاعة لهم لما يصدق بانواع اقولهم بمعناها منهم  
مشافهة ونقلنا لنا بطريق التواتر والاحاد المحفوظ بقرائن الصدق او ما ثبت بالسمع قيام مقام ما ذكره مع تعدد ذلك كله  
وبقاء التكليف بها كما هو معلوم بالضرورة يتعين التعويل على النظر المستند الى نقل الاحاد لان التمسك بالطاعة في كل من  
حالتها التمكن من تحصيل العلم وعدم تحصيلها فكم يصدر ان عند التمكن من العلم بالاحاد بقولهم المعلوم باحد الطرق المذكورة  
لكل يصدق ان عند تعدده على الاحاد بقولهم المنقول بطريق ظني وانما خصنا الطريق بنقل الاحاد دون سائر الظنون  
لعدم صدق الطاعة والتمسك عرفا مما هذا غاية الوجوه الدليل فلو تم لدل على حجة الظنون المستندة الى اخبار الاحاد دون  
مطلق الظن لكنه ضعيف اذ لا يتم عدم صدق التمسك والطاعة بالتعويل على اقولهم المستفاد من سائر الطرق الظنية وانكاره عنها  
مسموع وما اشبه هذه المماثلة بمقالة من يدعي عدم حجة قطعيان العقل بدون معاصرة السمع لعدم صدق الطاعة و  
العصيان بدونه وسنبيه على فساده في محله نعم لو ثبت ان خبر الواحد طريق معتبر شرعا في معرفة اقولهم ولو بعد ائساد باب  
العلم مما ذكر لكن المقصود اثبات كونه طريقا شرعيا بذلك وهل هذا الادوار الثامن الدليل المعروف بدليل ائساد باب  
العلم ويمكن تفريره بوجهين الاول وهو المعتد وان لم يسبق اليه احد وهو انما كان نقطع بانا مكلفون في زماننا هذا  
تكاليفا فعليا باحكام كثيرة لا سبيل لنا بحكم العيان وشهادة الوجدان الى تحصيل كثير منها بالقطع او بطريق معين بقطع من  
السمع بحكم الشارع على قيامه او قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعدده كل نقطع بان الشارع قد جعل لنا الى تلك  
الاحكام طرقا مخصوصة وكلفنا تكاليفا فعليا بالرجوع اليها في معرفتها وارجح هذين القطعيين عند التحقيق الى امر واحد  
وهو القطع بانا مكلفون تكاليفا فعليا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة وحيث ان لا سبيل لنا غالبا الى تحصيلها بالقطع ولا  
بطريق بقطع من السمع بقيامه بالمخصوص او قيام طريقه كل مقام القطع ولو بعد فلا ريب ان الوظيفة في مثل ذلك بحكم  
العقل انما هو الرجوع في تعيين الطرق الى الظن الفعلي الذي لا دليل على عدم حجته لانه اقرب الى العلم والى امانة الواقع مما  
عداه واما اعني نافي الظن ان لا يقوم دليل على عدم جواز الرجوع اليه لان الحكم بأجواز هذا ظاهري فيمنع ثبوت مع

الانصاف

بخط

التمسك

فمنه

تعدده

التكناز



انكف خلافة ومع تعدد هذه النوع من الظن فالرجوع الى ما يكون اقرب اليه مفادا ومع التعدد والتكافؤ التخيير لا يمنع الاخذ  
بما علم عدم جواز الاخذ به كما هو ترجيح المرجح او الرجوع مع عدم المرجح ومتنا يكشف عما ذكرناه انا كما نجد على الاحكام امارات تقطع  
بعدم اعتبار الشارع اياها طر يقا الى معرفة الاحكام وان افاد الظن الفعل بها كالفياض والاستحسان والسيره الطيبة والرويا  
وظن وجود الدليل والقرعة وما اشبه ذلك ما لا يحصل له كنجده علينا امارات اخر تعلم بان الشارع قد اعنيها كلالا وبعضا طر يقا  
الى معرفة الاحكام وان لم يستفد منها ظن فعلها ولو بمعارضه الامارات السابقة وهذه امارات محصورة منها الكتاب والشه  
الغير القطعيين والاستصحاب الاجماع المنقول والانفاذ الغير المكاشف والشهرة وما اشبه ذلك فانقطع بان الشارع لم  
يعتبر بعد الادلة القطعية في حقنا امارات اخرى خارجة عن امارات ومشتند قطعنا في المقامين الاجماع مضافا في بعضها  
الى مساعده الاخبار والايان حتى ان القائلين بحجة مطلق الظن كبعض متأخري المناخرين لا يترجم بتعدد في مقام العمل  
عن هذه الامارات الى غيرها وان لم يستفد لهم ظن فعلها بما فيها وحيث انه قد وقع النزاع في تعيين ما هو المعبر من هذه الامارات  
في نفسه وفي صورة المعارض ولا علم لنا بالنعيين ولا طر يقا اليه مع علمنا ببقاء التكليف بالعمل بها كان اللزم الرجوع  
في ذلك الى ما يستفاد اعتبارها من هذه المداك الاحتمالية لثقلها في نظر العقل على المداك المعلوم عدم اعتبارها شرعا  
مفد ما لا يرب منها في النظر الا غير مع تحفظه فثبت ما فرقتنا جواز التعويل في تعيين ما يعتبر من تلك الطرق التي هي اوله  
الاحكام على الظن الذي لا دليل على عدم حجيتها على ما هو الاقرب اليه كك ولا ريب ان خبر الواحدان لم يكن من الطرق القطعية  
فهو من الطرق الظنية للرجوع التي مر ذكرها فيجب العمل به وهو المطلوب واعلم ان العقل يستقل بكون العلم طر يقا الى اثبات الحكم  
المخالف للاصل ولا يستقل بكون غيره طر يقا اليه ولو مع تعدده حيث لا يعلم ببقاء التكليف معه بل يستقلح لعدم كون غيره  
العلم طر يقا الى الطر وبسقوط ما لم يتم على حجة غير العلم قاطع سمعي واقعي او ظاهري معصوم او عند استداد باب العلم الى الدليل  
مع حصوله ثم ان ذلك الدليل السمي باجدا نواعه على حجة طر يقا مطلقا في مرتبة العلم مطلقا فيجوز التعويل عليه ولو مع امكان حصول  
العلم في تلك وان دل على حجيتها عند تعدد العلم لم يجز التعويل عليه الا عند تعدده فيقدم العمل بالعلم وبما دل الدليل السمي  
على قيامه مقامه مطلقا مع بئسره واما اذا الشفي الجبيع وعلم ببقاء التكليف مع ثبوت بحكم العقل وجوب العمل بالظن الذي لا دليل  
على عدم حجيتها ثم الاقرب اليه على ما مر هذه مرتبة ثالثة متوقفة على تعدد المرتبتين المنفردتين على انه لو دل الدليل السمي على  
حجية الظن عند تعدد العلم وما في مرتبة كان حجيتها باعتبار الدليل السمي خاصة دون الدليل العقلي وان كان المؤدى على  
واحد الماعرف من توقفه دلالة على عدم السمي فلا يتحقق معه الاعلى سبيل التقدير فانفرض ان للطريق ثلثة مراتب اجعل  
اللاحقة منها الا بعد تعدد السابقة ونحو حيث علمنا ما مر ان الشارع قد قرر في حقنا الى معرفة الاحكام اصولا وفروعا ولو بعد  
استداد باب العلم وما في مرتبة طر فمخصوصه لم يجز لنا العدول الى المرتبة الثالثة والاخذ بما يقدره العقل طر يقا الى معرفة  
الاحكام بل يجب علينا تحصيل تلك الطرق التي علمنا انصب الشارع اياها وتعيينها بالعلم او بما علم قيامه بالخصوص مقامه ولو بعد  
تعدده ومع تعدد ذلك كله كما هو الثابت في حقنا على ما يجب الرجوع في تعيينه الى ما يقتضيه العقل من العمل باقوى تلك  
الامارات على ما مر البيان فبين ان طر يقا الى وقوع الاحكام الغير القطعية اما في المرتبة الاولى والثانية الى معرفة تفاصيل  
ذلك الطريق في المرتبة الثالثة والسرفى الفرق انما دلالة طر يقا احكامنا وجدناهم بتعدد في فروع الاحكام على طرف و  
مداك مخصوصة مطبقين على نفي حجة ما عداها مع امكان الرجوع اليها مطلقا وفي اثبات حجة تلك الطرق وتعيين ما هو المعبر  
منها على اوله قطعنا عندم كاجماع والكتاب كما يدل عليه احتجاج الشيخ وغيره فكان طر يقا في معرفة طرق الفروع في المرتبة  
الاولى من المراتب المنفردة وحيث ان الاجماع غير ثابت عندنا على التفاصيل ودلالة الكتاب عليها ايضا غير واضحة ومثلهما لا  
الاخبار المترتبة وجب علينا الرجوع في معرفة التفاصيل الى ما يقتضيه العقل من العمل بالظن الذي لا دليل على عدم حجيتها ثم  
ما يقرب اليه بالتفصيل المنفرد ولا ينافي ذلك علم من قيام الاجماع وغيره عندنا على حجة خبر الواحد في الجملة حيث ان طر يقا  
حجيتها يكون عندنا ايضا في المرتبة الاولى لان ما هو هذا الدليل مبني على الاعراض عنه مع ان ذلك لا يجدي في مقام العمل  
اذ لا يدفنه من معرفة التفاصيل وشئ من تلك الادلة لا تساعد عليها وينوجه على هذا الوجه اشكالان لا يد من التنبه  
عليها وعلو نفعها منها انما لا تستل بقاء التكليف بالعمل بالادلة المقررة من حيث المخصوص بعد استداد باب العلم حتى يتفرغ عليه  
وجوب العمل بالظن في تعيينها واما السلم بثبوت التكليف بالعمل بها في الجملة ولو من حيث القطع ببقاء التكليف بالاحكام  
وانقناع باب الظن اليها على الوجه الذي فر حصوله بتلك الادلة واذا لم يثبت بقاء التكليف بالعمل بتلك الادلة من حيث و  
المخصوص بطل ما فرغ عليه من وجوب العمل بالظن في تعيينها والجواب ان الادلة المخصوصة بعد نصب الشارع لها دليلان  
جملة احكام الوضع فتدريج في الاحكام الشرعية فلا يسقط اعتبارها بعد استداد باب العلم اليها كما سببر الاحكام فان الاجماع منعقد

من المداك الف  
لا يدل على عدم  
حجيتها مع الاجماع

من المداك الف  
لا يدل على عدم  
حجيتها مع الاجماع

من المداك الف  
لا يدل على عدم  
حجيتها مع الاجماع

من المداك الف  
لا يدل على عدم  
حجيتها مع الاجماع

من المداك الف  
لا يدل على عدم  
حجيتها مع الاجماع

من المداك الف  
لا يدل على عدم  
حجيتها مع الاجماع

منفرد على بقاء التكليف بالاحكام الشرعية بقول مطلق بعد انسداد باب العلم بها غاية الامر ان البقاء مشروط عقلا ونفلا بمساعدة دليل  
تقدم عليه ولو لم يكن التكليف بالتحقق وقد ثبت ما قررنا قيام الدليل العقلي المعبر على الادلة الصالحة للتحقق على بقاء التكليف بها  
كقيامه على الاحكام على العرض الاخر فلا سبيل الى الحكم بالسقوط ومنها ان انسداد باب العلم الى الاحكام الفرعية مع العلم ببقاء التكليف  
بها كما يقضي بحكم العقل عند عدم العلم بنصب الشارع لنا الى معرفتها لا بل معانها للدلائل التي يستغل بها العقل وجوب التوجه على  
كل ظن لا دليل على عدم حجيتها ان تيسر والا فكل اماره لا علم بعدم حجيتها فرب مفادها الى الظن فيتعين الاخذ بها مع الاتحاد ويرجع  
الافرب مع التعدد والاختلاف ويحتمل مع الشاوي كك يقضي ذلك عند علمنا بنصب الشارع لنا امارات خاصة الى معرفتها ان لم يكن  
الامارات معلومة عندنا على التفصيل والغيث وان علمنا ببقاء التكليف بالعلم بها بعد انسداد باب العلم بها وذلك لا يبرهن في  
هذا العلم الاجمالي بالادلة ما يفدح في الحكم العقلي الكلي الثابت على تقدير عدمه لا اذا اخذنا بما يقيدنا من تلك الامارات فانا نك  
بالحكم ثم بالافرب منها اليه كما لم يكن منا في علمنا الاجمالي ببقائها اماره وطريقا الى الاحكام ولا علمنا ببقاء التكليف بالعلم بها اذا  
التقدير وقوع العمل بها فاذن لا معدل لنا عن ذلك لان حكم العقل بما فرناه حكم قطعي ظاهري لا يرتفع الا عند قيام قاطع على خلافه و  
المجاز بان كون العمل بالظن في الاحكام على الوجوه المذكور اما بانهم اذ لم يعلم بحكم الشارع بحجة جملة من الطرق ولو اجابوا الا بعد الرجوع  
الى ما يفرضه فاعده الانسداد عقلا واما اذا علمنا به مع الاعراض عن ذلك كما مر الاشارة اليه فعلمنا بالظن في الاحكام على الوجوه  
المذكور مناف لحكم هذا العلم عقلا وان لم يكن منافيا لفسه اذ قضية هذا العلم الاجمالي علمنا باننا مكلفون بالاحكام بشرط مساندة  
تلك الطرق عليها فلا يحسد الظن الناس منها بالحكم ما لم يظن الطريق اذ التقدير ببقاء التكليف بالعلم به بل اللازم تحصيل الظن  
بالطريق خاصة واما الحكم فهو تابع له فلا حاجة الى تحصيل الظن به الا اذا كان الطريق المظنون هو الظن بالحكم قطعي او في خصوص  
مقام فيعتبر الظن به لا من حيث كونه ظنا به بل من حيث الظن بطريقه وبالجملة فوجوب تحصيل الحكم عن طريق مخصوص بوجوب دوران الحكم  
مدار ذلك الطريق فلا يعتبر غيره فيه وهذا واضح ومنها ان وجوب العمل بالطرق المخصوصة تعبد على تقدير تسليمه لا يختص بغيره  
الاحكام الغير القطعية بل يجري في مطلق الاحكام الشرعية الغير القطعية سواء تعلقت بالفروع او بالاصول لعلمنا في الكل بان الشارع  
كالعلمنا بها كلفنا باستفادها عن مدارك مخصوصة بل بان طريقها لا يحتاج في الكل على ذلك ولا ريب ان اثبات الطرق و  
تعينها على ما فر من انها غير قطعية داخله في تلك الاحكام فالغوبل فيها على الطرق المخصوصة يستلزم اما توقف الشيء على  
او الدور واللازم بقسميه بطر اما الملازمة فلان كل واحد من تلك الطرق ان اثبت بحجته بنفسه عاد الحدور وان اثبت بما اثبت  
حجته به لزم الامر الثاني واما بطلان اللازم بقسيمه فواضح والجواب مامر الاشارة اليه من الفرق بين مباحث الفرق اما في  
المرتبة الاولى من مراتب الشك التي سبق ذكرها كالكتاب والسنة القطعية الصدور في وجهها وفي المرتبة الثانية كالاصول  
الظاهرة والسنة الغير القطعية وما يظهر من بعض الاصحاب من جعل الاخير في المرتبة الاولى فغير واضح لا يقوم من الاخبار  
مقام العلم مع امكانه على ما يظهر من الادلة الاخير من علم عدل الشرع والشرع اخبارنا اليه وانك لا تعلم بوجود العدل فيهم و  
لا سبيل الى العلم بالتحقق فيقول على الظرفية فيكون حجة اخبارنا المعترف في المرتبة الاولى وان كان طريقنا الى معرفة عدل  
روايات المعترف في المرتبة الثانية لا نمانع بقاء التكليف بمجرد العدل باعتبار كونه خبر عدل بعد انسداد باب العلم الى معرفته فلا  
ينفع باب الظن اليه كما عرف من ائتنا على ثبوت هذه المقدمات اي ذلك لان كون الراوي عدلا ليس من جملة الاحكام حتى  
يشمله الادلة المنعقدة على بقاء الاحكام بعد انسداد باب العلم بها من الاجماع وغيره نعم نفس الوصف من الاحكام واما الاختلاف  
هو من الامور العادية الواجعة الى الموضوعات ولا دليل على بقاء حكم الموضوع بعد انسداد باب العلم اليه وبالجملة فاجابنا الغير  
القطعية على تقدير حجتها في المرتبة الثانية لعلمنا بنصب الشارع لها طريقا بعد تعدد العلم وما في مرتبة العلم اليه ولعلمنا بفسح كما يحتمل  
ان يكون تلك الاخبار من جملتها بل التحق ان حجة الكتاب والسنة القطعية الصدور ايها بالنسبة الى امثال زماننا في المرتبة  
الثانية لعلمنا اجمالي بان كثيرا من ظواهر الخطابات الشرعية قد اريد بها خلافا ما بطريقه والتخصيص والتفصيل ولا سبيل لنا  
غالبيا الى تحصيل العلم بسلامة ما نعمل به منها عن ذلك الا بالطرق الظنية اولاد ذلك لا يجوز لنا ان نقيد شي منها ولا نخصمه ولا ناولد  
بشي من اخبار الاحاد التي حجتها عندنا في المرتبة الثانية اذ مع امكان العلم وما في مرتبة لا سبيل الى التمسك بما يثبت حجته على  
اشياء الامر بان اما المباحث الغير القطعية وما في حكمها من الاصول فهو في حقا في المرتبة الثالثة لا يبرهن لنا الى معرفتها طريق تفصيل  
يعلم من التمسك جواز الرجوع اليه ولو بعد انسداد باب العلم ولما علمنا بنصب الطريق اليها اجمالي فلا يصح في المرتبة الاولى او الثانية  
لاننا نقتل الكلام الذي لك الطريق فيكون حجته ايضا في مرتبة مدلوله وهكذا لا امتناع الرجوع من غير مرجح فتمنع اثبات حجته في  
بما يصح اثبات حجة الاخير به من غير فرق وهو الظن الذي لا دليل على عدم جواز التمسك به ثم ما يقرب اليه كما هو قضية حكم  
العقل في هذه المرتبة فاذا ثبت ان خبر الواحد حجة في الفروع مثلا لا دليل على عدم حجته وان كان ظاهريا يثبت به حجة

في العلم الاجمالي بالادلة ما يفدح في الحكم العقلي الكلي الثابت على تقدير عدمه لا اذا اخذنا بما يقيدنا من تلك الامارات فانا نك

المرتبة الثانية لعلمنا اجمالي بان كثيرا من ظواهر الخطابات الشرعية قد اريد بها خلافا ما بطريقه والتخصيص والتفصيل ولا سبيل لنا

حجته



على جواز التمسك بالكتاب مطر لكن شمولها للصورة المذكورة ظني ولا دليل على حجته في المقام اذا استند على حجة الظن في الالفاظ المتما  
هو الاجماع وهو تم في محل النزاع مع انه خطاب الى المتأخرين والاجماع على ما رواه غيرهم لم يثبت على الاطلاق لا فانقول الاجماع منعقد  
على ان وظيفة الفقيه البناء على ما افاده ظ الكتاب والخبر الصحيح ما يعارضه ما ثبتت حجته عنده ولا نزاع في صحة هذا الحكم عند العامة  
بما وان تنازعوا في حجة بقية الطرق وفي تعيين الراجح عند المتعارض ولا خلاف في ان اثبات حجة تلك الطرق اذا كان في حقنا  
مبنيا على ثبوت حجة مطلق الظن كما هو المفروض وهو مبنى على اسناد باب العلم فيما لم يعلم فيه بقاء التكليف وهو لا يثبت على حجة  
الكتاب والخبر الصحيح ولنا ايضا ان التمسك بظاهر روايت الثقلين ومنع الاجماع على حجة هذا الظن مردود بان الاجماع لم ينعقد على  
حجة الظن في الالفاظ باعتبار خصوصيات موارد ما بل انما انعقد على عنوان كل وهو حجة في مطلق الالفاظ حيث لا يعارضه ما  
ثبت صلوحه لمعارضته فمن لم يقول على هذا الظن في مقام قائما هو لغوره بالمعارضه لعدم اعتداده بخصوص ذلك الظن في نفسه  
كما في الاشارة اليه وحجت لم نعثر بما يعارضه لا من خصا طريقتي بثبوت عندنا في اسناد باب العلم وقد منعناه لو يكن سبيل الالفاظ  
عندم على تقدير ثبوت الحكم في حق المشاهير يثبت في حق غيرهم اذ الالفاظ بالفضل والجواب ان الجود على ظ الكتاب على تقدير تسليم  
حجته مطر لا يجدي في معرفه جميع الاحكام لانه مشغل على مجازات جمله منها والاجماع المدعى على حجة الخبر الصحيح ان كان من حيث  
الخصوص ثم لان كثير من المتأخرين يجهل الواحد يعملون بالاخبار الموثوقة بالصدق لاسيما المتقدمين من اصحابنا فان الذي  
بالسنة في كل انهم كانوا يقولون على الاخبار الموثوقة بصدقها من غير الجود على الصحيح بمصطلح المتأخرين كانه عليه بعضهم  
لذا اترتهم كثير اما يعملون بالاخبار الضعيفة ويترجون الاخبار الصحيحة نعم كانت عدالة الراوي وثاقه عندم من جملة الاما  
المفيدة للوثوق وان كان من حيث حصول الظن لصورة فهو مع عدم جريانها في مقام تعارضه اماره اقوى منه من مشترك  
بينه وبين غيره من الادلة الظنية فلا يتم الجود عليه فانصح ان الاجماع على حجة الخبر الصحيح بالخصوص فثبت الاسناد وتعيين التقويم  
على الظن في الادلة مع انه لو تم الاشكال المذكور لثبت القصور من حجة خبر الواحد في الجملة وان فسد الدليل لان كلامنا  
هنا في مقابلة من انكر حجة مطر الوجه الثاني وهو المعروف في السنة المتأخرين ان التكليف بالاحكام ثابت في حقنا بالضرورة  
وطريق العلم اليها منسدا غالبا كما يشهد به الوجدان فيسقط التكليف بتفصيله فيما تفعين التقويم على الظن لقطع العقل من حجة  
قوله الى العلم والتقليل الاخير مما لا بد منه وان اهلها بعضهم اذ المقدمات المذكورة تجردها لا يوجب تعيين العمل بالظن بل  
الاعم منه ومن غيره واذا ثبت حجة الظن في الحكم الشرعي ثبت حجة خبر الواحد فيه لانه من اماراته فان قيل لا يتم اسناد باب العلم  
لا مكان العمل بالاحياط والايان يجمع المخالفات قلنا هذا يؤدي الى العسر والمرجح المتغير في الشريعة التساهل كما لا  
يجوز على من له ادنى خبر بالطريقة فعدم تعيينه طريقا ام مقطوع به مع ان ذلك لا يتم حيث يدور الامر بين الوجوب والتحريم  
كالوتعارضت الحقوق وليس من هذا الباب صلوة الجمعة كما نعلم لان حرمتها شرعية وترفع حيث الاحياط كالصلوة الى غير  
القبلة عند تعذر معرفتها لتفصيل العلم بالصلوة اليها اقول ان اريد بهذا الدليل اثبات حجة خبر الواحد على تقدير ظهور دليل  
اخر عليه كما يظهر من صاحب المعالم حيث اورد في جملة الادلة ولم يثبت بمقتضاه في شيء من موارد الاعتناء في الحقيقة على  
غيره فهو متجه الان الكلام على تقديره غير واقع وان اريد به بيان كون الاعتماد في حجة خبر الواحد في امثال زماننا على  
هذا الدليل فضعفه لا نأمنع اسناد باب العلم الى الاحكام الثابتة في حقنا من غير طريق العقل حتى يرتب عليه بقاء  
التكليف بها وجوب الاعتناء على ما ينصبه العقل طريقا لعنا بعد الرجعة التمتع بان الشارع قد نصب في حقنا ادلة مخصوصة  
كلنا بالعمل بمقتضاها غاية ما في الباب ان تلك الادلة غير معلومة عندنا على الثبوت والتفصيل فيجب علينا الاعتناء في معرفتها  
على الطرق الناشئة منها كما عرفت وجهه مما نرى في الدليل المذكور ان ثبت من التمتع بقاء التكليف بالاحكام الشرعية بعد  
اسناد باب العلم اليها ولم يثبت منه نصب طريق مخصوص الى معرفتها الاجمالا ولا تفصيلا او ثبت ذلك ولم يثبت بقاء حكمه  
بعد اسناد باب العلم اليه والاول مخالف لما عرفت بانه في الوجه الاول والثاني مخالف لما اجمعوا عليه من بقاء التكليف  
بالاحكام الشرعية مطر بعد اسناد باب العلم اليها مع ان التفصيل بين الاحكام في بقاء التكليف بها ما لا ستره بفساده  
على فانقول لا علم لنا ببقاء التكليف بالاحكام الواقعية في حقنا مطر وبما المعلوم بقاءه عند مساعده بعض الطرق المحصورة  
عليها فعمل من يدعى بقاءه في غير هذه الصورة الدليل عليه ولا سبيل الى التمسك بالالفاظ ادلة الشركة في التكليف لانها لا  
يعقد العلم بالاطلاق لاسيما في مقابلة ما اسلفناه وبالجملة نعلمنا باننا مكلفون بالاحكام الشرعية المفردة في الشريعة عند  
تعذر طريق العلم والطريق اليها لا يفتح لنا باب الظن اليها بعد علمنا بنصب طريق مخصوصة لغيرها الا ترى اننا علمنا باننا  
مكلفون في المواقف ايضا بالكلية الصاحبة لا يوجب في حقنا فتح باب الظن في تعيين الحقوق لعنا بان الشارع كما كلنا  
بذلك معرفته تلك الطرق ايض لم نعمل بالظن في تعيين الحقوق بل في تعيين الطرق المفردة لها فان قلت من جملة مباحث الاصول

تفاهتا

مورد

ولسنا التكليف  
بالفوق العادة

الشارع

تبيين

من الالفاظ

له  
توضيح  
في  
الاحكام  
الشرعية  
التي  
تتعلق  
بالعلم  
والظن  
في  
تعيين  
الحقوق  
والواجبات  
التي  
تتعلق  
بالعلم  
والظن  
في  
تعيين  
الحقوق  
والواجبات

مسئلة

مسئلة جواز التعويل على مطلق الظن في مباحث الفقه وعده بعد اسناد باب العلم فعلى ما فرقت من جهة الظن في الاصول انما حصل  
ظن بجواز التعويل على ذلك ثبت ما ذكره من جهة مطلق الظن في الفقه وبطلان ما ذكرته من جهة في الاصول قلت اولا لا سبيل الى  
حصول الظن بذلك بعد تسليم الاسناد لم يسلك جادة الاضاف وترك طريق العمل والاعتناء فان الذي يظهر لنا من طريق  
اطحابنا قديما وحديثا انما صارم على جهة الظنون المخصوصة والنزاهة باصالة جهة ظن لا دليل على حجبنا فاننا ان لم نقطع باطباهم  
على ذلك بفساد جهة مطلق الظن فلا اقل من حصول ظن قوي لنا به وانما يكون بعض مناخرى هم الهدى الطريقة فبني على  
ما عرفت من عدم قيام دليل قاطع على الاحكام ولا على اثبات ما شدد به الضرورة من طرفها وقد عرفت ان ذلك متجه عندنا  
لكنه انما يوجب جواز العمل بالظن في الطريق واما ثانيا فلانه لا ينافي ما فرقتاه من التعويل على الظن في الاصول مع عدم  
من تحصيل العلم فيها فانما يزيد التعويل عليه فيها على قدر الحاجة في الفقه فاذا در حصول الظن بهذه المسئلة العامة المور  
حصل قدر الحاجة لا غناها عن الظن في بقية مباحثها فيكون التعويل في الظنون الفقهية من حيث الظن في الاصول وهو  
المقصود ثم اتهم او ردوا على البيان المذكورين وجهين الاول ان اسناد باب العلم انما يوجب جواز العمل بالظن انما ينصب  
الشاعر طريقا مخصوصا وهو مطلق الاجماع على جهة بعض الطرق كظاهر الكتاب واصل البرائة والتجارب ان الطرق المعلومة لا  
شخص الا بمعرفة قليل من الاحكام ولا يرتب بقاء التكليف بما عداها ما لا طريق قطعا اليها فيتعين التعويل على الظن  
معرفة او معرفة طريقها على ما مر واجاب بعض المعاصرين انهم يمنع الاجماع على جهة اصل البرائة مع ورود الخبر على خلافه وفيه  
نظر يعرف فانه وهو انه لا كلام في جهة اصل البرائة حيث لا دليل معلوم للجهة على خلافه وانما الكلام في جهة ما يخالفه من خبر الواحد  
وغيره الثاني ما ذكره بعض المحققين ومخلصه انما لا يتم بقاء التكليف الا حيث نقطع به او يدل عليه اما ذلك فام على حجبها فاطع  
و يمنع بقاءه حيث ينفى فيه الامران فعمل فيه باصل البرائة لا يكون معيدا للظن فيعارض بالظن الحاصل من خبر الواحد  
مثلا ولا للاجماع فيمنع قيامه في محل النزاع بل لقطع العقل بانه لا تكليف حيث لا قطع ولا قطع وبوكده ما ورد من النبي  
اتباع الظن وعلى هذا فبقيا يكون مندوحة عن كسب الجهل بحكم فيه يجوز التمسك على مقتضى الاصل واما حيث لا مندوحة فيه  
كوجوب الجهر والاختفاء في التسمية حيث ذهب كل فريق ولا يمكن ترك التسمية فلا يحصر لنا عن الاثبات واحدا فما حكم  
بالخبر فيها ولا يخرج لنا في شئ منهما واعترض عليه بعض المعاصرين بوجوه الاول ان الضرورة فاقضية بقاء التكليف بما عدا  
القطعيات ولو في الجملة فلا يصحح المنع المذكور والعمل بالاصل انما يتم لا قطع بقاء الاستئصال اصلا لا اجالا ولا تفصيلا  
وهذا متجه لكن يمكن المناقشة فيه بان ما عدا القطعيات لاسيما الخلافات منها كما هو الاكثر مما يمكن ان يرد في نظر العامل  
بجبر الواحد ومطلق الظن في القول بالبرائة لا للاصل بل للدلالة الخاصة والظاهر جواز التعويل على نظره اما عدم القطع  
بخالفة شئ منها للواقع واما لان القطع الاجمالي لا يجري في فرع ما قام عليه حجة في الظن لاسيما اذا خرج عن حد الحصر وقد مر ما يؤيد  
ذلك في محث الاجماع المركب فيبقى العدم عن العمل بالاصل او بلا فائدة ولا يخفى ما فيه لان الفرض المذكور ما يجعله العادة وان كان  
ممكنا في نفسه فلا يلزم خلوه العدم عن الفايده الثاني ان القطعيات امور اجرائية غالبها كالصلوة والحج ولا سبيل الى معرفة بقا  
من اجرائها وشرايطها الا بالظن ولا يجري العلم ببعض اجزائها وشرايطها للعلم الاجمالي بوجوب امور اخرها مما عداها وكذا  
الحال في الحكم بين الناس فان وجوب معلوم بالاجماع وكذا بعض احكامه تكون البينة على المدعى واليمين على المنكر لكن لا سبيل الى  
معرفة تفاصيل ذلك من تعيين حقيقة المدعى المنكر وتعيين البينة وتحقق ما يعتبر فيها من العدد وغير ذلك ليس الا  
بالظن ويمكن المناقشة فيه ايضا بان دعوى القطع الاجمالي بوجوب غير الاجزاء والشرايط المعروفة في محل المنع لاسيما اذا اختص  
موضع الشك بالسائل الخلافية مع استغاضه بما لو ادى نظر العامل بالظن الى القول بالتقوى ولو في اكثر المواضع التي لا قطع فيها  
بشيء لا يبقى قطع بالتكليف بالنسبة الى الباقي وانه يمكن الاقتصار في الحكم بين الناس على موارد اليقين ويجعل في غير موارد  
بما جعل به العامل بالظن عند تضادم الظنون او النزود من الازلام بالصلح والاحياط او التخيير ووجه الدفع ما عرفت الثالث  
انما لا يتم قطعية مقتضى اصل البرائة مع ولو سلم مخصوص بما قبل ورود الشرع واما بعده فلا ان علمنا الاجمالي بنبوت الاحكام  
فيه يمنعنا عن العمل بمقتضاه ولو سلم فانما يسلم حيث لا يعارضه خبر صحيح وان اراد الحكم الظني التام من جهة الاستصحاب هو ايضا  
مستفاد من طواهر الايات والاجاز ولا دليل على حجبها بالخصوص مع انهم بعد ورود خبر معيد ظن اقوى منه وهذا ضعيف  
اذا التحق عندنا ان اصل البرائة من الادلة القطعية المستفادة من العقل والنقل على الاحكام الظاهرة في حق من لم يبق عنده  
دليل على خلافه من غير فرق بين ما قبل ورود الشرع وما بعده ولا ما بين وجود خبر صحيح على خلافه لم يثبت حجبته وبين عدمه نعم  
الرابع ان قوله وبوكده الخ مدفوع بان تلك العوامة لا تفيد الا الظن بل مظاهرها في غير الفروع ودعوى الاجماع على جهة ظاهر الكتاب  
حتى فيها هو على البحث متعوز وان تمسك به بالاجزاء في قضية الشمول للتمام وان فرض التواتر فيها وهذا اية ضعيف لان المورد

عدم صح

مناخرى

انما

الواحد

حيث

معرفة القطعيات التي علمت بالاشارة والاشارة بها

معرفة القطعيات التي علمت بالاشارة والاشارة بها

معرفة القطعيات التي علمت بالاشارة والاشارة بها

معرفة القطعيات التي علمت بالاشارة والاشارة بها



حصولا ما رآه وغاية ما يمكن في وجهه ان يتكف من نهي الشارع عن العمل بهما عن وقوع الخطأ في فادتهما غالبا وذلك بوجوب  
 الظن بخلاف مقتضاها الحاملة بالاعم الاعلى فيخرج به الظن الحاصل بمقتضاها للمعارض وهو كما ترى لمنع اصل التعليل ولا يعد  
 لزوم التكافي ثانيا وهذا لا يعد موافقة القياس من قواعد العمل بالرواية ثم انه متمسك في بعض الاجتهاد على عدم افادة القياس  
 الظن بما ورد في الاخبار المنوارة من المنع عنه مع ما في بعضها من التعليل بان دين الله لا يصاب بالعقول لان الحكم الكامن في الاشياء  
 لا يعلمها الا الله الحكيم العليم وما ورد من ان الله لا يستل كيف احل وكيف حرم وما جرى من جمع الشارع بين المختلفات ونظر يقين  
 المؤلفات كما في منزهات البر وغيرها فكيف يكون مجرد المناسنة والمماثلة منشا حصول الظن بالقياس ثم الكذب في الاخبار  
 الدالة على اول من فاس ابلس حيث لم يعرف الفرق بين التار والطين وبين آدم ونفسه ففاس آدم بالطين وبما دل على بيان  
 وجه بطلان القياس من ان القتل يثبت بشاهدين والزنا لا يثبت الا باربعة شهداء مع ان القتل اكبر والبول بوجوب الموضوع مع  
 انه من المعنى اكثر وصلوة الحائض لا يقضى مع انها اكبر من الصيام وسهم المرنه نصف الرجل مع انه اقوى منها الى غير ذلك فما لا يدرك العقل فيه  
 الحكمة اودا كما ظهرا لا يجوز الحكم فيه بالاداهم البادية التي تزول بملاحظة ما ذكره في قوله دعوى ان القياس لا يقيد الظن بالحكم  
 اصل التعليل لشارع عند في مرتبة دعوى بعض الاجتهاديين قطعيا الاخبار مستندا وكذا لزم من جهة امر الشارع بالعمل بها وكلها ما كابر  
 يشهد صريح الوجدان على خلافها وكيف كان فالوجه المذكور مدعونه اما اجمالا فان العلة في القياس كما تكون معلومة فيعلم  
 بتعدي حكم الاصل الى الفرع كذا قد يكون مظهره فيلزم منه ظن ان دعوى ان العلة اما ان تكون معلومة او لا يكون مظهره  
 وانه لا واسطة بينهما مخالفا لما يشهد به الاعتبار الصحيح فان الخلف لم يشهد به لوجوب حصول الاعتقاد قوة وضعفا بوجبا ختلاف  
 آثارها فينبعث منه القطع والظن بمراتبها كما في الحدس شيئا واما تفصيلا فان النهي عن العمل بامارة لا ينافي حصول الظن منها  
 واما نفي جواز العمل بها الا ترى ان الشارع نهي عن سوء الظن بالمومنين ومع ذلك يحصل بعينه وجودا ما رآه والى  
 لا مشع مخالفة هذا النهي لو كان النهي عن سوء الظن قبل حصول ما عينا وفعل شيئا الفضية الى حصوله ثم الى بقاءه وبعد  
 حصوله وتعدده فرفع فالتعنه ما عتبار البناء عليه والعمل على حسبه ولو كان النهي عن العمل بالظن موجبا لزاله لما تحقق  
 الحكم الاخرى واما عن بقية الاخبار فان منها ما يدل على ان حكم الاحكام خفية لا يشهد بها وهذا من الغالبات حكم بعض  
 الاحكام مستفادة من العقل والشرع ومنها ما يدل على طرق الخطا والاشتباه الى القياس في موارد عديدة وليس الغرض من  
 بيان تخلف القياس في تلك الموارد منع حصول الظن به فمطل ان مثل التخلف المذكور متفق في الاخبار بدليل وقوع المعارض  
 فيها الكاشف عن خطأ أحد المعارضين مع انها لا تخرج بذلك عن افادة الظن في الجملة بل الغرض الرد على اوجهه واشباهه  
 من العامة الفاعلين بوجه القياس مطر والمضوء ان كثير من انواعه لا يبيد بها لانهما بمنزلة الامثلة المذكورة او اضعف  
 منها فلا يخصص من الرجوع فيها الى المحجة واما ما سبى التفسير على الجمع بين المختلفات والنهي عن التفتت فلا اثر له في  
 منع حصول الظن بالقياس الا لا ترى منع حصول العلم في تيقن المناط بطريق اولي والوجدان اقوى شاهد على ذلك الا ترى  
 ان حكم الشارع بصحة بيع الفضة بوجوب الظن بالمناط الموجب لشرائها الى العقود وحكمه بايجاب الفضة الزوجية بالدخول بها قبل  
 البيع كغيرها عليه مؤبدا ووجوب الانفاق عليها بوجوب الظن بالمناط لا انتخاب الحكم الى غير الزوجة بل الى الكثرة والى الانفاق  
 بغير الدخول وربما كان المناط في البعض متغيا الى غير ذلك مما يقف عليه التفتت في الفقه ما لا يحصره الثاني ان التكليف بالابطال  
 وانسداد نايب العلم لا بوجوب العمل بالظن الواضح والما يقيد الظن من حيث كونه مفيدا له بل بما يقيد الظن ونفسه مع قطع  
 النظر عما يقيد خلوته وح يمكن استثناءه القياس والاستثناء وبعد الاستثناء اذا تعارضت سائر الاصول اعتبر الظن الواضح  
 وترجع على غيره وفيه ايضا نظر لان المذهب المذكور لو تم فتمم ليدل على وجوب العمل بما يقيد الظن الفعلي من حيث كونه مفيدا له  
 لا ماله شأنه افادة الظن اذ لا فرق في نظر العقل بين الظن الشاق اذا تجرد عن الفعلية وبين الشك والوهم فكما ان الوظيفة  
 الاولية هي العمل بما يقيد العلم الفعلي من حيث كونه مفيدا له لا من شأنه افادة العمل كل الوظيفة الثانوية المستند الى انسداد  
 بلح الطرق الى الوظيفة الاولى هي العمل بما يقيد الظن الفعلي من حيث كونه مفيدا له لا من شأنه افادة الظن على اننا نقول لودل الدليل  
 المذكور على حجة ماله شأنه افادة الظن لدل عليه من حيث ان له شأنه افادة ذلك لظهوره في هذا الوصف هو المناط والعلية  
 في حكم العقل بحجته وهذا اجماع واحدة فاللزم عدم اختلاف حكمها باختلاف موارد فالدول عن كون الدليل مفيدا  
 للظن الفعلي الى الظن الشاق لا يجدي في دفع شئ من الاشكالين ولعل منشا العدول ان ما يقيد الظن ونفسه لا يدوان  
 يتعدت حيث يوجد اماره ثبت عدم اعتبارها شرعا ان كان مقتضاها مخالفا لامارة لم يثبت عدم اعتبارها شرعا حتى يرجع  
 الثانية لان منع حكم العقل بجواز العمل بها معا امتناع حكمه بالخبر لوجود المرجح الشرعي في البعض فضلا عن حكمه بترجيح المرجح  
 والى هذا يرجع محصل الاستثناء فاذا اختلف الامارات واشغ المرجح الشرعي اعتبر المرجح العقل فيقدم ما افادت الظن الفعلي على

في الترتيب

فدم

مع نفاذ التكليف

على غيره وعلى هذا البيان يلغوا اعتباره لعدم اعتبار الجدية فما افاد الطرح في نفسه غاية الامران يكون هذه الجدية فيما اذا اختلفت  
الامارات مقتضية تجدية احدها ويلزم تجدية ما يعارضها كما لا يصلح مع انهم منوعون حجتها على الاطلاق وكذا الكلام في اعتبارها من  
الادلة التي ثبتت عدم اعتبارها مثلها في الفاسق عند من يعول به الثالث اما لا يتم ان اسناد باب العلم بالنسبة الى مورد القياس  
وبخلافه لا نعلم حرمة العمل بمؤدبه فتعلم ان حكم الله غيره وان لم يعلم اي شئ هو قفي تعينه يرجع الى سائر الادلة وان كان مؤدبها  
نفس مؤدبه يعني ان النظر القياسي مثلا او افضى حكما من الاحكام فذلك الحكم باطل من حيث كونه مؤدى القياس وان كان صحيحا  
من حيث كونه مؤدى دليل اخر وح فلا يتوجه الدليل المذكور بالنسبة اليه لعدم اسناد باب العلم فيه وفيه ايضا نظر لانه ان اراد  
بالعلم بطلان الحكم من حيث كونه مؤدى القياس العلم بطلان نفس الجدية عن نادبة القياس كما هو الظاهر من بيانه فهذا يرجع الى  
العلم بعدم كون القياس حجة ولا جدوى له في دفع الاشكال كيف ومنه الاشكال على العلم بعدم حجة القياس وان اراد العلم بطلان  
نفس المؤدى فهو غير معقول مع يجوز صحة القيام دليل آخر الرابع المنع من ثبوت حرمة العمل بالقياس ضرورة حتى في زمن اسناد باب  
العلم اقول ان اراد مجرد المنع من كون حجيم العمل بالقياس في زمن اسناد باب العلم ضرورة في دفع الاشكال ان يكفي  
في وروده ثبوت الحجيم ولو بالدليل وان اراد المنع من حرمة العمل بالقياس هنا كك كما هو ظاهر كلامه بل صرح بوجوه عند اصحابنا  
الامامية غلط ولحق وخطا فاحش قد صدر مثل هذه المغالاة الواهية عن ابن الجيند فمقلات الشيعة ثبتت منه حتى انه لم ينقطع  
المقام بل منهم فخرج من بلادهم ثم استنصر وناب رجوع وبالجملة لا يبرئ احد من اصحابنا في بطلان العمل بالقياس والاستحسان  
ما دامت الادلة المعهودة من الكتاب والكتب الاربع وغيرها موجودة يمكن الرجعة اليها وان فدان شيئا منها ليس يقطع  
منع قيام ضرورتهم على ذلك مكابرة جليلة لا يلبث بالاثبات اليه واقعا تترتب له الاخبار الدالة على حرمة العمل بالقياس على المنع من  
التشريع والبدعة والاستقلال الا قضاء العلة ذلك لان الشارع حكمه كذا لاجل العلة كما في العمل بالحج فيه مائة اقول  
بل الحقيقة في الجواب ان بقى اسناد باب العلم وبقاء التكليف انما تقتضي حجية الظنون لا دليل على عدم حجيتها عند الاسناد  
من حيث انها ظنون لا دليل على عدم حجيتها كما وهذا مطرد في جميع موارد وبالجملة فالعمل انما يحكم على العنوان الخاص لانه يحكم  
على العنوان العام ثم يطرد عليه التخصيص فالذي يكتف عن ذلك ان العمل بالحكم بوجوه اسناد باب العلم بما عدا ذلك من الظنون  
المعمل الجدية ومن هنا يظهر ان القائل بحجية الظن المطلق انما ينبغي له ان يقول بحجية مطلق الظن الذي لا دليل على عدم حجيتها  
على كل ما لا دليل على عدم حجيتها مما يفيد الظن الفعلي بعد قطع النظر عن معارضة ما ثبت عدم الاعتداد بمعارضته واعلم انما  
لو انظرنا باسناد باب العلم مع بقاء التكليف بها فلا يخفى اما ان نقول باز قضيته ذلك عقلا وجوب العمل بالظن فيها واقعا  
وحيث يمنع المنع من العمل ببعض الظنون لقيام دليل على المنع كسائر الاحكام العقلية اظاهرة كالبرائة وشبهها وقد عرفت  
ما حققنا ان حكم العقل بحجية الظن هنا حكم ظاهري فلا اشكال في المنع من العمل بالقياس وشبهه فيجوز في مورد حكم  
العقل في الاضرب الى الواقع ولو مع قطع النظر الى القياس مثلا وان لم يكن ظاهريا ونظير من استحكال الفاضل المعاصر في اخرج  
الظن القياسي والجماعة الى منع حصول الظن به تارة ومنع بطلان حجيتها اخرى ونحو ذلك من الوجوه المتقدمة فوجه الوجه الاول  
منها في النظر لاصابة الواقع بعد الانعاش عما ثبت عدم حجيتها سواء كان افاد الظن او لا والفرق بين ان تعبر الامارات على احد  
هذين الوجهين وبين ان تعبر على وجه التعمد لا يعبر فيها اذ انها للظن ولا كونها اقرب في النظر الى الواقع وان فرض حصوله  
فليس الحكم بالحجية منوطا به بل كان من المقارنات الاتفاقية كما في العمل باصل البرائة والاستصحاب بخلاف الامارات المتغيرة على  
احدهذين الوجهين فان حجيتها منوطه بالوصف المتغير فهما من الظن والافرنية ومن هنا يتضح ضعف ملطنة المعاصر المذكور  
حيث زعم ان القول بحجية الفسوى في حقه المقلد نعتا بالثقة كما استشهد به الاصحاب من عدم جواز تقليد الميت فان قول الميت  
قد يفيد الظن فلا يحصل من فذى الحق فيكون الرجوع اليه تعبد عدم اناطته بحصول الظن واز ذلك ينافي احتياج بعض  
الاصحاب على تفديهم الافضل والاورع بكونه ارجح وافوى من المفضول ووجه ضعفه انه لا يكفي في كونه امارا تعبدية عدم  
اناطته بحجيتها بحصول الظن الفعلي منها بل يعبر مع ذلك عدم اناطتها بما لا قرينة في نظر العامل كما عرفت والمنع من قبول قول  
الميت انما بوجبه عدم الاناطة بالظن الفعلي لانه لا قرينة بل التحقيق ان الميت في ذلك ما نقره من قيام الاجماع والضرورة ودلالة  
الكتاب والسنة على وجوب الرجوع الجاهل الى العالم من غير اناطة بوصف الظن والافرنية في نظره وهذا مع اتحاد المعنى موضع  
وفاق وامام تعده واختلافه في الافضلية والاورعية فربما يوم كلام بعضهم انه يؤخذ بما هو الاقوى والارجح في نظره في  
اللفظ اصابة الحكم ولنه قول الافضل والاورع وهذا مع بطلان كليمه كما لا يخفى لاني في كونه تعبدية بالبعث الذي ذكره اذ لا يلزم من  
تفديهم الاقوى وارجح من احوال الميتين اناطته بالظن مع احتمال ان يكون المراد قول الافضل والاورع اقوى وارجح في حقوق

القياس الرشيد  
عند من تعبر بالدليل  
المتغير بل ينضم  
حجتها في نفسها  
قال الزاهد  
في حقه ما لا يدرك

وبقاء التكليف بكون  
العمل بكل ظن حتى  
بالظنون التي علم عدم  
جواز التعبد بها  
لوعباد اسناد باب  
العالم بل

الاول  
من بعد  
فان  
قال  
ان الامارات  
المعتبرة على التعمد  
المتعمد



حكم الحجية فلا ينافي كونها تعبدية باصلا بل يكون الترجيح تعبدية كما حصل التقليد كما في تقديم بعض اليقينات على بعض عند الغايات  
وجوه الترجيح منها تعبدية كاصل حجتها ثم ان قلنا بان حجتها خبر الواحد تعبدية مطر فلا كلام وان قلنا بان حجيتها ليست تعبدية فقد استشكل  
الفاضل المذكور من جهة منافاة ذلك لعدم حجته القياس اذ لم يفيد الخبر الظن وافادة القياس فان القول بان الخبر حجتي لم يفيد الظن بل  
حجته تعبدية واجاب عنه اولاً يمنع افادة القياس الظن لاسيما اذا عارض خبر وثابنا باننا لا نعالج بالخبر ولا بالقياس لحرمة العمل بهذا وعدم  
حصول الظن بذلك بل نعمل بالاصول والقواعد ونحكم بالخبر ولو اخرجنا العمل بما هو مقتضى القياس فليس من جهة انه مقتضاه بل  
لاننا احذر في الخبر اثر عدم حجته خبر الواحد تعبدية بناء على حجته لا بوجوب ان يكون حجته لحصول الظن الفعلي به خاصة بل الاعم  
منه ومن الظن الثاني ففي الفرض المذكور لو لم يكن احتمال ثالث بان كانا على طرفي النقيض وكان الاحتمال الاخر معلوم اليقينية فدم الخبر  
على القياس لانه لو لوحظ في نفسه وجهد النظر عن القياس كان مفيداً للظن ولو كان هناك احتمال اخر معتبر فدم الاقوى منهما ومع  
ما للتكافؤ بين علي الخبرين بينهما ولا يثبت في القياس على التقديرين لان ما ثبت عدم حجته يتزل وجوده منزلة لعدم في عدم الاعتدال  
به واما الوجهان اللذان اجاب بهما فممكن من الضعف اما الاول فقد مر ما فيه واما الثاني فلانه ان بنى على ان قضية الاستدلال حجته  
كل ظن فعلي وانما هذا القول بعدم حجته القياس المفيد للظن وان بنى على حجته ظاهر كما مر في الوجه الثاني من الوجهين فقد عرفت  
ان مقتضاه اعم من الظن الفعلي والا فربما يقع بعد الثاني فيجب على هذا التقدير ان يعمل بالخبر ويترك القياس ولو ادعى ان مقتضاه حجته  
الظن الفعلي الذي لا دليل على عدم حجته خاصة بحيث ينفي بين علي الخبرين ولا يعتبر الظن الثاني فضعف واضح لانه اذا كان في مقابل  
الظن الفعلي الغير المعبر امارات واخبار متعارضة مختلفة القوة والضعف فان التزم بالخبر بين الكل لم الحكم بمساوات الرجوح  
مع الرجح وقد كان مبنى الدليل العقلي على خلافه وان اعتبر الخبر بين مؤدى القياس واقوى تلك الامارات خاصة فيفنده ان  
الظن القياسي بعد دلالته الدليل على عدم اعيناره يتساوى وجوده وعدمه وكيف ترجح مورد على مورد الذي دل الامارات في  
عليه وايضاً لو فرض معارضة الامارة الضعيفة مع القياس فلا بد من التزم الخبر فينبغي فلا وجه لعدم اعيناره عند معارضة الامارة  
الاقوى معها الثاني انه لو تم ما ذكر لم من بثوته فيفنده وذلك لان مقتضاه حجته كل ظن لم يثبت عدم حجته من الشرع بالخصوص  
المظنون من الطريقة المذكورة بين الاحجاب عدم حجته كل ظن لم يثبت حجته بالخصوص وبعبارة اخرى قضية ما ذكرنا ان عدم حجته  
الظن بعد استداد باب العلم والمظنون من الشريعة اصل عدم حجته بعد استداد باب العلم وذلك لان طريقنا احكامنا فديا واحداً  
جارية على اقامة الدليل على حجته كل ظن عولوا عليه وكونوا اليه ولم يكن فوائده مجرد كونه ظناً لم يقع دليل على خلافه يعرف ذلك  
منهم بالنسبة في مظان كلماتهم ومطامير مباحثهم وهذا ان لم يفيدنا القطع باصالة عدم حجته الظن بعد استداد باب العلم فلا  
اقل من ان يفيدنا الظن بذلك لكونها مشهورة قريبة من الاجماع معتقدة بعموم الايات والروايات الدالة على عدم جواز التغويل  
على الظن مطر وح فان كان الاصل في كل ظن ان يكون حجته كان الاصل في كل ظن ان لا يكون حجته واما ما ذكره بعض المعاصرين  
من ان الظن من طريقه الفقهاء العمل بكل ظن لم يقع دليل على خلافه فان اراد به فقهاً ما كما هو الظن فوجه المعنى اليه جلي كما يظهر  
من تعرضهم لشرط قبول خبر الواحد ان لو كان الخبر بافاده الظن لما كان لذكر تلك الشروط والحكم بعدم جواز العمل بها فادها  
على الاطلاق وجهها للظن وان الظن لا يدور مداها واضعف من ذلك فتريد لتعرضهم للبحث عن حجته خبر الواحد بالخصوص  
على ان الغرض اثبات حجته عند عدم استداد باب العلم والنبية على عدم قيام دليل على عدم حجته بالخصوص كالقياس اذ لا يخفى  
في ان مساق كلماتهم واعنائهم مما بحث المقام مما لا يساعده على ذلك بل الحقيقة في الجواب على مذاقهم ان البرهان المذكور على اصالة  
حجة الظن مفيد للعلم بما يمنع حصول الظن بخلافه من اماره لا يمنع تعلق العلم والظن بطرفي النقيض واما ان اصحابنا لم يعولوا على  
هذا الاصل في الاحكام فان ثبت فلا بد ان يكون ذلك لمتكثرتهم من العلم والطريق العقل بها والتقدير في حقنا عدم التمكن من العلم  
فلا يكون حكماً مساوياً لحكمهم هذا ولا يخفى ما فيه مما مر في الوجه الاول التاسع ما استدل به العلامة في النهاية وغيره فهو ان خبر  
الواحد مفيد للظن فلو يجب العمل به لزم ترجيح الرجوح على الرجح وهو هو البطلان يعنى على تقدير عدم وجوب العمل بالظن يلزم  
جواز الاخذ باليهوم الذي هو طرف الرجوح في النظر واخياره على الظن الذي هو الطرف الرجح في النظر وترجح الرجوح فوجه  
بالضرورة ولا يخفى ان هذا الدليل يثبت على عدا المقدمة الاخيرة اعني الظن في العلم من غيره من المقدمات المذكورة في الدليل  
المقدم فاصل التفسير هكذا التكليف مؤدى الادلة او بالاحكام ثابت بالضرورة وطريق العلم بها مستد كما يشهد به الوجوه  
فيسقط التكليف بتحصيله لا يمنع التكليف بتغير المقدور فيجب التغويل على الظن المستفاد من خبر الواحد واللازم ترجيح الرجوح  
على الرجح وهو هو البطلان فيكون للمغايرة بين الدليلين مجرد المغايرة في احكام المقدمات لقول ان قرر الدليل المذكور على حجته  
الظن في الادلة استقام وكان قرياً من الوجه الذي قررناه وان قررنا دليله على حجة الظن في الاحكام التي عليه ما اوردها على  
التقرير الثاني فان قبل ان يترجح الرجوح في النظر على الرجح منه قبيح وانما الاستقام في ترجيح الرجوح بمعنى التبع على الرجح  
فالوجه ان

على الرجح  
اقضية القياس الفعلي  
بما لا يخفى من  
بأنه لا يخفى من  
ان الحكم بالعلم  
بمعنى  
فالوجه ان

بمعنى الحسن وليس المقام منه على انه لو صح ذلك لادى الى وجوب العمل بالظن مظ وان عارضه دليل شرعي انه القواعد العقلية لا تقبل  
مع انه معلوم الفساد قلنا اما المنع المذكور فكما ترى فان الضرورة فاضية في الفرض المذكور رجحان العمل بالطرف الراجح من حيث كونه  
راجحا على العمل بالطرف المرجوح من حيث كونه طرفا مرجوحا واما الفرض بصوره المعارضة فمدفوع بان حكم العقل بدلا للشرع على  
الاطلاق بل مقصور على مورد يقطع بمقاء التكليف فيه وينقطع عنه طريق العلم السعي بالكيفية ومثل هذا لا يعقل فيه معارضة  
دليل شرعي هذا وبعض المعاصرين بعد ان فسروا الرجحان في عبارة الدليل بالاختيار والرجحان عبارة عن القول بان الموهوم حكم الله  
والعمل بمقتضاه والراجح عبارة عن القول بان المظنون حكم الله والعمل بمقتضاه ومبدء الاستفاد في لفظ الراجح والمرجوح هو  
الرجحان بمعنى استحفاق فاعله المدح والذم والمعنى ان الفسوق والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل وبالراجح حسن وجهان الاول  
يشبه الكذب بل هو بخلاف الثاني ولا يجوز ترك الحسن واختيار الفجيع انتهى ملخصا اقول لا يخفى على تاديله مع ضعف نظيره  
اما الاول فلان تفسير الرجحان والراجح بالقول والعمل ليس على ما ينبغي بل الوجه اعبارة في الرجحان فان الاختيار كما يكون بالقول كذلك  
يكون بالرأي والعمل ثم تفسير الرجحان الذي هو الاستحفاق فاعله المدح والذم غير سديد لانه بهذا المعنى مبدء الاستفاد كما  
مدفع بمعنى اخر ومنه المرجوح في قوله الفسوق والعمل بالموهوم مرجوح والفرق واضح ثم عطفه الذم على المدح في تفسير الرجحان لا يتم الا  
رأيا الثاني فلان مع اختصاصه بالقول بان المشاهدة على تقدير تسليمها لا يقتضي المشاركة في الحكم والعينية ممنوعة فان العبرة  
في الصدق والكذب بموافقة ومخالفة دون الاعتقاد فان قلت نعم لكن المدار في الاضناف بالحسن والقبح على الاعتقاد قلت لا يتم  
حسن القول المظنون الصدق واما السلم حسن القول المعلوم الصدق هذا وقد يعترض على الدليل المذكور بانها بما ثبت اذا ثبت  
وجوب لافناء او العمل عند عدم القطع وهو ماذ لا دليل عليه عقلا ولا نقلًا والاجماع المدعي عليه لم يحلها الاختيار بينه  
ومصيرم الى وجوب التوقف في الاحتياط وضعفه واضح اذ وجوب لافناء عند عدم القطع على التخصيص الا اني والعرض وروى  
والجمله ومخالفة الاختيار بين غير فادحة فانهم يدعون حصول القطع بالاخبار المدونة في الكتب الاربعه وسندية على فسادها مما لا مرد له  
عليه وعلى تقدير عدم حصول القطع بها فلا اظنهم يحالفون في وجوب العمل بالاخبار وعلى تقدير مخالفتهم فهم محرجون والضرورة  
وجوب التوقف ان كان بالنسبة الى الحكم الظاهري فغير معلوم مع انه لا يجامع القول بوجوب الاحتياط وان كان بالنسبة الى  
الواقع فغير مفيد والالزام بالاحتياط مع انه قد يتعدى في بعض الموارد وحرج وصيق فينا في ما دل على فقهنا عن الشريعة مع انه  
لا يقع بالبرائة من وجوب لافناء وتعليم الاحكام بالاحتياط وترك الافاء بخلافه بالكيفية ان لو يقطع بعد ما فلا يكون الثغور  
على الاحتياط قطعا بل العاشرات مخالفة الخبر الواحد ضرورة الاحتراز عن الضرر المظنون واجب في العمل بمقتضاه و  
فداور عليه ناره بمنع الصغرى واخرى بمنع الكبرى لان ظن الضرر يقتضي ولو تارة الاحتراز مخالفة على الاحتياط دون وجوب  
ولو سلم فانما يسلم في العقلية الصغرى المتعلقة بالمرعاش دون المسائل الشرعية المتعلقة بالمرعاش فان العقل انما يستغل  
بالاول دون الثاني والواجب ما عن الاول فان الدليل مبني على اسناد نيب العلم وبقاء التكليف بالاحكام وح فلا علم بعدم  
التكليف فيما لا يمكن فيه من العلم اذ الريد به العلم الابتدائي واما اذ الريد به العلم في الجملة ولو من جهة كون الطرق علميا ولو  
ظاهريا فلا يزال المذكور تاما لمدفع له الطور وانما لم بعد اسناد نيب العلم الى الاحكام ببقاء التكليف بها في حتما مظ بل بشرط  
مساعدة طريق العلم بحجبه ولو بملاحظة اسناد نيب العلم في وقت ثبوت الضرر بخالفه المظنون وجوبه او تحريمه على ثبوت  
حجة الظن بذلك عندنا فاذا توقف ثبوت حجة الظن بذلك عندنا على ثبوت الضرر كان دورا عن الثاني بان العقل يستغل  
بوجوب دفع الضرر المظنون مظ على انه لو ثبت الجواز في المقام ثبت الوجوب فلا قابل بالفصل ومنع استقلال العقل بالمرعاش  
غير مسموع مع انه يكفي في المقام مجرد ظنه وانكاره مكابرة ثم لا يذهر عليك ان هذا الدليل لو تم لا يقتضي الثغور على الظن  
في الادلة ولكنهم قرروا الدليل المذكور على حجة الظن في الاحكام وتعرف ما فيه مقرر ثم يدعي هذا الدليل وسابقة ما من الاشكال  
والجواب الجواب واعلم ان بعض المعاصرين زعم ان الدليل العقل الدال على حجة الظن بعد اسناد نيب العلم او في ثبوت ما هو المظنون  
من القول بحجة خبر الواحد من الادلة المنفردة لان تلك الادلة انما تدل على حجة المراد من الخبر الواحد لانه المنبأ من البناء والانداء  
وهو السنفاق من الاجماع دون ما يفهم من لفظ وقية نظرا لا لساوا الانذار يصعد فان على ما يستفاد من كلام المنذر والمبا سولو  
كان بطريق الضرر والظهور والاجماع منعقد على حجة ظواهر الالفاظ عند خلوها عن المعارض مظ كما قرر واعلم انه ان الادلة من  
المنفردة على حجة خبر الواحد ليست ممتدة المفاد فان منها ما يقتضي حجة بعد كالايات والاختيار ومنها ما يقتضي حجة ما كما  
منه مفيد للظن الفعلي والسابق لا ما كان حجيته فظنوا من الادلة المحتملة للحجة كدليل الاسناد ومنها ما يقتضي حجة في الجملة  
كالاجماع والسيرة وزعم الفاضل المعاصر ان اية النظر اية البناء تدلان على حجة خبر المقييد للظن من جهة افادته لفساد هذا  
الرم في اية النظر واضح واما اية البناء فما كان في نوع خفاء نظر الى فاطة فنزل خبر الفاسق فيها بالبين وهو طلب ظهور الحال

بأنه دليل  
الشرعي

مبدء

مدفع

والجمله

والواقع

فداور

ولو سلم

ظاهر

مساعدة

حجة الظن

بوجوب

غير مسموع

في الادلة

والجواب

من القول

وهو السنفاق

بمعنى

قصد على الظنون لصدق التصريح وايضا لا يثبت ان خبر العادل لا يقيد غالبا الا الظن وقد دل عليه الآية على قوله فيكون المراد  
 بالثبوت في خبر الفاسق ما يبلغ به درجة خبر العادل في اعادة الظن وايضا تعليل الامر بالثبوت باصابة قوم بجهالة يدل على قبول خبر الفاسق  
 المقيد للظن اذ جهالة على تقديره ان الظان للشيء ليس بجاهل له وايضا مخافة ان تصيدوا ولا خوف على تقدير الظن وقصار هذه الجمل  
 ما لا يكاد يخفى على من ادنى اسر العلم لكن لا بأس بالتمسك عليه فنقول اما فساد الاول فلان الثبوت حقيقته في طلب العلم لا يطلب  
 ولهذا يصح ان يقع ما يثبت عندك هذا الامر ولكن اضافة فينبغي الثبوت حقيقته مع اثبات الظن وكذلك لفظ البيان والبيان وشره  
 ونحو ذلك وكل الظن والظهور والاطراف على الظن اصطلاح مستحدث ولو سلم ان مفهوم الظن اعم معنا المساواة بين المفهومين  
 واما الثاني فلان الآية على تقديره دلالتها بالمفهوم على حجة خبر العادل لا دلالتها على ان حجة من جهة افادة للظن حتى يسرى  
 خبر الفاسق المقيد بل للثبوت كالايات الدالة على حجة الشهادة وما يوكده ان خبر الفاسق غالباً خبر العادل وان كان اقل <sup>يعيد الظن</sup>  
 بالنسبة اليه وح فلا وجه لاطراف القول بحجة خبر العادل وحجة خبر الفاسق بل كان ينبغي ان يقع ان جازم خبر لا يقيدكم <sup>الظن</sup> <sup>عدم</sup>  
 فثبتوا وما يقيد هذا المقام واما الثالث فلان الحمل بغير العلم فان كان جاهل فطعا كالتسك والنوم ولا يبرهن ان خبر العادل لا  
 يقيد العلم غالباً فليقتضيه اعتبار المفهوم لا يستقيم التعليل لجره بان خبر العادل ايضاً لان العمل بالطريق المغيرة شرعاً على العلم قطعاً  
 ان كان بالنسبة الى الظن كالعقل بالشهادة ونحوها فلا يجري فيه التعليل عند العمل بجهالة واما الرابع فلان المقيد كراهته ان يقيد  
 وتقدير الحافة غير مناسب للمقام وزعم ايضاً ان اخبار العلاج مفيدة لحجة الخبر المقيد للظن الفعلي وهو ايضاً كاشري لان تلك الاخبار  
 ان نزلت على ظاهرها كان المستفاد منها الترجيح باحد الامارات المذكورة فيها فتبطل اباين هذا من دعوى دلالتها على حجة الخبر  
 الواحد من حيث افادة للظن وان نزلت على ان المقصود منها الترجيح الاقوى من المعارضين لتلك الوجوه ونظائر هذا لا يقضي  
 حجة ما يقيد منها للظن وان نزلت على ان المقصود منها الترجيح الفعلي من حيث افادته له فضلاً عن افادة ذلك بالنسبة الى الاخبار  
 الغير المعارضة لان الخبرين المعارضين اذا عارضها اماره غير معتبره كالقياس تدرجاً في عموم تلك الاخبار في وجوب الخبر  
 بما هو اقوى منها مع عدم افادة شيء منها للظن الفعلي حجة للمؤمنين امور الاول الايات التي تضمنت النهي عن اتباع الظن  
 والزم عليه كقوله نعم ولا تقف ما لك بغيرك به علم فان ما للعمو فينبغي ان اول المقام ايضاً وقوله نعم ان يدعون الا الظن وان الظن لا  
 يقف من حيث شياً وان تقولوا على الله ما لا تعلمون الى غير ذلك من الايات الدالة على عدم جواز التعويل على الظن وظاهر ان اخبار  
 الاحاد لا يقيد الا الظن على ما هو المفروض في محل البحث فيندرج في الظن المنهي عن اتباعه والجواب اما الجمل الا فتوات هذه الايات  
 على تقدير تسليم دلالتها على حرمة العمل بالظن انما يتناول الظن الحاصل من الخبر الواحد بالعموم والاطراف فهو معارضة بالاياد  
 التي دل على جواز العمل بخبر الواحد بالخصوص فيجب تخصيصها وتقييدها فان قيل النسبة بين الايات الواردة في المقام  
 عموم من وجه لان الايات الدالة على قبول خبر الواحد تتناول الخبر المقيد للعلم وغيره كان الايات الدالة على حرمة العمل بالظن  
 تتناول الظن الحاصل من خبر الواحد وغيره فيجب تخصيص الثانية بالاولى مجرداً عن المرجح قلنا لا يخفى في ان خبر الواحد  
 غالباً لا يقيد العلم فنزول الايات الدالة على حجة مطلق على صورة افادته للعلم تنزولها على الفرد النادر بخلاف العكس ورض  
 كقولهم مرجحاً في مثل المقام مضافاً الى الادلة السابقة سلمنا لكنهما متكافئان فيستأطنان فيتقوية الادلة سلمت غير المعارضة  
 سلمنا لكن تناولها لجمع الارمان والاحوال من باب الظهور دون القطع وهو لا يصلح لمعارضة ما استلقت من الادلة الفاسقة  
 على حجة الظن عند استناد باب العلم فيجب تخصيصها والتحقق ان لا معارضة يثبت تلك الايات لان ما دل منها على جواز العمل  
 بخبر الواحد لم يدل على جواره من حيث كونه مقيداً للظن بل من حيث كونه خبراً واحداً وما دل على عدم جواز العمل بالظن انما يدل  
 على عدم جواز العمل به من حيث كونه ظناً لا من حيث كونه خبراً واحداً فلما نفاه بين حرمة العمل على الظن الحاصل من خبر الواحد  
 بين جواز التعويل على نفسه كما في الشهادة واخبار ذي اليد ونحو ذلك فان التعويل على الظن الحاصل منها التبرع محرر وعلمها  
 من حيث نفسها واجب معتبر واجاب بعض المعاصرين بان مفاد هذه الايات حرمة العمل بالظن مطلقاً فان صح لم منه حرمة العمل بها  
 ايضاً لان مفادها لا ينزول على الظن وما يلزم من وجوده عدمه فتخرج وفيه نظر لان المبادر من النهي عن العمل بالظن على تقدير  
 كونه ظنياً النهي عن العمل بما عدل هذا الظن مع ان تعميم حكمه الى نفسه بوجوبه للغير المنع صدوره عن الحكيم على ان المقصود ليس منع  
 حجة كل ظن بل الظن الغير الكتابي والظن الحاصل من خبر الواحد لقيام الاجماع على حجة الظن المستند الى ظاهر الكتاب فيجب  
 الجهد حيث لا يعارضه ما يثبت حجة عنده كما هو الشارح في كل حجة ظاهرية واما تفصيلاً فتقول الحكم في الآية الاولي مختص باليه  
 والنقدى يستدعي ايلاً وهو في المقام مشف بهن دفعه باية الناسخ مع ان عموم الآية سبني على ان يكون ما موصوفه  
 لا موصولة وهو غير معلوم ذكره بعض المعاصرين وهو صيغ لان الآية على تقديره الثاني ايضاً يقيد العموم لان عموم الموصولة  
 افرادي لا مجموعي وايات الدال انما وردت في حق الكفار حيث عولوا على الظن في اصول دينهم فلا يدل على تقييده الى الفرع والفرق

التعويل  
 والاستصحاب

والفرق بين المقامين غير خفي والمناسطام ويمكن دفعه بان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص محل المورد مع ان بعض الايات ظاهر  
في الاحكام كقولهم قل الذكربن الى قوله نبتوني بعلم ان كنت صادقين وقوله قل ان الله لا يامر بالفحشاء انقولون على الله  
ما لا تعلمون وقوله قل منا حرم ربى الفواحش الى قوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون الا غير ذلك والمراد بالعلم في الآية الاخرى  
ما يتناول الظن لشموع الاطلاق عليه لا ما يختص باليقين وهذا يجاب عن الآية الاولى وفيه انه خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا  
لقهين وقد يجاب عنها بان الخطاب فيها شافعي فلا يتناول غير الحاضر بل محله الخطاب وغير الموجودين زمن الخطاب الا  
بالاجماع وبثبوتهم في محل النزاع ويمكن دفعه بالنسك في تميم الحكم بالروايات الدالة بعومها على التميم ان ثبت خروجهم عن  
حد الاحاد لثابتونى مجتمعا الى عدم مجتمعا ويمكن الجواب ايضا بان هذه الايات انما تدل على حرمة العمل بالظن الذي لا فاضح على  
حجية العمل بالظن الذي قام دليل قاطع على حجيته واجمع عند التحقيق الى العمل بذلك الدليل القاطع فاذا دلنا اماره قام على  
وجوب العمل بها قاطع على حكم واقعه فانبا عنهما انباع القطع وقولنا بما يقتضاه قولنا بالعلم وبثبوت ذلك في الآية الثانية  
انها وردت ذمها على الكفار في ابناءهم الظن ولا ريب انهم كانوا يفتنون ضلالا قاطع لهم على مجتمعا مع انه لا يصح للذم على ابناء  
الظن المقطوع بوجوب ابناءه ولهذا الكلام مزيد بيان ما ذكره في محث الاحهاد والثاني الاخبار الدالة على حرمة العمل بغير العلم  
كالموثوق اذا جاز انكم ما تعلمون ضلوا به وان جاز انكم ما لا تعلمون فيها واهوى بيده الى منه وفي اخرى لا يسعكم منها ينزل بكم مما  
لا تعلمون الا الكف عن الحديث وفي الحسن ما حذر الله على خلفه ضالوا ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون الى غير ذلك  
والجواب بان هذه الاخبار على تقدير تسليم ثبوتها بالمعنى انما تدل على تحريم القول والعمل بغير العلم ولا ريب ان العمل بما قام على  
جواز العمل به قاطع على بالعلم وان لم يكن في نفسه معينا للعلم كما في العمل بالشهادة واخبار ذمى الميذوظ اللفظ وغير ذلك  
قد تبين الادلة المعينة للعلم بجواز العمل بخبر الواحد فلا يندرج تحت عموم هذه الاخبار الثالث الاجماع الذي حكاه السيد  
في مسائل البنائيات فقال ناعلم علماء ضروريا لا يدخل في مثل ريبك واشك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار  
الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دالة وقد ملئوا الطوامر وسطر الاساطير والاجحاج  
على ذلك والنقض على مخالفتهم منه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل عن طريق العقول ان يتعبدنا الله  
بالعمل باخبار الاحاد ويجرى ظهور مذهبه في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظه وقال في المسئلة  
التي امر بها بالبحث عن العمل بخبر الواحد انه يثبت جواب السائل البنائيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او  
موافق بانهم لا يعلمون في الشريعة بخبر الواحد بوجوب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم بغير فون به كما ان نفى القياس في الشريعة  
شعارهم الذي يعلمه منهم كل من خالطهم واجاب في الذريعة عن التمسك بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع وتقول  
انما عمل باخبار الاحاد المناهرون الذين ينحشم الضريح جلالهم والخروج من جملتهم فامسك التمسك عليهم كما يدل على الرضا بما  
فعلوه لان الشرط في دالة الامسك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقيته وخوف ما اشبه ذلك كما نقل عنه في  
المعالم والجواب ان الاجماع المدعى على ذلك غير متحقق عندنا ان لم نقل بحقيقة على خلافه ونقل السيد غير خارج عن كون خبرا  
واحدا نفى التعويل عليه فنقض لدعوى على ان حكاية معلومة بحكاية الشيخ على خلافه حيث قال في العدة على ما نقل عنه و  
انما اخرت من المذهب فهو ان خبر الواحد اذا كان واردا من طريق صحابنا القائلين بالامانة وكان مرويا عن النبي او عن  
واحد من الائمة وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديا ونقله ولم يكن هناك قرينة على صحة ما تضمنته الخبر لانه اذا كان  
هناك قرينة تدل على ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القران فيما بعد جاز العمل به والذي  
يدل على ذلك اجماع القرية المحقة فان وجدتها مجتمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونها في اصولهم لا  
يتناكرون ذلك ولا يتدافعون حتى ان احدا منهم انفق شيئا لا يعرفونه سئلوا من ابن فاك فاذا حالهم على كتاب معروف او اصل  
مشهور وكان راوية ثقة لا يتكروا حديثه سكتوا وسلوا الامر بذلك وقبلوا قوله هدمعادتهم وسجنتهم من عهد النبي ومن  
بعده من الائمة الزمان الصادق جعفر بن محمد الذي انتشر العلم عنه فكثرت الروايات من جهة فلو ان العمل بهذه الاخبار كان  
جائزا لما اجتمعوا على ذلك ولا تكروه ولا يجمعهم لا يكون الا عن معتص لا يجوز عليه القلط والسهو ثم قل فان قيل كيف تدعى  
الاجماع القرية المحقة في العمل بخبر الواحد والمعلوم من حالها انها اثرى العمل بخبر الواحد كان من المعلوم من حالها انها لا ترى  
العمل بالقياس فاذا جاز ادعاء احدنا جاز ادعاء الاخر قبل المعلوم من حالها الذي لا ينكر ولا يدفع انهم لا يرون العمل بخبر  
الواحد الذي هو ريبه مخالفتهم في الاعتراف وبمختصون بطريقه فاما يكون راوية منهم وطريقه صحابهم فقد تبين ان المعلوم على  
خلاف ذلك وتبين الفرق بين ذلك وبين القياس ايضا وانه لو كان معلوما مظهر العمل بخبر الواحد مجرى العمل بالقياس و  
قد علم خلاف ذلك انتهى وفي كلامه هذا نرى بعض لمقالة السيد كما لا يخفى على الفطن المعارف ثم لو سلمنا الاجماع الذي حكاه

جواب

الاجماع

هنا

اذاه  
هنا

السيد

السيد على المنع هو انما يجر بالنسبة الى زمن التمكن من تحصيل الاحكام بطريق القطع كمنه افرع بعد بصاحب الشريعة ونوفر الا  
عنده وقد نبه على ذلك حيث قال ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب اثنى عشرية وبالاجاز المشاورة وما لم يتحقق فيه ذلك  
فنعول اجماع الامامية وفي سائر المخالفات يرجع الى التخيير بين الاقوال انتهى للاختفاء في اوقات ما ادعاه من معلومته معظم الفقه  
بالضرورة من المذهب مما لا سبيل اليه في زماننا هذا بل جملة طرق الفقه منذ في زماننا هذا بالنسبة الى معظم الاحكام  
فلا يتشبه اجماع المذكور اليه وقد لعرف السيد في مسئلة الامر بالشيء مع علم الامر باسقاء شرطه ان الظن يقوم مقام العمل عند  
السداد الطريق وهذا التمام منه بوجوب العمل بالطرف في امثال زماننا هذا ومن هنا يتبين ضعف ما ذكره الخيران من التخيير  
بين الاقوال عند انقطاع طريق العلم اذ قضيته ما ذكره هناك وجوب الرجوع الى الطرق الظنية ثم ان بعض المناخرين رام  
الجمع بين الاجماع الذي حكاه السيد والاجماع الذي حكاه الشيخ لثنا قضيته مع تفاوت عهد ما نقل كلام الشيخ على حجة الاخبار  
التي يقطع بصدورها عن المعص قطعاً عادياً بما يحتمل من الغش بصدورها عن المعص فالله اعلم بالصواب والسيد بالعلم لانه  
معناه عرفاً ولغة والحلالة على ما لا يحتمل النفي عقلاً صفة على اصطلاح علماء المعقول وزعم ان ما عول عليه الشيخ من اخبار النقل  
والثقات ما يفيد العلم العادي بصحتها وصدقها واستشهد على ذلك بانها اذا اخبرنا ثقة ما يستند اليه المشاهدة او سماعه وجدنا  
لا نفسنا سكوناً وركوناً الى خبره وهذا معنى العلم العادي وانت جبراً يانه تكلف بارد وتوجيه فاسد فان كلام الشيخ نص في  
حجة الاخبار الغير المفيدة للعلم حيث اعتبر فيها عن الفرائض المفيدة للعلم وافرد ذكر الاخبار المحفوفة بالقرآن مع انها لو كانت  
مقطوعة الصحة عند ما كان لا يحتاجه على حجة الاجماع مع تشاويهما في الظهور والحجة كما لا يخفى ومن هنا يظهر ايضاً  
ما زعم صاحب المعالي من انه لم يظهر من الشيخ مخالفة للسيد لقبه عمده من مائة المعصومين ووجود القران المعاصرة كما ذكره  
السيد ورد بذلك على العلامة حيث نسب الخلاف الى الشيخ ونزل على ذلك ملذوكره المحقق من ان ما يستفاد من كلام الشيخ نفي  
على هذه الاخبار التي رويت عن الائمة ورواها الاصحاحون مطلق الخبر وان كان الراوي عدلاً اميناً وانت جبراً بان كلامه  
المحقق ما لا دلالة له على ذلك ثم دعوى افادة الخبر الواحد الثقة للعلم في نفسه ما يناقض المبدئية والعيان ويكذب الوجودان  
لا سيما اذا تعددت النوايا وخصوصاً اذا كان الاخبار عن المطالب العلية مع ما روي من كثرة الاختلاف ونوفر اسباب الخلل  
والاشتباه على ان وثاقه كثير من الروايات مما لا قطع للشيخ ظاهره فكيف يقطع بما يفرغ عليه ولو كان خبيراً بنفسه معقداً  
للعلم بحجى الطريقة على قبول قول الشاهد الواحد الثقة بل قول المدعى وحده اذا كان ثقة وقد يستدل للسيد بانه اعتمد في اذكاره  
على اوابل المتكلمين من اصحابنا والعمال بجزء الواحد بعيد عن طريقهم فغفل وعم الدعوى وان الشيخ نظر الى المسلك الفقهاء  
والمحدثين من اصحابنا وطريقهم جارياً على العلية الرابع ان الظن الحاصل من خبر الواحد معارض بالظن الحاصل من اصل البرهان  
فيكافئان فلا يبقى وثوق بالخبر والبرهان الاصل يبرده لا يفيد الظن بالبرهان لا سيما اذا ورد في مقابلة خبر معمول عليه الى  
هذا يرجع ما قيل من ان الظن الحاصل من الاصل اضعف من الظن الحاصل من الخبر فلا يصلح معارضة الحاصل منه حيثما يوجد خبر  
واحد فهناك يجوز وجود معارض اقوى منه ولو من نوعه فلو عمل به لزم العمل بالاضعف مع وجود الاقوى والجواب ان مجرد الخوف  
لا يبيح في حصول الظن بالخبر وان كان وجود المعارض وهو نابييداً كما هو محل الفرض المتأخر ان اليه توقف في العمل بخبر ذي  
الدين حيث قال ان خبره الصلوة ام شئت فقال كل ذلك لم يكن حتى اخبرنا به وذلك يدل على عدم قبول قول الواحد في  
الجواب ان الروايات المذكورة لم تحقق عندنا من اشباع الشهوة والتين على النقيض في مطروحة لا تشاؤ شرط القبول في  
حفظها ولو سلم فلا ريب في ان خبر الواحد لا يقبل مع استجماع شرائط القبول فلعلم بعضها كان مقصوداً في حق الخبر كما يدل  
عليه قبول الخبر عند انضمام خبر الاخرين القبول اليه فان ذلك لا يخرج عن كون خبر الواحد مع ان المفروض اثبات حجة خبر الواحد في  
الاحكام لا في موضوعاتها والرواية انما تدل على المنع في الثاني على ان التمسك بهذه الرواية مع كونه خبراً واحداً على حجة خبر  
الواحد بظاهرة تدافع الآان يكون المفروض الزام القائلين بحجيتها ولا يخفى ما فيه **فصل** يشترط في قبول خبر الواحد بناء على  
جواز العمل به امور هذه الشروط انما تقضى عند من قال بحجة خبر الواحد من حيث المضمون كما هو المعروف بين اصحابنا سواء قال  
بحجيتها من حيث كونه مفيداً للظن المخصوص او من حيث نفسه والفرق بينهما عند التحقيق اعتبارى اذ على الاول بر اعرف وكشف  
بالحجة حصول الظن به بعد قطع النظر عن معارضة ما يثبت الاعتماد بمعارضته شرعاً بخلافه على الثاني وهذا التمام على  
القول بعدم اسناد باب العلم الى الادلة التي يحج علينا العمل بها الا وتفصيلاً وعلى القول بالاسناد باب العلم اليقيني  
على ما اخبرناه من ان قضية ذلك تقع باب الظن في معرفة الادلة واما ما يبين عليه جماعة من مناخرى المشاخرين من حجة خبر  
الواحد من حيث كونه مفيداً للظن المطلق فلا وجه لذلك هذه الشروط الا ان يلائمها بعدم حصول الظن من فائدتها فيكون  
المفصلاً بذلك تبين موارد الضرر وهذا على الخلاف ثم قطعاً وان الفاعل لها ما قام دليل على عدم حجيتها كالقياس والاستحسان وهذا

وهذا على الطلاق بعيد جدا فمنها البلوغ فلا يقبل رواية الضمى وان كان غير الخلف بين اصحابنا كحكاها جماعة ووافقنا عليه اكثر  
مخالفينا واخترنا بان العتد لا يتمكن من الضبط فلا وثوق بغيره وبان عدم قبول خبر الفاسق كما سيجيء في غير هذا بقول خبر الضمى بطريق  
اولى لانه باعتبار علمه بالشفاء التكليف عند اجازته عن الكذب بخلاف الفاسق فان له باعتبار التكليف خشية من الله فيما يحجزه عن  
الكذب ويمكن دفع الاول بان العتد قد يكون ضابطا ومنعه على الاطلاق غير صحيح والثاني بان الحاجز عن الكذب لا ينصرف في  
الحشية منه نعم بل قد يكون لسدانة الفطرة او طلبا للكمال او ترها عن ذنابل الافعال او طلبا للمثوبة او الفرب اليه تعبه بمعانيه المفردة  
او خوفا من اصابتة مكرهه ودينوى او نفوت شرف اخر روى مع ان دعوى وجود الحشية في الفاسق تم بالنسبة الى كثير من افراده  
كما يشاهد بالعيان بل التحقيق ان يتسكع منع قبول خبره بناء على الصلابة التي حققناها بعدم كونه مما يظن بحجته ان لم يقطع او  
يظن بخلافها واما على الطريقة العاملين بمطلق الظن فليقيام الاجماع على عدم جواز العمل به فيستثنى من جملة الطرق كما يستثنى القياس  
وسميه منها القيام الدليل عليه ولو منع من تحقق المصطلح فلا ريب في تحقق المنقول منه بخبر الواحد فان قلنا بحجته خبر الواحد في  
الاصول ايضا وجعلنا نقل الاجماع منه ثم المنع والافلا وذهب بعض العامة الى قبول خبر التميز قياسا لبقولهم الاقله به وردت بحجة  
القياس ولا يمنع الحكم في المقيس عليه تأييدا وبينان الفارق ثالثا لغيرهم القدوة بالفاسق مع عدم قبول خبره ثم العبرة في هذا  
الشرط بالنسبة الى حال الاداء دون العمل فلو تجمل صديقا واداه بعد البلوغ قبل ان يتحقق في حقه بقية الشرايط وهذا قبل رواية ابن  
عباس واضرابه من تحمل الرواية قبل البلوغ ولم ينفذ في ذلك على مضمون الخلاف وما يوجب من ان عدم قبول الصدوق لما يراه  
محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن انما هو لتجمل عنه حال صغره غير ثابت التاكيد العقل فلا يعتبر خبر المحزون اتفاقا ووجهه واضح  
لو كان ادواريا واخبر حال فاقتنه قبل ان يستجمع لبقية الشرايط وكذا الحال في التائب والمغفر عليه والتسكين الثالث الاسلام و  
الاجماع على اعتباره محكي في كلام الخاصة والعامة فلا يقبل رواية الكافر وان اتمحل الاسلام في الظا كالعالية والتأنيب والتجتمه و  
من انكر بعض الضروريات من غير شبهة او فعل ما يقضي بكفر فاعلمه من الهامة والاستحفاف بالشرع واما ثوبه بالاصحاب على رواية  
هشام بن عماره بالجسمه وقبول بعضهم لرواية جابر الجعفي مع ريبه بالغلو الى غير ذلك فبني على عدم ثبوت ذلك عند عدم قبول ما  
ثبت عنهم ثم ثبوت دليل لقيام امارته او دليل عليه وانتم انما عولوا على خبرهم عند اعتضاده بامارات خارجة مفيدة للوثوق به وهذا  
الشرط انما يعتبر عند خلوه الخبر عن تلك الامارات كبقية الشرايط ومن هذا الباب اعتمادهم في بعض الموارد على رواية علي بن ابي حمزة  
مع ريبه بالنسبة الى خبره على اعتبار هذا الشرط بالاجماع ويقوله ان جازمك فاسق بئنا فنبينوا وجه الدلالة ان الكافر  
فاسق في العرف المتقدم كما يظهر بالاستشراء وان اخص في العرف المتأخر بالمسلم الفاسق يجوز حمله على قوله نعم ومن كفر بعد  
ذلك فالتاكيد الفاسقون ولن سلم لخصاصة العرف المتقدم براه ذلك الا بغيره على المنع من قبول خبر الكافر بمفهوم الموافقة  
وفيه اول ان الاحتجاج المذكور انما يتم اذا كانت العلة في عدم قبول خبر الفاسق عدم الوثوق به وهو ثم والا لزم اختصاصه ببعض  
الفاسق لحصول الوثوق بغيره وهو خلاف المظنق ومع ذلك لا يتم الحكم كل كافر وبمكره فغده بان لما كان المناط في قبول الخبر  
حصول الوثوق بغيره ولو غالبيا وكان الغالب في الفاسق عدم الوثوق به ولم يكن سبب الضبط محل الوثوق منع من قبول قوله مطر  
والعلة الموجودة في الفاسق موجودة في الكافر فيقتضى الحكم اليه وفيه ما فيه وثانيا ان الدلالة بمفهوم الموافقة لهما انتم اذا  
كانت العلة وبسبب الشفاء الوثوق والاعتماد بغير الكافر قوي من اشفائه بغير الفاسق وهو ثم واما التساوية واما ما يوجب من  
ان الاعتماد على الكافر الثقة اكثر من الفاسق الغير المتزوج عن الكذب فيمكن دفعه بان المدعى على نوع الفاسق لا على خصوص فرد منه  
فاكثرية الاعتماد بالنسبة الى بعض الافراد غير مفيدة والاولى ان يبق تعليلا للحكم بما ذكره من مساق الاية فهو بمنزلة  
منصوص العلة وان لم يصرح بها لفظا او انه من باب تفنيح المناط وذكر الفاضل المعاصر في وجه الاحتجاج بالاية وجهما ثالثا  
هو اننا لو سلمنا عدم تبادر الكافر من الفاسق فلانم تبادر عدمه منه غاية الامر الشك فيه وحيث ان الحكم معلق على الفاسق  
الواقعي فقبول الخبر مشروط بعدم كونه فاسقا واقعي وهو غير معلوم في حق الكافر فلا يمكن الحكم بقبول خبره وبشكل ما يتركه  
في قبول قول الكافر عدم تبادره من الفاسق انما يوجب على ما هو المتبادر منه وكانه يرد انا لو سلمنا عدم العلم بتبادر  
الكافر من الفاسق فلانم العلم بعدم تبادره منه كما يدل عليه قوله غاية الامر الشك في وجه الاحتجاج بالاية وجهما ثانيا  
للمدعى هذا والتحقيق ان الاستدلال بالاية لا يتم كاستنباطه عليه فالوجه ان يتمسك بالاجماع المدعى على الاشارة ان تم والا فان  
قول علي واحتماءه من ان التعليل بعد اشداد ناب العلم الى تعيين ما هو المحزون من الاخبار على الظن فلا ريب ان لاطن بحجة خبر الكافر  
ان لم نظر بعدهما وكذا اذا قلنا بان اشداد ناب العلم الى الادلة واما على القول بحجته مطلقا في الاحكام بعد اشداد ناب العلم  
فان قلنا بحجته نقل الاجماع في الاصول تم الاحتجاج به ايضا والا فلا يخصص القول بحجته ما افاد منه الظن واما ما ذكره بعض العامة  
من ان الاجماع المنقول في المقام بضعف الظن الحاصل بغير الكافر فغير مد يد لان غاية ما يلزم منه عدم الظن بحجته لا عدم الظن بمبادل

عليه الزايع الايمان ذكره جماعة ونسبه في المعامل الى المشهور ولم يثبت فلا يقبل روايته غير الامامي من المخالفين وغيرهم كالزبدية والكنيسة  
 والناسوتية والفظيحة والواقفية ونهت جماعة الى عدم اشتراط ذلك واخباره العلانية في احد قوليه وهو الاقوى لنا ان الشيخ قد  
 نقل انفا الطائفة على العمل بحجة عبد الله بن بكير وساعة وعلى بن حمزة وعثمان وجمارواه بنو فضال والطاطريون فيكون اخبارهم من  
 الطرق الطيبة فيجب التعويل عليها واما على القول بجواز العمل بالظن في الاحكام فالنقطة واضحة وربما يورد ما ذكرناه من رواه الشيخ  
 عن الصادق انه قال انزلت بك حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عننا فانظر الى ما روي عن علي بن ابي طالب ما احتجوا به من قوله  
 ان جنانكم فاسق ببناء فبينوا اذ لافس اعظم من عدم الايمان واجيبنا انه بانا لا تصدق الفاسق على غير المؤمن اذ كان متورعا  
 في دينه ملازم المذمومة ومحافظا على طريقته لا سيما اذ المرء يمكن مقصرا في ذلك بحسب معتقده واخرى بان غير الامامي اذ المرء يمكن  
 لا تقبل على خبره كالاتويل على خبر الامامي الغير الموثق فكذلك عن العمل بحججه الى ان يثبت وثاقفة وتحرزه عن الكذب نوع تبين وتبين  
 وفي كلا الوجوهين نظر اما في الاول فلان منع صدق الفاسق في العرف المتقدم على العاصم في الاعتقاد محجور ومحافظ في العمل على  
 معتقده وتحرزه عن الكذب بعيد لفضا الاستغناء بخلافه مع بعد الفرض ان الغالب ان الفسق في الاعتقاد يؤدي الى الفسق في  
 افعال الجوارح ويتم الكلام في غير المقصر على تقدير تسليم وقوعه بعدم القول بالفصل واما في الثاني فلان الظن من النبيين طلب البيان  
 والظهور وذلك انما يصدق عرفا اذ حصل العلم بالصدق او ما يثبت قيامه مقام العلم شرعا والاول معلوم الاشارة مع خروجهم  
 عن محل الفرض اثبات الثاني بالادلة دور والتحقق في الجواب بعد امكن المنع من عموم الآية للقيام من حيث ان من ادرك الاهام  
 على ما صح به جماعة من المحققين ان الخطاب بها منوجه الى المخاطبين المتكئين من تحصيل الاحكام بالعلم او بطريقه على يثبت عندهم  
 قيامه مقام العلم ونهت في الاحكام الى غيرهم من فادى الوصف بنوقف على قيام دليل عليه من اجماع او نص واشتغال الاول في  
 محل النزاع واضح وعموم الثاني محل البحث ثم سئلنا لعموم هذه الآية معارض بعموم الآية النفر بما يمكن ان يرجع عموم الثانية  
 لا شعار التعليل في الاولى باخصاص حكمها بالموضوعات ولا يفصح عدم صدق الاشارة على حكايته روايتنا الاخبار على ما شرها  
 فيعلم عموم الآية الاولى لا قابيل بالفرض على ما نفوه حيث اثبتنا بالبرهان المتقدم وجوب التعويل على الظن في المقام عند  
 اشتراط طريق العلم وبقاء التكليف ببيان خبر غير الامامي الموثق مظنون بالحجة على ما يظهر بالاتباع في طريقه السلف مضافا  
 الى اجماع المحكي على ذلك فيجب تخصيص عموم الآية والزواية كما يجب تخصيص عموم آية النبي عن اتباع الظن ونظايرها ببناء  
 على ان المراد اتباع ما مفاده الظن اذ مساق الكلام واحد وهذا هو العمدة الحامس العدل ولستكم اولا في بيانها فنقول قد اختلف  
 الاصحاب في حقيقتها الى اقوال الاول المعروف بين المتأخرين لها ملكة نفسانية باعثة على ملازمة التقوى والرهبة وارادوا  
 بالملكة الصفة الرسوخة التي يعسر زوالها ويهتوا بذلك على عدم العزم بالاحوال وهي التي يسرع زوالها وفسر التقوى جماعة  
 من اصحاب الاحكام بالاجتناب الكبار والصغار واخرون بالاجتناب الكبار مع عدم الاصرار على الصغار ثم اختلفوا في تعيين  
 الكبار فالمشهور على الظاهر المصريح به في كلام بعض كل ذنب توعد الله ثم عليه العقاب في الكتاب العزيز واختر عليه بحجة من الاخبار  
 مشتملة على ان الكبار هي ما توعد الله عليها النار او اوجب النار وهي لا يخصص بكون الوعد في الكتاب الا ان يستظهر منها ذلك  
 بمساعدة الاطلاق والشهرة وكون المذكور فيها من المعاصي المتوعد عليها في الكتاب وقيل الذنوب كلها كباير بقوله تعالى  
 ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم اذ لا سيئة غير الكبار على هذا القول واجيب بان من عزله ذنبا لحد ما  
 اكبر من الاخر ومالت نفسه اليها بحيث سق عليها الامتناع فترك الاكبر وارتكب الاكبر كان ترك الاكبر كفارة لفعل الاكبر  
 كما لو عدل عن الوطى الى اللبس ومنه الى النظر وهذا على الاطلاق غير مستقيم للقطع بان من عزله قتل جماعة فاقصر على قتل بعضهم  
 او قتل شخص فعدل الى قطع يده وما اشبه ذلك لا يعد صغيرة مكفرة بترك الاكبر وبما يقوى في النظر ان الصغيرة هي العصية التي  
 عرف من الشرع سهولة الخطب فيها في نظر الشارع وان ما عداها كبيرة ومنه يظهر ان الاصل فيما ثبت بغيره ان يكون كبيره ما  
 لم يثبت الخلاف وذلك تختلف باختلاف الافعال والاحوال ووضع الحكم عند المكلف وخفاة قتل النظر الى الاجنبية من  
 الصغار ومثل شرب الماء المنجس وشربه عند الاضطرار الشديد الغير البالغ درجة الرخصة من الصغار وكذلك بعض الخمرات  
 المختلف فيها اختلفا في عتبه اذا مال الجهد في التحريم فان كتابه في حق من الصغار وكذلك الوعد المفيد فيها على قول الجمهور  
 مع علمه بمصير غيره ثم يعنى بقوله الى خلافه وربما كان من هذا الباب العمل بالظن القوي الغير المشتمل على مقابلة الاستصحاب  
 وشبهه المفيد للغير في بعض الموارد كالوظن طهارة الماء المنجس فشربه ولو فرض في هذه الصور ايمانه لها للعدل عما هو  
 اكبر منها كان الحكم المذكور فيها واضح وقسم الشهيد الثاني الاصرار الى فعل وفسره بالمداومة على نوع واحد من الصغار بلا توبة  
 او الاكثار من جنسها بلا توبة والى حكمه وفسره بالعموم عليها بعد الفراغ فعلى هذا الوعد الصغيرة ولو تجر بباله التوبة ولا  
 عزم على فعلها لم يقدر في عدالته وقيل بل الاصرار على الصغار عبارة عن الاكثار منها سواء كان من نوع واحد او من انواع مختلفة

الغيبة  
 بيان معالجاتها

وانما يطلق الصغير على  
 ما يقع في الذنوب  
 جميعه لان نفي الحكم  
 عليه واستثناؤه هذا القول  
 قوله مع

مختلفة وقيل بل هو المداومة على نوع واحد منها وربما قيل بان المراد بالاصرار عدم التوبة ولعل المراد عدمها مع التذكير بفرج  
احد الاموال السابقة واما فعل المكره وترك المندوب فلا يفيد في العدالة ما لم يبلغ درجة النشوان والاستخفاف فيدخل هذا  
الاختيار في المحرم كآبته عليه بعضهم والمراد بالمرقة على ما صرح به جماعة اتباع محاسن العادات والخير عن مساويها من المباحات  
التي تنفر عنها النفس وتؤذي بدنائها فاعلمها كالاكل في الاسواق والمجامع والبول في الشوارع عند سلوك الناس وليس الفقيه  
لباس الجسد والمضايقة في اليسر الذي لا يناسب حاله ونفعل الماء والاطعم بنفسه ممن لا يلبس به ذلك ان كان عن شغ ونجل و  
امثال ذلك ولا يدب عليك ان هذا يختلف باختلاف الاحوال والافعال والبلاد فقد يكون الفعل الواحد منافية للشر  
في حال دون حال وفي زمان دون زمان او في بلاد دون بلاد ثم حجتهم على اعتبار ملكة الغوي ماسية في صحيحه بنحو يعقوب  
وعينها واما المرقة فلم نطق لم فيها على حجة ولهذا انكر بعض المتأخرين اعتبارها بالمعنى الذي ذكره في العدالة لخلو اخبار  
الباب عنه وقال انه لم يوجد اعتبارها في كلام من تقدم على العلامة واما هو المذكور في كتب العامة وتبعهم فيه العلامة وتبعه  
جماعة ممن فاخر عنه وبنسخ القطع باعتبارها اذا كان في مخالفتها دلالة على ضعف العقل وقصور التمييز المورث لعدم الاعتداد  
بنفوس صاحبها وبشهادته وما اشبه ذلك وربما يبينه على ذلك قول الكاظم في حديث هشام الالادي لم يروى له الا لمرور ولم  
لا عقله واما ما ورد في بعض الاخبار من ان المرقة اصلح العيشة وفي بعضها من ان يضع الرجل خاتمه بفضاء داره واطهر زمان  
مرقة في الخضر ومرقة في السفر وفي بعضها سنة من المرقة نكته منها في الخضر وتلك منها في السفر الحديث فحول على بيان اظهر الاقوال  
والاخرج الى البيان بحسب المقام السؤال الا لاخصار كما يظهر من اختلافها في البيان مهينة وعدا بل ربما كان ذلك صحيحا في الرواية  
الاخيرة حيث دل على ان السنة من المرقة لانفسها واما ان المرقة في مخالفتها دلالة على ذلك فاعتبارها غير واضح وان كان  
الاحوط مراعاة الثاني ما حكى عن جماعة من المتقدمين من انها عبارة عن الاسلام مع عدم ظهور الفسق وعن الخلاف دعوى  
الاجماع عليه بل قال البحث عن عدالة الشهود ما كان ايام النبي ولا ايام الصحابة ولا ايام التابعين واما هو شواهد شرعية  
بن عبد الله الفاضل ولو كان شرط المراجع اهل الاعصار على تركه واجتهد هذا القول بجملة من الاخبار اظهرها الصحيح المروي عن  
ابي عبد الله حيث قال في شهود الزنا اذا كانوا اربعة من المسلمين ليسوا يعرفون بشهادة الزور اجزيت شهادتهم الى ان قال  
وعلى الولي ان يجزيت شهادتهم الا ان يكونوا معروفين بالفسق وفي حديث علقمة عن الصادق لو لم يقبل شهادة مصرف الذنوب  
لما قبلت الشهادة الا ابتداء والاصحاب لانهم هم المعصومون دون سائر الخلق فمن لم يره بعينك بر تكليفه بنا ولم يشهد عليه  
شاهدان فهو من اهل العدالة والشهادة مقبولة وان كان في نفسه مذنب او مال الشهيد الثاني الى هذا القول وابته  
بان حال السلف يشهد به وبدونه لا يكاد ينظم الاحكام للحكام خصوصا في المدن الكبيرة والفاضل القادم اليها من بعد  
الجواب المنع من الاجماع والدعوى المذكورة ان سلت فانما نسلم بالنسبة الى الصحابة والتابعين الذين لا عجزهم بمذاهبهم و  
ادابهم والاخبار معارضة بما هو اشهر منها فتوى ورواية واقوى سند او دلالة مع مخالفتها لمذهب العامة على ما يدل عليه  
حكاية الشيخ وموافقها للصل والاحياط ولظاهر قوله نعم واشهدوا وادعوا عدل منكم فان الظن منه اعتبار صفته بثبوته في  
الشاهدين وايدة على كونها من المسلمين بل الظن منه كونها معنيتين في امر الدين والاعتدال فيه انما يتحقق بالمحافظة على فعل  
الواجبات وترك المحرمات لا بمجرد ظهور الفسق الا ان يحمل ذلك طريقتا عينا الى معرفته فهو تاجر المنع الى ثبوته ومعنى  
القيود وان لم يكن معتبرا في نفسه لكن قد يعيى بمساعدة المقام عليه كالمقام ولا يعارضه قوله نعم فاستشهدوا واستشهدين من  
رجا لكم لان المطلق يحمل على القيد ولا اختلال في ذلك لنظام الحكم لا مكان تعويلهم على حسن الظن المستند الى المعاشرة ولو  
في الجملة او لاستنفاضة او تعدل من علمت عدالة باحد الطرفين ولا بعد ان يكون مراد اهل هذا القول بعدم ظهور الفسق  
عدم ظهوره بعد معاشرة في الجملة وما في حكمها وفي بعض كلمات الشيخ ما يشير اليه فيرجح الحسن الظن وهو القول الثالث  
نعم ربما امكن الفرق بينهما في تعيين القدر المعنى من المعاشرة الثالث حسن الظاهر والقول به معر في اكثر من اخرى  
المشاهرين والظن انهم لم يردون بحسن الظن ان لا يظهر منه كبرية بعد الفحص عن حاله او المعاشرة معه وقد ابيح تدبيره في وصفه  
بحسن الظن عرفا وليس مرادهم مجرد عدم ظهور الفسق كما توهم لبعده عن ظاهر اللفظ ولرجوعه الى القول الثاني والظن منهم ان  
واستدل لهذا القول بما رواه في الفقيه في الصحيح عن ابن ابي يعقوب قال فلذلك لابي عبد الله يعرف عدالة الرجل من المسلمين  
حتى يقبل شهادته لهم وعيولهم فقال ان يعرفوه بالشر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب  
الكبائر التي اوعد الله تم عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك والدلالة  
على ذلك ان يكون سائر الجميع مجربا حتى يجزم على المسلمين تفهيش ما رواه ذلك من عثرته وعيوبه ويجب عليهم ان يكتبه  
واظهار عدالة في الناس الى ان قال بعد ذكر مواظبة على الصلوات الحسن وعدم مخالفة عن جماعة المسلمين الا من علة فادخل



عند في قبلته وتخلقه لو امارا يات منه الاخير او اطبا على الصلوة معا هذا الا فان ذلك بغير شهادة وعدا  
بين المسلمين الى ان قال بعد التاكيد على حضور الجماعة ومن لم جماعهم حرم عليه عينه وتثبت عدلته بينهم ورواه الشيخ  
لكن بسند غير صحيح مع اختلاف يسير في الفاظه والحقائق هذه الرواية ظاهرة المفاد في العدل التي تجتنب الكبار بل ملكنا  
كاهو الظم من الايز وقد بيننا عليه وان حسن الظن بقوله معرفة ذلك يدل على الاول قوله ان يعرفه بالسنن والعقود وقوله  
ويعرف بالجناب الكبار بناء على ان الثاني بيان للاول وتوضيحه ولو جعل تاسيا كما تخيل بعض الافاضل دل على اعتبار تجتنب  
الغبار ايضا وهو بعيد وعلى الثاني قوله والدلالة على ذلك كماله في قوله ومن لم جماعه المسلمين الخ ولعل اهل هذا القول لا  
يخاشون عن ذلك وان شاعروا في التبعية حيث فسروا العدل بحسن الظن فيرجع مقالة في تعبير العدل الى القول الاول وما  
يرجع القول الثاني اليه كما بيننا عليه نعم يبقى الكلام في معرفة الظن بها وبين في القطع بكفاية حسن الظن بالمعنى المذكور في  
الها للدلالة هذه الرواية عليه بعد التحصيل ما فوق ذلك او تعرفه كما عرفته كما عرف وجهه من كلام الشهيد الثاني ويمكن  
تنزيل الاجماع الذي حكاه الشيخ على ذلك وما يؤكد ذلك ما ورد في الوثوق من قبول شهادة النساء اذ اكن مستورات  
معدونات بالسنن والعقود لطبعات للازواج وما ورد في حسنة البنظري من ان ولد على الفطر اجزيت شهادته على الطلاق  
بعد ان يعرف منه خير وما ورد في الخبر ان كان الرجل لا يعرفه بايم الناس بقر الفرات فلا يقرب خلفه واستد بصلوة الى غير ذلك  
وربما كان في المسئلة قول اخر وهو انه يكفي العدل ان يكون المكلف بحيث لا يرتكب المعاصي الاعلى سبيل الفطرة ويكون  
في غالبه فانه يجانبها عنها ولو اتفق صدور معصية منه تذكر واستغفر كما قالتم والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا  
انفسهم ذكروا الله واستغفروا الذنوبهم وهذا القول غير واضح لان اريد ان صدور المعصية على سبيل السنة لا يقدح  
في العدالة حال صدورها او قبل القربة عنها وان كانت كبيرة وضعف واضح وان اريد ان بعد الاستغفار يحكم بعد التوبة فلا  
يخالف القول الخار هذا وقد يطلق العدل في البرادها الملكة المذكورة بالنسبة الى مذهب صاحبها او حسن الظن بالنسبة الى  
طريق صاحبه وهي هذا المعنى اعم منه وبلغة الاول لا خصا من المعنى الاول بالامام في بخلاف الثاني ويشد بطلان العدل الفاظه  
منها هو المعنى الاول واطلاقه على غيره مجاز اذا عرف هذا فنقول هذا الشرط قد ذكره جماعة ونسب المشهور والشيخ في العتق  
نفي الخلاف عنه والشهرة غير ثابتة وكلام الشيخ مؤيد بما سبينا وذهب جماعة الى كفاية محرز الراوي عن تعبد الكذب وان كان  
فاستجابوا رده وادعى الشيخ في كتاب الحديث ان الطائفة عملت باخبار جماعة هذه صفهم قال المحقق بعد نقله ونحن نمنع هذا الدعوى  
ونطالب بدليلها ولو سلمنا انها لا تقصرنا على الواضع التي عملت فيها باخبار خاصة ولو بحجج التعبد في العمل لا غيرها انتهى وقد  
تقدم من الشيخ نقل الاجماع على شرط العدل فيتحقق التعارض بين كلاميه ويمكن الجمع بحمل العدل هناك على معناها الا اعم  
بقريته كلامه هذا لكن يشك بقره هنا بكونه فاسقا بجماعه وهو لا يجمع مع العدالة بمعنيها الا ان يريد ما لا يكون ففان  
مذهبه وهو بعيد او يريد بالعدل هناك محرز عن الكذب وهو اطلاق غير معروف ويمكن الجمع ايضا بنسب كلامه الاول على ان  
العدل شرط في جواز العمل بالخبر وان تجرد عن معاضد بخارجي كلامه هذا على جواز العمل به مع وجود المعاضد بما يوجب ذلك  
ما ذكره المحقق في المشير حيث قال وطر الحشوية في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا الكل خبر وما فطنوا لما تحته من الناقض فان جملة  
الاجاز قول النبي مستكر بعد الفاتحة على وقول الصادق ان لكل رجل منا رجلا يكذب عليه وان افضر بعض عمر هذا الاثر  
فقال كل سليم السنن جعله وما علم ان الكاذب قد يصدق والفاقد قد يصدق ولم يقينه على ان ذلك طغر في علماء الشيعة و  
قلح في المذهب الا لا مصنف الا وهو قد جعل بخبر الجرح كما جعل بخبر العدل الى اخر ما ذكره لكن كلامه هنا ياتي في ما حكينا عنه  
من منعه العمل بخبر العدل في غير ما ثبت اجماع العصا بقره بالخصوص ويمكن الجمع بنسب ذلك على ما اذا تجرد عن معاضد خارجي  
او بنسب كلامه هنا على العمل مع ثبوت الاجماع لكن التايب انما يتم على الوجه الاول وكيف كان فالأقرب عند الاكتفاء بكون الراوي  
مدوحا بما يوجب الظن بتجرده عن الكذب يحصل الاعتماد على روايته وان لم يبلغ درجة الوثوق لاسيما اذا كان اماميا ونحو  
اذ لم يصح بكونه فاسقا بجماعه لئلا ان المدان في جواز العمل بخبر الواحد في امثال زماننا على الظن بصدقه وصحة صدوره اما  
بلعنا وضبط الراوي وتجرده عن الكذب وابطحافه باماره خارجة مبنية للوثوق به كالمشهور وعمل الطائفة وهذا هو الذي  
يظهر من طريقة المتقدمين من اصحابنا فان تاريخهم كثير ما يعلون بالراسيل ويعتدون على الروايات الضعيفة الاسانيد بل ربما  
تقدم بطرحون الاخبار الصحيحة ويعلمون بالاخبار الضعيفة لاغضادها بالامارات المرجحة يعرف ذلك بالشيخ في كتابهم وانما  
في مطاوي مصنفاتهم واما الجرد على الاخبار الصحيحة فقط اومع الوثوق كما ارتكبه المحقق وجماعه ممن اخرج عنه فمع عدم مساءة  
دليل عليه كما سننته عليه مخالف للاعتبار فان صحه كثير من تلك الاخبار وتوثوق رجالها والنيز بين مشركها طينة مبنية على  
امارات اجها وية مستنبطة من قران الاحوال او مستفادة من كلام علماء الرجال والنسج بين تخلفات الاقوال ولا يخفى ان

شاهدت

ذكره

من جملة

تصفح

الغريب

التعويل على تلك الظنون انما هو لتجصيل الظن بصدق الرواية وصحة صدورها فاذا حصل الظن بذلك من غير جهة عدالة الراوي  
بل من جهة الظن تجرئه عن الكذب يساوي تلك الظنون في الافادة وقضية وحده المناط عدم الفرق بينهما في الحجة مع ان افاد  
بيننا حجة الظن في الادلة وحجة مثل هذه الاخبار ان لم تكن قطعية فلا اقل من ان يكون ظنية بملاحظة ما ذكرناه فنكون حجة و  
هو المطلوب اصح المشترون للعدالة بوجهين الاول قوله نعم ان جانكم فاسق بنينا فبئسوا واجيب بان الوقوف على الوثيق نوع  
تبيين وان التعليل باصابة قوم بمهالة انما يحرك في الفاسق الغير المؤمن اذ بنا الفاسق المؤمن يقيد الظن كالعدل فلا يصدق  
في حقه الاصابة بمهالة فيحصر الحكم به لتوافق التعليل ويشكل الاول بان البتة تطلب اليقين ولا يصح على صورة الظن ولهذا  
لا يقول الظان تبتني كذا وهذا بين جدا والثاني بان المهالة ليس معناها عدم الاعتقاد الراجح بل عدم العلم فيندرج الظن  
فيها كاخبره من الشك والوهم ولا يعارض ذلك بان العلم كثيرا ما لا يتصل بخبر العادل فيلزم ان يكون العمل فيها بمهالة لان المراد  
بالعلم الذي يقابل به المهالة ما يتم العلم العقلي والشرعي وبعبارة اخرى ما يتناول العلم الواقعي والظاهر في العالم بما  
الشارع طريقا عاملا بالعلم كالعامل بالعلم العقلي والعالم بغير العلم بنوعه عاملا بالمهالة كالعامل بالظن الغير الشرعي هذا  
هو التحقيق في توجيه التعليل وظهر ان منافاة بين ظ التعليل واطلاق ما علة به هذا بل الوجه في الجواب ما يتنا عليه انما  
منع العموم وعلى تقدير تسليمه ينحصر ما مر من الادلة المثاني ما ذكره المحقق من ان دعوى المخترع عن الكذب مع ظهور النفس مستبعد  
والجواب منع الاستبعاد لا ناسري بالعيان ان كثيرا من الفاسق يوجد منهم ملكة الخرز عن بعض المعاصي حتى يكاد يبلغ في درجة  
الوسواس ولا يبالى لغيره من المعاصي ثم ان بعض العامة ذهب لجهار العمل بخبر مجهول الحال ومال اليه بعض متأخري الصحابة او حجوا  
عليه بمفهوم الاية السابقة ووجهوا الاحتجاج بها بان الفاسق من علم فسق فيندرج بمجهول الحال ومعلوم العدالة في اطلاق المفهوم  
فلا يجب البتة في بناء الجواب بعد منع مفهوم الاية كما عرف ان الفاسق موضع لمن اقصاف بالفسق وافتعال لمن علم فسقا لان  
الافتعال على ما هو التحقيق موضوعه بازاء معاينها الواقعة لا الاعتقادية بدليل البنادر ووجه السلب مع ان من يجعلها موضوعه  
بازاء معاينها الاعتقادية يبريد به معتقد المسئل لا مطلق الاعتقادية ولا معتقد الخطاب كما يفتضح عنه دليله فلا اثر لاعتقاده  
الخطاب فيه كما هو مبني الاستدلال قال بعض الافاضل اذا علق امر بشئ فالظن ان المراد ما هو مدلول ذلك الشئ بحسب الواقع فاذا  
قيل زيد صالح او فاسق او شاعر او كاتب فالمراد اتصافه بالصفة المذكورة بحسب نفس الامر لا بحسب معتقد الخطاب الا لا ينصرف  
فائدة الخبر في افادة لازم معناه ولصح للخطاب الحرز بكذب المتكلم بحسب عدم اعتقاده بما اخبر به ولما كان ابان المتكلم تحقق المحول  
في نفس الامر اباننا لما اخبر به ولما صح طلب فامة الدليل عليه لا نخرج بمثل ان يقول ان الدليل على اني معتقد بذلك بطلان اللوازم  
كلها بنية فظهر ان المناد من الفاسق هو الفاسق الواقعي اشمول مختصا واورده عليه بعض المعاصرين باية من الاشياء بين النسبة  
الخبرية المستخرجة عن النسبة التامة التي بين المحول والموضوع والنسبة التقييدية الحاصلة بين ذاتي الموضوع والمحول وفيها  
الضوابط بين الثابتين لها فان مع زيد صالح ان ما هو زيد في الواقع صالح في الواقع والتعبير عن المحول ليس بجيد والوجه  
ما هو صالح في الواقع فكله في الواقع في الموضوعين قيد للنسبتين التقييديتين الماخوذتين في طرف النسبة الخبرية وليس المراد  
بالواقع هنا ما يقابل الامكان اعني ما يرد الفعلية بل ما يقابل معتقد الخطاب ولا ما هو واقع في معتقد المتكلم بل ما هو  
واقع في الواقع واما النسبة الخبرية المستفاد من الجملة فلا يلزم ان يكون مقيده بالواقع نعم ظاهر المتكلم دعوى مطابقتها  
للواقع وانه معتقد لذلك ووضع الجملة الخبرية لافادة هذه النسبة ولا يحري فيه ثبوت ارادة بثبوت النسبة على معتقد  
الخطاب حتى يفرغ عليه اللوازم المذكورة فالمراد من منع وان كان بطلان اللوازم ظاهر اقول وهذا اليراد غير منفي  
المفاد ولا منضم المراد ولم نجد لمحصله بعد التامل تعلقا بمقاله المجيب بل الوجه في الدفع ان حق من يدعي ان الالفاظ موضوع  
بازاء معاينها الاعتقادية تجعل مدليل الالفاظ ومصاديقها ابرزة مدار الاعتقاد فبايعتقد كونه مسمى للفظ يصح استعمال  
فيه وما يعتقد كونه مصادقا للمسمى يصح الخلاقه عليه فعنى زيد صالح ان ما يسمون يدا في الاعتقاد هو ما يسمي صالحا في  
الاعتقاد وبعبارة اخرى ما يعتقد كونه مدلول زيد هو ما يعتقد كونه مدلول صالح والمراد بالنسبة الماخوذة في الجملة انية  
ما يعتقد كونه معناها وهو غير اعتقاد وقوع معناها ولو اطلق على رجل فيقول جاني صالح او جاني صالح فالمراد ما يعتقد  
كونه فردا لما يعتقد كونه مدلول صالح لهذا المفهوم وعليه من الاستدلال بناء على حمل الاعتقاد على اعتقاد الخطاب او على  
ما يتناول فاقض الفرق بين النسب التقييدية الماخوذة في اطلاق الكل على الفرد كما هو محتمل كلام السندي وبين النسب الخبرية  
الماخوذة في الجملة كما هو مورد كلام المجيب فان وقوع النسبة في الاول ماخوذة بحسب الاعتقاد فبم الاستدلال وفي الثانية  
ماخوذة باعتبار الخارج فلا يستقيم الجواب نعم لو لزم السندي بان الوقوع في النسب الخبرية ماخوذة اية بحسب اعتقاد الخطاب فلا  
يحصل له عن الاشكال المذكورة فان قلت اخذ النسبة التقييدية التي في المحول باعتبار المعتقد يكفي في ترتيب اللوازم المذكورة

لوق

صالح

عليه فانه اذا كان معنى صالح ذات له الصالح في المعتمد كان معنى زيد صالح زيد ذات له الصالح في المعتمد فيجوز فيه الاشكال  
قلت هذا مع انما علم على القول بان مدلول المشتق مركب من مفهوم ذات له البدء وان لم يكن بمعنى سيطر من غا من الذات بانما  
قيام البدء به انما يتم اذا اخذت النسبة الثابتة فيه باعتبار الاعتقاد دون الواقع فانه اذا اعتقد بان ذات له الصالح ولم  
يعلم بان زيد فيلزم ان يكون هو ذاته بل لم يزل عليه شيء من الفساد المذكورة اذ مفاد المحمول ح ذات محض لا يشرط في صحة الحمل بان  
المحمول بالموضوع فاذا كان المحمول الصالح المعتمد فلا قيام له به حيث لا يتم في الحاطب كما نقول ليس المحمول هو الصالح المعتمد  
قيامه به حتى يعلم ما ذكر بل الصالح المعتمد قيامه بذات ما فلا يلزم الحد ورتب في الاشكال في اذ لم يعتقد الحاطب انما  
ذات الصالح لكنه غير مذكور في الجواب وهذا لا يذهب عليك انه قد اضطرب كلام الجيب في تعيين الاعتقاد فانه جعل الاعتقاد  
المتكلم كما يظهر من دليله الاول فان لازم الخبر على ما هو المعروف في الاعتقاد والتكلم دون الحاطب اخرى جعله اعتقاد الحاطب كما  
يدل عليه دليله الثالث وبه صرح في العنوان حيث قال لا يحسن معتقد الحاطب هذا انما هو المناسب لساق الجواب فان مبني  
بالاشكال على ان معنى الفاسق من كان فاسقا في معتقد الحاطبين فيتم في جملة الحال بالنسبة اليه ويخرج عن عنوان المنطوق  
لان كان فاسقا عنده تم فخرج الى الفاسق الواقعي ولا يكون الفرق الا بجملة الاعتقاد ولا يتحقق مع جملة الحال ولو نزل  
كلام المسند على ان قضية فانون الوضع ان يحمل كل من التكلم والسمع الالفاظ بازا وما يعتقد من الشاغل ان تقع النتائج  
في كلام الجيب لكن كسند في تطبيق دليله الاول على عموم الاضرار مقدمه ولو اورد المسند ان الالفاظ وان كانت موضوعه  
للغاي الواقعية الا ان الاعتقاد طريق المعنى فيها وبعد حكم الطريق الى مفاد المنطوق فيخرج المحصل الى وجوب البتة في  
خبر من علم فسقة فيكون المفهوم عدم وجوب البتة في خبر من لم يعلم فسقة فيندرج فيه جملة الحال لم تجر عليه ان الحكم في  
المنطوق والمفهوم على القول بان الالفاظ موضوعه للمعاني الواقعية معلوم على من كان فاسقا في الواقع وعلى من لم يكن فاسقا  
في الواقع ونسبة كون العلم طريقا الى كل منها على حد واحد وليس التعليق في المنطوق معناه بالنسبة الى الطريق اعني العلم حتى يتم  
القصود وهذا يوضح فساد ما بين من انه تم على وجوب البتة على فسق الخبر وليس المراد الفسق الواقعي وان لم يعلم به للزوم  
التكليف بالبحر فيكون المراد الفسق المعلوم فاشاء الامر بالفتن ليس بالزوم لكونه كونه اسوأ مما لا من معلوم الفسق وهو يطم  
بل بالقبول وهو المقصود وذلك لان لزوم التكليف بالبحر لا يوجب ان يكون التعليق للفظ على العلم بالفسق والذليل انما يتم  
به واما الاحتجاج بالاصل في نفي الفسق فقد صرح بان الفسق والعدالة كلاهما صفتان وجوديان فكان الاصل عدم الاول  
كأن الاصل عدم الثاني لكن يشكل هذا على القول بان المناط في القبول عدم الفسق المتضمن في الاول والواسطة فينتج استصحابه  
اواسم استصحابه من قول بانه لا يبارضه العلم بطريق احد الوصفين من الفسق والعدالة بعد مضمون مدة قضاء الحكم العادة اذ  
لكبر ذلك علما بطريقان الراجع الفاضل في جريان الاستصحاب ويمكن التمسك عنه بوجهين الاول ان استصحاب عدم الفسق مغاير العلم  
فان الغالب في المكلفين ثبوت وصف الفسق فيهم فيقتضيان ويحتاج اثبات كل منهما الى دليل وهذا الوجه وان يتجرب بانه في  
المقام حيث ان التعويل في تعدد الراوي ورجوعه على الظنون الاجتهادية الا انه لا يجري في سائر المواضع لمنع حجية الظاهر لا دليل  
على حجيته فلا يفتاوم الاصل الثاني ان الاستصحاب المذكور مغاير باصالة عدم الامتثال والخروج عن عمدة ما ثبت في حقه  
من التكليف الوجوب لثبوت وصف الفسق فيه بل هو عينه لا يوجب لزم هذا الاصل لجرم في مستصحب العدالة فيعارض الاصل  
فيه فيلزم ان لا يثبت عدالة بالاستصحاب الا فانقول لا يعارض بين الاصلين بل يحكم كل منهما في مورد كاصالة بقاء جوده  
الغائب واصالة عدم فسقه مثلا يترتب على كل منهما حكم الشرع ان كان له حكم شرعي على ان نقول قضية بقاء ملكة العدالة  
فيما صلاحها بالوظائف الشرعية فيمكن اثبات القيام بها باستصحاب الملكة لانه من تواجدها الثابتة ببنائها شرعا وليس  
اثباتها بنفس الاستصحاب لعدم الاعتداد بالاصول المشبهة كايان بل الافادة الظن بذلك وهو كاف في المقام بخلاف عدم  
الفسق الجرم عن الملكة الثابتة اول البلوغ فانه لا يقتضي الظن بقاء صلاحه شيء قضية الشهوات الموجودة في المكلف  
خروج عن الحدود الشرعية بالاختيار ما لم يمنع من مانع وحيث ان وجود المانع حادث ففرضه الاصل عدمه واما ما بين  
من افعال المسلمين يحمل على الصحة فشمول الجميع الافعال ثم ولو سلم فشموله للترك ثم ولو سلم فتمنع كون الفصول اثبات جميع لوازم  
الصحة به حتى العدالة وهذا اذا التصح عندك ترا حقا ان الوجه في منع صدق الفاسق حقيقة على غير الفاسق الواقعي  
انما هو التبادر وجهه عليه عن الفاسق الاعتقادي الغير الواقعي فنقول قضية التعليق في الاية وجوب البتة في بناء الفاسق  
الواقعي وعدم وجوبه في غير وجهه واسطة في محل الحاجة بين كون الخبر عادلا في الواقع وبين كونه فاسقا في خبر  
المحمول الحال بين وجوب العمل وبين حرمة العمل به اذ لا قبل بالا بانه ما في نزع الثاني انما على الصابغة المعروفة من نزع جاب  
الترجم حيث يدور الامر بينه وبين الوجوب اقلان مرجح ذلك الى التردد بين حجيته وعلامة حجيته في نزع الثاني لاصالة عدم الحجة

الحجة وإنما قدنا الحكم بعدم الوساطة بحمل الحاجة اعني لافل الرواية لا مكان تحقق الوساطة في غيرها فان المكلف في اوائل بلوغه اذا لم يكن  
له ملكة خارجة ولو صدر عنه جعل معصية لا يوصف بالعدالة ولا بالفسق وكذا الحال في المجنون قبل البلوغ اذا افاق بعده وكذا  
المكلف اذا كان شاكرا ملكة خارجة عن فعل المعاصي مع ارتكابه لمنافاة المروءة فان قضية اعتناهم لتركها في حد العدالة عدم  
صدفها بدونه هذا كله بحسب الواقع وانما بحسب الظاهر فيما يتغير العلم بعدم الاضفاف بالفسق في غير الصورة الاخيرة لان جملة  
من اسباب الباطنية بعد العلم بانها مع عدم العلم بوجود الملكة ويشكل مجواز العلم بوجود الملكة بالنسبة الى اسبابها الباطنية مع  
العلم بعدم صدق البنواري منه او يكفي في تركها بالظن المستند الى ذلك الحال كما هو قضية الاكتفاء بحسن الظن في طريق الملكة وقد  
يستند في منع العمل بمجر الوساطة بدلالة التعليل بالاصابة عليه لساركة الفاسق في خوف الاصابة والوقوع في الذم اذ المنشأ  
الملكه دون وقوع الفسق فذاته التساخر الضبط وهو ان يكون حفظه غالبا على سهوه ونسيانها واخلاف ظاهر في اعتنا  
فان من لا ضبط له لا وثوق بمجره لاحمال الزيادة في روايته والنقصان والتعبر والخريف اجتمعا مساويا لعدمها او قريبا منه  
فلا يبقى تعويل على خبره واعتبار هذا الشط على عدة اسناد ارباب العلم وهي الغمض عليها في الباب على ما ترى واضح واما على تقدير  
التعويل على الايات والاخبار فلا بد من تخصيص عمومها او تقييد اطلاقها بذلك لما مر في التعليل المذكور في اية البناء اياه  
اليه هذا والعبرة بالضبط في الرواية فلا يقدح عدم الضبط في غيرها ما لا تعلق له بها وان بعد الفرض ولو كان ضابطا للالفاظ  
والمعاني عول على نقله باللفظ مطلقا وبالبناء على جواز ولو كان ضابطا في احد ما خاصة جاز التعويل عليه في خاصة  
لو كان ضابطا في حال دون حال عول على نقله حال الضبط واخص المنع بغيره وكذا لو كان ضابطا في الاجزاء المتغلطة بغير  
ابواب الفقه كالمطاهرة والصلوة دون بعض كالحيض وكان ضابطا مع عدم تطاول الزمان مع العلم به واخبار ضابط به  
واخباره مع ضبطه في لامع تطاوله ولو نذر غير الضابط بالكتابة ونحوها على وجه يحصل الوثوق بخبره جاز التعويل عليه  
وهل ثبوت الضبط على الاصل لانه مقتضى الفطرة الانسانية لولا عارض المنع المتبقي للاصل وبشهادة الغالب فلا حاجة الى  
التصريح به بل يكفي عدم التصريح بخلافه او على خلاف الاصل لكونه صفة حادثه والاصل عدمها وجهان اقويهما الاول  
لاستيا بالنسبة الى مقام الرواية لما عرفت من ان التعويل فيها على الظن وهذا يتضح الوجه في جواز الاعتناء على قولهم صالح  
او مشددين او نحو ذلك ما لا ايمانية الى الضبط واما قولهم ثقة فهو متضمن للضبط اذ لا وثوق بغير الضابط ومثله قولهم  
مسكون الى روايته او اجتمعت العصانة على تعجب ما يضح عنه ونحو ذلك في فصل تعرف عدالة الراوي بالاخبار و  
العصبة الكاشفة عن وجود الملكة فيه كسفا قطعا او ظنيا مستندا الى دلالة حسن ظاهره عليه وربما يظهر من بعضهم  
الاقتضار على القسم الاول وهو بعيد جدا لثبوتها غالبا مع ان التعديل مما يتوفر الدواعي عليه ويكثر الاحتياج اليه  
من تتبع احوال الرسول وخلفاء المعصومين علم بان سيرتهم وطريقهم كانت جارية على التعويل في العدالة على  
الظن اما لانه العدالة اولاته طريق اليها وفي بعض الاخبار المعثرة السابقة دلالة واضحة عليه وفي حكم المعاصرة الوقوف على  
جملة من احواله واقعا لكاشفة عن وجود الملكة وحسن الظن فيه وبتركية العدلين فازاد وهو موضع اتفاق وباشتهاره  
بين الناس خصوصا بين العلماء والمحدثين ومعاملتهم معه معاملة العدل الثقة بالرجوع اليه والقبول بما يرويه وان لم يصح  
بوثوقه كالصدق ويمكن الرجوع الى الطريقة السابقة لكتشفه عن حسن الظن وتركية العدل الواحد على المشهور وقيل بل  
يعبر بالتعدد ورجع النزاع الى ان تركية الراوي هل هي من باب الشهادة او من باب الرواية او مبناها على الظنون الاجتهادية  
فمن اعتبر فيها التعدد جعلها من القسم الاول ومن لم يعتبر فيها التعدد جعلها من احد القسمين الاخيرين ومنهنا يظهر ان  
الشهادة والرواية تفرقت بعد اشتراكها في كونها من نوع الخبر في ان الشهادة بثوق قيوها على تعدد الخبر وما في حكمه  
بخلاف الرواية وهذا مبني على مجرد الاصطلاح فلا يترتب عليه ثمره ولا يتطرق اليه المشاحة وفرض الشك في قواعد بعد  
ان شركه في نوع الخبر القطعيان المخرج عنه ان كان عاما لا يخصص معين فهو الرواية وان اخص معين فهو الشهادة ثم قال ويقع  
الليس بلها في مواضع منها رؤية الهلال من حيث ان الصوم لا يخصص معين ومن اخصاصه هذا العام بل هذا الشر ومنها التفرغ  
من حيث صيرورته عاما للرجعة ومن حيث اخباره عن كلام معين ومنها المفهوم والحارص والقاسم من حيث كونهم منصوبين  
مطلق الثبوت والخصر والقسم ومن حيث اخبارهم الزام معين او تعيين له ومنها الخبر عن عدد الركعات والاشواط من حيث  
الزامه لحقته فهو كالرواية من انه الزام معين ومثله الخبر بالمطاهرة والنجاسة ودخول الوقت والقبلة قال ويمكن الفرق بين  
طهرته ونجسته فمقبول في الاول لاستناده الى الاصل بخلاف الثاني ولو كان مملكة فلا شك في القبول ثم نفي الخلاف في  
قبول قول المفتي والحاكم وعلل الثاني بانه نافي عن الله تم فهو كالراوي قال وما بقول الواحد في الهدية وفي الاذن في دخول  
الدار ونحو ذلك فليس لكونه من باب الرواية لانه خاص بل للقضية الميضة للقطع ولهذا يقبل وان كان صديقا فالصا

لحقه

قول

لفظه ولو قيل بان هذه الامور قسم ثالث خارج عن الشهادة والرواية كان قويا وليس اخبارا ولهذا لا يمتنع الايمان المخبر عن فعله لا  
شاهد اوله واوباح قبول قوله وحده هذا منكم او مينة لما في يده وقول الوكيل بعث اونا وكيلا وهذا ملك الله لمخضا وبظهر ما ذكره  
اخيرا وجه فرق اخر وهو ان الرواية خير مقتضاها الا ان مقتضى الشهادة بمقتضى المقابلة عبارة عن خبر مقتضاها الا ان مقتضى  
غيره تم لكنه صرف الفرق عن ظاهره ولم يرع النفا بل نظر الاعم مساعدا مقامه عليه فوجه كون الاخبار بالذات شهادة بكونها  
اخبارا مبعين وهو لا يقابل الاول الا ان يكون قد اعترفت فيه الا ان مقتضى الشهادة لا على وجه اليقين بقربته المقابلة فيشكل بعدم جريانها  
في مثل عدد الركعات والاشواط لثبوتها وبالجملة فالذي يحصل من كلامه ان عموم المخبر عنه وكونه حقا له من خول المخبر وكون  
المخبر عنه خاصا من خواص الشهداء وهذا بظاهره ظاهر الفضا لان الرواية بالمعنى المصطلح اخبار عن خصوص قول المصنف او فعله  
او تقريره فيلزم خروجها عن عنوان الرواية وان دلجها في عنوان الشهادة واما ما اورده عليه من المنقضي باخبار زيد بن محرز قوله  
قانه رواية مع ان المخبر عنه خاص فغير وارد الا ان مقتضى الرواية بالمعنى المصطلح هو ما يثبت عليه من اللوازم فلا ريب في ان الشهادة  
اذا اعترفت العموم والخصوص في نفس المخبر عنه كما هو الفهم وان اعترفت بالنسبة الى ما يثبت عليه من اللوازم فلا ريب في ان الشهادة  
يترتب عليها احكام عامة كعدم جواز تصرف احد في المال بدون اذن المشهود له وجواز بيعه وصلة واجارة عموما الى غير ذلك  
ويترتب على الرواية احكام خاصة منفرعة على ثبوت الاحكام العامة كعدم ثبوت الشفعة في هذا المال الذي لا يقبل الشفعة لعموم لان  
شفعة فيها لا يقم والاولى في نوجبه الفرق بالعموم والخصوص ان بقول الحكم الشرعي الثابت ولا بالخبر ان كان عام المورد في الرواية وان كان  
خاص المورد فثمادة فيندفع الاستكال بالمران الحكم الشرعي الاول الثابت في الاول خاص وهو كون المال لزيد والاحكام الخاصة  
منفرعة عليه وفي الثاني عام والاحكام الخاصة منفرعة عليه ولعل هذا مراد الشهيد وان قصر كلامه عن نيابة لكن برجح على حد  
الرواية الاخبار المتعلقة بموضوعات خاصة كالخمس وكيفية مثل زوارة وجرصه مثل الحمد بن هلال ومحمد بن الحجاج ونيابة  
خروج الحجر البيت واما ذلك وعلى حد الشهادة الاخبار بان هذه العين وقف عام ولا يجدي ما اعذر به بعض المعاصرين من  
ان المصلحة العامة مصلحة خاصة ورد عليه الوقف بالخصوص فهو في الحقيقة متعين من حيث المورد وان لزمه الشيوع والاستمرار بالبيع  
في افراد الموقوف عليه واشخاص هذا اللفظ وذلك لان الوقف عبارة عن حبس الاصل ونسب المتفعة على الموقوف عليهم خصوصية  
المورد انما يتحقق بالنسبة الى مورد التحريم دون مورد التبديل والموقوف عليهم سواء اعترفت الفضية منها حقيقة او خارجة  
يمكن ان يق الوقف عبارة عن امر حليل وهو فعل خاص وان كان متعلقا او اشارة عاما لكن ربما يرد من في الرواية ومع ذلك يفتي  
الاستكال بما اذا كانت الشهادة على اثر الحاصل الا ان يمنع صحة الاستدراك ولا وجه له واما الشهادة على النسب فلا استكال فيها  
على هذا الوجه لان مؤداه خاص وان ترتب عليها احكام عامة ثم ما ذكره الشهيد من امكان الفرق بين طهارة ونجاسة واضح  
السقوط لان الاصل فيها علم بنجاسته الجحاسة كما ان الاصل فيها علم بطهارته الطهارة فتنسب الاصل اليها سواء لو كان الشيء معلوما  
الطهارة فاجريته بنجاسته او نجاسته فظهره بنى على طهارته لان جهة اخباره بل من جهة الاصل وعدم الاعتداد بشئ من الخبرين مما جعل  
الحاكم من باب الناقل عن الله تعالى غير سديد بل الحكم انشاء كما يظهر من الالفاظ القوية له وقد صرح هو به ايضا في غير المقام ولو ذكر  
هذا التعليل للمفتي كان الاكثري ما ذكره من ان قول الواحد في الهدية والاذن في دخول الدار انما يقبل لا غرضه بقران عليه  
انما يرد انه لا يمكن المخبر كاملا او لم يكن له يد على الهدية وعلى الدار والافلا استكال في القبول وقوله وليس اخبارا غير واضح ولعله يريد  
انه ليس اخبارا بالمعنى المصطلح في الاصول او يريد بالخبر الذي قسمه الى العيين المخبر الذي لا يعضد بدلالة قطعته او اماره شرعية كالميل  
في المثال الذي ذكره وكذا الكلام في قبول قول الامين والوكيل لان كون المخبر امينا او وكيل اماره شرعية ولا يخفى ما فيه من  
التعسف هذا قوله هذا ملكه لا تعلق له بمسئلة الوكيل فالوجه ان يكون عطف على الوكيل والمراد قول ذي اليد ذلك والتحقيق ان عد الا  
بذلك الامور رواية او شهادة منفرعة على ثبوت الاكفاء بالواحد فيها وعدمه لان الاكفاء بالواحد فيها عدة منفرعة على كونها  
رواية او شهادة كما يظهر من كلام الشهيد اذ انص على كل رواية يكفي فيها بالواحد وكل شهادة يعنى فيها التعدد بل الامر في ذلك  
مبنى على مجرد الاصطلاح كما عرفت والنسج في موارد الحكم هو الدليل فاول على قبول خبر الواحد في بلحى بالاول ومادل على اعتبار  
التعددية يلحق بالتأني واما الفرق بين الوجهين فواضح فان المدار في الاول منها على نقل الثقة اذ الظن اول يقده وفي  
الثاني على حصول الظن حصل من قول الثقة العدل او من غيره وحيث ان قول الثقة من حيث نفسه يفيد الظن ما لم يعارضه اماره  
خارجية صح الاطلاق القول بقبول تركية العدل الواحد المراد قبولها عند تجردها عن المعارض اذ عرفت هذا فان خلاصه عند  
التعويل في تعدد الراوي او ابيات تخرجه عن الكذب على قول العدل الواحد بل على مطلق الظن سواء استند الى تركية العدل  
او الى سائر الامارات الاجتهادية لئلا تتركيب ما تحققنا سابقا ان التعويل في اخبار الاحاد على الاخبار الموثوق بصحتها  
صح صدورها ولا ريب ان الظن بعدالة الراوي وتخرجه عن الكذب ما يفيد الوثوق بصدق الرواية فيجب التعويل عليه وايضا لان

الرواية

لا يخفى في ان التميز بين الرجال مع اشتراكهم بين الفقه وغيره كثيرا ما يتعدى الا باعمال الظنون والامارات كملحظة الطبق والبلد وكثرة  
المصاحبة والرواية وما اشبه ذلك وقد جرت طريقتهم في ذلك على مراعاة هذه الظنون وله نقف على من يصحح باعبار خصوص  
شهادة العدلين او العدل الواحد في ذلك وهو المحب المنفي مع مصعبه الى ان تركبة الراوي من فاب الشياذة وانما يصح فيها التعدد  
فدعول في تمييز المشتركات على امارات ضئيفة كما لا يخفى لمن تتبع موارد ذلك في كلامه وذلك ينافي جعل التركيبة من احد البابين  
فان اللازم على تقديرها تعيين الشخص ولو باحد الطرفين واذا الاعتماد في تعيين الرجل على مطلق الظن وفي تركبة على شهادة  
العدلين او رواية العدل الواحد تكلف صرفه في تعسف محض بتقيده ما اصلناه من حجة الظن في الطريق وتأكيد الحجج على القول  
بكونها شهادة بان علمنا المعروف في علم الرجال الذين على افواههم القبول في الحجج والتعدي بل كالكثير في الجاشي والشيخ له  
يغاصر والكثر الرجال الذين ونقومهم فتعويلهم في تعديهم وجرهم عما باليسر الاعلى قول غيرهم فهم اما شهود فرع او شهود  
فرع والشهادة في الثاني مردودة مطوقها في الاول مقصود وعلى مواضع ليس الغام منها ودعوى عليهم بعد انهم بالاخيار المتواترة  
او المحفوف بالقرابن العائمة اخذنا بظاهر كلامهم بما لا يساعد عليه وجدان اولى الا نظار المستقيمة نعم يجوز ان يتعويلهم على تعدي  
غيرهم لا ينافي كونهم شهود اصل على التركيبة فان طريق شاهد الاصل قد يكون ظنا معتبرا عنده كما في الشاهد على الملكية بظاهر  
اليدين والاستصحاب وانما يلزم كونهم شهود فرع اذا شهدوا بشهادة غيرهم واقاما ما ذكره بعض المعاصرين من ان موافقة اثنين من  
علماء الرجال في التركيبة انما يصح على القول باستصحاب التعدد اذا علم من مذهبهم اعتبار التعدد وهو غير معلوم بل قد علم خلافه من بعضهم  
كالعلماء حيث اكتفى بتركبة الواحد فانما لا يعبر في قول الشهادة العلم بصحة ما عول عليه الشاهد من الطريق بل يكفي  
عدم العلم بالفساد المعروف بينهم في الاجماع على جواز التعويل على تعدد العدل الواحد امور الاول ان التعدد بل شرط في قول  
الرواية وقول الواحد مقبول فيها يجب قبوله فيه واللازم زيادة الشرط على شرطه واجاب عنه في المعامل بالمتبع من عدم زيادة الشرط  
على المشروط اذا دل عليه سلمنا لكن الشرط في القول هو العدالة لا التعدد بل نعم هو احد الطرق الى معرفة الشرط لكن زيادة  
الشرط هذا المنع على مشروطه هذه الزيادة المخصوصة اظهر في الاحكام الشرعية عند من جعل بغير الواحد من ان يتبين تعيين العامل  
بغير الواحد يعول عليه في اصل الاحكام ولا يعول في موارد ما اعلى خبر الواحد فانه لا يكفي في الحكم بصحة عقدا وايقاع مثلا بغير  
الواحد ولا يكفي في وقوع ذلك العقد او الايقاع بشهادة الواحد وعرض بعض افاضل المناخرين عنه على الوجه الاول بان الظن  
من الاكتماء في المشروط بغير الواحد الا كتماء به في شرطه ايضا والواجب البيان ويشكل بان الظهور المدعى ان كان بالنسبة الى  
الخطاب الذي دل على حجة خبر الواحد في الاحكام فهم وان كان بالنسبة الى نفس الحكم فاستحسان وقياس لا يقول به وعلى الثاني بان  
العدالة والتعديل سببان في جريان ما ذكره في كل منهما والاظهر ان يتقن قول الواحد في ثبوت العدالة بطلان شرط التعدد و  
الاثر بطلان ما سلمه من زيادة الشرط على الشرط وعلى الثالث بان ثبوت احكام تلك البيانات المكففي فيها بغير القاصد ليس وطا  
بثبوت وقوع افرادها المتوقف على شهادة العدلين حتى يصح التمسك به في المقام على جواز زيادة الشرط على المشروط نعم يجوز ذلك  
في هلال شهر رمضان على قول من اعتبر قول العدل الواحد لكن لا يتم به البيان اقول بل يجز ذلك ايضا في اخبار العدل عن فتوى  
المفتي اذ الظاهر عدم التامل في كفاية الواحد فيه وعدم قبول تعدد الواحد له وكذا اخبار العدل عن نفسه ببلوغه درجة الفتوى  
عند من يكفي باخباره فان شرط قبوله عدالته ولا يكفي فيها بشهادة الواحد كذا اخبار الاجمير بقيامه بالعبادة المسناجر  
عليها فانه يكفي بغيره مع عدالته ولا يثبت عدالته بشهادة الواحد ومثله الكلام في الوكيل على تفرغ الصدقات فانه يكفي فيه  
بغيره مع عدالته ولا يقبل في عدالته شهادة الواحد وقريب من ذلك الشهادات المائية فانه لا يقبل فيها احد الامر من شهادته  
العدلين وشهادة الواحد مع اليقين ولا يقبل في تعدد الشاهد الا الشاهدان فان الشرط يزيد على مشروط من حيث ان يقع التغيير  
من يد كل فقه بالنسبة الى التغيير وقصر على ذلك الحال في نظائرها يمكن ان يتزل كلام المعامل على هذا الوجه فيندفع عنه الاشكال  
المذكور لكن لا يلزم ذلك قوله عند من جعل بغير الواحد فانه اوفق بما ذكره المعترض ويمكن دفع الاشكال على تقديره ايضا بان  
مقصوده ان عدم زيادة حكم الشرط على المشروط انها هو من حيث كون الشرط فرعاً والمشرط اصلاً والفرع لا يزيد على اصله وان  
هذا فاسد من حيث ان الصواب الشرعية مع كونها اصلاً بالنسبة الى مواردها الجزئية تثبت عند العامل بغير الواحد بغير الوجه  
ولا يثبت موارد الجزئية الا بشهادة العدلين لكن يشك بان الذي يتوقف على شهادة العدلين اثبات نفس الموضوع والذي  
يكفي فيه بغير الواحد اثبات حكمه عموماً او خصوصاً وليس الموضوع فرعاً للحكم الا لغيره بل الامر بالعكس الشك ما تمسك به المعترض  
المذكور من انه لا دليل على اعتبار العدالة هنا الا الاجماع اذ لا نرى في المقام وهو لا يساعد على اعتبارها بعد تركبة الواحد وبجانب  
اخرى لا يساعد الاجماع على اعتبارها على وجه لا يثبت تركبة الواحد وتبين نظر لان الاجماع ان تم فاما يدل على شرط العدالة الواقعية  
واقا جواز التعويل فيها على تركبة الواحد على القول به فاما هو من حيث كونه طريقاً الى الشرط ايضاً العدالة كشهادة العدلين لا

من غير

من حيث انها على الشرط فلا بد من اقامة الدليل على جواز التعويل عليها وكونها طر يقا بعد ثبوت اصل الاستراط وهذا واضح مع ان حصر الدليل  
في الاجماع غير واضح لان الاصل واينة التباين على ذلك الاية الثالثة قوله نعم ان جأ نكم فاستقرينا فبينوا فانه يدل بمفهومه على قبول خبر  
العادل مطلقا فليتأمل ثم كنهه اية واعترض عليه في المعالم بان مية اشراط العبد التي في الراوي على ان المراد من الفاسق في الآية من انه  
هذا الصفة في الواقع فهو توقف بقول الخبر على العلم باثباتها وانما صرحنا في قولنا الشاهدين لقيامها مقام العلم شرعا وقرض العموم الآية  
على وجه يتناول الاخبار والعادلة تؤدي الى حصول التناقض في مدلولها وذلك لان الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي  
توقف بقول الخبر على العلم باثفاء صفة الفسق ضرورة ان خبر العدل بمجرد كونه لا يوجب العلم فلا بد من حلها على ارادة الاخبار باسوي  
العدالة هذا كلامه ثم اورد على نفسه النقص بشهادة العدلين حيث انها لا يفيد العلم اية واحاط بان ما دل على قبول شهادة العدين  
دليل خارجي يجوز تخصيص الآية به ولا محذور فيه ولا يخفى ما فيه اذ ليس في الآية دلالة على توقف بقول خبر الواحد على العلم باء  
صفة الفسق عنه وانما يدل على توقفه على ثبوت صفة الفسق عنه في الواقع سواء علم به او لم يعلم نعم حيث لا يسبيل الى الوقوف على  
الواقع الا بطريق موصل اليه فالعقل انما يستغل بكون العلم طريقا واما غيره فان قام دليل على كونه طريقا جاز التعويل عليه والا  
له حجة لا دلالة الخطا عليه بل حكم العقل باثباته عدم كون ما لم يثبت كونه طريقا بقا فاذ اسلم ان الآية تدل بمفهومها على جواز  
التعويل على قول غير الفاسق ثم كانت ناهضة باثبات كونه طريقا فتع في حكم الاصل ولا تناقض وكذا الحال في شهادة العدين  
فان ما دل على قبولها لا يخص الآية كما ذكره المعترض بل يرجع الحكم الثابت في الظاهر واما ما احتج به بعض المعاصرين من ان العادل  
والفاسق الواقعيين ليسا في مقابل مضمون العدالة والفسق بل في مقابل مضمون الحال والمراد بهما من يطلق اسم العادل والفاسق  
وهما يطلقان على من ظن عدالة وفسقه وكذا الكلام في اضرار الصوم للرخص واثبات اللحم واشتداد العظم في الرضاع فان المراد  
ما يطلق عليه اللفظان وهما يطلقان على ما يظن كونه مشددا على الاضرار والاثبات والاشداد باخبار الطبيب واهل الخبرة  
فلا يخفى ما فيه فان العادل والفاسق الواقعيين ليسا في مقابل مضمون الحال بل في مقابل مضمون الحال اما العادل واقعي او فاسق  
واقعي فكيف يمكن اعتبار المقابلة بينهما ودعوى صحة الاطلاق على المظنون اضافة باحد الوصفين ممنوعة على الاطلاق بل خلاف  
المعنى هناك مشروط بالادلة دليل على اعتبار ذلك الظن واما جواز الاضرار عند الاخبار باضرار الصوم فليس لصدق الضرر بل  
لضعف خوف الضرر ولهذا يجوز الاضرار وان لم يشهد الظن الاخبار احدى واما اثبات اللحم واشتداد العظم في الرضاع فلا يخفى  
بما جرد الظن بل لا بد من القطع او ما ثبت قيامه مقام شهادة العدلين الفاطمين بهما ولو بحسب العادة ثم قال مع ان اشراط  
العلم بالعدالة مستفاد من المنطوق فلما منع من تخصيصه بمفهومها ولا يخفى ما فيه ما مر فان اشراط العلم مستفاد من القاعدة  
العقلية لا من الخطاب مع انه على تقدير استعداده منه فهو مستفاد من المفهوم ودون المنطوق كما لا يخفى وما حققنا بطرح جواز  
الاعتماد على تعديل غير الامامي للراوي ممن يحصل الظن بثبوتهم كسنة في بن الفضال وكذا الكلام في المرحم والتفصيل بقول  
الاول منه دون الثاني كما نقل عن البهائي لوجه له الا ان يمنع حصول الظن بحجته هو على اطلاقه ثم وحكي عن العلامة انه لم يقبل  
رواية ابان بن عثمان لكونه ناووسيا ولعله نظر في ما رواه الكشي عن علي بن حسن بن فضال من ان ابان كان ناووسيا و  
يشكل بان الجاح على هذا التذبير غير موقوف فكيف يجزى الا ان يكون مبينا على الاعتماد على مطلق الظن في الرجال خاصة ويكون  
عاشرا على مستند آخر حجج القول باشراط التعدد قيام الاجماع على ثبوت العدالة بتعديل العدلين واثفاء الدليل في اعاده فيجب  
عليه ويرجع في غير ذلك الى الاصل وجواز ما مر **فصل** في اختلاف قول المرحم والتعديل المجرد عن ذكر السبب فذهب قوم الى  
القبول مطلقا وفصل ثالث فقبله في المرحم دون التعديل ودافع فمكسر وذكر الفاضل المعاصرين هذه الاقوال الاربعة للامة وهو  
كان يرى وحاسر فضله فيما ان كان المرحم الجاح عادفين بالاستسما والافلا وهو عثمان العلامة شيخ الرازي وسادس فقبله  
فيهما ان علم عدم مخالفة الافلا وهو مختار صاحب المعالم وحكا عن والده الشهيد الثاني وهو راجع الى القول الثاني كما  
لا يخفى والاقر بصدق القول الاول لانا ان العدالة عبارة عن حالة لها مقتضيات منها قبول قول صاحبها في الشهادة  
والمرحم عبارة عن حالة لها مقتضيات منها رد قول صاحبها في الشهادة فاذا قامت الحجة الشرعية من اليقينة المعينة على وجود  
تلك الحالة وكشف عن تحققها وجب القبول ولا يفتح وقوع الاختلاف في تعيين معنى العدالة واسبابها واثباتها  
على راي الشاهد المجهول اعتبارها اذ لا تقبل عندنا على تعديل غير اصحابنا والمعروف بينهم عدم الاكتفاء بما دون حصر الظن  
وقد عرفنا ناوان استظهرنا القول بانها الملكة لكن نكتفي بحسن الظن طريقا اليها وهو كالمملكة حالها مقتضاها ولو بواسطة  
الكشف عنها والاختلاف في الاستسما لا يفتح في قبول الشهادة بالمودى والامة يقبل الشهادة بالملك والتكليف والحشرية و  
الرقية وما اشبه ذلك مما وقع الاختلاف في اسبابها الا بعد بيان السبب وبطلانه واضح وعموم الادلة واطرافها حجج عليه  
مضا فالى تنزيل كلام المسلم العدل على المعنى الصحيح مع صلوحه له واما عدم قبول الشهادة على الرضاع المحرم الا بعد ذكر السبب فيمكن

وليس في ذلك  
القبول مطلقا

فيمكن استناده من القاعدة نظر الى انعقاد الاجماع عليه ان تم او الشرح الفادحة في اطلاق اذلة الشهادة او عمومها في جميع  
الى حكم الاصل من عدم القبول مع عدم ذكر السبب فيمكن تنزيل ذلك على الضوابط من حيث ان الشهادة على الرضا المحرم شهادة على  
وقوع فعل يقتض المحرم فيقبل الشهادة على الفعل دون الاقضاء لانه من الاحكام الاجتهادية التي لا تغيب البينة فيها بخلاف الشهادة  
على المذكورات فانها ليست شهادة على احكام اجتهادية بل على امور اسبابها وطرفها اجتهادية فيقبل الشهادة فيها دون اسبابها  
وطرفها واما الشهادة على الاخوة الرضاعية او البنوة الرضاعية او نحو ذلك فيمكن توجيه المنع من قبول الاطلاق فيها لانه  
لم يثبت اعتبار الشارع لهذه الاحوال الا باعتبار الشرط فلا يثبت على الاستقلال ويمكن ان يوق لا يعقل من الاخوة الرضاعية الا  
المشاركة في الرضا المحرم وعلى قياسها البواقي فيرجع الى الوجه الاول هذا مع ان محل البحث انما هو تعدل بل الروي والامر منه سهل  
لان حججه على ما عرف ليس تعبدية بل بابرة مدار الظن ولا يربح حصوله مع الاطلاق لاسيما مع الكفاة بالخروج عن الكذب و  
لكان تقول الاختلاف في تفسير العدالة واجمع عند التحقيق الاختلاف في طرق معرفتها لا في نفسها لانها عند الكل عبارة عن  
صفة خاصة هي ملكة الاستقامة في امر الدين والملازمة عليه ومن فسرها بالاسلام مع عدم ظهور الفسق او بحسن الظن بربان  
ذلك طريق الى معرفتها والحكم بها وكان الحجج بالفسق لغير الامع ولحد وهو عدم الاستقامة المذكورة فلا يثبت في الاستكشاف  
ايضا باعتبار تعيين معناه ثم هو كالتعد بل في وقوع الخلاف في اسبابه فينا في الاشكال السابق فيه ويندفع ما علم من الجواب بل  
احتم موافقنا بان شهادة العدل من غير بصيرة يقدح في عدالته والفرض خلافه واجب بان الخلاف في الامة والموقع فلعله يقو  
بسبب لبراءه الاخر وردت بان العادل متى اطلق التعدل في محل الخلاف وجب ان يربط المعنى المنفوق عليه والالكان مدلسا وهو  
يقدح في عدالته وفيه انما اذ الخبر بما يراه عدالة او فسقا فلا يدل على ظهور ان كل مخبر انما يخبر على حسب تعقده وبالحكمة فالمدلس  
في الاخبار عبارة عن امانة الواقع على خلاف ما هو عليه عند المخبر فاذا اعتقد المرئ ان الواقع هو العدالة وشهد له لم يكسر  
مدلس وان علم ان معتقد الحاكم خلاف بل لو شهد على حسب معتقد الحاكم ولم يصرح به كان لارائه ما هو الواقع عنده على خلافه وقد بوج  
المدعى في المقام بان علماء الرجال انما صنفوا الكتب ونعروا فيها الاحوال الرجال اجراما وتعديدا ليرجع اليها عامة المهندسين و  
يقولوا على مقالتهم وقد علموا باختلاف المذاهب في ذلك بحيث يطلقون فاعلم انهم انما يريدون المعنى المنفوق عليه لئلا يفتنى  
الفرض الذي الى تاليف تلك الكتب وفيه نصف نعم يتجه ان يوق ليس مراد علماء الرجال بالعدالة الا الملكة او حسن الظن دون مجرد  
الاسلام مع عدم ظهور الفسق والامر سبق لصاحب هذا الذهب مجبول في الرجال وهو خلاف ما يظهر من كتبهم فمن يكتفي بحسن الظن  
على انه العدالة او الطريق اليها يلزمه بقول تعدلهم من هذه الجهة احمج الثاني مطر بانه لو ثبت مع الاطلاق لثبت مع التثا  
لا يربط ذلك عليه لكان الاختلاف واجيب بمنع الملازمة لان قول العدل يعيد الظن اذ لو لم يعرف لم يقبل ويمكن دفعه بانه  
ان اريدا فارتة للظن بالمعنى المعبر عنه فلا يجدي في القبول وعندنا نعم لوقوع الخلاف وجوابه يعرف ما حقهناه في حجة القول  
المختار واعلم انما لو ثبت لنا والزمنا بالدليل المذكور في الجدة على تعدلهم تفصيل لا نعرض لبيانها في كلامهم ونوضحه ان الاطلاق في  
المقام ينضم الابهام من وجهين الاول ما يختص بالتعد بل غالبا وهو عدم تعيين المعنى المراد منه من الملكة او حسن الظن او  
ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق وانما يندنا بالغالب احراز انما لو كان الحجج بين العدالة فانه يشارك التعد بل في الابهام  
المذكور في الجملة والثاني ما يقع الحجج اجبه وهو عدم تعيين الكبير والصغير مع تكرر الاختلاف وتشتت الاقوال فيها فرما يرك  
المرئ ما ربه كبره صغيره ولا يفتح في العدالة بفعالها ولو من غير اصرار اما الاول فقبول الاطلاق فيه تمام الاشكال فيه عند  
من يرى القول الاجبر لكمة قول غير معروف بين اصحابنا او يرى القول بانها احسن الظن او انها الملكة وحسن الظن طريق اليها كما هو  
المشارع عرفتم من يرى القول بانها الملكة ولا يعنى بحسن الظن بقا اليها وجميع اتخاذ معنى العدالة بلزمه عدم الاعتداد بالاطلاق  
لكنه مجمل عن مقام التحقيق ولو كان الحجج بين العدالة فلا يربح كونه مقبولا عندنا بان معنى فسر هانم من يرى العدالة مجرد  
الظن او ما هو اعم منه يلزمه مقتضى الدليل المذكور عدم الاعتداد بالاطلاق اما الثاني فالتحقيق فيه ان العبرة في كون المعصية  
كبيرة او صغيرة بمذهب الفاعل كما ان العبرة في كون الفعل معصية وعدمه بمذهب فاعله انما اذا اعتقد الحرام جاز اعن طريق شرعي  
لم يكن حراما في حقه كذا اذا اعتقد الكبيرة صغيرة عن طريق شرعي كانت صغيرة في حقه لان مرجع ذلك الى ضعف مرتبة المعصية  
وقوتها فمما ان حصل ثبوتها يتبع معتقده كك صفتها بالقوة والضعف يتبع معتقده لان المناط في ذلك هلنك الجزوي وهو  
انما يتبع معتقده الفاعل باصله ووصفه دون الواقع نعم اذا لم يعتقد شيئا منها بطريق معين مع علمه بكونه معصية اتبع الواقع  
على الظن فلو كانت كبره حسب عليه كبيرة لاشفاء العذر والمناصع ويمكن ان ينزل على هذا قوله تم ويحيث هو هنا وهو عند  
عظيم على بعض الوجوه وكذا اذا جعل بحال الفاعل في فحوا لاسيما اذا كان الجهل في اصل الاعتقاد لا في تعيينه وكذا الحال فيما  
لو اعتقد من هم ماله من محرم او وجوب ماله ليس بواجب سواء كان ذلك لحظاته في الموضوع او في الحكم فانه يتبع معتقده في كون

الحيث



العصيان به صغيرة أو كبيرة فان اعتقد به كبرية فذبح فعلمه وان اعتقد بصغيرة فذبح الاصرار عليه ولو لم يعتقد شيئا منها عول  
كل من الرزق والجراح فيها لو كان الخطأ في جانب الموضوع دون الحكم على مذهبه فيه وكذا الوجهل خال في وجهه لامية اذا كان الجمل  
فصل الاعتقاد في التعيين كما مر واما اذا كان في جانب الحكم فيجوز الحكم بكونها كبيرة لانها الاصل في المعاصي والحكم بكونها صغيرة  
لاصل لعدم حصول زيادة التجري وعدم بثبوت حكم الكثرة في حقه وقد يعتقد هذا باستصحاب العدالة وذلك حيث يتقدم ثبوتها  
كان الاول قد يعتقد باستصحاب عدوها وذلك حيث يتقدم عدمها فيجوز التفصيل بالاخذ بمقتضى الاستصحابين ايضا وهذا  
الاحتمال جائز على تقدير الجمل بالاعتقاد ايضا ثم ان كان ما قدرناه موضع وفاق او علم بموافقة مذهب الجراح والرزق فلا اشكال  
في قبول الاطلاق ان علم بعدم خلوة الفاعل عن الاعتقاد ويعلم ما به او علم بموافقة مذهبها في الحال والمجمل والاشارة المنع على ما مر  
اتج من الكافي بالاطلاق في التعديل دون الجرح بانه لو اكتفى به في الجرح كان تعديدا للجراح في الجرح لوقوع الخلاف في اسبابه و  
جوابه اما اولها فلا تغض التعديل اذا الخلاف واقع في اسبابه فالفرد في الحكم واما ثانيا فالحال وقد عرفت بيانه تاوردناه في محجة  
المذهب المخار واتيح من عكس الامران اللبس كثيرا يقع في العدالة لكثرة الضعف فيها بخلاف الجرح والجواب ان ذكر الاستصحاب الاوجب  
رفع اللبس واحتمال الضعف كما لا يخفى مع ان اللبس قد يقع في الجرح ايضا فيجب عدم قبول الاطلاق فيهما والمخلص عن الكل واحد وهو  
اصالة عدم حصول اللباس ومجرد احتمال لا يكفي اجماع العلامة على ما صار اليه بانه ان كان من ذوي البصائر هذا الشأن لم  
يكن معنى للاستفسار وان لم يكن منهم لم يصلح التزكية واتج عليه الرازي ايضا بانا والوثيقا احد ما يقول غير العالم بالاسباب لا يتبين  
مع الشك بخلاف العالم والجواب ان فرض العدالة مع اعتبار البصيرة اذ مع عدمها لا يقدم على الشهادة والامر سبق على وصف العدالة <sup>عن</sup>  
الامر الان براد بالصيرة الموافقة في المذهب فيرجع الى القول الثاني وقد ذكر في مقابلة او براد اشراط العلم بذلك بعد العلم  
بالعدالة فلا ينهض الحجة باثباته ويمكن ان يقر قد يخطى العدالة المعنى في معنى العدالة والفسق على وجه يعد فيه فبرغم فيما  
ما لا يقبل به احد فالمراد ان يكون الرزق والجراح من بطن في حقه الوقت على معناها بطر بغير صاحبها من ذوي البصائر و  
اهل الخبرة فيها فمهم بردي على المحققين ان مجرد كون الرزق والجراح من ذوي البصائر لا يعني عن وجوب الاستفسار بجواز ان  
يستدلون بها بما لا يصلح للاستناد اليه عندنا او بقصر العظماء بما لا يراه تفسيرهما كما كان الخلاف ولو اخلص عنه الابدان كراه في  
مخرج حجتنا على اذنبنا اليه فصلك اذ انما عرض الجرح والتعديل قبل يقدم الجرح مطر وقيل يقدم التعديل مطر وفضل بعضهم  
فخرج الجرح ان كان التعارض من حيث الاطلاق ووجب الرجوع الى المرجحات كالكثرة والادعية ان كان التعارض من حيث الحصر  
وذلك كالوقت الجراح وجدته يشرب الجرح في وقت كذا فقال الرزق اتي وجدته في ذلك الوقت تاما او مصليا او انه توفي قبل ذلك  
الوقت او ما المشبه ذلك وهذا هو الاصل لنا ان مرجع الجرح الى معوى الاطلاع على الفسق مرجع التعديل غايبا مع الاطلاق لا يدعى  
الاطلاع على حسن الظن وعدم الاطلاع على الفسق ولا يبين قول من يدعى الاطلاع مقدم على قول من يدعى علم الاطلاع نعم قد يشكك  
ذلك فيما لو ادعى الرزق القطع بوجود الملكة العاصية لكنه موهون بعد الاطلاع على التراب فيخرج قول الجراح لانه بعد من الخطأ  
والخفاء في ان ما ذكرناه لا يجري فيما اذا كان التعارض من حيث الحصر فيجب الرجوع فيه الى المرجحات ثم هذا التفصيل انما  
يخبر في تزكية غير الراوي واما تزكية الراوي فقد عرفت ما حققناها من نواب الظنون الاجتهادية فهذا التفصيل انما يخبر فيها  
بيان مظان الظن والافتد ترجح قول الرزق الواحد على الجراح وان كانا مطلقين بل وان تعدد الجراح وذلك حيث يكون الرزق  
اثبت بحيث يكون الظن معه اقوى كترجيحنا تزكية الغائب على جرح الشيخ وتركيتهما على جرح ابن الغضائري وابن داود او كما  
هناك ما يجمل ان يكون هو الذي عد الجراح سببا للجرح مع انه لا يصلح له اوضح بنوع السبب لم يكن لنا نقول على نظره فيه  
كضعيف جماعة الجابر المعنى ودميه بالعلوم مع توشن المفيد فان الظن ان مشا الضعيف والرى بالعلو انما هو تضديع  
لنقل الاجزاء التي لم يساعدها فيها الاكثر لاسيما او ايل المتقدم على ما يظهر بالنسبة في احوالهم فانهم كانوا كثيرا ما يرون  
الرجل بالعلو ويتهمونه به بادي مقاله كانت تصد عنه في حواله والاشارة حتى على بعضهم في ذلك فعد منه نفي التام في تزكية  
عنه مع انه قد كان وان يكون من ضروريات المذهب ربما كان الجراح من عدلهم معولا في جرحه على مجرد اشتماله بينهم فصل  
يعرف توشن الرزق للراوي بمعنى قوله بكونه اماميا عدلا صاحب الفضيحة بالاصناف او بقوله ثقتا ومن الثقات فان  
الظن من هذه الكلمات عند الاطلاق ذلك كما نص عليه جماعة وهو الظن من طرفة الاخرين حتى نالم نغتر فيه على مخالف الوجه  
في استنفادهم من الاطلاق التوشن كون الموثق اماميا اما قورهم على مصطلهم ولو بطر بوالاستنباط من فحواي كلامهم و  
مطاي عياراتهم فان داهم عدم التعرض غالبا لبيان مذهب الموثق او كونه الظن من الاطلاق التوشن لالك على الفرد الكامل  
او الثوب على الظن في حق المسلم لاسيما اذا ثبت وثاقته وكذا الكلام في المدح المنكوش عن بيان مذهب الا ان الدلالة  
هنا تختلف قوة وضعفا باختلاف طرق المدح ولو كان التوشن او المدح في كلام غير الامامي ففضيلة الوجهين الاولين <sup>طوره</sup> في موافقة

في موافقة لفي الذهب في قضية الرجل الاخير كونه اماميا وفيه ضعف ولا يقدح وذلك انه كثيرا ما يوثقون الرجل ثم يفتنون الى بعض  
 المذاهب الفاسدة كما فعلوا ذلك في جماعة من الفطية والواقفة وغيرهم لان ذلك يبرهن القرينة على اعادة خلاف الظمنة ومن هنا  
 تدبر الخارض بين توثيق بعض وشيخ اخر بائنه من غير الامامية كما في داود بن حسين فان الجاشي اطلق توثيقه والشيخ صحيح  
 بائنه من الواقفة ولا يقدح من ملاحظة الميرج والاصل يقتضي تقديم النص الا ان يترجح الظن بالاقتناء فلا يبعد ترجيح مقالته الجاشي  
 هنا على صحيح الشيخ هذا كله اذا اطلق التوثيق واما اذا قيد كقولهم نقتله في الحديث فيمكن ان يكون التقييد قرينة على اعادة مجرد  
 الاعتماد عليه في الحديث وبيان تحريمه فيمن الكذب فلا يدل على التعديل بل ولا على كونه اماميا ونقل عن الاكثر القول بائنه يند  
 التعديل وهو غير واضح وفي حكم توثيق الرجل عند الحديث المشتمل عليه صحاح حيث لا يكون من مشايخ الاجازة ولا ينفذ احد من  
 اصحاب الاجماع ان كان ممن يصطلح بما يكون جميع رواته موثقة كما هو المنداول في كتب الفقه ومن فخر عنه دون ما يصح  
 التعديل عليه كما هو المعروف بين المتقدمين وهذا لا يقدح في صحيح الكليني الصدق لما رويته في كتاب الكافي والفقير توثيقنا  
 لروايتها ولو علم من مذهبه انه لا يكفي في صحيح الرواية بصحتها الى اصحاب الاجماع كما هو المعروف دل على التوثيق وقريب من ذلك  
 ما روي بالرواية من لا يقول بحجة غير الصحيح واقوى منه ما لو عارضه صحيح فطرحه وعلى الاول الصحيح طلبا للجمع بينهما وقرب على ذلك  
 اليه انما الوصح يكون الخبر موثقا او حسنا ثم ان على الرجال قد اطلقوا في حق بعض الرجال الفاظا منها ما يدل على التعديل  
 نصا او ظورا ومنها ما لا يدل عليه بل على مجرد المدح فلنقتصر في هذا ما قولهم ورع او تقوا او دين والاولان نص في التعديل  
 والاخير ظنية بل لا يبعد اختصاصه عرفا به وقريب منه قولهم صالح او خير ومنها قولهم عين او وجه او وجهين وجوه اصحابنا فقد  
 عدت بعض الافعال تعد بلا وهو غير بعيد ويمكن ان يقدح في هذا القول على التعديل والتأمل ما يدل على تعديل الذين يترج  
 بهم كلا او جلا اذ من العبد ان يصير من لا يعتقدون بعد الله وجهاتهم والظاهر انه يفيد مدحا يصح الاعتماد معه على روايته ولا  
 سيما الاخير واما قولهم وجه من فلان حيث يكون المفضل عليه ثقة فاقوى في المدح ويحمل قريبا عن توثيقها ومنها قولهم صدق  
 من فلان حيث يكون المفضل عليه ثقة والظن انه يفيد مدحا يند في العمل بروايته وكذا لو كان المفضل عليه هنا وجهات  
 مدحا بما يصح الاعتماد على روايته ومنها قولهم اجبت العصابة على تصحيح ما صنعته وهذا عند الاكثر على ما قيل يدل على  
 توثيق من قيل ذلك في حقه ولعل هذه الدلالة مستفادة من الاثر في الاستماع لاجماعهم على الاعتماد على روايات غير  
 الثقة والافئدة العبارة منقولة عن المتقدمين وقد عرفت ان تصحيحهم لا يفضي التوثيق وبما قيل بانها تدل على وثاقة الرجال  
 الذين بعد ائمتهم وهو بعيد لان اعتمادهم على رواية رجل في خصوص مقام لا يدل على توثيقه بل من الدلائل التي ان  
 على من حثوه فذكر الشيخ في حقه انه وافق وذكر الجاشي انه احد عدل الواقفة وقال على من الحسن فضال انه كذاب منهم ملعون  
 وقال ابن الغضائري هو اصل الوقت اسد الناس عداوة للولي من بعد ابي ابراهيم ودوى الكشي في ذمه روايات ولم يحك عن  
 احد توثيقه ومع ذلك فقد ذكر الشيخ في الفهرست ان له اصلا نقل عنه ابراهيم وغيره صفوان بن يحيى ذلك من الظاهر ما يطلع عليه  
 المنيع الماهر واما ما سبق من اصحابنا الامامية كانوا يثبتون من الفرق الخاطفة لاهل البيت الواقفة وكانوا يسمونهم الكلا  
 المطبوعة فكيف يعقل كونهم اليهم وروايتهم عنهم بل كلما يوجد من رواياتهم عنهم فلا بد ان يكون في حال استغنائهم فما لا  
 وجه له الذي يظهر ان اصحابنا كانوا يعتمدون على الاخبار المصوفة بامانة الوثوق وان كان الراوي غير ائمة وكفان في  
 ذلك وروايتهم عن الوفا والسكون مع انها عاميات ولم يكن لها حال استقامة ومنها قولهم لا بأس به فعد بعضهم توثيقا لظهور  
 الذكرة المنقبة في العموم ومنهم من منع كونه مدحا وما في طرف فرط وتفریط والاكثر على انه مدح ويظهر من بعضهم انه يعتقد  
 مدحا يعتقد به وهو الظن ومنها قولهم سند عنه وبعضهم جعله كالنوثيق واولى من قولهم لا بأس به لان معناه رواية الشيخ  
 عند الحديث على سبيل الاستناد والاعتماد ولم ينف على ماخذ هذا التعبير لظهور قصور اللفظ عن افادة كون الراوي شحا فضلا  
 عن كونه شيئا للشيخ وكونهم معتادين على روايته مع ان ذلك مجردة لا يكفي ما لم يثبت وثاقه بعضهم قد توجه ذلك بانه لو ارد  
 به مطلق الاستناد لم يوجب له تخصيص البعض به ويمكن دفعه بعد منع الملازمة بان ذلك لما يقتضوا اعادة خصوص نوع من الاستناد  
 فيقع تعيين النوع المذكور بلا شاهد ومنها قولهم من وليا واحد الاممة او صاحبه وجعله بعضهم دليلا على العدالة وهو شكل  
 ومنها قولهم فقيه او فاضل ولا دلالة له على التعديل ظاهر الايتما الثاني نعم فيه نوع مدح واما نحو شاعر او فيض او اديب فهو  
 مدح بما يرجع الى سند الرواية ومنها قولهم سليم الجنبه وفسر بسليم الاحاديث والطريقة يفيد مدحا يعتقد به ومنها قولهم  
 مضطلع الرواية فيل اي قوى الرواية او عال الرواية فيفيد المدح ومنها قولهم حقا فقد عدت بعضهم مدحا وهو انما يتم اذا اريد  
 كونه من خواص الشيعة لا مطلق الشيعة كما يطلو في مقابلة العايم وهو غير ثابت ومنها قولهم قريب الامر وعدت بعضهم مدحا وله  
 وجه ومنها قولهم بعد ذكره والحى انه انما يدل على كونه اماميا واما كونه ثقة فلا يتم بشر بنوع مدح له كاشه به تحصيلهم  
 لذلك

ساقية  
 كونه شيئا للشيخ  
 كونهم معتادين على روايته  
 مع ان ذلك مجردة لا يكفي ما لم يثبت  
 وثاقه بعضهم قد توجه ذلك بانه لو ارد  
 به مطلق الاستناد لم يوجب له تخصيص  
 البعض به ويمكن دفعه بعد منع الملازمة  
 بان ذلك لما يقتضوا اعادة خصوص نوع  
 من الاستناد فيقع تعيين النوع المذكور  
 بلا شاهد ومنها قولهم من وليا واحد  
 الاممة او صاحبه وجعله بعضهم دليلا  
 على العدالة وهو شكل ومنها قولهم  
 فقيه او فاضل ولا دلالة له على  
 التعديل ظاهر الايتما الثاني نعم فيه  
 نوع مدح واما نحو شاعر او فيض او  
 اديب فهو مدح بما يرجع الى سند  
 الرواية ومنها قولهم سليم الجنبه  
 وفسر بسليم الاحاديث والطريقة  
 يفيد مدحا يعتقد به ومنها قولهم  
 مضطلع الرواية فيل اي قوى الرواية  
 او عال الرواية فيفيد المدح ومنها  
 قولهم حقا فقد عدت بعضهم مدحا  
 وهو انما يتم اذا اريد كونه من  
 خواص الشيعة لا مطلق الشيعة كما  
 يطلو في مقابلة العايم وهو غير  
 ثابت ومنها قولهم قريب الامر  
 وعدت بعضهم مدحا وله وجه  
 ومنها قولهم بعد ذكره والحى انه  
 انما يدل على كونه اماميا واما  
 كونه ثقة فلا يتم بشر بنوع مدح  
 له كاشه به تحصيلهم لذلك

المرحم بالبعض وقد يعد من اسباب التمدد بل امور اخرتها كون الراوي وكلا لاحدا لانهما لا يكونان الفاسق وجهه غير انهم  
لو كان التوكيد فيها يشترط فيه العدالة دل عليها لكنه ناد و مثله نصبه قبا على الصغير او امر بالافتاء ونحو ذلك ومنها كونه كثير الروايات  
وهو غير بعيد فيما اذا اكثر الثقة الجليل منه كما في ابراهيم بن هاشم او اكثر القميين منه الرواية لاسيما احمد بن محمد بن عيسى منهم فان  
طريقهم معروفة ومنها كونه من مشايخ الاجازة لعدم اهلية الفاسق لهذا المنصب وربما يشكك بجواز ان يكون الغرض اتصال  
السند في كتاب معروف او يكون روايا في مقام معتضده با ما راى بوجوب الوثوق بها او يكون الغرض مجرد جمع الاخبار والعمل  
الاعضاء والاحتمال الاخير لا يخرج من بعد ومن هنا يتقوى ما قيل من ان مشايخ الاجازة اما ثقاة او لا حاجة في السند اليهم ومنها  
ان يروى عنه من يثق في حقه لا يروى الا عن ثقة ويضعف عدم اعتداد الاكثرين به في امر الوثوق مع احتمال ان يراد به ان لا يروى  
الا عن من يوثق به ولو في خصوص الرواية التي يروونها للدلالة اماردة عليه نعم بدل بظاهره على نوع اعتماد عليه ولهم في المخرج  
ايضا الحفاظ منها قولهم كذاب يضع الحديث ومن الكذابين المشهورين او ملعون او ما اشبه ذلك ومنها قولهم غال او من الطيارة وهو  
بظاهره يوجب الفتح ما لم يقم من الخارج اعتبارات تفضي عدم الاعتداد بمرهم كما يشاهد سابقا ومنها قولهم ضعيف او ضعيف  
في الحديث وهو غير صحيح في التفسير لجواز ان يكون الضعيف من حيث الاعتماد على المراسيل كما هو الظاهر من الاخير ولو صح بذلك  
لم يقدح قطعا وان عد بعضهم قارحا كما عن كثير من القميين ومنها قولهم غمر عليه والكلام فيه كسابقه ومنها قولهم يعرف حديثه  
تارة وينكر اخرى فان اوردان حديثه يقبل عند اسناده الى ثقة وينكر عند اسناده الى غير ثقة دل على مدحه بل وثاقفه وكان الطعن  
بين يدي عنه وان اوردان حديثه يعرف عند اسناده با ما راى الوثوق وينكر عند تجرده عن ادل على الطعن فيه والثاني اورد  
بدليل تخصيصه بالبعض ومنها قولهم مضطرب بالحديث ومخلط بالحديث وليس بنفي الحديث وفيه دلالة على الطعن فيه او في رواياته  
ووبها يمكن ان يجمع ذلك مع الوثوق واما قولهم ليس حديثه بذلك النفي فدلالة على المدح اذ من دلالة على الفتح ومنها  
قولهم ليس بذلك وعدة بعضهم وما وبعضهم مدحا والاول مبنى على ان المراد ليس بثقة والثاني يبني على ان المراد ليس بصحيح  
به وثوقا تاما والكل محتمل ولعل الثاني اقرب ومنها ريبه ببعض المذهب الفاسدة وقد عرفت من اجازة الثوبل على روايته مع  
بوثق وثاقفه وتحرفه عن الكذب فضلا اذ اقل العدل والعدلان بناء على اعتبار التمدد حدثا عدل ففي الاكفارة ببناء  
على اشراط العدالة في الراوي وعدة قولان فذهب المحقق الى الاول والشهيد الثاني الى الثاني وهو مختار صاحب المعالي  
الاخرى الثوبل مع تعدد الاطلاع على ما يعارضه او تنسره لئلا ان القضي القبول وهو من كبر العدل موجود وما يتقبل ما نعام  
عدم تعيين الراوي لا يصلح ما نعاما سببته من بطلان ما تمسك به المانع مع عدم ما يصلح له سواء واما عدم القبول مع امكان  
الاطلاع على المعارض فلان وظيفة المجهد استفرغ الوسع في تحصيل الحكم ولا يتحقق ذلك بالثوبل على تعدل العدل بدون  
الخص عن المعارض مع امكانه ولا فرق في ذلك بين من ذكرهما او معينا اصح صاحب المعالي بان تعدل العدل انما يقبل مع  
اشقاء معارضة المخرج واما يعلم ذلك مع تعيين المعدل لينظر هل له خارج او لا ومع الاجتهاد لا يورث وجوده والنسك في يقينه بالاصل  
غير مندرج بعد العلم بوقوع الاختلاف في شان كثير من الروايات قال وبالجملة لا بد للمجهد من البحث عن كل ما يحتمل ان يكون له معارض  
حتى يغلب على ظنه اشقاءه كما سبق التبيين عليه في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص انتهى والجواب انه البحث الشرعية لا ينظر بمجرد  
احتمال وجود معارض لها اذ لو بعثر عليه بعد الفحص او تعدد الفحص بل لا بد من بوثق وعلما بان بعض افراد التمدد بل مقدح بالمخرج  
انما يقضي عدم جواز الثوبل على ذلك البعض بالخصوص ولا يفتى الى ما لا علم بوجود المعارض له بعد الفحص او تعدد كيف و  
لو اشد ذلك لا يردى لعدم قبول التمدد بل غالبا وان عين الشخص اذا لمسد لاحتمال وجود المعارض وان لم يضر عليه فان الشك في  
معارضه المعارض الموجود هنا بمنزلة الشك في اصل المعارض كما لا يخفى هذا ان قروجه المانع باعتبار التمدد بل وان قرره باعتماد  
الشخص المعدل من حيث احتمال لان يكون ممن ثبت المخرج في حقه فيلزم ان لا يقبل التمدد بل في حقه من جهة الاستنباط فيعين ان يتحقق  
المخرج في حق البعض لا يوجب عدم القبول في حق من لا علم بكونه منهم كيف وليس علما من جهة جرح الجراح باسقاء صفة العدل عن البعض  
المعين المحتمل لكونه ذلك المعدل اليهم باولى من علما بالجملة من جهة العادة باسقاء ما عن البعض المحتمل لكونه المعدل المعين  
ولا شك ان المذكور لو تعلق بالاول لظرق الى الثاني ايضا فيلزم ان لا يصح الثوبل على تعدل اصله ولو اكتفى بالتعد بل في الثاني  
طريقا الى استعمال خروج المعدل تعيينا عن علم اجمالا بعدم عد التمدد فليكتف به في الاول ايضا طريقا الى استعمال خروج المعدل  
اجمالا عن علم عدم عد التمدد تفصيلا وقول ومع الاجتهاد لا يورث الخ مردود بان ان اراد عدم حصول القطع به فهو غير حاصل مع التمييز  
غالبا فيجب عدم القبول فيه ايضا وان اراد عدم حصول الظن بصحة التمدد بل مع الاجتهاد فضعفه لان الغالب سلامة التمدد بل عن  
المخرج والمكافاة وهو يوجب الظن بصحة التمدد بل ما بعثر على معارضة مع ان هذا البيان لا يستقيم منه من حيث ان الاعتماد على  
تعديل العدل عنده من باب الشهادة ولهذا اعتبر التمدد به وجميته تعدد بل لا مدخل للظن فيها وقوله وبالجملة الخ في ذات المجهد

المجتهد انما يجب عليه الفحص مع امكانه ويجوز به الاطلاع على المعارض لا مطم ثم بعد الفحص ان لم يفتش شي بخالف الامارة التي وجدها الا  
هنا يجوز احتمال وجوده والامتنان له العمل بالعام بعد الفحص عن المختص وعدم الوقوف عليه وكذا الحال في سائر الادلة الظنية و  
قد ذكرنا ان الاعتماد على التعديل هنا انما يصح مع الفحص وعدم العثور على المعلض او مع تعدده اذ لم يفتش هذا فاعلم ان تعدد بعض الصحاح  
لبعض الاخبار صحيحا او موثقا او حسنا من هذا الباب فلا يصح التعويل عليه مع امكان الرجوع والاستفهام ويجوز مع ضبط الحال او  
عدم كفايه يستعمل به الحال وقصر على ما ذكرنا قول الراوي حديثي صالح او وافقي ثقة ومن لا يعتد بروايته او غير عدل وحكم الفقيه  
بضعف الرواية فان الكلام في ذلك كله كالكلام فيما مر قبصر واعلم ايضا انه لا يكفي في قبول الرواية قول العدل والعدلين حدثنا  
اصحابنا لان مجرد كونه من الاصحاب لا يوجب الاعتماد على روايته وكذا القول عن بعض اصحابنا والعجب من المحقق انه مع اشتراط العدالة  
في الراوي وقوله بان التركيبة من باب الشهادة فرق بين العبارتين واكتفى بالعبارة الاولى في تعدد الراوي اذ ارادها  
كونه اما قبالا لان اخباره بمذهبه شهادة بان من اهل الامانة ولم يعلم منه فسوق المانع من قبوله ومنع منه في الثانية  
لا يمكن ان يريد بها مجرد كونه من الرواة او من اهل العلم ووجه سقوطه غير خفي على المناظر **فصل** قد نداول بين اصحابنا  
الشافعي في ادلة السنن والكرهات وابتنائها بالرواية الضعيفة الغير المخترمة وحمل الاخبار المقيدة للوجوب والحرم على الاحتياط  
او الكراهة عند ضعف السند وعدم الجار وخالف في ذلك بعض متأخري المتأخرين فنع من اثبات الاستصحاب الكراهة الاجبا  
يمكن اثبات الوجوب والعقوبة به من الاخبار والمعتمدة وربما يظهر من الصدوق وشيخنا ابن الوليد ذلك قال الصدوق في كتاب الصوم  
من الفقيه واما خبر صلوة غدبرخ والثواب المذكور لم يصح فان شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد لا يصححه ويقول انه من طريق  
محمد بن موسى الهادي وكان غير ثقة وكلما لم يصح ذلك الشيخ ولم يحكم بضعفه من الاخبار فهو عندنا منسوك غير صحيح انتهى والمذهب  
المشهور هو المتصور ويبدل عليه امران الاول الاحتياط الثابت رجحانه بالعقل والنقل اما الاول فلان الاتيان بالفعل المحتمل  
للمطلوب دون المبعوض عنه لاحتمال المطلوبية وركن الفعل المحتمل للمبعوض عنه دون المطلوبية لاحتمال المبعوض عنه راجح عند العقل  
رجحان ظاهره بالضرورة ولا ينافيه احتمال التشرع المحتمل لان قيس الفعل بالنسبة الى جهة الواقعية فلا ادخال لانسبة التشرع  
الى الحكم والفعل سواء كانت احتمالا لدخول شيء في الدين عند الشك في دخوله فيه ليس تشرعا كما ان ايتان به لذلك الاحتمال  
ليس تشرعا وانما التشرع هو الحكم بالدخول او الايتان به على انه داخل وان كان بالقياس لا الظاهر فقد عرفت ان العقل قاطع  
برجحانه الظاهر في حاله فادخال هذا الاعتراف محقق لكن بعد ثبوت كونه من الدين ببدالة العقل فلا يكون تشرعا ايضا واما  
الثاني فلما استثنى في محله من قوله اخطأ لديك وغيره وكما يصدق الاحتياط على المحافظة على فعل الواجب وترك المحرم كذا يصدق  
على المحافظة على فعل المنذور وترك المكروه ولو سلم عدم الشمول يمكن تمام القول بعدم الفارق مضانا الى قبول سائر الادلة  
له الثاني وهو المعروف الاخبار ومنها الصحيح المروي في الحسن وثواب الاعمال عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله انه قال من بلغه  
شيء من الثواب على شيء من الخير فعلمه كان له اجر ذلك وان كان رسول الله لم يقله ورواه في الثاني بسند معتبر عن صفوان  
ابن يحيى ومنها الصحيح المروي في الكافي عن هشام ابن عمار انه قال من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنع كان له اجره وان لم يكن  
على ما بلغه وفيه ايضا عن محمد بن مروان قال سمعت ابا جعفر يقول من بلغه ثواب على عمل فعل ذلك العمل الناس ذلك الثواب اوتيه  
وان لم يكن الحديث كما بلغه ووجه الاستدلال ان هذه الاخبار بعمومها تشمل ما اذا كان الخبر ضعيفا وحيث انه لم ينصن الا  
ترتيب الثواب على العمل لم يلزم منها ثبوت وجوبه وتزيمه به وقد اورد على هذا بوجوه الاول ان الظاهر من هذه الاخبار ان الاعتراف  
على مطلق الخبر انما هو في ترتيب قدر من الثواب على عمل ثابت الرجحان كافي اثبات اصل الرجحان بدليل قوله في الرواية الاولى على شيء  
من الخبر لا يدل من ثبوت خبره العمل بالحكم ما يندرج الخبر الضعيف المشتمل على بيان ثوابه في عموم الرواية الدالة على قبول الخبر والرجحان  
الظهور المذكور انما يتم في الرواية الاولى حيث اشتملت على لفظ خبر مع امكان ان يبق المراد به ما هو خبر يقتضي التبليغ فيتم واما  
الروايتان الاخريان فالذكر فيهما لفظ شيء وعمل وهما تتناولان ما كان ثابت الرجحان وغيره ولا سبيل التيقيد الاطلاق فيهما  
بما في الرواية الاولى اذ لا موجب فان ارتكاب التيقيد انما يتجوز في مقام الامر دون الاخبار وان استلزم الامر والمضام فان  
قلت الرواية الاخيرة ضعيفة وقضية اتحاد الراوي في الرواية الاولى والثانية مع اتحاد الموردان يتقدم من الرواية فيكون  
الاختلاف ناشئا من جهة النقل فيشعر الافضال على الفخذ المينقن وهو الاخذ بمقتضى الرواية الاولى وهي كما لا دلالة  
ها على المقصود قلت ضعف الرواية الاخيرة مجتزأ بالشره واتحاد الراوي والمورد لا يفضي بالاتحاد فلا يتدان بكون الاختلاف  
من جهة نقله بالمعنى فيعتبر ان يكون الرواية الثانية اما حكاية لقوله او مطابقا للعناء والا كان النقل خطأ لا مشاع  
نقل الخاص بطريق العموم بخلاف العكس حيث يكون العام نصا في شمول الخاص ولا ريب ان نقل الثقة انما يجعل على الصحيح مع الامكان  
دون الخطأ الثاني انما على تقدير تسليم دلالة نقلها على ترتيب الثواب على العمل الذي اخبرت به عليه ولو بطريق ضعف كذا نقل على

هذا الخبر لا يثبت  
الثواب على العمل  
بل يثبت على العمل  
الذي هو شرطه

الاذن في الايمان بذلك العمل بل غاية ما يستفاد منها الاخبار بسعة فضله وكرمه ثم وانه يتناول على عبادته بما هو جوارحه من المشيئة  
لا يقضى ان يكون ما تضمنته الخبر من الطلب صحيحا حتى يثبت به الدعوى بل لا يفيد باحة الفعل فضلا عن استحبابه اذ الحكم الشرعي يتوقف  
على صدور الخطاب لا يكفي فيه مجرد ترتيب الثواب والجزاء اما اولا فلا مساق تلك الاخبار ينادى بل لا يثبت ذلك العمل كما لا يخفى  
على من كان له ادنى خبر بالمخادرات ولهذا يهمل اسباب كثير من الافعال بالاخبار الدالة على ما يترتب عليه من الاجر والثواب  
اما انكار دلالته ذلك على الاذن فادعى فسادا اذ لا يعقل ترتيب الثواب على عمل لم يثبت فيه ويميزه بؤدوى الى تجويز ترتيب الثواب  
على ارتكاب المعاصي وتناول المحرمات وهو مناف للقواعد العادلة فان قلت قد وردت حجج النبي فابطل ما ماص من الدم  
انه هاهنا عذرك واخبره بانه قد حرم بذلك جسمه على النار فكيف جاز ترتيب هذه الفائدة الجميلة وهي من اعظم المثوبات على  
ابتداء دمه وهو محرم بدليل نهيه عن ذلك قلت بعد تسليم الزيادة ان تلك الفائدة انما ترتب على ابتداءه قبل وقوع النهي و  
الظ انه قصد الترتيب بذلك ولم يشبهه بغيره فلم يكن فعله محرم في الظاهر بل بما كان مندوبا لظنه ذلك ولو سلم محرمه فمقتضى  
ان يكون المشيئة مرتبة على ما يترتب على الابتداء من انتشار الدم في البدن وصيرورته مندوبا على نفس الابتداء فلا ينافي في تحريمه  
لا يمكن ينيل السعادة بشئ مع العصيان بفعل مقدمه والعقوبة لا تنحصر في التعذيب بالنار هذا وان اراد اللوردان الحكم  
الشرعي بانواعه يتوقف على ورود خطاب لفظي به فثبت لا يتحقق الخطاب اللفظي لا يتحقق حكم اصلا بل يترتب ترتيب الثواب  
على المحرمات لكن يترجم عليه منع التوقف كاستنباطه في محله واما ثانيا فلانه اذا ثبت بهذه الاخبار ترتيب الثواب على العمل  
تناوله عموم الخطابان الدالة على الامر بالاستباق والخيرات والمساعدة الى المغفرة والجنة اذ لا يرتب ان ما يترتب عليه الثواب  
مندرج في الخيرات والثواب الذي يتضمن الخيرات يترتب على العمل قد يكون مغفرة ثم او دخول الجنة واما يستلزم دخولها من  
نيل ما يباح وادق صور فينا وله الامر بالمساعدة مع ان عموم قوله نعم ان الحشنا يذهب السيات يقضى تحقق المغفرة  
ولو في الجملة الثالث انها على تقدير تسليم دلالتها على الاستحباب انما يدل عليه في الخبر المشتمل على ذكر الثواب ولا ما لا يكون عملا  
بل كما في المكره والجزاء بلوغ الثواب اعم من الصبر وغيره والخبر المعيد للرجحان معيد لترتيب الثواب ويشمله الزيادة و  
العمل والشئ اعم من الفعل والترك ولهذا كان قوله نعم لا يصح على عامل منكم شاملا للاعمال الوجودية والعدمية وهذا الاعتبار  
صح عند الصوم من الاعمال والشرية ان الترك ما لم يقرب بقصد الفرية لا يترتب عليه الثواب كالفعل واذا اقرن به عذري العرف عملا  
ولو سلم فالمناط منقح والاجماع المركب ثابت فالناقش يمنع العموم منها ان عموم هذه الاخبار يعارض عموم منطوق آية  
الناس معاوضة العامين من وجه فان رجحنا عموم الآية لكونها اعم في الحجية والا فلا اقل من الشاوي فيساقطان فلا يبق  
دليل على الحجية والجزاء تناول اخبار الباب بحسب الفاسق اعمى من تناول آية الثواب لانه المطلق التي في سيات العموم تقع  
كالرجل في قولك من اكرم رجلا فله كذا التقيد العموم تبعا لالفاظ العموم للتلازم فان قضية شمول العام المقيد بطلوا افراده هناك  
شمول المطلق لافراده لا محالة مضافا الى ان الاخبار بالشهرة وبظاهر العقل كما عرفت وبهذا التنبه هنا على امور الاول  
يظهر من بعض الاحصاء انه انما يتسامح في ادلة السنن اذا كان مشروعية اصل العمل معلوما كالصلاة فان رجحانها في نفسها  
معلوم فيسماح في اثبات رجحانها في خصوص مورد الخبر الضعيف على استحبابها فيقال في المعبر بعد ان اورد رواية عماد  
الدلالة على ان المفرد اذا اذن وافهم ثم اراد الجماعة اعادها ان مضمونها تكرر الاذان والافاتة وهو ذكر الله وذكر الله حسن  
اشهر ونهياها الى اختياره ما ذكرناه ولا يخفى ما فيه فان الحكم برجحان خصوصية من غير دليل شرعي كالحكم برجحان اصل العمل  
بدونه فان اعتمد في ذلك على هذه الاخبار فسنهها الى المفاين سؤ الثاني سري بعض الاحصاء امر الناس الى الاكفابفتوى  
الفقيه العترة في المعبر بعد ان نقل عن ابي الصلاح كراهة الصلوة الى انسان موجه او باب مفتوح ما لفظه هو احد الاعيان فلا باس  
بابناغ فتوبه اشهر يمكن ادراج عموم الروايات المتقدمة واما الفقيه الغير المعتبر كالفقيه العاى فينبغي القطع بعدم الاعتماد  
بفتوى وفي سوابه حكم الناس الى العمل بما رواه مخالفون في كتبهم غير صحيح او احد المعصومين مع عدم اخباره بعمل الاحصاء ورجحان  
الثالث لا يثبت السنن عندنا بالقياس والاستحسان لعموم الادلة المانعة عن العمل بها او بما يظهر من عبارة المدارك المبل  
الى ثبوتها بذلك فانه بعد ان اورد الرواية الدالة على كراهة الصلوة اذا كان بين يدي المصلح مصحف مفتوح قال والحج في  
به كل مكتوب ومنقوش وهو جسد الساحة في ادلة السنن وان كان للمناقشة وهذه المعاني المستبذلة مجال الشئ ولا يخفى  
ضعف فان الاستحباب حكم شرعي فلا يجوز الافناء به من غير مستند معلوم للاعبار والادلة البانهاية عن القول على الله بما  
لا يعلم شاملا لذلك وقد عرفت ان الدليل انما قام على الناس من حيث السند فلا يتعدى الى غيره وعند التحقيق اطلاق الناس  
هنا مسمى على الناس اذ لا مساحة حقيقة بعد وجود الدليل القطعي ولو في الظاهر يقول مطلق الخبر ولو تمسك هناك على الكراهة  
بفتوى الشيخ كان مجتبا كما عرفت الرابع الكراهة التي ثبتت في صورته الناس هو مجرد ترتيب الثواب على الترك لا ترتيب منقصة دينية

هذا  
في معنى  
الاستحباب  
فانما  
الاستحباب  
على كل حال

قراءة الفصل  
ثاني

دينية على الفعل لعدم مساعده دليله على ذلك الخامس يعين في جواز التسامح امور منها ان لا يعارضه دليل التحريم او الوجوب وان كان  
 عموما او اطلاقا فلورود دليل معتبر على تحريم شئ كالغناء مثلا على الاطلاق وورد رواية ضعيفة دالة على استحباب ذلك في خصوص  
 مقام كالغناء في مرتبة الحسين لم يعمل بها اما لعدم انصراف اطلاق روايات الباب الى مثل ذلك مع عدم مساعده الشهرة وفاعده الا  
 عليه اولان رواية النهي تفضي الى التوثيق على الترتيب مستندا فنتعين للترجيح ومن هذا الباب منع البعض من صلوة الاعراب  
 نظر الى معارضة روايتها العموم ما دل على ان التافذة كل ركعتين منها بقتل عدو الوتر ومن صلوة الغنيلة وشبهها المعاص  
 روايتها الما دل عليه الاخبار العنبرية من انه لا تقوع في وقت فريضة ومنها ان لا يكون شاذا غير معمول به بين الاصحاب ومخالفا لما هو  
 المشهور بينهم لقوله ودع الشاذ النادر فانه وان ورد في الخبرين المتعارضين الا انه يعطى عليه الشذوذ لترك العمل به في شذو  
 وفي حكم التصريح بالخلاف ما لو ظهر عنهم الاعراض كتركهم النحر لبيان الحكم في مقام يقضي لبيان مع كون الرواية بحيث بعد  
 خفاؤها عليهم ومن هذا الباب ما ورد في بعض الاحاديث من زيادة بعض الفضول والاذان واعراض اصحابها عنها فضلا اذا  
 قال العدل حديثي فلان او قال فلان او فلان عن فلان وامكن روايته عنه بدون واسطة فالعدم الواسطة وان كان قد روى  
 عنه بواسطة وان ارسله او ذكر واسطة بهته كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا في قوله وعده اقوال ثلثها القبول ان عرف  
 ان الراوي لا يرسل الا عن ثقة كما ين الى غير على ما نص بعض علماء الرجال عليه وهذا نحا والعلامة في احد قوله وجماعة وهو المختار  
 وعن الشيخ القبول مطم ان عرف انه لا يروي الا عن ثقة والافيشتر ان لا يكون له معارض من المسانيد الصحيحة وعن المحقق انه حكى  
 ذلك ساكنا عليه مؤذنا بالثوق لتنا على عدم القبول انه يعرف ان سألته عن ثقة انما روى بالعيان ان العدل كما يروي عن الثقة  
 كل يروي عن غيره فليس في روايته عن رجل ما يوجب تعيين احد ما لهذا لا يعيد رواية العدل عند التصريح بالاسم من طرف  
 التعديل فاذا ثبت جهالة الواسطة لم يحجب التعويل عليه ما لم يحجب الجرح للشك في تحقق شرط جواز العمل به كما مر في المجموع ولنا على ه  
 القبول والعرف لرسالة عن الثقة حصول الظن والثوق بروايته كالمسند الى من عرف وثاقفة فيجب التعويل عليه والعجب من  
 الفاضل المعاصرين حيث وافقنا على قبول المرسل في هذه الصورة مع مضي الى عدم التعويل على تعديل الراوي في البحث المتقدم  
 واجتج على مختاره هنا مشير الى وجه الفرق بقوله لالات ذلك تعديل للواسطة حتى يتقن انه على فرض تسليم شهادة عدله  
 بمجول العين ولا يصح الاعتماد عليه لاحتمال بثوث الجراح بل لا يبعد نوع ثبت اجالي اذ غاية ان العدل يعتمد على صدر الواسطة  
 ويعتمد الوثوق بجرحه وان لم يكن من جهة العدالة عنده ايضا ولا يربح ان ذلك يعتمد على صدق خبره وهو لا يقصر عن الظن الكامل  
 بصدق خبر الفاسق بعد التثبت انه وهو كما ترى لانه اذا قيل في حق رجل لا يروي الا عن ثقة فاطم منه ان المراد انه لا يروي الا  
 عن ثقة عنده فاذا ارسل ح فاطم ان رساله عن ثقة عنده فكذلك اذا قيل لا يرسل الا عن ثقة فاذا اجاز الاعتماد على هذا الظهور  
 التصريح اولى ثم قبول مثل هذا الراوي لكل ما يروي به غير مفهوم من الكلام المذكور لان مجرد الرواية عن الثقة لا يوجب الاعتماد  
 على الرواية حتى على ظاهرها ولو سلم ذلك او ثبت في مقام فان كان من جهة عدله عند فالكلام فيه ملزم وان كان من جهة اخرى  
 فهي غير متعينة فيمكن ان يكون قبوله راجعا الى وجوه اجتهادية فلا تصير الرواية في حقا جرحه والا لوجب علينا العمل بكل روايته على  
 بها احد ثقات المحدثين مع خلوها عن المعارض وان كانت ضعيفة التسند وهو لا يقول به نعم لو اجمع اهل الجرح والتعديل  
 على ان الراوي لا يروي الا يرسل الا عن ثقة عندهم او جعلنا الاطلاق مغنيا عن القيد الاخير كان ذلك ظاهرا في تعديل الواسطة  
 وسلامته عن الجرح فينتج القبول هنا وان اخبر بالثقة في البحث المتقدم لكنه مع كون مجرد فرض لم يثبت وقوعه مما يمكن نظرك الفرج  
 اليه باعتبار جواز تعديلهم للواسطة من جهة اخباره بانه لا يروي الا عن ثقة تعويلا على تعديل الراوي كما هو مختار وجماعة  
 اجتج من قال بالقبول مطم بوجوه الاول الاجماع الذي حكاه الشيخ حيث ادعى ان الطائفة عملت بالمسائل مطم كما عملت بالمسائيد  
 اذا لم يعارضها من المسانيد الصحيحة والجواب منع الاجماع على اطلاقه لاشتمار المخالف وان اراد الاجماع على العمل به في الجملة ولو  
 عند وجود جابر فلا كلام الثاني ان قضيه سكوت العدل عن الاصل الذي يروي عنه تعديله لانه لو لم يكن عدلا لبيتر خاله و  
 الا لكان تدليسا والجواب المنع من قضاء سكوتة بالتعديل بل هو اعلم منه كما يظهر من النظر في طريقة الروايات الثالث ان اسناد  
 العدل الحديث الى المعصم يقتضيه صدوره عنه والالكان كذا في تعيين القبول والجواب من وجهين الاول ان ذلك لا يجري حيث  
 يصرح بالواسطة لانه اسناد الى المعصم من الرجل المجهول لا من العدل الثاني ان اسناده الى المعصم حيث يسند اليه لا يقتضيه  
 علمه بصدوره عنه بل رجحان صدوره ولو بطريق النظر المتعبر عنه كما هو الغالب المذكور واما رادته لا تتصرف في وثاقف الراوي  
 بل هي من جملتها فالقول على مجرد تعويله تعديله في ذلك على انه يمكن منع جواز التعويل عليه على تقدير ظهور دعوى العلم به بجواز  
 ان يسند علمه الى غير الحق من حدس وشبهه فيجوز فيه ما يجري في الاجماع المنقول وقوى بعض المعاصرين جواز التعويل على  
 هذا النوع مستكما بان العدل لا ينسب الى المعصم الا ما حصل له الظن بصدقه اقام من جهة العدالة والتثبت وكلاهما يفيدان الظن

وضعفه فلا حصول الظن الغير بصديق الزاوية لامانه يعتمد عليها لا يوجد حصوله لنا مع علمنا باختلاف الاراء في الامارات  
 ولو صح ذلك لجاز العمل بكل رواية ضعيفة عملها فيقتضه نظر الى ظن العامل بصديقها وفساده ليس بموضع فاصل حتى يمنع من  
 القبول مط على الصورة الاولى بما مر وعلى الصورة الثانية بان تركية الراوي شهادته فلا يقبل مع جهالة العين والجواب المنع من  
 كونها من باب الشهادة بل منها على الفقه كما مر من افاضل يجوز للراوي نقل الحديث بالمعنى ولا يسقط به عن الحجية ولا  
 تعرف في ذلك خلافا بين اصحابنا وعليه اكثرنا فينا وذهب بعضهم الى المنع منه مط وبعضهم الى المنع في غير المرادف وموضع النزاع  
 في الجواز ما اذا نقل مدلول الحديث بغير لفظه واسنده بلفظ قال او مراده واما نحو امر بكذا ونهى عن كذا او صرح بنقل المعنى  
 فلا كلام نعم ينبغي ان يستثنى من ذلك نقل الخطبة والادعية ونحوها مما يستظهر منه عند الاطلاق الاسناد ونقل اللفظ نظرا  
 الى تعلق القصد به غالبا فلا يجوز نقله بالمعنى من غير قرينة تدل عليه وفي الحجية ما اذا التيقذر الوصول الى الاصل مع احتمال  
 التغير اخذ باطلاق المنع لنا ولا جريان طريقه التسلف على ذلك كما يظهر بالنتبع والتحصن ولم يسبق من احدنا كما على التناقل ولا  
 على العامل مع ما مرى من اكثرهم لانكار الفتح بما كانوا يعدونه من اسبابه كارتواية من الضعفاء والتعويل على المراسيل  
 وما اشبه ذلك وذلك اجماع منهم على جوازه وحجته وهو المطلوب وثانيا اتفاقهم على جوازه ناشره بالحجية والاعتداد به مع  
 تعدد الوصول الى الاصل لا مط وهو خارج عن محل البحث وثالثا ان الغرض من الخطاب فائدة المعاني فلا عبره بخصوص الالفاظ  
 واربعا انه تم قصر القصر بلغة العرب وحكاها بلفظ القول ومعنى ما يقع بلغتهم وبين ما وقع بلغتهم لكن بلفظ واسلو  
 اخر لا مثالا للفرق على فصاحة لا توجد في غيره ولا يساعدها على وسع البشر وايضا قد قصر القصة الواحدة بعبارات مختلفة مع  
 ان الواقع غير متعدد فالمنقول ليس الا المعنى ومكرر فبانه ما دل على الامارة على كونه نقل بالمعنى ومنها الوجوه المذكورة فلا  
 اشكال فيه لانه نقل بالمعنى مع القرينة والكلام فيما يجوز عنها واما ما عدا ذلك فمنع كونه نقل بالمعنى تعويلا على الظن وخامسا  
 شهادة بعض الاخبار بذلك كحجج محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله اسع الحديث منك فان زيد وانقص قال ان كنت تريد  
 معانيه فلا بأس بابق لعل المراد الزيادة والنقصان في مقام التفسير الفسري والتفريع او النقل المقرون بالقرينة لا فانقول  
 اطلاق الرواية يقتضي عدم الاختصاص بذلك والتقييد يستدعي دليلا واذا ليس فليس ويمكن الاجتناج على حجة المنقول بالمعنى  
 ايض بالدليل العقلي اذ الوجوه المذكورة اذ لم تقدر القطع بحججه فلا اقل من اقلها الظن بها وقد قررنا حجة الظن في الطريق  
 حجة المنع وجوه منها ان قول الراوي قال ظني صدور اللفظ فاذا اراد به نقل المعنى فقط كان كذا با وضربا والجواب المنع من  
 ظهوره في ذلك لجريان العادة في الحكايات على خلافه فان السامع انما يحفظ المعاني غالباً دون الالفاظ لتعريضها مع عمارة  
 عن فائده يعتمد بها فلفظ القول اما حقيقة في القدر المشترك او مجاز شائع فيه بحيث لا يضر في عند الاطلاق ونقل اللفظ  
 منها ان فهم المعاني من الالفاظ بالاجتهاد وشعوب الغيبة في علمي نظر الراوي تقليدا للجواب المنع من كونه تقليدا للبل  
 التعويل عليه من حيث فائده للظن بالمراد كالتعويل على نقل الفسري بل كالتعويل عليه في نقل اللفظ ولو سلم ان مثل ذلك  
 تقليد بطلانه ثم والتسند ما مر من ان الخطاب الشفاهي كثير ما يفهم منه معانيه بطريق الضرورة فاطلاق القول بان المعنى  
 يفهم بالاجتهاد ومنها انه لو جاز النقل بالمعنى وتكرر لادى الى تعويض المطلوب اذ النقل لا يفيك عن تفاوت واختلاف ولو  
 يسبر الجواب فالاجواز النقل مطلقا بل عند خلوصه عن التفاوت والاختلاف كما سبق ومنع امكانه عادة واضح الفساد و  
 منها قوله نصر الله من سمع مقالتي فوعاها واوتبها كما سمعها وفي رواية روح الله وقوله فربما مل فعه الى من هو افقه منه  
 وفي رواية الى من لا يفقه له والجواب ان الرواية الاولى دعاء ولا دلالة فيها على الوجوب سلمنا لكن يصدر اذا ادى المعنى من غير  
 تفاوت انه اياه كما سمعنا سلمنا لكن مغايرة بما هو اقوى منها مسند اوله وقضية الجمع نزيلها على فائدة المعنى كما سمع او على  
 الاستحباب الرواية الاخرى لاننا في النقل بالمعنى اذ مدار الفعاهة والتفريع على الاستنباط من المعاني غالبا مع انها انما تدل  
 على وقوع النقل باللفظ لا على اختصاص جوازه به ولا يذهب عليك ان هذه الوجوه لو تمت لدل بعضها على منع الجواز وبعضها على  
 منع الحجية ولا يخفى فيه على الناظر الفطن فاصل اشترط القائلون بجواز نقل الحديث بالمعنى في جوازه امور منها ان  
 يكون الناقل عالما بمواقع الالفاظ وهذا الشرط كما يعبر بالنسبة الى الكلام المنقول منه كك يعتبر بالنسبة الى الكلام المنقول  
 اليه والمراد من العلم بمواقع الالفاظ العلم بمدلولها وبما يلزمها باعتبار الهيات والاحوال سواء علم ذلك بمساعدة الطبع او  
 باعمال الفواعد المقررة والظن منه اعتبار العلم التفصيلي فينتج عليه الاشكال بامكان التعويل في ذلك على قول الثبوت  
 العارف بوحدة المفاد فيصح الاسناد مع ابقاء الشرط ويمكن التفصيص عنه بان يراد بالعلم ما يعبر بالتفصيل والاجمال الذي  
 في الفرض المذكور فان علم الناقل فيه بوحدة المفادين علم بمواقع تلك الالفاظ اجمالا او يعبر بالاشراط بالنسبة الى الناقل  
 من قبل نفسه كما هو الغالب منها ان لا يقصر النقل عن فائدة المراد ولعل المراد ان لا يكون النقل بحيث يظهر منه خلاف المراد كقول

والقرينة او غيرها  
 انما يشترك في منع  
 الالفاظ الطلوع  
 ذلك مع القرينة والاعتداد  
 به

كفيل المقتد بطلن مجرزه عن القيد والحقيقة بجاز مجرزه عن القرينة واما مجرزه القصور عن الافادة ولو كغفل المبتر بلفظ مجمل فلا بد  
على منعه في غير مقام الحاجة ومنها ان يكون مساويا للاصل في الوضوح والخفاء لان الخطاب الشرعي يكون تارة بالحكم واخرى  
بالمشابهة بحكم واسرار لا يصل اليها عقول الناس فلو نزل احدهما بلفظ الاخر ادى الى فوائد تلك المصلحة كذا علمه بعضهم ويشكل  
بان تلك المصلحة لعلها كانت مقصورة على زمن ورود الحديث فتكون منقضة بالنسبة الى النقل ولو سلم فلعلها مصلحة ليعرف  
للتاقل اهلها كالنكاح البيانية التي لا تعلق لها باقادة المراد مع انما تمنع كون اصل الدعوى طعيمة بل هي احتمالية ولو اشر مثل  
هذا الاحتمال لادى الى منع النقل بالمعنى مطبوحا ان يكون قد روي في لفظ الحديث مصلحة لا يوجد في غيره ويمكن توجيه المنع من  
تبدل اللفظ بالنص باقادة الاختلاف طريق الجمع عند التعارض مع ان الغالب وقوعه واما مع العلم بوجود المعارض وحصول  
الاختلاف فوضع وهذا لا يجري في عكسه اذ غاية الامر ان لا يرتب على النقل فائدة ما لم يكن هناك مقام حاجة يجب المساواة  
لما مر **فصل** ينقسم الخبر عند المتقدمين الى صحيح وغير صحيح فالصحيح عند من كان معتصدا بما ران نوجب الوثوق و  
الاعتماد عليه كوثاقه ورواية او وجوده في كثير من الاصول او في البعض بطرق متعددة او في اصل احد الجاهل الذين اجتمعوا  
تصحيح ما يصح عنهم كصوفان وابن ابي عمير تصد يقيم كرواية ومحمد بن مسلم او على العمل بروايتهم كعاد او اعضاده بعجل الطائفة او  
اعتماد الشيخ الجليل عليه كما يظهر من اعتماد الصدوق على شيخه محمد بن الحسن بن الوليد حتى انه صرح في صوم الفقيه بان ما صححه  
شيخه هو الصحيح وما لم يصححه فليس بمجهد الى غير ذلك من الامارات التي كانت توجب وثوقهم به واما المتأخرون فلما طال  
سبا عدم عن زمن الامة والزوات اندرس في البين كثير من الشواهد والامارات حتى انحصر معظم اسباب الوثوق عندهم في  
وثاقه الراوي وتحرزه عن الكذب ولم يعتمدوا على اعتماد جليل على روايته لانه يشبه التقليد والبيعة وهم بمنزل عنه  
بالكلية ولشكرك الاجلاء واختلافهم في الاداء ولم يجدوا الشيوخ حجة ما يميز الشيخ عن سائر العلماء فتقوى الرواية بهذا الاحتياط  
الى قسام اربعة الاول الصحيح وهو ما كان جميع سلسلة سنده اما ميتين موثقين مع الاتصال بالمعصومين او مفهومين بالفتوى  
والامارات كصوفان سماعة فان الذي يظهر ان عود الضمير فيها الى المعصوم كان امر معلوما في الاصل لسبق ذكره مع مساعده  
السياق عليه واما سائر الخفاء في الظاهر من جهة تفكيك الروايات وتفريقها على الابواب ولوعلم وثاقه البعض بالقرين والامارات  
فذلك ولهذا سمك بعض متأخري المتأخرين بصحة جملة من الاخبار التي في طريقها ابراهيم بن هاشم مع انه لا يصرح بتوثيقه  
يستفاد وثاقه من تعويل ابنه على الثقة الجليل عليه واكثره الرواية منه مضافا الى امارات اخر مقرر في عملها واشترط  
بعض العامة ان لا يكون معللا اي لا يكون منه او سنده مشتملا على علة خيفة لا يطلع عليها الا الماهر كالارسل مما ظاهره الاتقا  
او مخالفة لدلالة العقل والشرط الثاني غير معتمد عندنا اذ طرح الرواية لا ياتي في صحة الاصطلاحية والاول مستعين عنه بما قرنا  
وقد يطلق الصحيح مضافا الى راومعين وبراءه اشكال السند اليه على شرايط الصحة وان اعترضه بعد ذلك ضعف او ارسال  
فيق **بفتح** ابن عمير عن فلان او عن رجل وقد يطلق ايضا على جملة محدوفة من السند للاختصار مع التسكون عن حال المذكور  
فيق روى الشيخ في الصحيح عن محمد بن سنان والمراد به اشكال المذكورين قبل محمد على شرايط الصحة وهذا ان اتم ابريكما  
حيث يكون حال المذكور او ما بعده غير معلوم حال الاطلاق او يكون نزاع في وثاقته او نوع قوه في روايته او ما اشبه ذلك فيصح  
بالاسم ليرجع عند التسكن او يبنى كل ذي مذهب على مذهبه او يعرف مقدار قوه السند وقد يكون بعض اصحاب الاجماع في  
السند وبطرو بعدم ضعف او ارسال فيصح بالصحة اليهم وياتي بقبلة السند على وجهه ليقتبين حال الرواية بحسب الاصل الثاني  
الحسن وهو ما كان جميع سنده اما ميتين مدوحين بما يندبر مع عدم توثيق الكل الثالث الموثق وهو ما كان جميع سنده  
موثقين مع عدم كون الكل اما ميتا وقد يسمى هذا القسم بالفتوى ايضا ولو تركب السند من القسم الاول واحدا القسمين الاخيرين  
بما اشتمل عليه من احد القسمين الاخيرين ولقد كان في تحديدها ما يدل على ذلك ولو تركب من القسمين الاخيرين ولو بمباركة  
القسم الاول ففي الحافه بالحسن او الموثق قولان مبينان على الخلاف في تعيين المرجح منهما لان حال السند تابع حال الختم رجاله  
والتحقيق ان مراتب المدح والتوثيق متفاوتة فقد يتكافان وقد يتبرج احداهما على الاخر فليس هناك قاعدة كلية يرجع اليها وان  
كان الغالب يرجع الموثق واما ما ذكره الفاضل المعاصر من ان مهية الموثق ارجح من مهية الحسن فيلحق هذا النوع بالحسن وان كان  
الحسن قد يبرج على الموثق لخصوص مدح في خصوص رجل فكأنه ليس على ما ينبغي تعلم ان الحسن والموثق قد يظلفان مضامين  
الى راومعين او على جملة محدوفة من السند كما مر في الاطلاق الصحيح ووجهه ما عرفت هناك وقد عرفت ما حققنا حجة هذه  
الاقسام الثلاثة الرابع الضعيف وهو ما لا يتصف بعض بجاسند باحد الاوصاف المنقذة وهذا ينقسم الى قسمين الاول  
ان يكون جميع رجال السند غير اما ميتين ومدوحين بغير التوثيق بما يوجب الوثوق بجرحهم عن الكذب ويكون بعضهم مك و  
يكون الباقيون من احد الاقسام الثلاثة السابقة وليس هذا القسم قويا الثاني ان لا يكون كل اقسام السند الاولى ففضيلة ما

ف

بفتح

سابقا



سابقا حجته واما القسم الاخير فليس في نفسه حجة نعم فليست بحجة معاضد خارجي كالشبهة فيكون حجة واعلم ان التقسيم الذي اوردنا  
في الغام ليس باعتبار الواقع بل باعتبار الاعتقاد فالمراد بالاشهاد الثلاثة الاول ما يعتقده في حرجه الاتصاف بالادوات المذكورة  
وبالقسم الاخير ما لا يعتقده في حقه كلا او بعض ذلك فيدخل ما كان في طريقه المجهول فيه فضلا لا بد للراوي من طريقي ليشهد  
اليه في الرواية فان كانت الرواية عن المعصوم فله وجه منها السماع منه مع توجه الخطاب اليه وحده او مع غيره وهذا اعلاها السلامة  
احتمال الاشتباه والقصور المنظر والما عداه وفي حكمه ما لو ذكر الرواية للمعصوم فاقره عليها او عرض مكتوبها عليه فقطر فيه  
واعترف بصدقها ومنها السماع منه مع كون الخطاب بها غيره وهذا دون الاول لجواز ان يكون بين المتكلم والخطاب قرابن توجب  
صرف اللفظ عن ظاهره او تدل على بعض مراده لم يقف عليها السماع فاقصر على نقل ما سمعه فوهم خلاف المراد وان جاز  
التعويل على اصالة عدمها ثم هذا يكون على وجهين الاول ان يعلم المعصوم بكونه سامعا للثالث ان لا يعلم به والا والآخر من  
الثاني لان علم المعصوم بسامعها يوجب ان يبينه على المراد ان السامع للفظ عليه صوتا له عن الاشتباه بخلاف ما لو يعلم به  
ويحوز للراوي وهذه الوجوه الثلاثة ان يقول قال كذا وفي الاول قال كذا او حدثني وفي الاخير سمعته يقول كذا او ما  
اذا ذلك وبما كان لفظ حدثني او سمعته يقول او قال بل اصح من قوله قال كذا في الدلالة على السماع واما نحو امر بكذا او  
نهي عن كذا فليس بصريح في السماع ولا طمينة واما هو في العلم بالامر والنهي في الكلام في حقيقته ولو قال امر في اوها  
فظاهره السماع ويقول بما لواقع في الرواية التي ذكرها له واعترف بصدق المكتوب منها ما يدل عليه وكذا الحال في رواية  
الفعل والتفريع ومنها ما كتبه اليه والى غيره ولا بد من علمه بكون الخطاب خطبه ولو بمساعده القرابن والامارات و  
ليس لاح ان يقول قال او سمعته يقول بل يقول كتب او كتب بخط اليه او اليه او ما اشبه ذلك وهذا دون السماع بالوجه الاول  
قطعا لان الكتاب ربما يطرر اليه التزوير بخلاف السماع والفظ انه دون السماع بالوجه الثاني ايضا وفي رجحان الثالث عليه  
وجهان وتعلل اظهارها ذلك ومنها العلم بكونه قول الامام بالنظر الى قرابن الاحوال وليس لاح ان يقول قال كذا في  
السماع الا ان يكون معه قرينة تدل على خلافه كذا خرو زمانه عن زمان من يشهد اليه القول لكن ليس في مجرد قوله قال  
دلالة على علمه بالقول لجواز كونه رواية متروكة الاسناد اخضا كما ترى مثله عن الصدوق وغيره ثم على تقدير ثبوت  
دعوى العلم بالقول ففي جواز الاعتماد على مثل هذا النقل وجهان سببانيان على ما مر في حقيقته نقل الاجماع والمخار والقبول الا  
انه دون الوجوه السابقة لظفر الخطاء كثيرا في الحديث دون الحسيات ولو ظن قول المعصوم اما من جهة السماع الغير  
اليفيد للعلم بعينه اللفظ او لقرابن الشبهة ما سمعه او لوقوفه عليه في كتاب لا يؤمن عليه من التدوير او لقرابن غير الغنة  
حد العلم فلا ريب في عدم جواز التعويل عليه ثم يجوز ان يخرج مؤبدا وكان الرواية عن غير المعصوم فليتم لها عنة ايضا وجوه منها  
السماع من الشيخ ولا فرق بين روايته له من كتاب او حفظ وان كان الاول اقرب الى الضبط فان قصد السماع ولو مع غيره  
قال حدثني او اخبرني او ما اشبه ذلك وان قصد غيره خاصة قال سمعته يحدث بكذا او نحوه والسماع على ما صرح به غير واحد منهم  
على وجوه التعلل لان الراوي اعرف بوجوه ضبط الحديث وبكيفية فاديته من الفصل والوصل والبناء والاعراب غير ذلك ما  
يختلف باختلاف المعرف بما بينه السامع على الوجه المأثور وبكيفية فاديته وهذا الوجه اما يتضح جرابه اذا كان الراوي  
متملا بالسماع وشبهه لا بالاجازة والمناولة ونحوها ولانه خليفة المعصوم وسفيره الى الرعية فينبغي الاخذ منه كالخذ منه وهذا  
الوجه لا يقضي كون السماع اعلم من حيث الحجية بل من حيث كونه النسب بالنسب لان توجه السامع للحديث اليه القوي من توجه  
الفاوي اليه ولهذا ترى انه يحفظ السماع ما لا يحفظ الفاوي ولا يعارضه قرائنه من جانب الراوي لان سبق خبره بالرواية  
بل تكرر مراجعته اليها الغنى عن اعتبار من يد توجهه حال الرواية اليه بخلاف المعلم لها ولصحة عبد الله بن سنان قال قلت  
لابن عبد الله يحفظ القوم فيستمعون مني حديثكم فاجروا لا اقروى قال فاقروا عليهم من اوله حديثا ومن وسط حديثا ومن اخر  
حديثا فقتلوا على قرينة الاحاديث الثلاثة عند الخبر بل على رجحان قرينة الجميع عند عدمه ومنها عرض الحديث على الشيخ وقرائنه  
عليه مع اقراره به وفي حكم الافراد سكونه الدال عليه بقرابن الاحوال فيقول قرأته عليه فاقربه او حدثني واخبرني قرأته عليه  
ومنع السيد من الاخيرين لان معنى قوله حدثني واخبرني السماع فيناضيه قوله قرأته عليه وضعفوا اذ لا مناقضة له مع المعصوم الجاهل  
ومناقضته مع المعنى الحقيقي غير ضاير والا لانسد باب الجاز واجاز بعضهم حديثي واخبرني بدون قوله قرأته عليه ويتكلم  
بان ظاهره سماع الحديث فيلزم الكذب الا ان ينصب قرابن على خلافه فيكون في حكم اليفيد ومنها الاجازة وهي الرخصة  
في رواية الحديث عنه عن غيره عنه بقوله اجزئت لك ان تروي عن هذا الكتاب ولا بد ان يكون الكتاب ما مونا عليه من الغلط والتخفيف  
في كتاب معين مشخص كان يقول اجزئت لك ان تروي عن هذا الكتاب ولا بد ان يكون الكتاب ما مونا عليه من الغلط والتخفيف  
او غير الرواية بعد الصحيح او في كتاب معين غير مشخص كان يقول اجزئت لك ان تروي عن هذا الكتاب ولا بد ان يكون الكتاب

كتاب التهذيب مثلا او كتاب غير معين مع ضبط بعنوان معين كقولنا اجزئ لك ان نزوى ملحق عندك روايتك من الكتيب  
قد يكون شخص معين كما مر وقد يكون لغير معين كما لو قال اجزئ لمن استجمع هذه الشروط ان يروي عنى فتصح انواع الاجازة  
ان بعد اجازة معين او غير معين لمعين او غير معين وكما صح اجازة الموجود الكامل كبحرنا اجازة غير كالصغير والمعدوم  
منفردا ومنضا ويعتبر في اجازة غير المشاف بلوغها اليه بطريق العلم ويجزئ من يعتبر خبره ولا بد له من التنبية على ذلك لغير  
له ان يقول اجزئ في اجازة له لانه على المشافته وقائده الاجازة انما يظهر في الاعتماد على الاصل حيث لا يثبت طريق التواتر  
الا فلا فائدة لها سوى مجرد المحافظة على اتصال السند للثيق ومن هذا الباب اجازة اصحابنا المتأخرين عن المشافخ  
الثلاثة ككتبهم المعروفة كالكتابي والفقير والتهذيب ومنها المناولة وهي ان يقتناول الكتاب يقول هذا سماعي او روايتي  
عن فلان او عن ذكره اسماهم في الكتاب فان انضم اليها الاجازة فلا كلام في القبول والافضل القبول قولان والمحكي عن  
الاكثر المنع والقول بالقبول او بغيره العبارة بالنقل لا بالرضخه ومعها المكاتبه وهي ان يكتب مسوعه ويرسل به الى غيره  
ولا بد من علمه بان خطه او خبره من يقوم مقامه فان انضم اليه الاجازة فلا اشكال في القبول والافضل قولان وحكي عن  
الاكثر هنا القبول وهو بنا في ما حكى عنهم في الصورة السابقة من عدم القبول اذ لا فرق بينهما الا في التسامع والكتابة  
ولا ريب ان التسامع اقوى في عبارته ان يقول اجزئنا او حدثنا مكانه ومنها الوجاهة وهي جدان احاديث بخط من يرويها  
معاصرا كان اولها والآخر جواز الاعتماد عليهما مع انضمام القران الحالية الدالة على ارادة الرواية فصلا كما لا يخفى عندنا  
في حجة الرواية مجرد وجودها في الكتب الاربعة ما لم تشمل على شرائط القبول وسنينا تخمير ذلك في مجت الاجتهاد كك  
يفتح في حجة عندنا انها على شرائط القبول خلو تلك الكتب عنها اذ وجدت في كتاب معلوم النسبة الى مؤلفه كالقبول  
والمخاض فان الادلة التي تستلزمها على حجة خبر الواحد لا تضي حجة خصوص ما يوجد منه في الكتب الاربعة وطريقها  
جاوية على العمل بها وبغيرها كما يظهر بتصفح كتبهم وان كان العمل بها بغيرها قليلا لقله ما يشتمل عليه من الاخبار المتعلقة بها  
الفرع والسبب في اشتهار الكتب الاربعة بين الاصحاب بقدمها النصح واسنابان من جلاله مصنفيها وعظم قدومها بنسبة  
احاطة كتبهم بمعظم الاخبار المتعلقة بالفرع بل الاصول ايضا مع حسن ترتيبها وجمعها للاخبار المتعلقة بكل كتاب او باب  
فيها غالبا بحيث يسهل على الطالب الرجعة اليها في محل الحاجة ولهذا تركوا مراجعة الاصول والرسائل المشتملة على الاخبار  
حقا فتمت وان درست بل تركوا غالبا مراجعتها من الكتب المعروفة لصعوبة الوقوف فيها على الاخبار المتعلقة بمحل الحاجة  
ليعرفها في ابواب تلك الكتب من حيث وضعها لبيان مقاصد اخر مع ندرة ما فيها من الاخبار المتعلقة بالفرع  
الحاجة منها احاطة تلك الكتب وليس في تلك الاخبار في الكتب الاربعة دلالة على شهادتهم بعد الثبوت عليها اذ لم يظهر  
من ابوابها فصد الاحاطة بجميع ما يعتمد عليه من الاخبار فيها لتعدد ما عادة وللزوم تعارض شهادتهم فيها لا يجمعون على  
نقله مع اذنك على تقدير ثبوتها مبني على الجهادم وليس وظيفة غيرهم تقليد من قبل الله انهم انما جمعوا ما يفسر لهم عند  
التأليف جمعوا وتعلق به غرضهم ولم يقصدوا بذلك نفى الاعتداد بما عداها واما الكتب الموجودة التي لم تشتهر انشاها  
الى الامام ولا الى مؤلف معلوم عليه فلا يجوز التعويل عليها ما لم يعاصدها ما مضى بحيث يوجب الوثوق بها فمن جملتها  
هذه الكتب كتاب الفقه المنسوب الى الرضا ع وقد اعتمد عليه جماعة من متأخري المتأخرين وهو كتاب ظهر في زمن المولى الثاني  
الجليل في اول من اطلع عليه واستحسنه الفاضل امير حسين بن خير ورواه ابن الحق الكركي قال جاني بعض سني  
بجاور في بيت الله الحرام جماعة من اهل قم حاجين ومعهم كتاب قديم كتب في زمن ابي الحسن الرضا ع وكان في موضع منه  
خطه وكان على اجازة جماعة كثيرة من الفضلاء بحيث حصل في العلم العادي بانه تاليفه فاستفحنه وقابلته ثم انه  
انه جاء بالفتحة الى اصحابنا وعرضها على الجليلي واخبره بالحال وفي بعض عبارات الكتاب ما يدل على انه تاليفه ففي اوله يقول  
عبد الله علي بن موسى الرضا اما بعد فان اول ما فرض الله على عباده واول ما فرض الله على عباده واول ما فرض الله على عباده  
الاغتسال ليلة تسعة عشر من شهر رمضان ليلة التي ضرب فيها جندنا امير المؤمنين وفي باب غسل الميت روى ابو عن  
ابي عبد الله وفي كتاب الزكوة ابي ابي عن ابي العالم وفي باب الريا بعد ذكر حديث اللؤلؤ وقدام في الفعلة وفي موضع  
اخر وما ندادم به نحن معاشر اهل البيت وذكر في باب القناتم والخمر بعد ذكر قوله تم واعلموا انما غنم الاية فقول علي بن ابي  
لشنا فامته ووجهه ويدل على ذلك ايضا كثير من فتاوى الصدوقين ومطابقته في اللفظ وموافقته في العبارة لا سيما عبارة  
الشرايع وان جملتها روايات الفقيه التي ترك فيها الاسناد موجودة في الكتاب مثله مقتعة المعين فيظن بذلك ان الكتاب  
المذكور كان عندهم وانهم كانوا يبولون عليه ويستندون اليه مع ما استنبان من طريقة الصدوقين من الافتضار على  
مشون الاخبار وابدان لفظها في مقام بيان الفتوى ولهذا عدا الصدوق وسأله والده اليه من الكتب التي عليها القول و

التي بالبرج

واليهما المرجع وكان جماعة من اصحاب يعلمون بشيخ الصدوق عند دعواوا النص فان الوحيد في ذلك ما ذكرناه وايضا ما اخذ جملة من  
القدماء التي لا دليل عليها ظاهر موجود فيه فظهر انه كان مرجعهم في تلك الفناوي ومستندهم فيها فيسقط عنهم ما اورده المنا  
عليهم من عدم الدليل عليها وايضا نقل بعض الاعاظم انه وجد نسخة من هذا الكتاب بين الكتب الموقوفة على الخزانة الرضوية قد  
كتب عليها ان الامام علي بن موسى الرضا صنف هذا الكتاب لمحمد بن مسكين وان اصل النسخة وجدت في مكة المشرفة بخط الامام  
وكان بالخط الكوفي فقله المولى المحدث محمد بن الخط المعرفه نقل عن بعض اصحابنا انه قال في حاله الموضوع لذكر العلماء  
الناخرين عن الشيخ الطوسي ما لفظه السيد الجليل محمد بن احمد بن محمد الحسين صاحب كتاب الرضا نفعه قال والظاهر ان المراد  
بكتاب الرضا هو هذا الكتاب ويكون صاحبه انهاء اجازة الكتاب اليه والافه من اصحابنا الناخرين الذين لم يدركوا  
اعضارا الائمة وهذا ما بعد كونه بالقدم عدم اشارته احد من علمنا السلف اليه في شيء من المصنفات التي بلغت الينا مع ما  
يرى من خوضهم في جمع الاخبار وتوغلهم في ضبط الآثار المرفوعة عن الائمة الاطهار بل العادة فاضية بانه لو ثبت عندهم مثل  
هذا الكتاب لاشتهر بينهم غاية الاشتهار ولرحموا العمل بها على الاموال والاجار لما يتطرق اليها من احوال سهو الراوي  
او نسيانه او قصوره في فهم المراد او في تاديب المفهوم او تفصيله او تعدد الوسائط وسلامة الكتاب للذكر  
عن ذلك ولبيد ما يتبعه عن التفتيح بخلاف غيره مع ان الصدوق قد جمع في كتاب العيون جميع ما وقف عليه من الاخبار والاثار  
المروية عن الرضا فلو كان قد عثر على الكتاب المذكور لنقله ولو منع عنه طول الكتاب لانه على وجوده واكتفى بذكر بعض صفاته  
مضا فالي شواهد اخرى في نفس الكتاب يالكه لظن بما ذكرناه منها ان اكثر عبارات الكتاب المذكور ما لا يشبهه بعينها الائمة  
كالتي لمن نامها ومنها اكناره من قول روى وروى عن العالم ورويت من العالم وهذا ما لم يعيد في كل امة في غير الكتاب  
المذكور ولا في كلام غيره من نساب الائمة ومنها اشتماله على نقل اخبار متعارضة في موارد عديدة من غير اشارة الى طريق الجمع بينها ولا  
الى ماهو الخ منها والصبوب ولا الى انه مما يجوز الاحتذاء بكل منهما من باب التسليم فيسقط عنه قاعدة كلية ايد من بيان ماهو المعبر  
في خصوص الواقعة وذلك كقوله فاعسل ثوبك منه يعني من الحيز ومن البول والمني قل ام كثر ولعمد منه صلواتك علت به اوله  
تعلم وقد روى في المنى ان الرضا لم يزل يمشي في الصلاة عليه وكقوله وروى في دم الدما ميل يصيب الثوب والبدن انه  
قال يجوز الصلوة فيه وروى انه لا يجوز وكقوله في الاضحية وقجري البقرة عن عمنه وروى عن سبعة وروى انها لا تجزى الا عن  
واحد الى غير ذلك ومنها انه قال في باب القدر سالت العالم اجرت الله العباد على المعاصي فقال الله اعز من ذلك فقلت له فقوض  
اليه فقال هو اعز من ذلك فقلت له فصف لنا المنزلة بين المنزليين الخ ولا يخفى في ان مثل هذا السؤال ما بعد صدوره عن الامام  
واما الوجوه التي يمتك بها على انه تاليفه فضعف بعضها في نفسه غير صالحة لمعارضة ما قدمناه اذ قطع واجد النسخة بالخط  
التي شاهدنا عليها بانه من تاليفه موهون بتاعده العصر وعدم معمودية خطه اذ باب تلك الخطوط وقربها من التاليف اليه ولو  
سلم فوجود خطه في موضع من الكتاب لا يوجب كون الكتاب بتامه تاليفه لاسيما مع احوال الاحاد واجازة الرواية لا يوجب  
الاعتماد على الكتاب كما يعوض من طريقتهم في اجازة وقوله في ازل الكتاب يقول علي بن موسى الرضا اما بعد اخبرني عن صريح  
في اطن بجواز ان يكون مؤلف الكتاب قد سمع الحديث المذكور منه او وجد بخطه فنقله عنه محافظا على كل ما بعد الموجود في  
كلامه لئلا ينسبها الاول الكتاب ولا يلزم التاليف لذكره بعد ذلك ما يصلح قرينة على عدوله بعد ذلك الحديث الى نقل احاديث  
اخر بقوله وروى عن بعض العلماء وقوله بعد ذلك وروى ونحو ذلك مما يدل على ان الاسناد المذكور مقصود على الحديث الاول  
وقوله ضرب جدينا يحمي ان يكون من تمة قول ابي عبد الله المتقدم ذكره ولو سلم كونه من كلام المؤلف فاللازم منه كونه علويا  
لاما ما وقوله روى ابي عبد الله لادلاله على كونه موسى بن جعفر اذ لا يخفى الرواية عنه به وقوله روى عن ابي العالم يحمي ان يكون  
بزيادة اليه من ابي او مجرد عن العالم ومثل هذا التصحيح غير بعيد فيها عند فيه النسخة ويحتمل اية حمل الابه والعالم على ذلك  
ظاهرة وحديث اللؤلؤ غير واضح فيا ذكره قال بعد ذكره وروى في خبر اخر بمثله لا بأس فدا من ابي ففعلت مثل هذا ولا  
يعدان يكون قوله وفدا من بلج من تمة الرواية مع انه لا يعدد بقول روى على قول ابيه كما يشهد به تعويل الصدوق على وسال النبي  
اليه وما يظهر ضعف الاستشهاد بقوله وما ندوم به سخن معاشرا اهل البيت وقوله فظول يمكن ان يكون من تمة الرواية السابقة  
عليه وليس في سوق العبارة ما ينافيه وان يكون من كلام صاحب الكتاب فلا يدل الاعلى كونه هاتميما تحقق الطول والشا  
في حقها بالقبلة الى ما يستحقه من الخس مع احوال ان يكون الطول والامتنان باعتبار الامر بالا عطاء ايضا فلا يدل على ذلك  
ايضا واما مطابقة جملة من عبارات المعيد والصدوقين لما فيهما من الادلة فيهما على اخذها من الكتاب المذكور بجواز العكس او  
كونها ما اخذوا من ثالثة وعقله الفناوي القصد من عن قدمنا اصحابنا بلا مستند معلوم مع ان بعض فناويهم مما لا يور  
ماخذه فيه ايضا واما ما وجد مكتوبا على النسخة الموقوفة فلهم يعتمد اذ لم يثبت وثيقة الكتاب مع احوال ان يكون وهما منه في النقل

فناوي النسخة

عنه

في النقل الذي سلفه فان الظن من الذي نسب اليه النقل هو صاحب الرجال المعروف ولو كان هو العار عليه لنبه عليه في بعض  
 اوتبه عليه بعض علماء الفقهين عاصروه او تآخروا عنه وانما ذكره البعض في محمد بن احمد من انه صاحب كتاب الرضاء فلا دلالة له عليه على  
 ان اجازة هذا الكتاب منتهية اليه لجواز ان يكون المراد به بعض رسائله ما رواها الصدوق في العيون ولو سلم ان المراد به الكتاب  
 المذكور فلا دلالة في كونه صالحه على انه كان يرويه بطريق معتبر لجواز ان يكون ولجده له او رواه بطريق غير معتبر ولا يبعد ان يكون  
 الكتاب المذكور من تصانيف بعض اصحاب الرضاء قد اكرهه من نقل الاجزاء التي سمعها منهم بواسطة وبدونها كما يستفاد من  
 قوله روى عن العالم وروى عن العالم بناء على ان يكون المراد بالعالم هو الرضاء ويصح نسبة الكتاب اليه نظر الا ان الغالب حكاية  
 كلامه اذ لا يلزم في النسبة ان يكون اصل النسخة بخطه وربما نسب الى الصدوق وهو بعيد مع احتمال ان يكون موضوعا ولا يفتح  
 فيه موافقة اكثر احكامه للذهب اذ قد يتعلق قصد الواضع بدين القليل بل هذا القرب الى حصول مطلوبة لكونه اقرب الى القبول  
 وبالجملة فالتحقيق انه لا يعول على الفتاوى المذكورة فيه نعم ما فيه من الروايات في حق بحكم الروايات المرسله لا يجوز التعويل  
 على شيء مما اشتمل عليه الا بعد الاجبار بما يصلح اجبارها ولو استظهرنا اعتماد مثل المعتمد والصدوقين عليه في جملة من صح  
 فذلك لا يندمج فيه في حقا لا يمتنع على نظرم واجتهادهم وليس وظيفنا في مثل ذلك لمبايعةهم والالكان الاخبار الضعيفة  
 التي عولوا عليها محجزة في حقا فان ضنا بتعويلهم على جملة من روايات كتاب اذا اذ دمجته مجموع الكتاب في حقا لكان علمنا  
 بتعويلهم على رواية معينة معينة الجحيم في حقا بطريق القول في الفعل والتقدير **فصل** اختلفوا في ان النبي يفعل  
 النبي في هذه رواية الى مذاهب فقتل بالوجوب وقيل بالاستحباب وقيل بالاباحة وقيل بالوقف وموضع النزاع ما لو فعل في  
 غير مقام البيان ولم يعلم وجهه ولم يكن في نفسه من الافعال العادية كالاكل والشرب النوم او كان ولكر اقره على وجه غير عاد  
 كما دونه الافطار بالخلو والقبولة والخار عتده هو القول بالاستحباب لنا قوله تم لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة  
 لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر فالسنة منه حسن الناسخ الاقدماء باضالته وهو بعيد الرجحان المشرك بين الوجوب  
 والاستحباب ولا يسئل الى جملة على الوجوب وان قلنا بانه الظن من احاديث الفلاني اكثر فاعلم انه مندوب في حق الكل وبعض  
 ما وجب عليه مندوب في حقا فلا يتصور وجوب الاثم او غيرها وتخصيصه بما ثبت عدم وجوبه موجب للتخصيص بالاكتر  
 وهو ابعد من حمل الامر على الاستحباب وجملة على خصوص الافعال الواجبة في حقا مع التخصيص بالبعض او في حقا بعيد عن  
 سائق الاية فنزى بل الطلب للسنة منه على مطلق الرجحان اولى ويمكن الاستدلال به بالاقتياط وباز شانه من عن ارتكاب <sup>بعض</sup>  
 غير الراجح بل قد يحكى عن بعض الصالحين انهم بعد الاستكمال عن ارتكاب غير الواجب المندوب والنسخ اولى بذلك منه في  
 جملة عمره ويشكل هذا بان كون فعلا الخاص واجبا لا يوجب ان يكون واجبا للفتنة وغيره اللازم ترتيبه عليه ليشرح الناسخ به مطر  
 لجواز ان يكون واجبا لغيره المرتب عليه في خصوص مقام الفعل وان لم نطلع عليه مع ان خلافنا الاولى بل المكروه مما يجوز صد  
 عن الانبياء على وجه التذره كما يدل عليه قصه ادم وموسى ويونس واورد صدور المباح اولى بقسري الاحمال الى تبيينها مع  
 مساعدة ظاهري العضو عنى الاذن والمغفرة لما تقدم من ذنبه وما تآخر عليه ويمكن دفع الثاني بعد تبيينه بما من مراعاة  
 الغالب الا انه لا دليل على جحيمه في مثل المقام اجمع الفاعلون بالوجوب بوجوه منها الاية السابقة وقد عرفت عدم دلالتها على  
 الوجوب بالبيان الذي سلف وقد اجاب عنها العلامة بان الاسوة عبارة عن الايمان بفعل الخير لا بصدقه على الوجه الذي  
 فعله فان كان واجبا تعبدنا بايقاعه واجبا وان كان مندوبا تعبدنا بايقاعه مندوبا وان كان مباحا تعبدنا بايقاعه اياها  
 وفيه انذار التي به على وجه الاباحة لم يكف في صدق الاسوة في اعتقاد اباحة مع تركه كما يرشد اليه تفسيره لها فان ذلك استوف  
 في الاء فادلا في الفعل ومنهنا يظهر ان ط الاية نفي وقوع ماعد الواجب المندوب منه اذ مفاد الامر رجحان المناقبة و  
 لا يعقل رجحان المباح والمكروه الا ان يدعى ان جهة المناقبة مفيدة لرجحانها في حقا وان تجرد عنه حين صدوره منه وهو  
 بعيد اوبق فعل المباح بنية كونه مباحا راجح لما فيه من اظهار الانقياد والتمسك بشعائر العبودية ويدل عليه ظ قوله ان  
 الله احب ان ياخذ برخصة كما احب ان ياخذ بعقابه بمنزلة على الاخذ برخصة لكونها رخصة للملايكة في ثبوت المباح او رجحان  
 ما احبته تم فلا ينافي الاية فعلمه للمباح هذا الاعتبار لكونه راجحا لکنه لا ينافي الحصر المدعى والتحقيق ان الاسوة عبارة  
 عن محبة المناقبة فاذا فعله فعله ولم يعلم وجهه ما بعينه فيه بقصد القرينة المطلقة كان ذلك ناسيا به لانه ان كان فعله  
 بقصد القرينة المطلقة ايضا فلا كلام وان كان فعله بنية الوجوب والندب لم يقدح في صدق الناسخ قصدنا فيه العبرة المطلقة  
 لما يتبين في محله من ان نية الوجه غير معتبرة وان كان على وجه الاباحة مثلا بناء على جواز صدور المباح منه فان قلنا براجحان  
 الناسخ فيه اية فلا اشكال ولا عترة يكون الرجحان ح من حيث كونه ناسيا لخاصة الامر حيث نفس الفعل ايضا كما في الاولين اذ  
 تعين هذه الجهاك غير لازم في صحة العمل بل العذر اللازم المناقبة بقصد القرينة والا كان عموم رجحان الناسخ مخصوصا به

في حقا بعيد عن  
 سائق الاية فنزى بل  
 الطلب للسنة منه على  
 مطلق الرجحان اولى  
 ويمكن الاستدلال به  
 بالاقتياط وباز شانه  
 من عن ارتكاب بعض

ولا يصاد اليه الا بعد ثبوتة فيخرج عن محل الفرض ولو فرض انه انما بالفعل بنية الوجوب لم تعلم به وفعلناه بنية الندب نحو بلا  
على الاصل صح العمل ايضا اذ مجرد نية الندب في الوجوب لا يوجب الفساد لاسيما اذا كان له دليل شرعي وح فيحصل الثاني منه من  
حيث نياتنا بالفعل بقصد القرينة وان لم يحصل الثاني في بنية الوجوب منها قوله نعم ما يتبعه فان الانباع بعم انباعه في الفعل  
والقول فيجب انباعه في الفعل وهو المقصود بقوله نعم ان كنتم تحبون الله فانبعوني فان مفادها ان من احب الله اتبع الرسول فيعكس  
بعكس الفيض الى قولنا من لم يتبع الرسول لم يحب الله لكن حبه نعم واجب كما يدل عليه قوله ذكره والذين امنوا اشكوا الله و  
قوله نعم قل ان كان اباؤكم الى قوله احب اليكم من الله الآية وفي هذا البيان نظر والاولى ان بقا اذا ثبت وجوب الانباع على نفذة  
المحبة ثبت على تقدير عدمها اذ لا قبل بالفضل والجواب ان الظاهر من الانباع امره ونواهيته صلنا لكن لا بد من حمل  
الامر على مطلق الطلب لئلا يلزم التخصيص بالاكتر الرجوح على تقدير جوازه بالنسبة الى حمل الامر على مطلق الطلب لاسيما اذا قلنا  
بان حقيقته فيكون كما هو المتعارف وان كان التخصيص في نفسه باجماع اغلب جوه الضرف وقد بق الانباع في الفعل انما يتحقق بايقاعه  
على الوجه الذي وقع عليه كما مر في الناسي فينوقف على العلم به فلا يتم مع عدمه كما هو على البحث وفيه ما مر ومنها ان اطاعته  
واجبة في الناسي به اما الاول فلقوله نعم اطيعوا الله والرسول وقوله نعم من اطاع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فاولئك  
عليهم حقا فان المقابل دليل على وجوب اطاعة واما الثاني فلان اطاعة بمعنى المناجعة فبمعنى المناجعة في الافعال  
الافواني والجواب ان المفهوم من اطاعته في المناجعة في الاقوال كما في اطاعته ثم دون الافعال بدلالة العرف مع اصله عند  
التقل ولو سلم النعيم كان اللزوم حمل الامر على الطلب للطلق بقية ما مر ومنها قوله نعم فليحذر الذين يخالفون عن امره فان  
الامر حقيقته في الفعل والتخدير عن مخالفة دليل الوجوب الجواب ان الامر كما يطلق لغته على الفعل كما يطلق على الطلب الا ان  
كما بيناه سابقا والظن منه في الآية هو الثاني ومع التنزل فلا اقل من الاحتمال المستلزم للاجمال فلا يتم الاستدلال وذلك  
لما حققناه سابقا من بطلان ما ذهب اليه البعض من ظهور المشترك في جميع معانيه عند عدم القرينة ومنها الاحتمال  
الوجوب والجواب ان الاحتمال انما يقيد الاستحباب دون الوجوب قد يجاب بان الاحتمال في الفعل انما يثبت مع امن الضرف  
وهنا ليس كذلك جواز كون جوازه من الخصائص بضعف بندرة الخصائص فيقوى احتمال الوجوب على احتمال التحريم فيبقى  
الاحتمال في احتمال الوجوب بنيتها الاولى اذ وقع في مقام البيان سواء كان المبيح عبادة كالصلوة والنجح او معاملة  
وما يحكمها كما سبق والنظر في علم من حاله اعتباره في المبيح شرط او شرطان ثبت اعتباره فيه كالتعلم وعدم اعتباره فيه وكونه  
من المقارنات ثبت عدم اعتباره فيه وما لا يكتفي من حاله اعتباره فيه على احد الوجهين ثبت ايضا اعتباره فيه كالتعلم ما  
يكتفي من حاله عدم اعتباره فيه يثبت عدم اعتباره فيه والدليل على حجية الظهور هنا هو الدليل على حجية الالفاظ فان  
العادة جارية على الاعمال عليه في المقام فيجب على الحكم المبيح بفعله نصب الامارة على ما هو الظن من فعله المسوق في مقام  
البيان عند مخالفة لما عنده كما يحجب عليه نصها على خلاف ما هو الظن من كلامه عند عدم ارادته له حذرا من الاعتراض بالحمل  
واما موارد الشك مما يحتمل اعتباره في المبيح وعدمه عند الحجة بحال البيان فالوجه عدم اعتباره فيه كما في مواضع الشك من ذلك  
اللفظ عند الحافظ الحنبلي بمدايل الالفاظ واما بالنسبة الى غيره فالكلام في جريان اصل البرائة واصل عدمه في لزوم الاحتمال  
ما مر غير مرة الثاني اذ اعلم بانصه انما بالفعل بنية الوجوب لم يظهر من ان من الخواص فالظن وجوبه في حق الامة بغير خلاف  
الظاهرة الثانية التي واجهته فان المنفاد منها رجحان الابيان بما فعله على الوجه الذي فعله فوجب اذ فعله على وجه الوجوب  
اذ لا معنى لاستحباب الابيان بالفعل على وجه الوجوب ولا يقدح احتمال كونه من الخصائص كما تقدمت لدورها مع ان مجرد الاحتمال  
لا يوجب المصير عن ظاهر الاطلاق وكذا الكلام فيما لو علم بايقاعه له بنية الندب فيثبت الندب في حق الامة ايضا والقول بعد  
اكتسب الناسوهنا يجوز كونه من الخصائص ضعيف ايضا ومثله القول في معاملات فاذا وقع معاملة دل على صحته في حق  
الامة ما لم يتم دليل على كونه من الخصائص كما في العقد على ما فوق الاربعة وقوله صهيمة المرءة نفسها على الزوجية والاصل  
وذلك بعد دلالة الظن على الشركة في الحكم عموم ادلة الناسي فانها تدل على صحة المعاملة فيحقنا على تقدير قصد القرينة بها  
الصحة على تقدير عدم قصد بصيتمه ما دل على عدم اشتراطها به ولو احتمل كونها من المعاملات الشوية بالعبادة كالعتق اقتصر  
في الحكم بالصحة على تقدير قصد القرينة وما قررتنا يظهر ضعف تفصيل البعض بين العبادات والمعاملات حيث منع الناسي في  
الثاني جواز كونه من الخصائص الثالث انما يعمل على كيفية مخصوصة ثبت الناسي فيه بالنسبة الى اصل العمل مع ما يعلم او  
يكتفي من اعتباره فيه شرط او شرطان من الاحوال والزمان والمكان والكيفية والكلام فيما يحتمل اعتباره فيه ما مر  
ولو انما بالفعل مرة واحدة ثبت الناسي بالنسبة الى المرءة لم يعلم او يكتفي من قرائن الاحوال عدم مدخلية المرءة في رجحانه  
ولو انما به مرات عديدة فكذلك والوداوم عليه مدة العمر ولو تركه فلا دل على عدم وجوبه في حق قطعا وفي حق غيره بناء على اصله

اصالة الشركة ولا دلالة له على عدم رجحان الفعل ما لم ينضم اليه شاهد اخر يجوز تركه الى مندوب اخر الرابع لا ريب في ان فعل الالام  
بل المعصم مع حجة على جواز الفعل في حقنا كما ان تركه حجة على عدم وجوبه لم يكن من خواص منصبه والظاهر ان فعله على رجحان  
كما مر في فعل النبي ولا دلالة لتركه على عدم الرجحان ما لم ينضم اليه شاهد وبقية الكلام هنا يعرف بالمقابلة الى ما سبق  
الا ان القول بعدم وجوب لنا معونها اظهر في غير مقام البيان ويدل على رجحان الناسي بالامام عموم قوله في الزيادة المعروفة  
ويجعله ممن يقص آثاركم ويسلك سبيلكم **فصل** اذا عمل مكلف بمحض المعصوم على فعله به ولم ينكره عليه مع تحقق  
شرايط وجوبه بان انتفى موانع الانكار كالتيقن وطال زمن الفعل من حين علمه به بحيث تمكن المعصم من جره عنه على تقدير  
حرمة واظهر منه العزم على المعاودة فانه يستفاد من ترك الانكار عدم التبريم في حق الفاعل من جهة وجوب النبي عن المنكر على  
تقدير علم الفاعل بتجريمه وتعليمه حكم الحرمة على تقدير جعله به وفي حق غيره من جهة ان حكم الواحد حكم الجماعة واما اذا يعلم  
به او كان هناك مانع من الانكار كالتيقن وكذا لو كان الانكار غير نافع ولم يكن المعصم مبسوط اليد على الفاعل او قصر زمن  
الفعل بحيث لم يسع الانكار ولم يظهر من فاعله العزم على المعاودة لم يكن في ترك الانكار دلالة على الجواز اما في اعد الاخير فواجب  
واما في الاخير فلجواز كونه من الصغائر فيقع من فاعله مكفر نعم بدل على عدم كونها من الكبار قطعاً ولو عمل بمحض وعمل من  
عباده او معاملة فاصدا به شرعية بحيث علم المعصوم به وبنيته ولم يكن هناك مانع من الانكار دل على كون الفعل مشروعا  
صحيحاً والا لانكر عليه حرمة الشريعة وكذا الكلام في كيفية العمل اذا ظهر من حال فاعله التعمد بها والاجاز ترك الانكار  
للعمل على التهور والاشباه فلو صلى فصل بمحضه وترك التوراة او التمسك ولم يظهر من حاله التعمد لم يكن في ترك الانكار  
الاعلام بالترك دلالة على عدم وجوبه ما نعم لو قصد عرض صلوة عليه اجماع ذلك وفي حكم الفعل حكاية الفعل فنسقيده من  
عدم انكاره لتعويل السائل على ظنه حيث قال ظننت ان الامام وكعب فركت ان التعمد على الظن بسبق الامام جازم الى غير  
ذلك **فصل** من فعل المعصم وحكمه ما يرجع الى رئاسته العامة كالجهد ونصب القضاء والافتراق في بد المال و  
القضاء في الحقوق والدعاوى وشاركه الفقيه الجامع للشرايط في الاخير ومنه ما يقع على وجه التعليم وبيان الحال وهو  
الغالب في العبادات والمعاملات وما يلحقها وقد يقع الاشباه بين الشبهين كقوله لزوجك يوسفان خذي لك ولولدك  
ما يكفينك بالعرف حيث قال ان اباسفيان رجل سبيح لا يعطيني وولدي ما يكفيني فحتم ان يكون من قبيل القضاء  
فلا يجوز النقص بدون اذن الحاكم وان يكون بنا الحاكم الواقعة فيجوز بدونه ومثله قوله من اجوز ارضا فله فانه يجمل  
الاول فلا يملك الارض بالاجاب دون اذنه عليه ولا يجمل الثاني فيجوز بدونه والثاني اظهر حيث لا دليل على خلافه لانه القاء  
فيكون العمل عليه اولى **فصل** اذا ورد في الكتاب والسنة المتبعة سواء كانت متواترة او احكامية حكم مخالف للاصل ثبت  
في حق الامم السابقة ولم يثبت بقاءها في حقنا ولا نستعمل في حقنا او لقولان والظاهر التخصيص بين الاحكام التي  
يثبت في شرايعهم بالفاظ يدل على ثبوت الحكم في جميع الازمان ما لم ينسخ او يخصص وبين ما ثبت بالفاظ لا يدل على ثبوت  
في حقنا فمختار بقاءه في الاول بدليل اصاله عدم النسخ والتخصيص في الثاني عدم ثبوتة في حقنا للاصل السالم عن المعارض  
بل قد لا يثبت في حق غير المجاهدين ايضا لا بدليل منفصل كما لو كان البيان بمخاطب شفاهي نعم قد يستفاد من نحو الحكاية  
ثبوتة في حقنا فيثبت به لكن يخرج عن محل البحث ويمكن قصر النزاع على القسم الثاني فيجوز القول بالنفي مع اصح النسخ  
بالاستصحاب بان حسن الافعال وقيمها اذ انيان فاذا ثبت في وقت وجب استمرارها لا ممانع تخلف الذاتي والجواب اما عن  
الاول فبان الحكم الثابت في حوزة جماعة لا يمكن استصحابه في حق اخر من لتقارب الموضوع فان ما ثبت في حقهم مثله لا  
نفسه ولهذا نثبت في شريعة الاحكام الثابتة في حق الحاضر من الموجودين الى الغائبين او العدميين بالاجماع والجماع  
الدالة على الشركة لا بالاستصحاب لبعض المعاصر في دفع الاستصحاب جواب ياتي ببيان بما فيه في ذيل بحث الاستصحاب  
يمكن ان يجاب ايضا بان الظن من نسخ هذه الشريعة للشريعة السابقة عليها انتهى بالكلية الامام ان الدليل على عدم نسخ كونها  
المعارف مع احتمال نعيم النسخ الى الجميع بناء على ان وجوب المعارف وشبهه الثابت في شرعنا حادث مغاير للوجوب  
الثابت في الشرع السابق وان ما نلناه نحن مكلفون بالمعارف شبهها من حيث ثبوتها في شرعنا لا من حيث ثبوتها في  
الشرايع السابقة ولا يخفى بعدد الحاشية للايات الاشارة بانواع مله ابرهيم والافتداء بهذا الانبياء ونحو ذلك واما عن  
الثاني فبما سيجيء من منع كونها اذينة عالما بحيث يثبت الذائبة فلا يخشى عن الحكم بالبقاء الا ان الحكم في مثله  
اما يثبت بالعقل لا بثبوت في الشريعة السابقة وقد ذكر بعضهم للسند في دعائها ارجحة العبادة على الترويج لمدرستها  
عيسى بن مريم ويحيى بكبره حصورا ومنها حصول الوفاء بالندرينا لوندان يضرب عبد مائة خشبة فضر به بالضغث  
لفوله نعم لا يتوب وخذ بيدك ضعفا فاضربه ولا تحت مع ان النذر ينصرف الى غيره ومنها وجوب الاضرار فيها وورد

الامر به لقوله نعم وما امر الا يعبدوا الله غلامين له الذين الاية ولو فسرت القيمة بالثابتة التي لا تنسخ كما ذكره بعضهم فلا اشكال  
في ثبوت الحكم المذكور في شرعنا المفال الثالث في الادلة العقلية والمراد بالدليل العقل كل حكم عقلي يمكن التوصل بصريح النظر  
فيه الى حكم شرعي وينقسم الى ما يرجع الى قاعدة التحسين والنبه ونمودى هذا القسم قد يكون حكما واقعا حكم العقل بوجوب  
شكر النعم وحرمة كفرانه وقد يكون حكما ظاهريا حكمه باباحة تناول الاشياء الخالية عن امارات الفسدة واليه يرجع مسألة اصل  
البرائة ومثله مسألة الاستصحاب في وجوه الى ما لا يرجع اليها الحكم باستلزام تعليل على شئ اثباته عند اثباته في الجملة وان  
الامر بالشي لا يجامع النهي عنه مع وحدة الجهة لكونه تكليفا عاما لا كما يتخيل بعضهم وكحكمة بائناشع التكليف بالبح الذي على ما  
الحاجي من كونه تكليفا عاما لا حكمه بمطلوبته لتلذذته عند مطلوبته ذهابها على عدم الانفكاك في المطلوبة اما القسم الاول  
فقد انكره الاشاعرة اولا من حيث اصله لنعم من تحسن العقل وتيسيره وبعد التزل انكره كثير منهم من حيث وصفه فمتعوا كون  
دليلا على الحكم الشرعي ووافقه على ذلك جماعة من اصحابنا حيث نكره الملازمة بين الحكم العقل والشرع واما القسم الثاني  
فالظاهر ان السلف على حجة نعم وبما يظهر من بعض المتأخرين انكاره ايضا حيث اطلقوا القول بعدم حجة الدليل العقل وسبر  
عليك تفصيل ذلك في فصل اختلافوا في الحسن والقيع العقليين فاثبتها العدلين من الامامية والنعنة وانكرها  
الاشاعرة ثم اختلف المتبوتون فقيل انها لمحقان الافعال لذاتها وقيل لصفات لازمة لذاتها وقيل بتصف الفعل بالقيع  
لصفته ترجيح فيه ويكفي في الحسن عدم موجب القيع والجماعة على انهما بالوجوه والاعتبار فبما نزلت ان في ثبوت الحسن  
القيع ولا بد ولا من تحريم العقل في ذلك فنقول كل من الحسن والقيع على ما ذكره يظن على عدة معان منها موافقة الغرض  
المصلحة والمخالفة لهما ولا نزاع في ثبوتها بهذا المعنى انه ما يختلف بالاعتبار فان قيل زيد مثلا مصلحا لاعدائه وموافقا  
لغرضهم ومفسدا لاجبائه ومخالفا لغرضهم ومنها ملازمة الطبع ومناقبه ولا كلام في ثبوتها بهذا المعنى ان كل الطعام اللذيذ  
وشرب الدواء المرفهها الاقصاد بصفة الكمال والنقص كبق العلم حسن اي صفة كمال والجلل قبح اي صفة نقص ولا نزاع في ثبوتها  
هذا المعنى ايضا ومنها كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح او الذم عن فاعله كحسب خروج الجسد بلباسه وقبح خروج العالم بلباس  
الجسدي ولا نزاع في ثبوتها بهذا المعنى واختلافها باختلاف العرف ومنها كون الفعل بحيث اتى الشارع على فاعله من حيث  
انه فاعله وامرنا بالثناء عليه كذا في الواجبات او ذم فاعله حيث انه فاعله وامرنا بذاذته كذا في المحرمات والوجه اعتبار  
المحيثه واضمح وقد يترك تنوعا على الظهور وقريب من ذلك الاطلاق على كون الفعل بحيث لا يجرى في فعله شرعا او كونه بحيث  
فيه حرج شرعا والفرق ان المعنى الاول يشتمل على الوساطة كالمباح وفعل غير المكلف بخلاف الثاني وكيف كان فهذا هو المعبر  
عنه بالحسن والقيع الشرعيين ولا نزاع في ثبوتها بعد الشرع ومنها كون الفعل بحيث يستحق فاعله عند العقل المدح والثواب  
او الذم والعقاب من حيث كونه فاعله وهذا محل النزاع والاولى تحريم النزاع في كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح او الذم  
عقلا ورك فيد الثواب العقاب لا لان العقل لا يستغل باثبات الاخره لاستقلاله باثباتها في الجملة كما نفي في جملة غايبة  
ما في الباب انه لا يستغل باثبات معاد الاجسام والقصور لا يتوقف عليه مع المعنى استحقاق الثواب العقاب في الجملة  
وهو لا يستلزم الثواب ولا يخصص بالاخرة بل لا ينافي الفعل بالنسبة اليه نعم بالحسن والقيع بالمعنى المتعارف فيه وهو لا يصد  
مع الفيد المذكور وزعم البعض نفا الحاجي ان النزاع في حكم العقل بان الفعل حسن او قبيح في حكمه نعم وهذا الكلام يحتمل  
وجوها الاول ان النزاع في ادراك العقل حسن حكمه نعم بشئ او قبيح الثاني ان النزاع في ادراك العقل حسن الفعل وقبحه الموثورين  
في وقوع حكمه نعم به على حسبه من ايجاب او تحريم او غير ذلك الثالث ان النزاع في ادراك العقل حسن الفعل وقبحه بالنسبة اليه نعم  
وقد عارضه احد الوجهين الاولين ويظهر من كلامهما في الدليل الثاني ارادة الوجه الاخير ويمكن نفيها على ما بينا وكذا  
الوجه الثالث او وجهين منها وكيف كان هذا التخصيص نهما خط في تحريم العقل النزاع وغفلة عما نادى به حججهم والتجني انهما وافقا  
اصحابهما في تحريم ما اختاره من ادلتهم والوجوب عن ادلة مخالفيهم بما افضنا نفي التحسين والنبه بالمعنى المتعارف فيه ولم ومع ذلك  
فقد خصص محل النزاع عند تحريمه بما عرف ومنهم من حرم النزاع في المعنى الخامس من معاني الحسن والقيع متوجها الى ان  
يدرك العقل مع قطع النظر عن الادلة الشرعية ان الفعل ما يستحق فاعله الثناء او الذم في نظر الشارع وهو سهو ولا تحريم للنزاع  
الا في مسألة الملازمة لا النزاع العرف في المقام ونوضح ذلك ان العدلية والاشاعرة بعد ان اطبقوا على كون الشارع  
حكما في الافعال بحسب البعض ومبعضها اختلفوا في كون الفعل حاكما فيها بحسب البعض ومبعضها اختلفوا في كونها  
يستحق فاعله المدح في حكم العقل ومنها ما يستحق فاعله الذم في حكمه فذهب القديس الى اثباته قسمه والافعال باعتبارها  
الاحكام الخمسة وذهب الاشاعرة الى نفيه فقالوا بان الافعال باسرها في حكم العقل شرع سواء بمعنى انه ليس فيها ما يستحق  
فاعله عند العقل مدحا او ذما بل المدح والذم انما يثبتان في حكم الشرع لا بمعنى انهما يثبتان عند العقل بل انظر حكم الشارع

الاشاعرة

فيستحق

يستحق فاعل الامر الذي حسه الشارع او قبحه المدح او الذم في حكم العقل فان هذا في الحقيقة قول بالخيار والتمسح العقليتين  
ولو باعتبار جهة خاصة هي جهة تبيين الشارع وتبينه بل معنى انه لا حكم للعقل بهما في الافعال اصلا لامع ملاحظ حكم الشارع  
بهما ولا بد منه وانما الثابت مجرد حكم الشارع بهما وقول بعضهم بان العبدية او المغفلة ينكرون كون الشارع حاكما ويجعلون  
اولم الشارع ونواهيته كاشفة عن الاحكام العقلية فالظاهر انه وهم في معرفة مقصودهم او مبتدئ على ترويض من لا يعشده منهم لان  
اجابة نعم لبعض الافعال وتجردها لبعضها وكذلك تشريع بقية الاحكام من اصحاحات الشريعة بل ضرورياتها الجلية المصرح بها في  
الكتاب والسنة في مواضع عديدة فكيف ينافي من احدا نكارها مع ان اولم نعم ونواهيته على اليوم المذكور تكون ارشادا  
مخضعة مجردة عن معنى الطلب وهو خلاف ما اجعوا عليه من استعمال الامر في الكتاب والسنة في الوجوب فلو في الترتيب  
اخرى واستعمال النهي في التحريم تارة وفي التنزيه باخرى ومضيمهم كلا او جزلا الى تعيين حملها على معناها الاول عند فقد  
القران حلا للفظ على معناه الحقيقي وكان في هذا اليوم ان العبدية لما التزموا بالملازمة جعلوا اوامر الشارع ونواهيته  
كاشفة عن جهات محسنة ومقيدة عقلا فتوهم انهم يجعلون تلك الاوامر والنواهي مجرد الكشف عن تلك الجهات كما هو الامر والطيب  
ونواهيته مع ان مقصودهم انما هو الكشف بطريق الالتزام للحكم الشرعي كما يظهر من الوجوه التي قررنا وكذا ما سبق الى  
بعض الادهايم من ان حكم الشارع تابع لحكم العقل فان فساد هذا الكلام عنى عن البيان بل معلوم بالضرورة من جميع المذاهب  
والاديان لا تفاق الكل على علمه نعم جميع الاشياء ازلا وابتداء وحكمة الموجبين لغنائم من مرعات الجهات الداعية الى التبرع  
الاحكام عن متابعة العقل وغيره من المخلوقات كيف العقل انما وصل الى تلك الجهات وحكم بمقتضاها بافاضة تم عليه  
الصور العلية بعد خلقها اياه حكيم امرا عيا للجهات فكيف يكون تابعا له فان قلت قد ورد في جملة من الاخبار ان الله  
اذ ب نبيه وفوض اليه الاحكام وان النبوة اوجب شيئا او حرمة وانتم اقرة عليه ورضي به وقضية ذلك ان يكون  
حكمه في تلك الموارد تابعا لحكم نبيه فاذا جاز ذلك منتهى بالنسبة الى النبوة في بعض الاحكام فلم لا يجوز بالنسبة  
الى العقل في الجميع لطلان علمه المنع بذلك قلت بعد تسليم ظاهر تلك الاخبار ليس بقرينة ورضاه في ذلك من مباحثه تعالى  
للنبي في التشريع بل بيان لاصابته فيه الحق فان فاد به عبارة عن اكمال عقله واداره على معرفة جهات الافعال والالتزام  
بها والنفوس عبارة عن اذنه نعم اياه في مراجعة عقله في معرفة الاحكام فحال عند التحقيق كحال المجند اذ ارجح الادلة وحكم بحكم  
ثم عرض على النصف فاقره عليه فان ذلك ليس من مباحثه من المعصاة بل بيان لاصابته في الحكم ولا ينافي في ذلك قوله نعم وما يفتق  
عن الهوى ان هو الا وحى يوحى لجواز ان يعين الحكم ونفسه ولا ينطويه الا بعد نزول وحى يدل على تقريره عليه هذا ثم النزاع  
بين الفريقين داير بين الايجاب الجزئي والسلب الكلي لظهور ان العبدية لا يقولون بعدم خلو فعل من الافعال عن احد الوصفين  
لنحو المباح العقل عند عدم وليس فيه استحقاق مدح ولا ذم ولو حرم النزاع في الحكم العقل بمعنى ما لا يستحق فاعله الذم عند العقل  
قياسا على الحسن الشرعي حيث فتره بما اخرج في فعله لم يستقم اذ الاشاعة لا ينكرون الحسن بهذا المعنى ولو فسر الحسن العقل  
بما يحكم العقل فيه بعدم استحقاق فاعله الذم في حكم الشارع رجع الى المسئلة الملازمة وهو نزاع اخر كما سخره ولو فسر بما يحق  
فاعله ان لا يذم في حكم العقل لم يستقم تحريم النزاع فيه ليقع على الظاهر ان يثبت ان الاشاعة ينكرون ذلك اذ بعد في استحقاق  
الذم عقلا على الافعال بالكلية يمكن ان يثبت على كل فاعل عند العقل ان لا يذم في حكم العقل اذ لا يذم في حكمه اصلا بل التحقيق  
ان النزاع بين الفريقين في تحقق المباح العقل بالمعنى المعروف لا ينافيها على ان من الافعال ما لا يستحق فاعله عند العقل  
مدحا ولا ذما وان كان فرق ما بينهما من جهة الطريق عموما وخصوصا اذ اعرف هذا فالحق ما ذهب اليه الاوثون لثنا وجوه  
منها قضاء الضرورة بذلك فانما نجد في صريح الوجدان وجلي العيان ان من الافعال ما هو حسن عند العقل بمعنى ان فاعله  
يستحق المدح والشان عند من حيث كونه فاعلا له كالعدل والاحسان والصدق النافع ومنها ما هو قبيح بمعنى ان فاعله يستحق  
الذم عند من كان كالظلم والعدوان والكذب الضار فانكار الخصم مكابرة والمشهور في تقرير الحق ان العقلاء لا يبرون في  
حسن تلك الامور وقبح هذه وليس ذلك بالشرع اذ يقول به من لا يدريه به ولا يعرف لاختلافهم بالامم ولا اختلاف في مذهبهم  
ان يكون من قبل العقل وهو المطلوب واعترض عليه بان ان ارد به بالحسن والصدق البقح هناك ما يرجع الى المعنى المتنازع فيه فيشتر  
لا يجدي في محل النزاع والافهم سلبا لكونه يوزان يكون هناك عرف عام مبدئ لذلك الحسن والصدق فلا يلزم اختلاف الامم فيه والحواس  
عنه ظما قررنا فان ترتب المدح والذم على تلك الافعال في حكم العقل ضروري فلا يصحح المنع المذكور لكن لا حاجة مع هذا  
البيان الى التظهير المذكور والثاني ان العاقل المختار اذا خيره بين الصدق والكذب وتساوى بين الصدق والظلم وكذا اذا  
واى شخصا لا يناد به فلا شرف على الهلكة وقد عرف على انفاذه بسهولة فانه ينفذه وان لم يرج نوابا ولا شكورا وليس ذلك الا  
لانصاف الفعل بالحسن وتركة البقح بالمعنى المتنازع فيه وتعرض على الاول باقالاته انه يؤثر الصدق ولو سلم فلا يتم انه لا ينافي

الحسن



بلكن بالعنى المشافخ فيه بل باحد المعاني الاخر وايضا تمنع تحقق الاستواء لان فرضه لا يوجبه وعلى الثاني بان الباعث على الاتقا  
ليس حسنة بل رقة الجحشية التي جبلت عليها طبيعة الانسان والجوارح اما عن الاول فبان النع المذكور فيه في الموضوعين الاولين  
بل المواضع الثلاثة مكابرة لقضاء الضرورة بخلافه واما عن الثاني فبان ثبوت الانفاذ وان قطع النظر عن رقة الجحشية وانكاره  
ايضا مكابرة والغرض من ذكر هذه الامثلة انها هو التنبه على الفسود والافالحكم في نفسه ضروري كما قال العبد تبع الحاسب  
بعد ان اورد الاعراض المذكور على المثال الاول ما لفظه ولو سلمنا ذلك في حق الشاهد يعنى العباد فلا نسلمه في حق الغائب  
يعنى في حق من لم ينعقد القياس فانقطع بانه لا يقع منه تممكن العبد من العيشة مع انه متبع في حق العباد اقول وهذا المنع  
ناظر الى ما شرحت عنه في محضر على النزاع ثم اقول لير حكم العقل بحسب ابينا الصدق على الكذب في الغرض المذكور من جهة  
كون المؤثر عقلا او ممكنا او مخلوقا بل من حيث كونه فاعدا عالمنا محض ارا في حقه تم ايضا واما التسند الذي تمسك به فاقط  
جدا اذ لا يلزم من وقوع شئ في حق العباد وعدم وقوعه في حق من لا يحكم العقل على بعض الافعال بوقوعه منه تم حسنة وعلى بعض  
بامتناع وقوعه منه تم لغيره منه والتم في عدم وقوعه تمكينه تم للعبد من المنكر لعدم انه تم لولم يمكن العباد من المعاصي شئ  
فايدو التكليف وهي من اعظم المصالح الداعية الى خلق الكافرين لاخالفة تم بجميع عبادته في جميع افعالهم نعم قد يحسن منه  
ان لا يمكن بعض العباد من بعض المعاصي فلا يمكنهم منها اما لظفانهم عليهم نظر الى اهليتهم لهذا النوع من اللطف والحكمة  
اخرى واما بالنسبة اليها فلا ريب ان لا يخطب بجميع العباد ولا بجميع افعال البعض لعدم التمكن منها الا بتودي الى تقويت حكمه  
التكليف ومثله الكلام في انفاذ النفوس المشرفة على الهلاك من جوع او عطش او مرض او غرق او حرق او ما اشبه ذلك  
فانه يقع من اثره انفاذ مع المقدرة عليه معك وليس بالنسبة اليه تم كك والاسد باب الايمان والاختيار بتودي  
الى تقويت ثمراتها مع ان قبح التمكن مناسحة لا عقل فيوزان يكون هناك جهة تختص العباد فلا يتم التصيب الثالث انه لو كان  
بالشرع فقط لزم اتمام الانبياء والتالي بطل بالضرورة بيان المداراة ان النبي اذا قال انظر واني مخرجي لتعلموا استاذ كان  
لهم ان يقولوا لا انظر حتى يجه علينا النظر ولا يجب حتى تنظر وهذه مغارضة لا مدفع للنسبة عنها وهو معنى الاتمام واخر  
عليه اولا بانه مشتمل الورد لانكم وان قلتم بوجوب النظر عقلا لكنه ليس معلوما بالضرورة لوقوعه على اثبات مقدمات  
عديدة من كون النظر مفيدا للعلم مع وفي خصوص الالهيان وان معرفته تم واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان مقدمة  
الواجب والجنة وهذه كلها نظرية لوقوع الخلاف فيها حيث خالف التمسك في الامر الاول والهندس في الثاني و  
الحسوية في الثالث والصوفية في الرابع وجماعة من علماء الاصول في الخامس وعلى تقدير نظر فيها كلا او بعضا يلزم الاتمام  
ايضا ذلك لكلف ان يقول لا انظر حتى يجب ولا يجب حتى انظر لا يبق لا توقف للنظر على وجوبه فيفسد قوله انظر حتى يجب لا  
تقول المراد انه لا يمكن الزامه النظر على التمسك المذكور وهو كاف في لزوم الاتمام والجواب من وجوه الاول ان المقدمات  
المذكورة ما عدا وجوب المعرفة وان وقع فيها النزاع الا انها ضرورية عند من لم يسبق له هذه التبيهات الواردة فيها و  
اصل الدعوى وان توقفت على ملاحظة هذه المقدمات الا انها بالنسبة اليها بمثابة القضاء التي قياسا عليها ما جرت  
يكفي ملاحظتها في الاثقال اليها في ايض في حكم البديهي واما المعرفة فلا يتوقف وجوب النظر على ثبوت وجوبها بل على اصل  
وجوبها على وجه يحصل معه خوف الضرر بتركها ولو باخبار من يحصل الخوف بخبره فيحصله فبالنظر بالضرورة فان قيل لا  
ضرر مع عدم ثبوت التكليف فلا خوف قلنا لا تم ذلك لقضاء صريح العقل في مثل ذلك بوجوب القصاص فان اصل البرائة  
انما يعتبر عند العقل بعد البحث المعتبر وعدم الوقوف على المعارض الثاني ان دفع الاتمام على طريقة العدا لانه لا يتوقف على اثبات  
المقدمات المذكورة بل على احتمال ثبوتها على وجه يتحقق معه خوف الضرر كما في المعرفة فيجب النظر دفع خوف الضرر وجوب  
دفع خوف الضرر لاسيما اذا كان ضررا يمتد به ضروري حتى ان ذلك مودع في طباع الحيوانات ولهذا اثر بها تحرز عن مواد  
خوفها الثالث ان مخالفة التمسك في كون النظر مفيدا للعلم مباهنة في الضروريات اذ لا ينفك الانسان البالغ رتبة التكليف  
عن تحصيل بعض العلوم بالنظر فيعلم بملاحظة ذلك مكانة علماء ضروريا مع انه يكفي في الزام العقل بالنظر احتمال كونه  
للعلم ولا يلزم العلم بذلك ولهذا لا يقبل اعتذار العبد الشاوك للمأور به باحتمال عدم كونه متمكنا منه وهذا يظهر الجواب  
عن مخالفة الهندسين ايضا وقد عرف ان وجوب النظر لا يتوقف على ثبوت وجوب النظر بل على احتمال ومخالفة التمسك بعقله  
من الصوفية ليش في اصل توقف العلم على النظر بل في انحصار النظر بوقوعه لانهم يدعون امكان العلم بطريق الكشف ايض فلو  
صح ذلك فعناية ما يترتب عليه ان يلزمهم الرسول في تحصيل العلم بصدق باحد الطريقين منه ومن النظر ولا يلزم على تقدير  
الاتمام مع ان طريق الكشف على تقدير امكانه ليس يبرع الحصول لوقوعه على مزاوله وياضات شديدة في ازمته منطاوله  
وجوب المعرفة العلوم او المحمل فوزي فيسعين الطريق الا فر في كون وجوب المقدمه نظر با على تقدير شليله لا يحقق الاتمام

ان لا يمكن بعض العباد من بعض المعاصي فلا يمكنهم منها اما لظفانهم عليهم نظر الى اهليتهم لهذا النوع من اللطف والحكمة اخرى واما بالنسبة اليها فلا ريب ان لا يخطب بجميع العباد ولا بجميع افعال البعض لعدم التمكن منها الا بتودي الى تقويت حكمه التكليف ومثله الكلام في انفاذ النفوس المشرفة على الهلاك من جوع او عطش او مرض او غرق او حرق او ما اشبه ذلك فانه يقع من اثره انفاذ مع المقدرة عليه معك وليس بالنسبة اليه تم كك والاسد باب الايمان والاختيار بتودي الى تقويت ثمراتها مع ان قبح التمكن مناسحة لا عقل فيوزان يكون هناك جهة تختص العباد فلا يتم التصيب الثالث انه لو كان بالشرع فقط لزم اتمام الانبياء والتالي بطل بالضرورة بيان المداراة ان النبي اذا قال انظر واني مخرجي لتعلموا استاذ كان لهم ان يقولوا لا انظر حتى يجه علينا النظر ولا يجب حتى تنظر وهذه مغارضة لا مدفع للنسبة عنها وهو معنى الاتمام واخر عليه اولا بانه مشتمل الورد لانكم وان قلتم بوجوب النظر عقلا لكنه ليس معلوما بالضرورة لوقوعه على اثبات مقدمات عديدة من كون النظر مفيدا للعلم مع وفي خصوص الالهيان وان معرفته تم واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان مقدمة الواجب والجنة وهذه كلها نظرية لوقوع الخلاف فيها حيث خالف التمسك في الامر الاول والهندس في الثاني والحسوية في الثالث والصوفية في الرابع وجماعة من علماء الاصول في الخامس وعلى تقدير نظر فيها كلا او بعضا يلزم الاتمام ايضا ذلك لكلف ان يقول لا انظر حتى يجب ولا يجب حتى انظر لا يبق لا توقف للنظر على وجوبه فيفسد قوله انظر حتى يجب لا تقول المراد انه لا يمكن الزامه النظر على التمسك المذكور وهو كاف في لزوم الاتمام والجواب من وجوه الاول ان المقدمات المذكورة ما عدا وجوب المعرفة وان وقع فيها النزاع الا انها ضرورية عند من لم يسبق له هذه التبيهات الواردة فيها واصل الدعوى وان توقفت على ملاحظة هذه المقدمات الا انها بالنسبة اليها بمثابة القضاء التي قياسا عليها ما جرت يكفي ملاحظتها في الاثقال اليها في ايض في حكم البديهي واما المعرفة فلا يتوقف وجوب النظر على ثبوت وجوبها بل على اصل وجوبها على وجه يحصل معه خوف الضرر بتركها ولو باخبار من يحصل الخوف بخبره فيحصله فبالنظر بالضرورة فان قيل لا ضرر مع عدم ثبوت التكليف فلا خوف قلنا لا تم ذلك لقضاء صريح العقل في مثل ذلك بوجوب القصاص فان اصل البرائة انما يعتبر عند العقل بعد البحث المعتبر وعدم الوقوف على المعارض الثاني ان دفع الاتمام على طريقة العدا لانه لا يتوقف على اثبات المقدمات المذكورة بل على احتمال ثبوتها على وجه يتحقق معه خوف الضرر كما في المعرفة فيجب النظر دفع خوف الضرر وجوب دفع خوف الضرر لاسيما اذا كان ضررا يمتد به ضروري حتى ان ذلك مودع في طباع الحيوانات ولهذا اثر بها تحرز عن مواد خوفها الثالث ان مخالفة التمسك في كون النظر مفيدا للعلم مباهنة في الضروريات اذ لا ينفك الانسان البالغ رتبة التكليف عن تحصيل بعض العلوم بالنظر فيعلم بملاحظة ذلك مكانة علماء ضروريا مع انه يكفي في الزام العقل بالنظر احتمال كونه للعلم ولا يلزم العلم بذلك ولهذا لا يقبل اعتذار العبد الشاوك للمأور به باحتمال عدم كونه متمكنا منه وهذا يظهر الجواب عن مخالفة الهندسين ايضا وقد عرف ان وجوب النظر لا يتوقف على ثبوت وجوب النظر بل على احتمال ومخالفة التمسك بعقله من الصوفية ليش في اصل توقف العلم على النظر بل في انحصار النظر بوقوعه لانهم يدعون امكان العلم بطريق الكشف ايض فلو صح ذلك فعناية ما يترتب عليه ان يلزمهم الرسول في تحصيل العلم بصدق باحد الطريقين منه ومن النظر ولا يلزم على تقدير الاتمام مع ان طريق الكشف على تقدير امكانه ليس يبرع الحصول لوقوعه على مزاوله وياضات شديدة في ازمته منطاوله وجوب المعرفة العلوم او المحمل فوزي فيسعين الطريق الا فر في كون وجوب المقدمه نظر با على تقدير شليله لا يحقق الاتمام

الاخام اذ يكفي في دفعه كون النظر لا يبد منه عقلا في الوصول الى الواجب اتعا في الفائلين بموجب المفدته والمنكرين لفي ان  
المفدته لا يصلح عذرا في ترك الواجب المتوقف عليها والضرورة ايضا فاضية بذلك وح فلا يتوقف فتح الاخام على ثبوت وجود المفد  
اذ يكفي في الزامهم بالنظر انه ما لا بد منه في الايمان بالواجب اعترضنا بما يمنع توقف الوجوب على النظر نظر الى ثبوت عندهم  
بالشرع نظر اوله ينظر فلا يتم قوله ولا يجب حتى انظر قاولا ولا يلزم منه تكليف العاقل لانه يفهم التكليف وان لم يصدق به  
وانت جنس بان هذا الكلام على تقدير صحة انما يجري اذ ارادوا بقوله لا يجب حتى تنظر انه لا يجب علينا النظر واقفا حتى نظر  
واقفا اذ ارادوا انه لا يجب النظر عندنا اي لا يثبت وجوبه عندنا حتى تنظر توجه منهم الاخام وانقطع على الرسول سبيل الاثا  
لازمام اياه بما لا سبيل له معر الى الارشاد والهداية فمخرج عن القيام بوظائف الرسالة لقطعهم عليه طريق المجاهدة من غير ان  
يكونوا سالكين مسلك الاعتصاف او عادلين عن طريقه الاضاف ولا يجدي في ذلك انه يجب عليهم النظر واقفا مع ان القول بوجوب  
النظر مخالف لما دل عليه الكتاب والسنة من انه لا تكليف الا بعد قيام اليقينة اذ بعد متسكهم هذه المقالة لا يثبت عليهم  
وجوب النظر فكيف يثبت عليهم واقفا على طريقة اصحابنا حيث يقولون بوجوب النظر عقلا دفعا لحوف الضرر فاليقينة العقلية  
فان في حقهم وهي كافية في لزوم الحجج عليهم وتعلق التكليف بمثل هذا الجاهل الجوز لثبوت التكليف في حقها من عندنا  
عقلا ولهذا نقول باستحقاقه العقاب عقلا اذ اصر في النظر كيف لا ومنشا خوف العقل بترك النظر انما هو حكمه باستحقاقه  
العقوبة على تقدير التقصير وصدق الدعوى نعم لو جزم ببرائته والحال هذه شبهة كان معذورا الا ان الفرض بعيد عا  
وبالجملة من جواز ثبوت شريعة وجوز ثبوت تكليف فيها ولم يجزم ببرائته ذمته عند صاحب الشريعة بترك الفحص ففجر  
على ترك الفحص استحق العقوبة على تركها وترك التكليف المشابهة فيها وان لم يعلم بشئ منها وكان بمثابة العالم النارك لها  
فان ترتب اثار التكليف على مثل هذا الجاهل مما لا ينعده العقل وانما يمنع من ترتبها على الجاهل العاقل او المفد عدم ثبوت  
التكليف في حق حال الجهل سواء كان عن شبهة كما في الفرض المذكوران اتفقوا عن دليل كما في حقنا بالتسوية الى بعض  
الموضوعات والاحكام الرابع انهما لو لم يكونا بالعقل لزم جواز ظهور المعجزة على بدل الكاذب والثالي بطر اما الملازمة فلا  
حكم العقل بعدم جواز ذلك لبرهانه لا كونها فعلة ثم تصدقا للدعي وان تصديق الكاذب في حق فبشع صدره منه العلم  
وحكمه وغنايه فاذا بطل فثبت جوازه اذ لا دليل عليه غيره لا يبق بغيره الا مشاع في حق في الشرع لا نأقول بعد المنع من  
كفاية ذلك انه يثبت على ثبوت الشرع فاثبات الشرع به دور واما بطلان الثالي فلانه يقضي الى سد باب اثبات النبوات  
لا ببناء معرفه صدق مدعيها بالمعجزة على امتناع ظهورها على بدل الكاذب كما قرنا واما ما سبق من انه لا يلزم من جوازه عقلا  
وقوعه لا فانقطع بخلافه من حيث قضاء العادة به فنضع الفساد بل مباحته وعنادا ودعوى جريان العادة في المقام بحيث  
بوجوب القطع ما لا يصدر عن له اذ في دربه ومسك لان ان اريد العادة في المعجزة فالاشكال المذكور مخرج على جميع موارد  
فلا يسلم معجزة يثبت جريانها على بد صدق وصل الاضلال من ثبوتها متكررة بحيث بها العادة المفيدة للعلم وان اريد العادة  
في غيرها فثابرها فيها على وجه لا يثبت على قاعدة التحسين والتقيح غير معقول الخامس انهما لو لم يكونا بالعقل لزم ارتفاع  
الوثوق بالمعاد بل وبسائر مواجده تم والثالي بطر اما الملازمة فلان الاعناد في ذلك انما هو على اخباره تم واخبار رسله  
فاذا بطل قاعدة التحسين والتقيح تطرق احتمال الكذب الى تلك الاعناد اذ لا مانع منه عند العقل سوى ما يفر من التقيح التوق  
لنزه العالم الغي من ارتكابه فاذا ثبت عدم المانع جاز وقوعه عند العقل وهو المراد بالثالي واما بطلانه فواضح للاجتماع على  
كفر الرتاب في ذلك واما الاستناد في احاله ذلك الى القبح الشرعي والمنع العادي فقد عرف فساد الفناء ويمكن تفر هذا  
الدليل بوجه اخر وهو انهما لو لم يكونا بالعقل لزم ان يكون التكليف بالايان بصدقه تم وصدق النبي تكليفا بالبح والثالي  
بطر اما الملازمة فلانه لا سبيل لنا الى الادعان بذلك بعد الاعراض عن قاعدة التحسين والتقيح فتكون مكلفين بالعلم  
بما لا سبيل لنا الى العلم به وهو المراد بالثالي واما بطلانه فمعلوم بنص الكتاب والسنة بل وباجماع الامة اذ لا فاعل بان  
التكليف بالايمان بذلك في نفسه تكليف بغير المفد ولا يثبت هذا الاشكال مشترك بين القولين بالتحسين والتقيح وبين  
القولين بنبوتهم بالوجوه والاعتبار اذ على هذا القول يجوز عند العقل ان يتحقق الكذب مصلحة من حجج الوقوع واقعة لغيره  
فاذا تطرق هذا الاحتمال الى تلك الاخبار عاد الاشكال وربما يمكن تاييده بما ثبت عند اصحابنا الامامية من جواز اليقينة  
على الامام فانها لا يختص عندم بالافعال بل يجري في الاقوال ايضا فاذ لجاز ان يقول الامام عبارة كاشفة عن الواقع على  
خلاف ما هو عليه مراعاة لمصلحة اليقينة جاز مثله في حق النبي بل وفي حق من بعده فكيف يحصل الوثوق بتلك الاخبار والوارد  
في الشريعة ما يتعلق بتعذيب الكفار والفسان بآثارها اخبار صورية غير مطابقة للواقع تضد بها معجزة الخوف لحفظ النظام  
وتكميل الانام لانا نقول كما ان ضرورة العقل قاضية بتقيح الكذب في نفسه كك فاضية بعدم ذوال هذه الصفة عنه ما

هذا القول هو الذي  
يؤيد به الامامية  
في جواب الاشكال  
المذكور

ابيضطر

لم يضر الكاذب اليه حتى انزلت رب على الكذب جلب المنافع لم يخرج بذلك عن قبح العقلة ولهذا نرى من الهوى يرتكب الاثام  
الكاذبة ليجر استلاب المنافع لنفسه ونفسه من افعال المحل عند العقلة مذموم بالدين بلا امتناع ولا يعذر عند من توقع مجلبة  
لذلك المنافع عليه ومثله الحال في ارتكاب سائر العبايح العقلية فاذا ثبت ان الجهل الرافض لعق الكذب مخصصه بالضرورة في  
الاضطرار اليه امتنع وقوعه منه ثم لا منافع تحقق الاضطرار بالقبلة اليه لا على كل شئ فذهب ولا يعجزه شعري الاضطرار ولا  
في السماء ومن هنا يظهر امتناع الكذب على الانبياء ولو من باب اليقظة وان جار تحقيق الاضطرار الواقع لعق الكذب في حقهم  
وذلك لدلالة المعجز على تصديقه ثم ايام فيما يدعونه ويجرحون به ولا ريب في فتح تصديق الكاذب الامع الاضطرار  
اليه لا في معنى الكذب وقد عرفت امتناع الاضطرار عليه ثم على انه لو جاز اليقظة على الانبياء لزال فائدة بعثتهم وهو من شأن  
الحكمة الباعثة عليه واما الامام فليس الحال فيه كذلك والفرق ان النبي منصوب بقاعدة اللطف لظهور الحق والحق اللطيف  
وانما الجحمة وفتح المعاذير على من امن برسالة الله ومن كفرها سواء امن من شره اوله با من واما الامام فهو وان كان قائما  
مقام الرسول في كونه الرئيس العام الواجب بابعاد على سائر الانام الا ان منصبه منصب العلماء والحاملين للاحكام الشرعية  
واسرارها الامرين بالمعروف والنهي عن المنكر عند التمكن وامن الضرر والاضطرار الى اليقظة في الكلام جاز لهم ذلك  
بطريق التورية والتمويه ذلك ان الجحمة قد تمت ولزمت على الانام ببيان الرسول عينه والتمسك حتى بالنسبة الى وجود  
معرفة الامام وابعاد فثابته بعد الرسول انما هو اذاحة الجمل ببيان ما يحتاج اليه من تفاصيل المعارف والاحكام مع  
امن الضرر ولا ريب ان هذا لطف اخر لا يفرضه اللطف السابق وعند التحقيق هذا كمال لذلك اللطف انما لتلك النعمة  
كما قالتم اليوم اكلتكم وبينكم وامتث عليكم نعمتي فتن هذه الآية نزلت على النبي يوم غد بخم بعد عقده الخلافة  
والولاية لعل صلوات الله عليه كان انفق عليه روايات الخاصة ونظير به بعض روايات العامة المتكسر الايات و  
الاجاز الدالة بالصرحة او بالفحوى على ثبوت التحسين والتفخيح العقلية فالايات كقوله تم اجعل الذين آمنوا و  
عملوا الصالحات كالمفسد بن في الارض وكقوله تم هل جزاء الاثام الا الاحسان وامثال ذلك كقوله تم مايرهم  
بالمعروف وينهاهم عن المنكر وكقوله تم قل ان الله لا يامر بالفسق والفسق مايرم بالعدل والاحسان والبناء  
ذي الشر وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى وكقوله تم قل انما حرم ربي الفواحش الاية الى غير ذلك من حمل المعروف والمنكر و  
الفحشاء على ما هو كشرع او ما يشتمل على المصلحة او المفسدة او على صفة كمال ونقص تكلف واضح واما الاخيار الدالة  
على ذلك فهي اكثر من ان تحصى حجة الحسم وجوه الاول انما لو كانا بالعقل لزم قيام المعنى بالمعنى الثاني ليط اما الملازمة  
فلان حسن الفعل صفة وجودية اما انه صفة فلانه زاد على مفهومه ضرورة انه لا يلزم من تعقل الفعل بالكنه تعقله  
اما انه وجودي فلان نقيضها وهو لا حسن سلب بدليل انه لا يقض على ما هو موجود والا لزم يصدق على المعدوم فيكون  
الحسن وجوديا والا لارتفع النفيضان فاذا ثبت كونه صفة وجودية ثبت كونه معنى لانه معناه ويتصف به الفعل  
حيث بق انه حسن ولا يصح وصف الشيء بمعنى يقوم بغيره فاذا ثبت قيامه بالفعل وهو ابيض معنى لزم قيام المعنى بالخير وهو  
المذكور بالثاني واما بطلانه فلانه يلزم ان يكون الوصف محل الفعل ليجب له في التميز وهو معنى القيام فلا يكون قيام  
بالفعل والجواب اما اولها فنقض بالحسن واليقين الشرعيين فانه لا يمتنع في اضاف الفعل بها كما مر مع جريان الاشكال المذكور فيه  
وكذا اتصاف بغيرها من الصفات التي لا مجال لانكارها فاذ ثبت ان كانت كالامكان او كالمطلوبية والمبغوضية وموت  
المصلحة ونحو غيرها والكال والنقص وغير ذلك واما ثانيا فالحل وهو ان الصفة قد تكون وجودية متحققة في موصوفها  
وقد يكون اعتبارية منزهة عنه وقد تفرق في محله ان نقيض كل شئ رفعه فنفايض الصفات الوجودية عبارة عن دفع  
وجودها عن الموصوف ونفايض الصفات الاعتبارية عبارة عن رفع كون موصوفها منشا لانتزاعها وحقق  
نقيض الحسن بسلب وجود الحسن بسلب كون الفعل منشا لانتزاعه فلا يلزم من كونه عدما كون الحسن صفة وجودية  
حتى يلزم من قيامه بالفعل قيام المعنى بالمعنى ومثله الكلام في العقب وتوضيح ذلك ان من صفات ماله وجود في الموضوع في  
ظرف الاتصاف من الدهن او الخارج كالحركة والحارة والبياض ويعبر عنها بالصفات الوجودية ومنها ما لا وجود له في  
ظرف الاتصاف واما في الخارج او في الدهن ما يصح انتزاعه عنه كالامكان والوحدة والكثرة ويعبر عنها بالصفات الاعتبارية  
وقد يعبر عنها بالصفات الشبوتية ودرجاتي ذلك ايضا ضرر من الوجود توسعا فالصفات التي تكون من النوع الاول  
يعبر في اتصاف الموضوع بها وجودها في ظرف الاتصاف فنفايضها عبارة عن رفع وجودها لغيره والصفات التي تكون  
من القسم الثاني لا يعبر في اتصاف الموضوع بها وجودها في ظرف الاتصاف بل يعبر كونه في بحيث ينشأ عنه تلك  
الصفات فنفايضها عبارة عن رفع كون الموضوع منشا لانتزاعها ولا ريب ان الحسن واليقين من هذا النوع دون النوع

المتسايف

التابع مع انه يكفينا في القام احتمال ذلك فانه لا يلزم من كون لاحسن عدمها ان يكون نفيضة هو الحسن وجوديا ما لم يثبت  
كونه سلبا لوجود الحسن وهو يتوقف على اثبات كون الحسن وجوديا فاثبات كونه وجوديا بان نفيضة سلبا لوجوده واما  
انضاف المعدم بلاحسن فاقضاف ذهني لا خارجي لا متناع محققه بكل انواعها بدون تحقق الموصوف في طرف الانصاف  
وقد يجعل الانصاف في ذلك ونظائره خارجيا باعتبار كون الخارج بحيث ينزع منه عدم الفعل المنزع عنه عدم الفعل  
المنزع منه صفة لاحسن ولا وجه ثم اقول ان ارادوا بنفي القيام بالبتينة في الخبر ان القيام قد يطلق على هذا المعنى فسلم  
لكن يمنع كون القيام في محل البحث بهذا المعنى بل بمعنى اخر كالاختصاص الناعت وان ارادوا حصر معنى القيام فيه فان ادعوا  
ذلك بالنسبة الى الصفات الوجودية خاصة فبعد الاعراض عما جرد عليه من النقص بالصفات الوجودية اللاحقة للتجريد  
لا تنافي المقصود ان قد بينا ان الحسن والقبح العقليين ليسا من الصفات الوجودية بل الاعتبارات فلا يكون قيامها  
من قبيل القيام بمعنى البتينة في الخبر بل بمعنى اخر وان ادعوا ذلك بالنسبة الى مطلق الصفات فتوجه المنع عليه جلي  
لان الصفة اذا كانت اعتبارية كان قيامها بموصوفها عبارة عن كونه بحيث يصح ان تراها ممتدة لا غير وهذا ما ليس في  
فيه الجوهر والعرض على انه يلزم على هذا التقدير اسناد ذلك بعض مقدم مثل الدليل ان لا حاجة الى اثبات كون الحسن  
القبح وجوديين بل على تقدير كونهما اعتباريين يلزم ان يكون الوصف محل الفعل ولا يصح وصف الشيء بمعنى لا يقوم به  
مط كما تم تحقيقه في مسألة المشتق ثم لو سلم انهما وجوديان وان القيام عبارة عن البتينة في الخبر خاصة فطراز  
النالي ثم لان التابع في الخبر اما ان يكون تابعا بعينه لتجريد اصله او بمعنى والتجريد متغايران ولو تجسد الاعتقاد فيصنع قيام  
المعنى بالمعنى ولا يلزم منه قيامه محل المعنى لان العبر في القيام الصحيح لصدق الوصف بالبتينة الابتدائية وهي لاحقة  
للمعنى بالنسبة الى المعنى لا محله واعلم ان بعضهم زعم ان هذه الجملة على تقدير صحتها لا تنص على الجبائية فخصها بغيره لان  
الحسن مثلا اذا لم يكن من الصفات الذاتية جاز ان لا يكون وجوديا بل اعتباريا فلا يكون معنى وقية نظر لان الدليل المذكور  
يثبت كونه وجوديا على تقدير انضاف الفعل به فيثبت كونه معنى على ما عرفت بل قد عرفت انه محمى على تقدير اعتبارية  
ايه لكن على تقدير تخصيصها بالقول بالذاتية لا يتم النقص الا بالصفات الذاتية كما لا يمكن الثاني لو حسن الفعل او نتج  
لغير الشرع لزم ان لا يكون الباري نعم محمدا في تشريع الاحكام والثالث بطلانها اما الملازمة فلان الحكم بالمرجح وينتج  
فيمنع صدوره منه نعم فلا يكون محمدا رايه وهو المذكور في الثاني واما بطلانها فوضع وفاق والجواب منع الملازمة فان  
امتناع صدور الفعل لتحق الصادق لا يقدح في ثبوت الاختيار فيه فان المنع بالاختيار لا ينافي الاختيار كما لو لم يثبت  
لهذا من يد ببيان الثالث لو حسن الفعل او وقع لغير الطلب لم يكن تعلق الطلب به لذاته اي لذات الطلب والثالث بطلانها  
الملازمة فاقول نعم تعلق حصوله على حصول غيره وما يتوقف ثبوته على حصول غيره لا يكون له لذاته واما بطلان الثاني  
فلان تعلق الطلب بالمطلوب تعلق عقلي لانه صفة ذات اضافة لا يعقل الامضا فالى مطلوب فيحصل الطلب تعلق  
بالمطلوب بنفسه ولا يتوقف على غيره هذا الظاهر الوجوه التي ذكرناها في تفسير هذا الخبر والجواب اما اولها فيا نفي الطلب  
الصادر منها فانه لو صح ما ذكر لزم ان لا يتوقف على ملاحظة غير المطلوب من المصالح التي تراعى في العين ليعين ما من من  
ان صفة ذات اضافة لا يستد امر غير المطلوب والثالث بطلانها بالضرورة واما ثانيا فبالحال وهو استثناء الامر الاصطفا  
في العاقل بعد الوجود عن العلة لا يستلزم استثناءه في الوجود عنها واللازم على القول بالحسين والبتينة فتوقف وجود  
الطلب في الخارج على تحقق الجملة المرجحة لانه يوجد ويتوقف تعلقه بالمطلوب على تحققها وهو واضح مع ان هذا الاشكال  
تم الامد فعله على ما ذهب اليه الاشاعرة من قدم الطلب حدث تعلقه بالمكلفين فان اضافة الطلب المكلف على حد  
اضافة الى الفعل المطلوب فيلزمهم الفساد المذكور والرابع ان فعل العبد غير صادر عنه باختياره فلا ينصف بالحسن  
القبح بالمعنى المتنازع فيه اتفاقا اما عند المنكرين لهما فواضح واما عند القائلين بنبوتها فلا نهما عند من صفات  
الافعال الاختيارية لا غير والدليل على انه غير صادر عنه باختياره امران الاول ان الفعل الصادر من المكلف لا يجز اما ان  
يكون لازم الصدور عنه اولا فان كان الاول لزم ان لا يكون محمدا رايه لان لزوم الصدور بينا في الاختيار وان كان في  
الثاني كان جازبا لصدوره وعدمه فان قلنا بانه يفتقر الى مرجح سواء كان من الفاعل او غيره فمع المرجح وجود النفس  
انما ان يكون لازم الصدور عنه فلا يكون محمدا رايه او يكون جازبا لوجوده وعدمه فيفتقر الى مرجح اخر فاما ان  
ينتهي الى مرجح يكون معه لازم الصدور فلا يكون اختياريا او يتسلسل وان قلنا بانه لا يفتقر الى مرجح بل يصدر عن الفاعل  
ثواره ولا يصدر عن اخرى مع تساوي الحالين من غير مدخلية الامر اذ كان اتفاقيا فلا يكون محمدا رايه اية لانه يصد  
عن الفاعل من غير قصد ولا تعلق اراده وقدرته لا يتوقف هنا فمخر وهو ان يصد الفعل من الفاعل على وجه لا يكون معه

لازم الصدور بل باج الصدور وينفرد المرشح يكون معه كذا لا فانقول هذا الاستدلال مبني على بطلان الاولوية وبيان  
 موكول الى محله لكن كان الاولى ح ان لا يتعرض لذكر الاتفاق اية بل ينبغي الاستدلال على بطلانه ويحال بيانه الى محله كما  
 تعرضوا له نظر الى ان الدليل يتم على تقدير صحة ايضا كما يظهر من بيانهم وفيه بحث لا يتم ان ارادوا يكون الفعل على التقدير  
 المذكور اتفاقا انه يحصل من دون استناد الى الفاعل صح ما عدا عليه من لزوم كون الفاعل غير مختار فيه لكن تمنع انه على  
 التقدير المذكور بلزم الاتفاق بهذا المعنى وان ارادوا ان الفعل على تقدير حصوله يستند الى الفاعل لكن استناده اليه  
 ليس بحيث يمنع فيه الاتفاق بل قد يتحقق من الفاعل العلة المفضية من الدواعي والازادة وغير ذلك ويصدر منه  
 الفعل واخرى يتحقق منه تلك العلة ولا يصدر منه الفعل من غير قصد وقد قبل الازم ح ان يكون صادرا عنه على تقدير  
 صدوره بواسطة القصد والقدرة غايه الامر ان لا يكون تأثيرها بالوجوب وبالاولوية بل بالاتفاق فظهر ان الدليل  
 لا يتم الا بالبناء على بطلان الاتفاق اية ووجهه واضح وهو استلزامه للبرج بلا مرجع وامتناع ضروري ثم على تقدير  
 البناء على بطلان الاولوية والاتفاق يمكن تقرير الدليل بوجه اخر وهو ان الفعل ان وجب صدوره عن الفاعل فلا  
 اختيار له فيه والا كان متشعرا وان هذا يرجع ما نقر في محله من ان الشيء ما لم يجبر له يوجد الثالث انه تم علم بافعال العباد  
 قبل وقوعها فيشنع وقوع خلاف ما علم منهم والا لقلب علمه تم جهلا وهو محال وحرره الفخر الرازي في اربعينه بديان  
 اخر يرجع محصلا الى انه كان بين وقوع كل من الفعل والشرك من الفاعل في وقت واحد ووقوع الاخر منه منافاة دائمة  
 لا تمنع الجمع بينهما كلك بين العلم باحد ما ووقوع الاخر منافاة دائمة اذا المطابقة للواقع معتبرة في ذات العلم فاذا فرض علم  
 باحد ما تحقق المتاني الذاتي لوقوع الاخر فيشنع القدرة عليه اذ لا يتم القدرة على الشيء مع تحقق المتاني الذي لا يسبيل  
 الى دفعه اقول ويمكن تحريمه ببيان ثالث وهو ان قدره العبد على خلاف ما علمه تم في معنى القدرة على جعل علمه تم  
 جهلا لا لا لا يتم للقدرة على خلاف ما علمه تم والقدرة على الملزوم قدره على لوازمه كالقدرة على ايجاد الاربعة فانها قد  
 على ايجاد الزوجية ومن الواضح ان لا قدرة للعباد على اللزوم لانهم على الملزوم اية فاذا اشقوا قدره العبد  
 على غيره علمه تم كان قدرته على ما علمه تم اضطرارا لا قدرته واعلم ان للناس في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد اعني  
 ما هي اختيارية عندنا ما هي خمسة الاول ما حكى عن جهم بن صفوان وابياعه وهو انها صادرة عن الله تم من غير استناد  
 الى قدرة العباد اصلا ولا بما علمها وانهم لا يستحقون عليها مدحا ولا ذمما وانه لا فرق بين حركة الصاع على السلم  
 والساقط عنه ولا بين حركة الحمار وحركة المرتع وهذا غلط في الجبر الثاني ما ذهب اليه الاشاعرة وهو انها صادرة عنهم من غير  
 استناد الى قدرة العباد الا انها مجامعة لقدرة منهم غير مؤثرة فيها بالفعل لكنها كانت تؤثر لو لم تؤثر قدرة الله التي هي اقوى  
 منها وهذا الاختيار جعلها مكسوبات للعباد ومنها هذا القدرة قدره كاسبته وذنوبهم لا يستحقون عليها مدحا ولا  
 ذمما وعليها فخر وعيوبهم في المقام الاول نفى استحقاق العباد المدح والذم على افعالهم عند العقل الثاني نفى تأثير قدر  
 منها ولا تلازم بين المتأين لا مكان القول باستحقاقهم المدح والذم عليها عند العقل ونفى تأثير قدرتهم فيها كاستحقاق اللزوم  
 المدح عقلا على صفاتها وبيانها والقدرة الذم على خباثتها وفعالها او القول بتأثير قدرتهم فيها ونفى استحقاقهم  
 المدح والذم عليها عند العقل وقد التزم الاشاعرة ذلك بالنسبة الى افعالهم والنزاع الذي عرفت هذه المسئلة لبيان  
 انما هو المقام الاول واولهم المقدمة لومت ذلك على اثبات مقالتهم فيه والمقدّمات المذكورة في هذا الدليل لومت ذلك  
 على اثبات دعوتهم في المقام الثاني ومنه يظهر سقوط مسكهم هذا الدليل على المقام الاول بطلان ما ادعوه من الاتفاق على  
 عدم استحقاق المدح والذم عقلا على الافعال الاضطرارية فان الفاعل باستحقاق المدح والذم عقلا يقول به بالنسبة الى  
 صفات الكمال والنقص وان كانت اضطرارية وح فالمانع من التزم ذلك بالنسبة الى الافعال الاضطرارية التي تكون كلك  
 كما التزم به ابو الحسين وابياعه كاستحسان ما نقل عن علي الحسين البصر من المعنزة واتباعه وهو ان افعال العباد الاختيارية  
 صادرة عنهم وواجبه بالنسبة الى المبادى التي هي فعله تم منهم من القدرة والداعي الذي هو عين الارادة عندهم فهي واجبة  
 الصدور منهم بالوجوب السابق وانهم يستحقون عليها المدح والذم عقلا وهذا في الحقيقة يرجع الى القول بالجبر ان قدر الازاد  
 بالعلم كما بان لان العدم متى كان مجورا على الازادة كان مجورا على الفعل ضرورة انه يعبر في العباد ان يكون له ارادة  
 الفعل والشرك الرابع ما نسب الى اهلنا الامامية وهو ان افعال العباد الاختيارية صادرة عنهم بعقد منهم واختيارهم  
 من غير ان تكون واجبة الصدور عنهم بالوجوب السابق الى المبادى التي هي فعله تم في العبد وكانهم  
 يريدون انها ليست واجبة الصدور عنهم بدون توسط اختيارهم فلا ينافى وجوبها بواسطة اختيارهم كما بان في الحقيقة و  
 ان قدرتهم على افعالهم ليست بالاستقلال وانهم يستحقون عليها المدح والذم الحسن انقل عن اكثر المعتزلة وهو ان

من حيث يتحقق في  
 احدى حالين التام والناقص  
 في الامور ان الفعل يكون  
 صادرا عنه

نعم

افعال

افعال العباد الاختيارية صادرة عنهم بعددتهم واختيارهم بدون وجوب سابق وانهم يستحقون عليها المدح والذم و  
انهم مستقلون بالعدو عليها بمعنى ان شاءوا فعلوا وسوا شاء الله ثم ذلك او شاء عدم وقوعه ولو مشية جازمة و  
هذا القول المنقوض وحيث ان وسط المقال في هذه الافعال خارج عما يقضي الحال فلنحفظ عنان القول الى الجواب عن  
الشبهتين المذكورتين على وجه يتضح به قول المختار وبطلان ما عدها فقولنا الجواب عن الوجه الاول من وجوه الاول ان  
هذه شبهة في مقابلة الضرورة فانما نجد الفرق بالضرورة بين حركة المختار وحركة المرتعش ولا يلتفت الى شبهة اذا صادفت  
الضرورة وهذا البيان ليس على ما ينبغي لان العلم الضروري بالفرق لا يقتضي ان يكون حركة المختار مستندة الى اختياره  
فان مقارنته الضرورة والعلم والارادة للاول دون الثاني كاف في الفرق نعم ثم ذلك قد اعلى المذهب الاول من مذاهب  
الجبرية فالاولى ان يثبت ضرورة الوجدان بان من الافعال ما يمكن من الايمان بها وبتركها ويستند كل منهما الى  
قدرتنا واودتنا ولا معنى بالاختيار الا ذلك فلا يصحى الى شبهة المذكورة وان قدر العجز عن حملها فان قيل كل شبهة  
يعجز عن حملها فاما ان ترجع مقدماتها الى الضرورة او لا فان كان الثاني فلا يعجز عن الحمل لمطرف المنع الى العدة التي لا يؤول  
الى الضرورة وان كان الاول فلا وجه لذلك الا لتفتت اليها بمجرد وقوعها في مقابلة الضرورة اذ يكون التضادم بين الضرورة  
لجيب بان المعنى في توجيه شبهة ان يرجع مقدماتها الى الضرورة اذ اما لو حطت في نفسها لا بالنظر الى المعارض الضروري و  
الاخفاء في ان مراتب الضرورة مختلفة في الوضوح شدة وضعفا فمجرد معارضة ضرورية لا يوجب تطرف الفتح الى كل جهة  
اذا قد يكون احدهما في الوضوح والبداهة مما كان يفتح في بداهة الاخرى ولا يفتح الاخرى بداهة كما في المقام لكن لا يكون  
الذم بمثل ذلك حلا للشبهة حتى ينافى فرض الجبرية اذ لا يمكن توجيه المنع الى شيء من مقدماتها بالخصوص الثاني ان  
الافعال لو كانت اضطرارية لطل التكليف والحث والروع والوعيد والانكار والامذار والتوبيخ ونحو ذلك كما اشتمل عليه  
الكتاب والسنة لفضاء ضرورة العقل والعادة يقع هذه الامور بالنسبة الى المصطفى وبسبب حاله وقوعه من العالم الحكيم  
وليت شعري هل يجوز من له اذى شائبة من العقل ان يقول المولى العبد لا نفع في الماء ثم انه يلقيه فيه ويقول له لم يضر  
فيه ويعاينه ويعاينه على ذلك فكيف جوز هؤلاء الملاحدة ان يخلو الله الكفر في عباده ثم يقول لهم كيف تكفرون بالله  
ويقول لهم انتم ممنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ويقول وعد الله الكفار نار جهنم وان يحرمهم على عدم الايمان ثم يقول  
فالهم لا يؤمنون او يحرمهم على الاعراض ثم يقول فالهم عن المذكورة معرضين وكيف يجوز على العدل اللطيف الجبر ان يكلف  
عباد الايمان وسائر التكليف المقررة في الشريعة ويؤاخذهم على يعاينهم على مخالفتها بافواع العفو فان الشد بده  
ومع ذلك يحرم على الكفر والمخالفة ولا يمكنهم من الايمان والطاعة بل ليت شعرك كيف تشبوا افعال العباد باسرها الى  
حكيم العليم وادعوا انها صادرة منه وانه الفاعل لها دون غيره مع ان فيها من العناج الشنيعة ما لا يرضى احد من  
نفس الير فضل عن غيرهم من ارباب العقول تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولعمرك انهم يقولون منكر من القول  
ودورا ولقد جاؤا في مقالهم هذه شيئا اذ انكروا التيممات ينفض منه وتشق الارض وتخر الجبال هذا واعين اذ  
بعضهم في دفع شناعة التكليف بان وجود الاختيار كاف في جواز التكليف ما يترتب عليه وان لم يثبت ثم رد عليه  
بان الاختيار الغير المؤثر ما لا يصلح ان يكون منشا للذم والعقاب بالضرورة والمثال الذي ذكرناه من ايقاع العبد في الماء  
بجامع للاختيار الغير المؤثر ومع ذلك فالضرورة فاضية بغير ذم وعقابه الثالث انفس بافعالهم فانه يختار في فعله  
بالانفاق مع ان الشبهة المذكورة جارية فيه لانه اما ان يكون فعله ثم لازم الصدور عنه ولا الى اخر ما مر واما ما بقى من  
ان فعله ثم لم يرج ارادته وحيث ان كانت ممكنة الا انها قديمة فلا تحتاج الى مرجح اخر لان علة الحاجة هي الحادث قد وقع اما  
اولا فبان علة الحاجة على ما هو الحق المحقق في محله من الامكان ضرورة ان الشيء اذا كان في حد ذاته متساوي الوجود و  
العدم احتاج في اضافة بكل منهما الى علة ومنه يظهر ان وجود الممكن وعدمه حادثان ذاتيان كان وجوب الواجب عند  
المنع فديان ذاتيان فاما ثانيا فبان الارادة على تقدير قدمها ان كانت بحيث لا يتوقف في التأثير على تعلق حادث  
لزم قدم المراد والاعاد الاشكال وقد يفتضى عن هذا بان الارادة تعلق في الازل بوجود زيد مثلا في زمن معين  
فيكون وجوده في ذلك الزمان بنفس ذلك التعلق القديم من غير توقف على امر اخر ورواياته ان كان هذا التعلق علة نا  
لزم ان يكون الحادث في هذا الزمان موجودا في الازل وان توقف على حضور هذا الزمان فلا يكون نفس التعلق  
كايضا في وجود الحادث وهو خلف هذا الرطل نظر واما ثالثا فبان الفعل بعد تعلق الارادة القديمة به ان كان لازم  
الصدور عن الذات لزم الاضطرار والاحتياج الى مرجح اخر فيسلسل ويلزم الاضطرار واعلم ان تقدمة ثم على جميع مصنوعة  
تقدم بالعلمة وليس بقدم ما بان فان لا شئ احاطة الزمان به ثم ففتنة خلق الاول الية كنسبة خلق الاخر الية كما ارت

شبهة خلق

نسبة خلق الكثرة كسنة خلق الواحد اليه قال تم ما خلقكم ولا بعثكم الا كفض واحد فالترتيب الزماني انما هو بين الموجودات  
الزمانية مقبلا بعضها الى بعض ولقد عرفت هذا المعنى على الاقدام الفاصلة المفصولة على ادراك الامور الزمانية فصدرت منهم  
مقالات فاسدة ناشئة عن قصور النظر عن ادراك الجرم عن الزمان كمشكك بعض الحكماء على قدم العالم بان علمه وجوده ان كانت  
تامة في الازل لزم القدم وان كانت ناقصة متوقفة على حدوث امر في الازل فهو اوضح من العالم ونفعل الكلام اليه فيلزم القدم  
او يتسلسل ويجواب بعض المتكلمين عنه بانه يجوز ان يكون الحكمة قاضية بايجاد العالم في وقت معين ومرجعها الى العلم  
بالاصح وكمنك بعض على نفي علمه تم بالجزئيات بانها متغيرة ويمنع التغير في علمه تم الى غير ذلك ووجه فساد الاولين انه لم  
يكن قبل خلقه ثم للزمان زمان ولا وقت فلا معنى للسؤال عن سبب تاخير ايجاد العالم من وقت الى وقت ولا الجواب بالمكان  
قضاء الصلحة بالناخرا كما انه لا معنى للسؤال عن علمه خلق الافلاك بما فيها في هذا المكان المخصوص دون غيره ولا الجواب  
الحكمة بذلك لا مكان قبل خلق المكان نعم بوجه السؤال عن علمه عدم خلق زمان قبل الزمان الاول بناء على عدم قدمه كما  
يقع السؤال عن علمه عدم خلقه فوق الافلاك الموجودة او خلق مكان فوق المكان الموجود وبوجه الجواب بمراجعة الحكمة  
ووجه فساد الاخير ان نسبة تغيرات المتغير اليه رقم نسبة واحدة لا تقدم ولا تاخرها بالنسبة اليه وانما التقدم والناخرا متحقق  
بين تلك التغيرات فهو تم عالم بكل شئ في مرتبته لا يتغير في علمه فعله بذات زيد مثلا في مرتبة ذاته ووجوده في مرتبة  
وجوده وبعده في مرتبة عدمه وبقائه في مرتبة قيامه ومجلوسه في مرتبة جلوسه وهكذا وان شئت من زيد توصل لذلك  
فانظر الى علمك بالتغيرات اللاحقة للحوادث الماضية فانك ترى ان علمك بها من حيث كونها علميا غير متغير وانما في  
التغير في العلوم بحسب مراتبه اللاحقة له وانما علمك في هذا اليوم بان زيد مثلا يوجد غدا ثم زوال علمك هذا في غدا  
علمك بانه موجود الآن ثم زوال علمك هذا ايضا بعد ذلك وحدث علمك بانه كان قبل هذا موجودا فانه شئ عنك  
مقابلة زمان وجود زيد الازمنة وجودك فترى وجود زيد نادرة مناخرا عن زمان وجودك الذي انت فيه ومرة مقابلة  
له واخرى متقدمة عليه فبذلك بحسب كل زمن من ازمته وجودك الثلثة علم مغاير لعلم الاخر وحيث انه تم لا يحيط به الزمان  
لا يتصور بالنسبة اليه ماض ولا حال ولا مستقبل فبمعنى ذلك في حقه بل هو تم عالم بناخرا وجود زيد عن بعض ازمته وجودك  
ومقارنته لبعض منها وبناخره عن بعض اخر علمنا اذ لينا ابديا لا يتغير والشر في ذلك كلام ان وجوده تم ليس وجوده اشد  
ولا بقاؤه بامداد وجوده كما يتصور في الموجودات الزمانية بل اذ قلنا هو ازل في علمه ان وجوده غير مسبوق بالقدم  
واذا قلنا ابدى فعلى معناه وجوده لا يلحقه عدم وقد ينتم ان علمه تم بالاشياء ليس الا نحو وجوده عما فلا يعلمها الاحال  
وجودها وهو فاسد لاستلزام بطلان قدرته تم وحكمته لان الفاعل للشئ من غير علم لا يكون قادر عليه ولا بعد حكما  
ولا استلزام اسناد الجمل اليه تم في مرتبة ذاته لتقدمها على فعله الذي يزعم هذا المنتم انه علمه ان يكون علمه تم بالاشياء  
زايد على ذاته محدود وقد هما يلزم ان يكون محلا للحوادث بل الحق انه تم عالم بذاته بالحوادث في مراتبها حيث لا حادث  
ولا مرتبة وعبارة اخرى عالم بذاته بما قبل حدوثها وقبل مراتبها وقد اشار اليه بقوله عالم اذ لا معلوم وسيمح اذا لا  
سموع وبصير اذ لا مبصر وعلمه تم بها بعينها ونفسها ابوجهها وصورها والازم جهل بعينها او حدوث علمه بها  
كلاهما كما قاما من الايات على حدوث علمه تم ببعض الحوادث كقوله تم لتعلم التي لمخبرين احضى كقوله تم ولما يعلم  
الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصادقين فقول اذا عرفت هذا فبشر عندك ان ارادته تم ليست زمانية لان الزمان  
موجود بها فهو مناخرا بحسب المرتبة عنها فلا تكون محاطة به فظهر من ذلك بطلان الدفع الثاني بما ذكر فيه واعلم ان الذي  
يقضيه البراهين العقلية ويستفاد من اخبارها واهل العصاة ان ارادته تم مخلوقة له لا تقارن المراد لانه عبارة عن ايجاد في  
احداثه ثم فانه لا يبرى ولا يتفكر ومثلها المشية الا انها متقدمة بحسب المرتبة على الارادة كما يستفاد من بعض الاخبار  
فيكون الفرق بينهما بالكيفية والجزئية وقد يطلق احدهما على ما بين الاخر كما هو معناها لغة فيترادفان وزعم بعض مناخري  
اصحابنا ان المشية فريضة والها عين الذات كسائر الصفات الذاتية وحمل ما دل من الاخبار على انه مخلوق كقوله خلق  
الله الاشياء بالمشية وخلق المشية بنفسها على مشية العباد وهو تكلف واضح وفي بعض الاخبار تصبرح بالها محدثة وليس  
بفريضة وحملها على مشية الصاد غير سديد اذ لا يذم في م الى قدمها وفي بعض الاخبار انها غير العلم معللا بانك تقول  
افعل كذا ثم ولا تقول ان علم الله فلو كانت نفس الذات لكأن نفس العلم فلا يتفرق بينهما الا بمجرد المفهوم وهو لا يصلح  
فرقا لصحة القول الاول وبطلان الثاني نعم كونه تم بحيث يشاء ويريد الاصطلاح عين الذات لانه بذاته كذا لان الاطلاق  
المشية والارادة على ذلك مجاز الرابع جواب الجمل وبيان من وجبهين الاول ناخرا كون الفعل غير لازم الصدور من الفاعل  
ونفع احيانا الى المبحر بجواز التفرج من غير مرجع بدليل ان المراد من السبع اذا صار في طرقتين نفسا وبين في نظره في

الخلص

الخاص بشار احدهما ولا يتوقف حتى يحصل عند مرجح لاحدهما وكذا الجماع اذا وجد رغبين متساويين فانه يتناول احدهما ولا  
يكف نفسه عنها حتى يحد المرجح وكذا الظان اذا وجد قدس من مامتساويين الى غير ذلك وهذا الوجه غير سديد اذا لم يتحقق  
امتناع الرجح من غير مرجح كما يشهد به الفطرة المستقيمة ووجهه ان وقوع الترجح نادره وعدمه اخرى مع تساوي الحالين  
واقعا كما هو المفروض بوجوب الترجح بلا مرجح وهو ضروري البطلان واقعا التمسك بالامثلة المذكورة ونظايرها قد فوج  
بان فرض التساوي من كل وجه لا يوجب وقوعه في الخارج وان كان الحكم على تقديره حقا الا ترى اننا نقطع بان لو وضع  
عمود على حد سيف بحيث يتساوى ثقله من الجانبين وقف عليه ولم يميل الى جانب مع اننا ترى بالبحر ان الفرض لا يقع  
الخارج وبالجملة فنفرض التساوي في الامثلة المذكورة لا يوجب وقوعه فان هناك مرجحات خفية مؤثرة في الترجح حاصلة  
في نظر المرجح وان لم يتبته لها وافلها كون النفاذ حال الترجح الى احدهما او الى ما يترتب عليه من الغاية المقصودة اكثر  
لا يلزم من كون شئ مرجحا نفع الفاعل لكونه مرجحا ومن هذا ذكر بعض المحققين في باب البينة ان الداعي الى العمل قد يكون  
في الواقع محض الرياء ويعتقد العامل حال العمل انه محض القربة ثم ينكشف له بعد تليظ النظر واعمال الناقل حقيقة الحال  
وقد يجاب بان الترجح في امثال ذلك يستند الى تأثير حركة الافلاك فان اريد ان حركتها تقضي ترجح احدهما من غير ان  
يتحقق مرجح في نظر الفاعل فهذا التزام بمقالة الخصم وان اريد ان يرجح احدهما لان في نظره موافق لما يقضي حركتها ففساده  
ضروري في حق من لا يطلع على ما يقضيه في ذلك حركتها ولعلنا اريد ان حركتها توجب حصول ميل قلبي ولو خفي الى احد  
فترجح لاجله وعلى هذا فيمكن ان يجاب ايضا بجواز ان يكون هناك مناسبة خفية لا تنقل اليها عقولنا موجبة حصول ميل  
القلبي الى احدهما فترجح لاجله ولا حاجة الى استناده الى حركة الافلاك واعلم ان من قال بجواز الترجح بلا مرجح ان قال بجوازه  
مع عدم المرجح في النظر وادخاله مقلنا جوابا عن الشبهة المذكورة لكن برده عليه ما مر من لزوم وقوع الترجح بلا مرجح في  
هذا الترجح ويجوز ان يكون هناك ما يقضيه وقوع هذا الترجح كحركة الافلاك فان فرض المساواة فيما لا يغلظ بالنظر ثم  
الوقوع اذ لا سبيل الى شبهة وان قال بجواز مع عدم المرجح في النظر خاصة وان كان هناك ما يقضي وقوع هذا الترجح سلم  
عن الاشكالين لكن مقلنا لا ضلح جوابا عن الشبهة اذ لا شائي ان يكون الفصل لازم الصدور مع وجود ذلك المرجح فلا  
اش للبحر المذكور في الحل وبرده عليه على التقدير الاول ايضا ان مورد الشبهة ليس صورة تساوي الفعل والترك في نظر  
الفاعل بل اعم من ذلك لا يقول احد بثبوت الاختيار في الصورة الا في خاصة والبيان المذكور لو تم فانما يجري في دفع  
المهنة عنها خاصة وهي على تقدير تسليمها نادرة الوقوع الثاني وهو العتقادنا نحن اننا نحتاج الى مرجح لكن يمنع كونه معه  
لازم الصدور من الفاعل ان اريد بالزوم انه لا يتمكن مع المرجح الا من الفعل وان اريد ان لا ياتي مع المرجح الا بالفعل  
كون لزوم الصدور بهذا المعنى منافيا للاستناد الى الاختيار كيف هو وجوب بواسطة الاختيار فهو محقق للاختيار لا منافاة  
بين ذلك ان الفاعل المختار هو من يفعل الفعل بقدرته عند وجود المرجح في نظره والقدرة فينا عبارة عن صفة زائدة  
بما يمكن من الاثبات بالفعل والترك والبرج عبارة عما هو الداعي الى الفعل وحيث ان نسبة القدرة الى كل من الفعل والترك  
على حد سواء فلا بد في فعلها بالفعل من وجود داع معتبر في نظر الفاعل مستمر الى زمن الفعل كما انه معتبر في استناد تركه  
اليها عدم الداعي اليه كمن يفتقر الداعي المعتبر ويستمر في صدور الفعل منه بالاختيار لا بمعنى انه لا يتمكن من الا  
من الفعل بل بمعنى انه لا ياتي الا بالفعل البتة كما انه حيث لا يتحقق الداعي يمنع صدوره منه بالاختيار بمعنى انه لا ياتي به  
البتة لانه لا يتمكن منه والدواعي معتبر في صدور غير الارادة من المختار بواسطة في صدورها منه لا بواسطة رغبته  
بالارادة العزم كما هو معناه لغة وعرفا وفسرت به في بعض الاخبار ايضا فاضالنا الاختيارية ما عدا الارادة مستندة الى  
قدرتنا عند ارادتنا لها وهي مستندة الى قدرتنا عند وجود الدواعي المعتبرة في نظرنا فالدواعي شرط في صدور الارادة  
مناوحي شرط في صدور سائر الافعال منا وليست الدواعي علة مقتضية اي فاعلة لوجود الارادة فينا ولا الارادة  
علة مقتضية لوجود سائر افعالنا الظهور ان افعالنا الاختيارية بأسرها صادرة منا لا من ارادتنا ولا من الدواعي الموجبة  
فيها ومن الواضح ان الشرط ليس بالمقتضى ولا بخبره وان اعتبر في اقتضائه الا ترى ان النار مقتضية للاحرار بشرط المماساة لاجلها  
والمماساة والمماساة وحدها مقتضية لذلك وانما استندنا الارادة الى القدرة لانها عندنا من الافعال الاختيارية وقد صعب  
اختياريتها على كثير من الافهام نظر انهم الى ان الفعل الاختياري هو المسبوق بالارادة فلو كانت الارادة اختيارية لكانت  
مسبوبة بارادة اخرى وبفعل الكلام اليها فيفسل ومن هنا ذهب جماعة الى ان الارادة اضطرارية كالقدرة ولم يثبتوا  
ان ضرورة الوجدان قاضية باختياريتها وفي الكتاب والسنة ما يدل على ذلك كما لو نبيخ والنهيد يد عليه في قوله تعالى  
اتر بدون ان قدوا من اصل الله وقوله تعام تريدون ان تشكوا رسولكم وقوله تم يريدون ليظفونوا نور الله باقوا

وقوله تعالى



وقوله تم ويريد الذين يتبعون السموات الى غير ذلك ومن السنة قوله نية المؤمن خير من عمله وما دل على خلوه اصل الجزية فيها واهل  
الناوريتها بانياتهم وما دل على ان نية السوء لا تكسب على هذه الامة الى غير ذلك فان المراد بالنية نفس العزم وربما عزم بعض انها  
مرادة بنفسها ولم يتفطن ان ذلك بوجوب توقف الشرع على نفسه بل التحقيق ان تعريفهم للفعل الاختياري بما كان مستوفيا  
بالارادة ان كان ترفيها لاعداد الارادة لم يتوجرا الاشكال بعدم انطباقه على الارادة وان كان ترفيها المطلق للفعل الاختياري  
فمتنوع بل الوجه ان يعرف بانه الفعل الصادر عن الفاعل بشيوره وتمكنه فيعتبر في حقيقة الاختيار امران الاول ان يكون الفاعل  
عالم بفعله شاعرا له على وجه يكون له علم وشيوره مدخل في صدور وعنده الثاني ان يكون متمكنا من الفعل والتركيب مع ان يكون  
يحتل ان يفعل ولان لا يفعل واما كونه كجبريل ان اراد فعل وان اراد لم يفعل قائما بغيره في صدور الافعال الاختيارية التي  
توقف على سبق الارادة لا محظ وقد يتوقف صدورها على امور اخرى كوجود الاوقات وما يتعلق بها وذلك لا يقتضي توقف  
كل فعل اختياري عليها فان تضييق الارادة من الافعال الاختيارية ولا يتوقف صدورها عن الفاعل بالاختيار على اذنه هذا  
ما يقتضيه النظر الصحيح في المقام واما الدواعي قاسية من ادراك الفاعل بحال الفعل بضميمة ما فيه من الملكات والاحوال  
المتعدية من حيث الوجود الى صانعه ومن حيث القابلية الى ذات الفاعل اما ابتداء او بواسطة افعال اخرى تسلسل  
استنادها الى الذات وهي مجرد وجودها قد يتمكن من دفعها بشيوره اما الضعفاء في نفسها اولعاضتها بدواعي اخرى تزينها  
في القوة وقد يتوقف على استعمال الرياضات وتزاولتها بجهدك لتمكنها في النفس وسوختها عنها وعلى التقديرين ففروع  
الارادة والفعل على حسبها اختياري لها على الاول فواضح واما على الثاني فمتكنا في النفس وسوختها عنها وعلى التقديرين ففروع  
كان لا يفعل على التقديرين البينة عند عدم وجود دواعيها فاذ ثبت تمام ان المقصود للفعل الاختياري والموجد له هو الفاعل القابل  
المختار وان الدواعي المتعبر بها في الارادة شرط في افضائه تبين ان عليه الفاعل لصدور الارادة منه بقدرته واختياره ثم عند وجود  
الدواعي المتعبر بعلمه لصدور الفعل منه كانه عند وجود الارادة واما عدم الموانع الجامعة للاختيار فداخل في اعتبار الدواعي  
اذ الدواعي المتعبر بها في المانع الاختياري فان المراد به ما سلم منه فان تضييقها فزاد ان الافعال الاختيارية واجبة الصدور  
عن الفاعل المختار عند وجود الدواعي المتعبر في نظره وان وجوبها بخقدرة واختياره فلا ينافي قدرة واختياره  
بل يستلزمها ضرورة وان وجود العلول يستلزم وجود العللة لانه ينافي وقد يشير الى الامر الاول من جريان الافعال على  
حسب الدواعي في قوله تم قل كل يعمل على ما كلفه وقوله تم ان في صدورهم الاكبر ما هم بيا لغيره والى الامر الثاني من بقا القدر  
والاختيار معها بقوله تم وما كان له عليهم من سلطان وقوله تم حكاية عن الشيطان وما كان له عليكم من سلطان الا ان  
دعوتكم فاستجبتم وهذا المراد بوجوب الرجوع الى الوجود فانما نجد انفسنا عند وجود الدواعي المتعبر بتمكين من الفعل  
والترك وان علنا بالحالة احد من جهة الاختيار واذا عرف ذلك انضغ عندك معنى قوله لا يجبر ولا يقرب بل امر بين الامرين  
فان كون الدواعي التي تجر الى الافعال الاختيارية على حسبها موجودة في العبد باجاده تم على حسب ما فيه من الاستعداد الذاتي  
او الكسبي بوجوب نفي توفيق امر الفضل اليه بالكلية وصدور افعاله عنه على حسب تلك الدواعي بقدرته واختياره بوجوب نفي  
اجباره عليها وايضا كون افعال العبد مستندة الى اقداره تعمله عليها حال صدورها منه بوجوب نفي التوفيق بغيره مستغلا  
العبد بها وصدورها عنه بذلك الاقدار بوجوب نفي الجبر لاستنادها الى قدرته الخلقية فيه وما ذكرنا يرتفع الاشكال عن  
قوله تم من رب الله ان يهديهم يشركهم لا للامم ومن يراد ان يضلهم يجعل صدور ضيق قاسم كما كما انما يصعد في السماوات  
شركهم لصدور ارادته اذ يهديهم بالكرامة بالاطراف الموجب حصول دواعي وقول الهداية في اهليته واستعداده لذلك لا يجبر  
قوله الهداية بالاضطرار بل بالاختيار وكك قضيته لصدور من اراد اضلاله من تلك الاطراف الموجب حصول دواعي الضلال  
فيه لا بوجوب قوله للضلال بالاضطرار بل بالاختيار وهذا الاعتناء بنسب الهداية والاضلال اليه تم في هذه الآية وغيرها  
وكك نسب الاعتراف اليه في قوله تم حكاية عن نوح ولا يفتكم نهي ان اردت ان انصركم ان كان الله يريد ان يغيثكم كما  
انه نسب الاضلال الى الشيطان في قوله تم وبه يهدي الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا كما اعتبار انه يدعوهم الى الضلال و  
يقدم ويمتد بهم بالامل والاعانة الى انفسهم في قوله وما يضلون الا انفسهم وقوله وصلوا عن سواء السبيل باعتبار  
اختيارهم للضلال واعتزازهم بالاماني الواهية وكذا يرتفع الاشكال عن قوله وما نشأ من الا ان يشاء الله وقد ورد في  
عنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فان مشيئة تم وارادته وتقدره وقضائه وامرانه المشد كل الاخر منها المسمى  
كاورد في بعض النصوص انما يخرج على حسب استعداد القابل لها اياها لكل ذي حق لا ذلك قضيته قدرته الشاملة وعلمه  
الناقد وحكمة البالغة وهذا البيان ينكشف ايم معنى قوله تم ولو شاء ربك لامن من في الارض كلمة جميعا وقوله ما كانوا  
ليؤمنوا الا ان يشاء الله وامثال ذلك اذ اللفظ المعنى انهم كانوا يؤمنون عند مشيئة ايمانهم جبر او قرأوا كما ذكره بعضهم فان ذلك

غير متعين

غير متعين بل مناف لظاهر الفعل بل ظ المعنى والله اعلم انه تم لو شاء ايمانهم باختيارهم وذلك بان وجد فهم دواعي الايمان ومنه  
عنه الملكات والاحوال الدائمة لهم الى الكفر والطغيان كما منوا وانما لم يشاؤ ذلك في جهنم لعدم استعدادها منهم انشأوا هبلة تم  
فتركهم على الملكات والاحوال اللاحقة بجالهم فان كوا الكفر والشقا والعتى على الهدى ومن هذا الباب ما ورد من انه تم  
امر ابلهس بالبحر ووشاه ان لا يبعد ولو شاء ان يسجد لسجد من يوم ٢٤ عن اكل النخلة ووشاه ان لا ياكل لما اكل  
واما الاعتذار الذي حكاه تم عن الكفار في قوله سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركوا با وانا ولا حرمنا من دونه  
من شئ وتى قوله قال الذين اشركوا لو شاء الله ما لعبدنا من دونه من شئ الا انه فقد اتفق ما حققناه انه مقالة فاسدة  
ومعدرة واحضة كما اشير اليه في ذيل الاية لانهم ان زعموا انهم مجبورون على الشرك والعصا عند مشيئته تم ذلك فحتم  
او على ترك الطاعة والايان عند عدم مشيئته تم ذلك منهم فجوابة واضح مما تر فان المشية انما قضت بصدور ذلك منهم  
بطريق الاختيار فكيف يصدور منهم بطريق الاضطرار لمخالفة لمقتضاها بل امر المشية في الافعال الاختيارية انما هو انشاء  
ما يقضيه الذوات باحداث اسبابه ومقدما له اللايقنة به الغير المتناهي للاختيار كما اشير اليه في قوله واذبر بكم يوم  
اذ التقيتم في اعينكم قليلا ويقالكم في اعينهم ليغض الله امر ان كان مقعولة وان زعموا ان المشية لما قضت بصدور الشرك  
وسببه منهم ولو بالاختيار فلا اعتراض عليهم في ذلك ولا يكون تركه مخلو ما منهم فيضه ان الضرورة فاضية بان من صد  
عنه الغياج بالاختيار يفتن بذلك الدم والعقاب ولا ينافيه وجوب الصدور عنه بحسب ما بينه من الدواعي بعد تمكنه و  
اختياره واستناد الوجوب اليه ولا منافاة بين مشيئته تم لصدور الشرك منهم وبين نهية تم ايمانهم عنه فان مرجع الاول  
الى احداث المقدمات المفضية الى صدور الشرك منهم بالاختيار على حسب ما لهم من الاستعداد كما هو قضية حكمته في  
الصنع والخافي الى بيان حكم الشرك عند من المكروهية وعدم الرضا به كما هو قضية حكمته في الحكم واما الجواب عن  
الثاني فيما مر من الاجوبة الثلثة المنقذة من انه شبهه في مقابلة الضرورة فلا يلغف اليد وان ينافي في وقوع التكليف  
ما يتبعه للعلوم بالانفاق وان منقوض افعال تم لعلمها كعلمه بافعالنا فيلزم ان لا يكون مخالفا فيها وهو بطر بالانفاق  
مضطرا الى جواب رابع به تحل الشبهة وتقرر ان قضية العلم انكشاف الواقع للعالم الا ان الشبهة في وقوعه وما يوضح ذلك  
انا لو فرضنا وجود فاعل يصدر عنه افعال بالاختياره وفرضنا ان لا علم لاحد بشئ من افعالنا اصله كانت افعالنا صادرة عنه  
على وجه الاختيار والحالة لا شفاء ما يدعي منافاة للاختيار فلو فرضنا ان علم عالمها قبل وقوعها منه لم يتغير حال ذلك الفاعل  
المخار في الواقع من جهة علم العالم بها بالضرورة وان فرضنا استحالة عدم مطابقة علم ذلك العالم للواقع لان مرجعها الى استحالة  
انكشاف غير ما يقع من الفاعل بالاختياره له لا الى ناطق علمه في وقوع ما يقع منه ليلزم منه اضطراره في الفعل من جهة علمه به  
وذو الاختياره عنه والالزم مثله في الالم المناخر مع استحالة فاعله الاخر في السابق بل يترى بالضرورة ان حال هذا الفاعل  
حال تعلق ذلك العلم بافعالها كحال عدم تعلقها في استناد افعالها الى اختياره وان شئت زيادة توضيح لذلك فانظر  
الى علمك بتربيب الماء واحراق النار وضمان الشمس هل تجوز ان لا يكون علمك هذا مطابقا للواقع مع انك تعلم علم اضرابا  
بان علمك بذلك كما لا اثر له في تربيب تلك الامار عليها فان ثبت عدم مدخلية العلم في وقوع ما يتعلق به من الافعال  
الاضطرارية ثبت عدم مدخلية في وقوع ما يتعلق به من الافعال الاختيارية لان الجزئية واحدة لا يعقل اختلافها باختلاف  
ما تعلق به وهذا البيان يتضح للجواب عما ادعى في البيان الثاني من المناقاة الذي بين تعلق العلم بوقوع كل من الفعل والشرك  
وبين وقوع الاخر لان ان اريد بالمناقاة الذي ما هو الظاهر من كونه مانعا من وقوع الاخر ومقتضيا لعدمه فقد عرف عرفت  
فساذه ملتمس حيث بينا ان العلم ليس ككث وان لا مدخل له في وقوع المعلوم ولا في عدم نقيضه وانما مقتضاه بل حقيقة الكشف  
عن الواقع وان اريد به مجرد استحالة وقوع نقيض المعلوم ولو لا امر اخر في العلم كما اختيار الفاعل فبما لا يدور على نفسه  
الاختيار وبالجملة فالاستحالة هناك امران الاول وقوع غير ما يقع من الفاعل المخار ورجع هذه الاستحالة الى وجوب الصدور  
منه من جهة تحقق علمه التام التي من جملتها الاختيار والقدرة وهذا هو الوجوب بالاختيار وقد حققنا في دفع الشبهة  
الاولى انه لا ينافي الاختيار بل بحقيقة الثاني تحلف علم العالم عما علمه ورجع هذه الاستحالة الى استحالة علمه بغير الواقع لا الى  
سببته للواقع واستدغائه له وكذا يتضح الجواب عما ذكر في الوجبة الاخرى من ان القدرة على خلاف ما علمه تم قدره على فاعله  
جملا وهو محال وذلك لاننا نلزم بان لا قدره على قلب علمه ثم جملا لكن يمنع منافاة ذلك للقدرة على خلاف المعلوم وتوضيح  
انه تم لما كان عالما بالاشياء على ما هي عليه في الواقع فلا يبدان يكون علمه بالواقع الاختيارية على وجهه من وقوعه عن الفاعل  
على وجه الاختيار ورجع الحاصل الى انه تم عالم بان الفاعل المختار يفعل كذا حال قدرته على خلاف ما يتعلمه فان ذلك مضمي  
اختيارية الفعل له فقدره الفاعل على خلاف ما علمه ثم منه ليس قدره على قلب علمه ثم جملا كيف قد علم بوقوعه منه وهذا كما

فقدرة

تقدرته عليه تحققة لعلمه ثم يفعل على وجه لا ينافيه له وانما يلزم القلب اذا فعل خلاف ما علمه ثم كذب فافضح انسخا ان قلب علمه  
جلا واجعة الى اسخا له علمه ثم بخلاف ما يقع منك بعد ذلك لا الى اسخا له فمدرك على خلاف ما علمه فانك قد در في نفسك على  
خلاف ما علمه لكن في حق ان يعلم خلاف ما فعله وبالجملة قصدوا الفعل من العبد بالاختيار اثر من اثار وجوده الذي هو فعل  
من افعاله ثم وكا ان علمه ثم محيط بافعاله محيط بما يترتب عليها من الاثار واختياره كما شاء واضطراره لا يوق هناك معلومان وقد  
الفعل من الفاعل وقدرة على تركه وباراء هذين العلومين علما والمثابة المذكورة انما يتحقق بين المعلوم الثاني و  
العلم بالاول ولا يجدي فيه العلم بالمعلوم الثاني لانه اذا كان في نفسه منافيا للعلم الاول كما مر اشنع تحققة فيمنع العلم به  
لاننا نقول للمعلوم الثاني ما حوز في العلوم الاول لان وقوع الفعل اذا كان مستندا الى القدرة كان اثر من اثار القدرة  
وجهه من جهتها فلا يستقل عنها ترجع اليه عند التحقيق الى العلم بالقدرة وباترها الشرب عليها ولعلم ان ما ذكرناه من  
منع استناد وقوع المعلوم في العلم انما يتم في علم غير متم واقفا على علمه ثم ما علمه على مذهب الاشاعرة القائلين بربا  
على ذاته ثم ورود البيان المذكور على هذا القول في غاية الظهور ومن العجب العجيب ان الفخر الرازي مع موافقته لاحكامه  
في القول بزيادة العلم على الذات قل بعد ان اورد التنبه بالبيان الثاني لو ان جملة العقلاء اجتمعوا وادوا وان يوردوا  
على هذا الكلام حرفا واحدا لما قدر واعلمه الا ان يلزمه ما مذهب هشام بن الحكم وهو ان الله لم يعلم الا شيئا قبل وقوعها  
لا بالوجود ولا بالعدم الا ان اكثر المعجزات يكفرون من يقولون هذا القول اسمي اقول اما ما ذكره في حق العقلاء من الخبر  
عن رد شبهته فناشئ عن فطر قصوره وضعف شعوره حيث احسن بنفسه العجز عن الجواب ففاسرها غيره من ذوى الالباب  
واما المذهب الذي نسبته الى هشام بن الحكم فمن معتزلاتهم الموضوعه عليه لان الرجل من اجلاء اصحابنا في الكلام ومن  
خواص الكاظم فكيف يعقل صدور هذا القول منه هذا واما على القول بعينية علمه ثم لانه كما هو الحق المحقق في علمه  
فلا يتم منع استناد الافعال اليه لاستناده منع استناده الى الذات بل الوجه ان يواستناد الافعال الى العلم كاستناده  
الى الذات فكما ان استناده الى الذات ليس على وجه ينافي صدورها عن العبد على وجه الاختيار كما مر بيانه في دفع  
الشبهة الاولى فكذلك استناده الى العلم فان الاستنادين من جهة واحدة اذا لا تعد بينهما في الحقيقة ولعلم ان قضية  
القول بعينية العلم للذات ان لا يكون مضافا الى المعلوم ولا منسجرا عليه وان لا يكون العلم بالوازم مستندا من العلم  
باللزم ولا العلم بالربك متوقفا على العلم باجزائه ضرورة ان الوجوب الذاتي لا يجمع التوقف الاختصاص وقد اشير الى ذلك  
في قوله عالم اذا لا معلوم وبمبمع اذا لا مسموع وبصير اذا لا مبصر بل قضية بساطة الذات ان يكون علمه بشئ عن علمه  
باخر والا لزم تركب الذات وكا ان قدرته ثم عين ذاته بل التوقف على تفرق المقدور في مرتبة ذاته ولا على امكانه بل قد  
وكان المقدور ممكنا كعلمه وكان العلوم على الوجه الذي علمه وكان تكثر المقدورات لا ينافي وحدة القدرة فكذلك  
تكثر المعلومات لا ينافي وحدة العلم وبالجملة فلا يقاس العلم الواجب بعلومنا الممكنة التي تنسج على المعلوم وعلى العلم  
باللزم بالنسبة الى لوازمها بواسطة وبدونها ويتعد بتعدد معلوماتها وتاخرها من عدم منافاة وحدة العلم لتعد  
المعلوم وبما يثبتها العارفان لا منافاة بين وحدة الصنع وتكثر المصنوعات كما يقضيه به هانهم على توحيد الافعال لا  
كأنهم بعض الفاعلين من ان فرادى الممكنات كالفعل الاول صادر منه ثم والتوالي صادرة من ذلك الممكن بواسطة  
وبدونها وانما يستحيل خلاف ذلك لبطالته بالعقل والنقل قال الله ثم هل من خالق غير الله قال نعم لله خالق كل شئ في  
غير ذلك ولا يجدي ما يقع من ان صنع المصنوع صنع الصانع نظر الى اقداره على ذلك لانه لا يوجب استغنائته ثم ببعض مخلوقه  
على خلق بعض اخر وهو باطل كما بقى بل بمعنى انه تم صانع كل شئ بصنع واحد وان تعدد بالاضافة على حسب اختلاف مراتب  
المصنوعات كما انه قادر على الاشياء بقدرته واحدة وعالمها بعلم واحد وان اختلفت المقدورات والمعلومات في حشد  
ذواتها وبتبعي التبيين على امور الاول اختلاف العباد في الطاعة والعصيان مع ذواتهم في القدرة المعبر في صحة التكليف  
من العلم والعقل والقدرة ناشئ من اختلاف ااداتهم واختلافها ناشئ من اختلاف دواعيهم واختلافها ناشئ من  
اختلاف ادراكاتهم ومكائهم واختلافها ناشئ من اختلاف استعداداتهم ومقتضاهم الاختلاف امران الاول اختلاف  
ذواتهم وطبائعهم كما يدل عليه اخبار الطينة وقد اشير الى ذلك فيما روي من ان السعيد سعيد في بطن امه والشقي شقي  
في بطن امه وليست الطينة جارية على الفعل الجليل والقيوم وانما هي مستلزمة لصدوره عنهم بالاختيار عند عدم المانع  
فالمخلوق من طينة العليين ياتي عند استجماع المشراط المعبره بالافعال الجميلة باختياره على حسب ما فيه من الدواعي  
الناشئة من تلك الطينة الطيبة بواسطة الملكات الجميلة المقاضة عليها لاهليتها لذلك المخلوق من طينة البقيين  
ياتي بالافعال البغيضة باختياره على حسب ما فيه من الدواعي الناشئة من تلك الطينة البغيضة بواسطة الملكات

الرواية

الرزيلة المغاضة عليها اهليتها ذلك والمخلوق من الطين في غاية ناسبها من الافعال كما مر باختياره وعلى هذا البين  
ينزل ما ورد في ولد الزنا من انه يدخل النار وان لا يكون الا منغضا لاهل البيت ومثله ما ورد في ولد الحيف فان المراد  
انه يدخل النار باعماله التي تصدر عنه باختياره واما وجود البعض المذكور فيه فهو وان كان في اول الامر اضطراريا الا انه  
لما تمكن وقعه وقلبه بالمحبة الواجبة بالمجاهدات الشرعية فهو معافى على نفسه في ذلك وكذا الكلام في سائر الاخلاق  
الرزيلة التي توجب في سائر المكلفين كالخل والحسد والكبر وغيرها فانها قد تكون بحسب مبدع حصولها منهم بطريق  
الاضطرار الا انهم قد مكثوا من رخصها بالمجاهدة ولهذا قد يجاهد صاحب الاخلاق الرزيلة في رفعها بمجرد نفسه عنها  
وكانت الاخلاق الرزيلة مما يمكن سلبها بالمجاهدة كالأخلاق الجميلة يمكن سلبها بالمجاهدة وكان صاحب الاخلاق  
الرزيلة مأمورا بسلبها عن نفسه وقد تسحق العقوبة على النفس في ذلك كصاحب الاخلاق الجميلة مأمورا بالمحافظة  
عليها فوجب عليها ولو مات صاحب الملكة الرزيلة قبل تمكنه من ان النما كان معدودا في ترك ازالها الا انه غير معدود  
في العمل بمقتضاها لعدم اضطراره اليه المراد باستعداد الذات لما يقاض عليها من الملكات ان لها من جهة كونها تلك  
الذات اهلية تلك الافاضة بمقتضى قانون الحكمة لانه لا يمكن افاضة غيرها عليها فاستناد هذا الاستعداد الى الذات  
كاستناد الفردي الى الثلثة والزوجية الى الاربعة فلا يعقل بل غير الذات ولما كانت الذات معلومة لمرتبها من  
الاستعدادات وكانت الحكمة فاضية بايجادها واعدادها ما كانت طائفة بل استناد الاستعداد فان كل شع  
عنده بمقدار ما يتك من كل ما سئلته ولا فرق في هذا البيان بين ان نقول بان الجعول بالاصالة هو الوجود والهيبة  
على الاول يكون الوجود الخاص المحدود بالحدود الخاصة مستعدا لافاضة ملكاته عليه على الثاني يكون الهيبة الخاصة  
كذلك وهذا النوع من الاستعداد ينبغي ان يسمى بالاستعداد الذاتي والاستعداد الاول الثاني اختلاف الادراكات  
والملكات والاحوال المكشوفة بواسطة الاعمال ويرجع سلسلة استنادها الى استعداد الذات ويعرف بعض الكلام في  
هذا ما مر في سابقه وينبغي ان يسمي هذا النوع من الاستعداد بالاستعداد الكلي والثاني ومثل هذا الباب زيادة الهدى  
في حق المؤمن وديب قلبه ونفسه ونحوها المشار اليها في قوله تم انهم في ذمة امنوا بهم وندناهم هدى وربطنا على افواههم  
وقوله تم والذين اهدنا وازادهم هدى وانهم يقولون وقوله ومن يؤمن بالله يهد قلبه وقوله تم يثبت الله الذين امنوا  
بالقول الثابت وما قوله تم وهو الذي حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان فكيف  
يكون منشأ هذا النوع من الاستعداد والاستعداد الذاتي وكذا من هذا الباب الطبع في حق الكافر واشباهه المشاد  
اليها في قوله تم ذلك بل انهم امنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم وقوله تم وقالوا فلو بنا علف بل لعنهم الله بكفرهم وقوله تع  
واشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم وقوله تم فلما ازاعوا ازاع الله قلوبهم وقوله تم جعلنا قلوبهم قاسية وقوله جعلنا  
بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجابا مستورا وجعلنا على قلوبهم ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا وقوله جعلنا  
من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون وقوله ان الذين لا يؤمنون بالآخرة زيننا لهم اعمالهم ليغترون  
واما ما اشير اليه في قوله تم ولقد ذرانا للجحيم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يعقلون بها ولهم عين لا يبصرون ولهم اذان لا  
يسمعون بها اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون فاظن ان منشأ الاستعداد الذاتي واعلم ان الداعي و  
ما يستند اليه من الادراكات والملكات والاحوال بكل نوعها المتقدمين وان كانت شرائط لصدور الافعال من النفس  
الا ان لها عند التحقيق نوع اعدادها في صدور الافعال التي تناسبها على وجه الاختيار فاكان منها معد الصدور الخبير  
يتمى انعام العبد ببدون اعطائه ما يعارضه توفيقا وهو تفضله تم على العبد زائد على القدر المعبر في صحة تكليفه بما صد  
منه معه الطاعة وعمل الخير وقد يعنى فائدا وهداية فالله تم وايدهم بروح منه وقول يعين من مريم اذ ايدتك بروح  
القدس وقول لبيبة انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهديك من يشاء وتخصيص البعض به لاختصاص اهليتهم كما  
يدل عليه برهان الحكمة وامتناع الترجيح من غير مرجح فالله تم والزمه كلة القوى وكانوا الحق بها واهلها ويختلف مراتبه  
باختلاف مراتب الاهلية كما قال تم في حق انبيائه ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض وفي حق ملكته ومامتا الاله  
مقام معلوم وما كان منها معد الصدور التي اعطاه بدون الافهام عليه بما يعارضه حلالا واما استدراجها فلعله  
سند درجهم من حيث لا يعلمون وقال انما على لهم ليزادوا واما وتوضيح ذلك ان النفس منبع الشرور والشهوات كما قال تع  
حكاية عن يوسف ان النفس الامارة بالسوء الامارة بوجي فان تركت بحالها لم يصدر منها باختيارها الا الفساج والمعا  
وان انتم عليها بما يعارض به وادعائها وشهواتها سلت من مفاسدها فلتم لبيته ولولا ان تبتناك لعددت تركن اليهم  
شيئا قليلا وقال ولولا فضل الله عليكم ما ذكى منكم من احدا ابدا وقال الصادق لم ير من حربى حين عرض عليه دينه فاقه

الكنة

عليه افضل

عليه لا نقل ان هديت نفسي بل الله وذاك ويساعد على ذلك ظ قوله تم ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من  
فمن نفسك وان كان الكل منه تم باعتبار وقوعه عيشته وقصانه كما لا يحل شانه قبل ذلك قل كل من عند الله ولا يبا في تعيم الاله  
لحل البحث كون الحسنة والسنة في صدر الاله بمعنى الرخاء والسوء او الرخص والجرب ونحو ذلك لا بمعنى الطاعة والمعصية لانهم  
ما كانوا يندون طاعته الى الله ومغاصهم الى الله هو ذلك لما تفر سابقا من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد مضافا  
الى مساعده بعض الاخبار على ذلك اذا عرفت ذلك ينبغي عندك ان تعلم اولي بحسنات العبد منه وان العبد اولي بسئانه منه كما ورد  
في الحديث ويمكن ان يعبر عن ذلك بوجه اخر وهو ان الوجود على ما تفر في محل منبع النفايص والشود فاذا قوى جانب الوجود  
غلب على الهية غلب آثاره على آثارها على حسب طائفة من القوة وبالعكس وحيث ان الوجود منه تم لا من فعله فهو اولي به وبآثاره  
كما ان الهية حيث كانت من العبد لان حقيقة ذاته فهو اولي بها وآثارها الثاني يطلع الاستطاعة في حقنا تارة على الاله  
المقارنة لثقلها من الفعل والترك وهذه استطاعة فامة فعليه مقارنة لاشرها زمانا من مقدمه عليه رتبة كقدم حركة اليد  
على حركة العناخ واخرى على الاستطاعة المتقدمة على الفعل والترك وهذه استطاعة فاضة لتقربها على حصول امور غير  
حاصلة وهي غير مستطاعة للعبد وان كان التقدّم حصولها كبقائه وبقاء ما كان حاصلا من القدرة ومثبطها بالجملة  
وحدوث ما كان منها غير حاصل كرمكان الفعل وغيره والعكس هذه الاستطاعة بقيا اولى به نسبة الفعل والترك بخلافه  
في الاستطاعة السابقة فانه لا يمكنها الا على ما اوردتها من فعل وترك لا مشاع ربح الواقع وقد يطلع الاستطاعة على ما  
يتم القيين وحيث ان الاستطاعة الاولى هي الاستطاعة الحقيقية وورد في بعض الاخبار ان الاستطاعة العبد قبل الفعل و  
بقية من غير ما فعله قال الصادق رجل من اهل البصر ان الله خلق خلقا جعل فيهم الاله استطاعة ثم لم يقوض اليهم فهم  
مضطربون للفعل وقت الفعل مع الفعل اذا فعلوا ذلك الفعل فاذ لم يفعلوه لم يكونوا مستطيعين ان يفعلوا فعلا لم  
يفعلوه لان الله اعلم من ان يصادق في ملكه احد الحديث وقوله لان الخ تعليل لقوله لم يقوض كما هو واضح الثالث قضية  
البراهين العقلية التي تقدمت الاشارة اليها ان ما صدر منه من خلقه لثواب ترك خلقه لشي لا يكون الا الحكمة كمن حجب  
وجهه بحسنة فانه لا يصدر عنه ثم الا الجليل ولا يلزم وضوح حكمته عندنا بل ندع عن بثوبها الجبال اذ ان خفيته تفاصيله  
على مدركنا ومغولنا ومنه يظهر صفة ما ذكره بعض الحكماء الفلاسفة من انه ليس في الامكان ابداع ما كان ولا فرف في ذلك  
بين خلق المكلفين وغيرهم ولا في خلق المكلفين بين خلق الكافرين وغيرهم الا ان لبعضهم في خلق الكافرين ثم معرفه  
وهي ان ذات الكافر اذا كانت مستعدة لصدور الكفر والظفيران منها بحيث يستحيل انفكاكها عن ذلك في الخارج ولو  
بواسطة القدرة والاختيار وكان ذلك موجبا لخلوده في النار ومستلزما لبقائه في العذاب المستدام فاقى فايده في  
خلقها وابعادها والحال هذه بل الراجح ترك ايجادها فان العقلاء يوثرون عدم مثل هذه الذات على وجودها ورجوعه  
عليه واما المؤمن الفاسق فانحط بالنسبة اليه هين لانه وان اصاب برهمن من الاله فبفضايل اعماله الا ان فوزه بعد ذلك  
بالنعمة الابدية المترتبة على ايمانه مما يرجح حكمه خلقه والحواري ان ايجادهم للكافرين احسان منه بالنسبة اليه حيث اوجده  
فادرا ومنكنا من الايمان والقوز بثمرته من التعميم لا بدى وعرف ذلك وهداه اليه ويكون ذاته مقتضية لاختياره الكفر  
بعد تمام الجحيم عليه والوقوع في العذاب الابدى لا يصير احسان الوجود قبيحا في حق بل الا تكا لانه اهنو جرحه عليه في صدور  
مقتضيات العذاب منه لا شناعة الى اختياره وقد رتبته وشجع العقلاء عدمه على وجوده ليس بالنسبة الى موحد بمعنى ان  
موجده لو ترك ايجادها لكان اولى بل بالنسبة الى ذات الكافر بمعنى انها لو كانت معدومة كان اولى لها من كونها موجودة  
وذلك الحال في كل تكليف لا يلزم المكلف باقتضائه فان التكليف بالنسبة الى المكلف راجح بمعنى ان صدوره اولى من عدمه  
الحكم المدعومة اليه بالنسبة الى المكلف مرجوح بمعنى انه لو لم يكلف لكان اولى له وايضا قد يشتمل خلق الكافر على منافع عظيمة  
عائده الى المؤمن من حيث منحه اياه ومعاداة اياه فلو ترك ايجادها لادى الى تقويت حق المؤمن واضاعته ما يستفاد من  
الفوز باجر الصبر على المشاة ونحو بلوى الجاهدة وربما يعتمده ظلم في حقه وقد يجاب عن ذلك باجوب اخر بظواهرها  
ظاهرة الوهن لا جدوى في التعرض لها هذا واعلم انه قد ينوتم ان الجحيم المذكور في تقدير صحتها لا ترد على الجبائية لان الدار  
والانفاق قد يكون لها جهات واعتبارات وضعف لان الدائم والانفاق اذ لم يكن صدوره بالاختيار اوسع اتصافا  
بالحسن والقيح بالمعنى المتعارف فيه لما مر من ان الفعل الغير الاختياري لا يوصف بهما بالانفاق ثم اعلم ان الدليل المذكور  
لو تم لكان انحصار المدعى لان مفاده نفي الحسنة والتعجب في افعال العباد فقط والمقصود بغيرها من اتصافها في  
كيفية ثبوت الحسنة والتعجب وقد عرفت انهم اختلفوا في ان يكونها للافعال هل هو لذاتها او لصفات لازمة لها والصفة في  
في القبح دون الحسن او بالوجود والاعتبار والتحقيق ان من الافعال ما يتصف بالحسن بالذات كحسن الايمان ومن هذا الباب حسن

الكلام في الآثار كان الاله مستطيع

والله اعلم بالصواب

حسن الخلق بالاخلاق الجميلة كالجود والنجاعة ومنها ما يتصف بالذات كقبح الكفر ومن هذا الباب الخلو بالاخلاق الروية  
ان كالحسن واليمين ومنها ما يتصف بهما بالوجه والاعتبار وهو الغالب كضرب البسم وتاديبا وقل النفس ظملا وحدا وتناول الخمر ما  
تحتها وتاديبا الى غير ذلك مما لا حصر له وهذا بعد التبيين عليه ما لا يخفى فيه ثم الذي يظهر من كلمات القوم في المقام وغيره ان القائلين  
بالذاتية يريدون به ان الحسن واليقين مستندان الى مهبة الفعل اعني تمام حقيقته وان القائلين بانها اوصاف لازمة يريدون  
انها مستندان الى اوصاف غير مفارقة له تمام حقيقته الفعل ولو بحسب الخارج ولهذا اوردوا عليهم بما سألوا به وبذلك ما  
نقلوه عنهم في محض النهي من منهم اجماعه مع الامر في الجنس الواحد واعتذار بعضهم عن اجماعها في الجود باعتبار وقوعه  
واللصم بان مورد النهي تعظيم الصم وهو خارج عن حقيقة الجود واما الذي بالمعنى الذي يقابل به العرفي كما هو المتداول  
في السنة اهل الميزان فليس بمبراه هنا فطعا اذ لا يذهب وبم الى ان الحسن واليقين جزء من مهبة الفعل او تمام حقيقته وقد يوجد كل واحد  
بانهم يريدون ان الحسن واليقين من اللواحق الذاتية للافعال المعينة بالجنات الخاصة اعني الاوصاف فيجعلون الحسن واليقين  
المقيد بكونه على وجه التاديب واليقين ذاتيا للطمع فيكون على وجه التعذيب هكذا ومنه يظهر توجيه القول بانها اوصاف  
لازمة للفعل ايض ويفرق بينهم وبين قول الجبائية بان الجبائية يجعلون التاديب والتعذيب جنتين لتعليمين بحسن اللطم ويحتمل  
فيكون بحسن اللطم تارة لكونه ناديا وتارة اخرى لكونه قديرا وهذا الوجه وان كان في نفسه قريبا من مخالفة القائلين  
بالذاتية وبالوصف للذات عن وضوح الفساد واتساح البطلان الا ان مخالف لما هو المتداول في المقام وغيره كما  
عرفت وحيث ناله نفق على كتب اصحاب هذا المذهب لتحويل اذ في معرفة مقالهم على ما حكاه الاكثرون لكن قد يتكلم  
عليهم بان فعل الجوارح منحصر في الحركة والسكون وهما تمام حقيقته ما تحتها من الافراد وان اختلفت بالعوارض الضعيفة  
والشخصية وهذا في السكون واضح واما الحركة فان قلنا بان القوى منها بخالف الضعيف في امر عرصى فحكمها حكم السكون  
وان قلنا بانها يتخلفان في الذاتي كانت الحركة جنسا لما تحتها من الانواع المختلفة بالشدة والضعف الا ان الشدة  
والضعف ما لا يدخل لها ولو غالبيا في الحسنيين والفتيح مع ان حقيقة الشدة على هذا القول وليقتضيه الحركة قبلها  
ما يلزمها فيكون منشا الحسنيين والفتيح هو نفس الحركة وهي تمام حقيقة هذه الحركة وحيث قلنا بانها اذ ايمان لزم ان يكون  
الحركات باسرها اما منصفة بالحسن او القبح وكل الحال في السكون وفيما يترك منه ومن الحركة فلا يمكن ان يتحقق بالنسبة الى  
كل نوع الاحكام واحد واما كل صنف من الحركة او السكون اذ جعل مركبا مع صنف اخر من نوعه فلا يصح ان يخالف حكم حكم  
النوع لا تخادها في تمام الحقيقة التي هي منشا الحكم واختلفت في العوارض الضعيفة لا تؤثر في بناء على القول بالذاتية  
جوارح منع الحاصل والفعل في الحركة والسكون فان ما يلحقها من العوارض الضعيفة والشخصية وما يقتضيان حصولا كالاتي  
والعند بوجه الضرب ايض من فعل المكلف ضرورة استناد الجميع الى اجعلها تاسيره وان كانت البعض بواسطة لها في حدتها  
حقا بوجه متكثرة فقتضيه عدم خلو الافعال عن الحسن واليقين الذاتية بتضاف تلك العوارض من حيث ذواتها بلحاذا الوصفين ايض  
غاية ما في الباب ان يكون للحركة مثلا في حد ذاتها حكم وللصوم والضعف اللائحة لها لكونها حركة صلوية او عصبية حكم ولما  
تتسبب له الحركة مثلا حكم وهكذا وان اصحاب هذا القول لا يتحاشون عن ذلك كما سألنا في دفع الاشكال منهم اوردوا  
على القائلين بالذاتية وبالصفة اللازمة امران الاول انها لو كانت ذاتية لكانت لازمة لزم ان لا يكون الفعل الواجب  
حسنا تارة وتبعا اخرى والثاني بطلان الملازمة فلا سخالة تخلف ذاتي الشيء عنه على ما تحقق في محله واما بطلان  
الثاني فواضح ضرورة ان الكذب قبيح وقد يحسن اذا كان فيه عهده نفي من ظالم او نفاذ برى من باغ اذا انحصر طريق  
الخاص فيه الى غير ذلك مما لا حصر له وعليه ينتفي مسئلة جواز النسخ المنقولة عليه بين اهل الاسلام واما الاعتذار  
بان الكذب في الفرض المذكور او تكاتب لاقول القبيحين فان اوردت باقية على صفة القبح بمعنى كون فاعله مستحفا  
للذم كما هو المعنى المجرب عنه فخالف بحكم الضرورة اذ لا مندوحة عن الفعل والترك فكيف يترتب الذم على كل منهما مع  
ان ذلك يؤدي الى التكليف بالبح بناء على استتباع الحسن واليقين للتكليف على حسب ما كما هو المعروف بين العدلية وان  
اوردوا وصفت القبح بالكلية لمصادمة جهة اخرى اقوى من جهة تعد بطل دعوى الاستناد الى الذات اولانها ان  
ما بالذات لا يخلف الا ان يراد كون الذات علته له لو لم يمنع منه مانع لا مطروح فيجوز الخلف في بقية الاجراء ان الانخلاء  
ما فهم القوم من كلامهم الثاني انها لو كانت ذاتية لكانت لازمة لاجتماع النقيضات في قول من قال لا كذب عندنا والثاني  
بابطال بيان الملازمة ان القول المذكور لا يوجب امانا ان يكون صادقا او كاذبا وعلى التعديرين يجمع فيه صفة الحسن والقبح اما  
على تقدير صدق القبح من حيث كونه صادقا وقبح من حيث استناده وقوع متعلقه من الكذب وهو قبيح فيقع ما  
يشتمل لان مستلزم القبح قبيح واما على تقدير كذبه فلا يوجب قبح من حيث كونه كذبا وحسن من حيث استلزامه لعد

وتوقع متعلقة من الكذب وترك القبح حسن فبحسن ما يستلزمه وبالجملة فكل من الصدق والكذب في الفرض المذكور حسن وتوقع  
باعتبار نفسه وباعتبار لزمه فيجتمع الوصفان في كل منهما وفي القول المنصف بأحدهما وهما مناصان أما لان القبح عدم  
الحسن اولاً انه يستلزمه فيلزم من اجتماعهما في القول المذكور اجتماع المناقضين فيه وهو المقصود بالناسي وأما بطلانه  
فواضح وقد يقرر اجتماع المناقضين في كلام الغدانه على تقدير كونه صادقا يكون حسنا من حيث الصدق وقبحا من حيث  
استلزامه لكذب كلامه السابق وعلى تقدير كونه كاذبا يكون قبيحا من حيث الكذب حسنا من حيث استلزامه لصدق الكلام  
السابق ولو منع قبح استلزام القبح والبرهان على اندفع الاشكال بالفتاوى الثلاثة الاول وبقي الاشكال على التقدير الأخير  
وهو كاف في الابطال وقد يتخيل ان الإبراد المذكور اما مشرك الورد على غيرهم أو مشرك الاندفاع عنهم وعن القول بانها  
لصفة لازمة وذلك لان الفاتلين بالوجوه والاعتبار ان جعلوا الحسن والقبح لاعتبار نفس الفعل لزم الاشكال المذكور  
لا متناع ان يتصف فعل واحد بالحسن والقبح وان كان انضمامها بالوجوه والاعتبار ضرورة نفايهما وان جعلوها لازمة  
للفعل ما خوذ مع كل من الجهتين على الانفراد فيجزي مثله على القول بالصفة اللازمة فان الفعل الماخوذ مع أحد القبحين  
غيره ما خوذ مع الاخرى فلا يتم الإبراد على هذا القول ايضا وضعفة اذ للفاتل بالوجوه والاعتبار ان يجعل كلامه من الكلام  
حسنا بمعنى كونه خلوا عن القبح لمكان الندفع بين الجهتين ان كان لا يربى رجحا ما لاحد منهما والاعتبار عنده ترجح الاقوى ونجى  
الاضعف وكيف كان فلا يلزم من مذهب الاجتماع اذ ليساعده من الصفات اللازمة بل حسن الصدق وقبح الكذب عنده  
بالوجوه والاعتبار ولهذا قد يقع الاول عنده وبحسن الثاني وأما الاعتذار بلخذ الجهة فيسندية لا تعليلية فغير مجيد  
نفعنا وذلك لان الجهة اذ اخذت بتقدير الفعل فيحسن والقبح اما بطمان المفيد بشرط العقيد او المجموع المركب وكلاهما  
مع اما الاول فواضح لزم الاشكال المذكور عليه من اجتماع المناقضين ولا اثر لاختلاف المقيد مع اجتماع العقيدين والحداد  
المقيد قطعا وأما الثاني فلان تعلق الحسن بالمركب يقضي تعلقه بأجزائه في ضمن المركب وهو ينافي تعلق القبح به في ضمن  
مركبا مع اجتماع التركيبين للزوم اجتماع المناقضين في الجزء كما مر في الفرق في ذلك بين التعلق الاستفلاحي وغيره من  
أحدى الجهتين هنا غير لانه للفعل فلا يقيم اسناد القبح اليها على ظاهر مذهب الفاتلين بانها الصفات اللازمة فصلى  
وما يفرع على المسئلة السابقة مسئلة التكليف بالجملة وقد اختلفوا في الاقوال ثلثها التفصيل بين المنع الذاتي وغيره منع  
منفى الاول دون الثاني واختاره الحاجي وراجعها التفصيل بين ما اذا اسند الامتناع الى اختيار المكلف وغيره فحوز في  
الاول دون الثاني واختاره جماعة من أصحابنا والتمسك هو المنع مطر وموضع النزاع ما اذا لم يستند الامتناع الى  
ارادة المكلف بالنسبة الى الزمن الذي لم يرتفع فيه تمكنه وما اذا اسند الامتناع الى ارادته فمع بقاء التمكن على  
الفعل ما لا نزاع لاحد في جواز التكليف به فان المنع بالاختيار لا ينافي الاختيار كما لو اوجب به لئان التكليف بالجملة باقتناء  
فيمنع صدوره منه نعم اما الاول فلنقصاء الضرورة به بعد ثبوت الاصل المتقدم من الحسن والقبح العقليتين فان العقلاء بعد  
طلب الجملة واقتضاء لغوا به من فاعله الى السفة واما الثاني فلان علمه تم وحكمته وغناه يجعل صدور القبح منه وذلك  
واضح جهة الفاتلين بجواز التكليف بالجملة انهم كف الكافر بالايمان مع انه مشغ في حقه لانه لم يبرده منه ولا نه تعلم بكفره  
ويمتنع الجهل في علمه وانهم كف بالهيب بالايمان بجميع ما جاء به النبي مع ان من جملة ما جاء به النبي انه لا يؤمن فحجب عليه  
الايمان بان لا يؤمن وهو مع وان التكليف بالجملة مفذوف في نفسه ولا مانع منه الا بضع العقلة وقد مرت بغيره والحوار اما عن  
الاول فبان عدم ارادته تم ايمان الكافر ان كان بمغضه ورضاه به ثم كيف فذوال جل شانة ولا يرضى لعباده الكفر وان  
كان بمغضه عدم مشيئته وتقديره فلا ينافي كونه باختيار الكافر وارادته وقد ذكرنا كراهة كون تكليف بالجملة واما عن الثاني  
فبان علمه تم وان استحالة انفكاكه المعلوم لكنه لا ينافي فذرة الكافر وتمكنه كما مر بانة فلا يكون تكليفه بخلاف المعلوم  
تكليفه بغير المقدور واما عن الثالث فبان ابا الهيب لم يكلف بالايمان بان لا يؤمن بل اما ان يكون قد اخطى عنه هذا  
الاخبار وكلف بالايمان بجميع ما جاء به النبي اجمالا او كلف بالايمان بما عدا ذلك او كلف بالايمان في ضمن سابق بانة  
لا يؤمن في ضمن لاحق على ان هذه الوجوه الثلاثة لو تمت لحدث على وقوع التكليف بالجملة ولا يقولون بوقوعه على ما حكاه  
بعضهم ومع ذلك فبطلانه معلوم من قوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها لا يكلف الله نفسا الا ما آتته الى غير ذلك و  
اما عن الرابع فبانها اجماع الحاجي على جوازها في غير المنع الذاتي ببعض ما مر وعلى امتناعه في المنع الذاتي بانة مما يمنع صدور  
وقوعه فيمنع التكليف به فان التكليف بالشئ عبارة عن اسند دعاه حصوله فهو قهرا وقهرا وقهرا وقهرا وقهرا وقهرا وقهرا وقهرا  
على خلاف مذهبهم وهو مع ثم اورد على ذلك ابراد من ان لا يصدق كالمجموع بين الضدين لو لم يمكن تصور  
لم يمكن وصفه بالاستحالة لان العلم بصفة الشئ فرع تصوره واجاب عنه بان الجمع المنصور هو الجمع بين المختلفات وهو الذي حكم

حكم بنفيه وبيان المشع هو تصور مثبنا لا مطر والذي يلزم من ذلك ما كان تصور منفي لا مطر فلا منافاة وتوضيح ذلك على ما  
حقيقة بضمه هو ان المستحيل ما يمنع ان يحصل له صورة في العقل كان يتصور شيء هو اجتماع الفيضين واجتماع الصدق فهو  
اما على سبيل التشبيه بان يلاحظ بين المتشابهين كالسواد والحلاوة وصف الاجتماع ثم يوق مثل هذا الوصف لا يمكن حصوله  
بينها او على سبيل النفي بان يعقل انه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع التواد والبيض هذا ولا يخفى ما فيه لانه ان اراد  
باستحالة تصور المستحيل الذي استحال حصول صورته في الخيال فمثل لكن يمنع توقف الطلب على امكان حصول صورة  
المطلوب في الخيال وانما يتوقف على امكان تصور في الجملة وان اراد استحالة حصول صورته في العقل كما صرح به في التوضيح  
فم كيف وهذا المفهوم حاصل في العقل وحصوله فيه عبادة عن تصور وذلك لان دابرة العقل اوسع من دابرة الخيال و  
الخارج من وجه ولهذا يوجد الكليات بوصف الكليات في العقل وينبع تحققها في الخيال والخارج واما الوجه الثاني فصحة  
لان الحكم بالنفي فرع تصور الطرفين كالحكم بالاثبات واما ما سبق من ان السالبة لا يستدعي وجود الموضوع قط بخلاف التو  
فانها تستدعيه فعنه ان السالبة من حيث الصدق لا تستدعي وجود الموضوع بحسب الظرف الذي اعبر السلب بالنسبة  
اليه مطر بخلاف الموجبة فان صدقها يستدعي وجود الموضوع بحسب الظرف الذي اعبر الجواب بالنسبة اليه محققا او مفتردا  
مرجع ذلك الى ان اشياء شيء عن شيء لا يستدعي وجوده اشياء عنه بحسب الظرف الذي اعبر الاشياء بالقياس اليه لا به  
محققا ولا مفتردا سواء كان الظرف ذهنا او خارجا بخلاف ثبوت شيء فانها تستدعي ثبوت ما ثبت له بحسب الظرف الذي  
اعبر الثبوت فيه بل بعد الاعتبارين وليس المراد ان السالبة من حيث كونها حكما بالسلب لا تستدعي وجود الموضوع مطلقا  
كيف ومورد السلب انما هو النسبة الحكمية كما لا يخفى على ما يمنع تعقلها بدون تعقل طرفها الثاني لانه لو اشنع تصور  
الحكم الثبوت عليه بانه ممنوع او معدوم فان ثبوت شيء لشيء في فرع ثبوت شيء في فرع طلبه واجاب عنه او لا بان  
ح هو الامر الخارج دون الذهني المنصور فلا يكون المستحيل هو المنصور وفيه ان الامر الذي هو المنصور عنوان للامر الخارج  
المستحيل ومراتب الملاحظة فكيف يكون المنصور اي الملاحظ بذلك العنوان غير المستحيل والاشغال الحكم عليه بالاستحالة  
وقاينا بانه لو كان منصورا لكان ممكنا فيكون الحكم بالاستحالة على ما ليس مستحيل وفيه ان كون الشيء ممكن الوجود في  
الذهن لا ينافي كونه ممنوع الوجود في الخارج فالحكم على الموجود الذهني بالاستحالة ليس من حيث كونه موجودا في الذهن بل  
هذا الاعتبار بل باعتبار ما جعل مرانا للملاحظة اعني وجوده في الخارج فلا منافاة وكذا الحال في الحكم على المنع الذي  
ككنا على الوجود الخارجي بانه ممنوع التحقيق في الذهن فانه حكم على العنوان الموجود في الذهن باعتبار كونه الوجودا للملاحظة  
يمنع تحقيقه فيه فان اشنع وجود امر في الذهن لا ينافي امكان وجود وجهه فيه الحكم عنه المعرفة لاحكامه ولو ازمه ومثله  
الكلام في الحكم على ما ليس بوجوده في الذهن لا ينافي امكان وجود وجهه فيه الحكم عليه لاشكال بان هذا الحكم عليه  
لان المراد انه لا يحكم عليه باعتبار نفسه لا باعتبار وجهه وكذا الحال في المنع وجوده في الخارج كوجود المشع الخارجي في الذهن  
بان الحكم على الخارج بالاستحالة يستدعي تصور في الخارج وهو محتمل لانه تصور الشيء على خلاف حقيقته وفيه ان تصور المستحيل  
في الخارج لا يوجب كونه تصور له على خلاف حقيقته اي مفهومه كيف والنقد انه تصور لمفهومه وانما يوجب كونه تصور  
له على خلاف حقيقته بمعنى ما يمكن تحقيقه به والفرق واضح جهة المفصلين في الحال بين ما يستند استحالته الى اختيار المكلف  
وغيره اما على منعه في الاستدلال الى اختيار المكلف فامر من جهة المنع واما على جوازها في الاستدلال الى اختياره فهو ان  
لولا خروج كثير من افراد الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا والثالث بانه الملازمة فلان الواجب اذا توقف عن مفتردا  
مقدوره وتركها المكلف فلا يخفى اما ان يبقى التكليف في حقه وهو التكليف بالمال او لا يلزم ان لا يكون وجوب الواجب مطلقا  
بل بشرط حصول تلك المقدمات وهو المراد بالتالي واما بطلان فواضح وان المستند على اشغال التكليف بالمال وهو لا يجر  
فيما اذا استند الى اختيار العبد اذ لا يقطع العقل بفتح الجواب عن الاول اننا نختار عدم بقاء التكليف بعد اذ تفاعل العبد  
ويمنع لزوم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا ان اعبر الخروج بالنسبة الى زمن المقدمه لعدم ما يوجبها وان  
اعبر بالنسبة الى ما بعد فهو لا يوجب ان يكون الوجوب مشروطا بل بقاؤه مشروطا ولا اشكال عليه ان يكون في عصيانه  
واستحالة العقاب نفوته فعل الواجب بعد وجوبه بنقصه واختاره ولا يعتبر في ذلك اتصال التكليف بترك  
الواجب وببيان اوضح الافعال التي تتولد من الفعل الاختياري بطريق الاضطرار باسمه مستند الى اختيار الفاعل الذي  
يستند اليه الفعل الاختياري انتهى اختياره له بالنسبة الى زمن اختياره السابق بمعنى ان زمن وجود الاختيار في الفعل  
الذي تولدت منه كان له ان يثبت لحصولها بفعله او لعدمها بتركه وان كانت اختار انية بالنسبة الى ما بعد من حصول ذلك  
الفعل الاختياري حيث انه لا يمكن ح من الشئ لعدمها والتكليف الفعلي عند انما يجوز ان يتعلق بها فضلا او تركها حال وجود

الاختيار



الاختيار واما بعد ادفعه فيمتنع بقاء التكليف بها ولا يلزم منه وقوعها بلا حكم بالنسبة الى زمن الاختيار وكيف هي مورد التكليف  
الذي تحقق في ذلك الزمان واما اللازم وقوعها بلا حكم بالنسبة الى ما بعد زمن الاختيار اذ لا تكليف لها فيه فهي واجبة مثلا  
او محرمة بالايجاب السابق او التحريم السابق كما انها اختيارية بالايجاب السابق وليست واجبة او محرمة بايجاب مقارن او تحريم مقارن  
كما انها ليست اختيارية ياخذها مقارن وقد مر التنبيه على ذلك في بحث المقدمة وعن الثاني ان حكم العقل يقتضيه التكليف بالتحريم عليه  
يتم كلامه من الصورتين كما يتمها ما دل على عدم وقوعه من الايات والاحاديث ولا فرق في ذلك بين التكليف الابدي وغيره وربما  
فرق وهو ناشئ عن قلة التذمير في عدم وقوعه ايراد صورة الاحكام من باب التكليف الا انه لا يمتنع ان يكون التكليف على التحريم والالتزام  
فيكون ارجع وادراكه فالتصور ان وقوعه لا يمتنع في الجور فلا يستطعون وانما ما ورد في بعض الاخبار من ان من كذب  
في روياء متعبدا يكلفه الله يوم القيمة ان يعقد شعيرة وما هو بغيره فان كان التكليف هنا بمعنى بيان طريق الخلق من عقوبة  
تلك القضية او للتنبيه على الجور عن التحريم كالجور عن عقوبة الشريعة وما يمتنع ان يكون عند التكليف متمسكا بعقدها  
لكنه لا يفعل له صعوبة عليه حتى ان يتقبل العقوبة بالنسبة اليه ولعله من ذلك ولما دللنا في الهم فتمت معنى التكليف  
بالجور بما هو المذهب والادب وانما التكليف بايدي عس ورجح فنحن في شرفنا وبدل عليه بعد الاجماع قوله تم ما جعل  
عليكم في الدين من حرج وقال تم بربنا الله بكم اليسر لا يزيدكم الصعوبة سبقت بالحقيقة التمسك الى غير ذلك من  
الايات والاحاديث وبالجملة فانستفاد منها فانها عند كثرة حوائجهم كما تكلف هذه الامة بالتكاليف الشاقة وانما كلفهم بما دون  
الطاقة فكل حكم يؤدي الى الضرر والحرج بالنسبة الى اكثر موارد ما اغلب افراده مرتفع عن من الصلح حتى بالنسبة الى الموارد  
التي لا يرتب عليه فيها عس ورجح اذا طاعة الحكم بصورة تحقق الضرر والحرج مؤدوم اجماع الضرر والحرج الا ترى انه لو  
لجرت الاكل او الشرب او النظر او النوم او الكلام او المشي او ما اشبه ذلك بقدر ما يندفع به الضرر والحرج لا يوجب الضرر  
الحرج واما الاحكام التي لا تؤدي الى ذلك الا نادوا فنفهمها مقصودا على الموارد التي تحقق فيها الضرر والحرج ومقدور بما  
يندفع به الضرر ككل الميتة والخصية وشرب الخمر عند العطش الشديد وما اشبه ذلك فلا يمتنع ان يجرها الى غيرها ولا يمتنع  
الى ما يزيد على القدر الضرر فاذا طاعة الحكم في الحرج ما لا يخرج فيه بل ضرورة مورده من اجل شانه وقد فضل  
لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وقال تم ذكره من اضطرر في عسرة غير متجانفة لام فان الله عفو رحيم ثم انما كان  
المنقاد من الايات والاختيار المتعلقين بالمقام ان القاعدة المذكورة مطروقة في جميع جزئياتها غير مختصة في شيء من  
موادها اليم الله على هذه الامة من بين الامم برفع الاصر عنهم كما سبنا التنبيه عليه فرما بتوجيه الاشكال عليها باعتبار  
ان جملة من الاعمال الشاقة قد ثبتت لتكليفها في هذه الشريعة فلا بد من التنبيه عليها وعلى دفعها فتوا الجهاد وهو من  
اشق الاعمال لما فيه من محال الجروح والامات النفوس والاحوال ووجوبه عند تحقق شروط معلوم من الدين والوجوب  
ان التعسرة بالمقام ما يكون فيه حرج وضيق على اغلب الاقلام فلا عبرة بالناد ومنهم نقيبا وابنائنا ولا يرون الا مقام في  
الحروب ما يستسلمه ويتعاطاه اكثر الناس لدفع العار عن نفسه وحمايته ماله او من يتسبب اليه من اعدائه ويحسبونه اولئك  
او كان من يصله بعض الطبايا وينتم عليه بعض الهدايا ياذ لا خالفه واهلاك من يعاديه ولا يريان هذا هو الذي  
محقق في نفس المؤمن بالنسبة الى جهاد الكفار مع ماله فيه من رجاء القوت بعظيم الاجر وحجم الدتر فيقبح ان يكون في  
حقه سهل وكذا الحال في وجوب المداخلة عن البيوع والامام ومحل ما يتوجه اليهما من الاعداء والنبل وغير ذلك من علم  
باوانه الى التلف كفضل الحجاب الحسين اعلى الله درجاتهم وشكر سعيهم يوم الحطف هذا ويمكن ان يوجع مختلف صدق الضرر  
والحرج باختلاف المصالح العسنية للتكليف بالفعل قرب فعل عسر بعيد سهلا بالنسبة الى ما يرتب عليه من المصالح  
الجديدة ربما بعد مائة عمرا بالنسبة الى قلة ما يرتب عليه من المصالح الا ترى ان العدم مع كونه معدا للقيام بمصالح  
مستيدة وحوادثها لو لم يمتد اليها لم يحصل مال يسير له عسر يوم بحيث لا يكون مقصوده الا تحصيل ذلك عند ذلك حرجا  
تضيقا على العبد ولو لم يمتد اليها لم يحصل اموال كثيرة له بعد حرجه تضيقا عليه فكذلك العباد مخلوقون للقيام  
بمخاسن الاعمال والخير عن قيامها فاذا قل حسن الفعل او الترك وصعب على المكلف ولم يكن هناك ما يحسن تكليفه من جهة  
الاختيار كان التكليف به حرجا واذ اكل حسنة وشاهى منه لم يكن الامر به حرجا وان صعب على المكلف ويشكل بان مصالح  
الامتثال والاموتة ونواهيها جليله لما فيه من القوت بالثواب الباقية والوصول الى الدرجات العالية بل اقل  
تلك الثوابات اعظم من تحصيل حل فؤاد الدنيا بل كلها في غير ما يستعمل فيه جميع الصعاب فلا يبقى اثر لقاعدة  
المستوردة وهو مخالف للايات المذكورة ويمكن دفعه بان تلك الثوابات وان كانت في نفسها جليله الا ان اكثر العباد  
يحبهم عنها وضعف يقينهم بها مع غلبة حب الواحدة عليهم وتطبعهم على مراعاة المصالح الظاهرة لو كلفوا تحصيلها بمزاولة اعمال

تتم

من الدين

اعمال شاذة غريبة عن المصالح الظاهرة عند ذلك في العرف والعادة حرجا وضيقا بخلاف ما لو كفوا بتحصيلها بمنزلة اعمال شاذة  
مشتبهة على مصالح ظاهرة كالجهاد المشتمل على اطفاء نار القوة الغضبية المنبثقة من العادات الدينية مع ما فيه من تحصيل  
المنافع الدينية فان الامر بمثل ذلك لا يعد حرجا بل ربما يعد المنع منه في حق كثير من الناس حرجا وما يوجب ما ذكرنا ان  
الشارع قد يباح ارتكاب بعض الحرفات عند خوف الضرر اليسير كتناول الماء المنقح عند خوف حرجي يوم مثل ان يتركه ولم ينج  
بمثل ذلك الزنا لاميا بالمحامد كالام والاخت ومنها مجاهدة النفس في اختيار دين الحق ووجوبها معلوم بالضرورة وان  
شوق على النفس مشقة مفرطة بل قد يكون اسوق من انذابات النفس ولهذا كان بعض الكفار تمكن نفسه للقتل بعد الاستسلام  
بخيار الاسلام ليعلم منه ولو لا صعوبة الاسلام عليه من جهة تحية الجاهلية عليه بحيث يستسهل دون اللوث مع ظهور  
ما فيه من المشقة الشديدة على النفس لما اصر على الكفر وقد حكى الله سبحانه عن بعض الكفار بقوله واذا قالوا اللهم ان كان هذا  
هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعداب اليم وقول بعض اهل النفاق التاروا العادوكذا الحال في  
وجوب دفع النفقات والصدقات الواجبة على من تها في النجلى وشح النفس فانه قد يشق عليه دفعها مشقة لا يخل مثلها  
عادة ومع ذلك يثبت الوجوب في حقه والحواب ان المشقة الناشئة من جهة خبا الاخلاق ورد المناهي معتبرة في المقام  
وانما العبرة بالمشقة الناشئة من جهة ضعف البدن او صعوبة العمل في نفسه لان هذا هو المبادر من اذلة نفي العسر والحرج و  
حكمة الفرق بين الامر بظاهره فان المشقة في الاول ناشئة من قبل المكلف لا من قبل التكليف ومن هنا يجز ان يقر ان  
التكليف في الفرض المذكور لا يعد عسرا تكليفا بما فيه ضيق وحرج الا ترى ان السلطان لو اصر من مناهي في النجلى بدفع  
الحرج لم يعد عسرا مضيقا عليه وان شوق على المعطى لجله مشقة لا يخل مثلها عادة ومن هذا البيان يظهر وجه نقض اخر  
عن تكليف من يشق عليه الجهاد فان مشاوة غلبة صفة الجبن عليه وهي صفة رذيلة لا عبرة بالمشقة الحاصلة من جهة  
في المقام ومنها تمكن النفس من القصاص والحد في موارد وجوب التمكن منها مع ما فيها من المشقة الشديدة بل هذا  
المشقة اشق من المشقة الشديدة الواردة على النفس من الاعتقال في البرد الشديد مع انه يحكم بسقوط وجوبه اذا كان  
مشقة لا يخل مثلها عادة عملا بالقاعدة المذكورة ولهذا الوجه المكلف يندب بين التمكن من القصاص مثل الاثر عليه  
والحواب ان المبادر ما دل على نفي العسر والحرج فيهما عن المكلف ابتداء دون ما يكون مستندا اليهم بسوء اختيارهم ومن هنا  
يجز ان يقر بوجوب الغسل في الفرض المذكور اذا استند الى تعدد المكلف سببه بعد دخول وقت التكليف نعم لو خاف الضرر  
على نفسه حرم من مرض او موت سقط الوجوب عنه بل حرم عليه لا للقاعدة المذكورة بل لما دل على نفي الضرر وتحريم الغاء  
النفس في المملوكة في غير ما استشف ثم الظن ان نفي الحرج لم يكن مطردا في جميع الامم السابقة بل بعضهم كفوا بالتكليف الشاذ  
كما يدل عليه قوله ثم يضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم وقوله جل شانها ولا تجعل علينا اصرآ كما جعلته على الذين  
من قبلنا ظاهرهما ورد من نفي اصرهم اذ اصرهم البول قرضوا ابدانهم بالفاريض ولا ينافي ذلك انهم كانوا البسط منا حتما  
وام قوة فيخرج تلك التكليف في حقهم عن كونها شاذة منع ما ورد في حديث المعراج من قول موسى لبيتنا في عدد الصلوة  
ان امسك لا تطيق ذلك فلشرك نفي الحرج بيننا وبينهم لان المستفاد من الايات والاحاديث ان تلك التكليف كانت للبينة  
اليهم شاذة وليت في الرواية على تقدير ثبوتها ما يدل على طاعة غير الله ذلك ولو سلم فعل الوجبة في عدم طاعتهم ذلك  
كونهم مكلفين بالعاشرة وترك الرهبانية وتحصيل المعاش وذلك مناف غالباً للقيام بوظائف الصلوات الكثيرة بخلاف  
بعض الامم التي لم تكن فان الرهبانية والعزلة كانت مشروعة في حقهم وربما كانت اركانهم فنزل عليهم من السماء وكان ابدانهم  
اصر على الشدائد والبلاد وذلك لا ينافي المقصود ومن هنا يظهر ان العسر والحرج منفيان عن شريعتنا بالكيفية كما قرناه اولاً  
انها منفيان بالنسبة الى اكثر الاحكام المقررة فيها والامر بتحقق الفرق لثبوت مثل بالنسبة الى تلك الشرايع اية الا ان  
يفرق بشيوع الابدان بموارد هاتي تلك الشرايع وعمومه للمكلفين بها وندرة موارد بالنسبة الى شريعتنا واخصاصه  
بناور من المكلفين وهذا مما لا يحصر عنه على تقدير المنع من بعض الاجوبة المنقذة ولا ينافي نفي الحرج فاعذة النجسين و  
النجس اما على ما اختاره في ذلك فواضح واما على ما هو المعروف فلحوار ان يتجر ما يشتمل عليه عنهما واعلم ان الفهم من اوله  
نفي العسر والحرج انما هو في التكليف الاصلية والعارضية باسباب سائغة فلا يتعلوا الذر وشبهه بما يشتمل عليها  
حجرا لو خض مورده به لم ينعقد على الظن وكذا الحال في امر من يجب طاعة شعرا كما لمولى فليس له اجبار ملوك كما في غير  
وحج ان كان مسلما او بحكمه واما الكافر والحيوان المملوك فالمجزة فيها الجواز ان لم يكن هناك دليل اخر على المنع ثم اعلم ان  
نفي الحرج والضيق محض بالاجاب التحريم دون الذنب والكره لان الحرج انما هو في الازام الشرعية في الفعل لا في  
الثواب اذ اخص في الحالفة ولهذا لا يحرم صوم الدهر عن العبيد بقيام تمام الليل والسجدة الى الحج متسكعا وابتداء الغير

بالمال الذي

بالمال الذي لا يضطر اليه على النفس الى غير ذلك مما احصله بل هذه درجات المتقين ومزية الزاهدين لا يسع القيام به الا <sup>احد</sup>  
من الناس بل الله عدم جربانه في الواجب الخبير اذ بمجرد بعض احادهم عن المرح للبيان الذي سبق ثم اذا اشتمل الواجب <sup>التعبد</sup>  
على شفة شديدة لا يحتمل مثلها عاده فلا اشكال في سقوط وجوبه التعبدى وفي بقاء وجوبه على وجه التحيز لو كان له بدل  
اضطر ادى حال غير المشقة كالغسل في البرد الشديد مع امن الضرر او ابقاء وجهه على وجه الاستقباب مع عدم البدل عند  
عدم قيام دليل عليه وجرمان من ان زوال الفصل بوجوب زوال الجنس فيحتاج اثباته في ضمن فصل اخر الى دليل كما مر ومن  
الجمع بين الحكمة الفاضلة بوجوب الفعل والحكمة الفاضلة بنفى المرح وهو اقوى ويدل عليه بثبوت الرجحان قبل دخول وقت  
الواجب لعدم المانع فلا يعقل تحريمه بعد <sup>فمحل</sup> يتقسم الحكم باعتبار الحاكم الى شرعى وعقلى فالحكم الشرعى يجعله  
الشارع في الشريعة ما ليس بعمل فخرج بقيد الشارع ما جعله غيره وبتولنا في الشريعة ما جعله في غيره كالارضاء الشرعية  
بناء على ثبوتها فانها جعلت في غير الشريعة وان كان الموضوع له مجعولا فيها او بالقياس الاخير مثل الصلوة والصوم ما جعله  
الشارع في الشريعة وليس بحكم وعرف في المشهور بان خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين من حيث الارضاء والتحيز  
او الوضع فان خطاب الجنس وخرج بتقيده بالشرع خطاب غيره وبقيد المتعلق بافعال المكلفين الخطاب المتعلق بغير الافعال  
كالذوات او بافعال غير المكلفين كغسله ثم وينبغي ان يراد بالفعل ما يتناول الترك وافعال القلب ليدخل الاحكام  
الشرعية المتعلقة بها ومن منع تعلق التكليف بالترك فلا حاجة له الى التيمم الاول وبقيد الحيثية خطبة المتعلق بافعال  
المكلفين بالحيثية المذكورة كقوله ثم وليتم مديريه والله خلقكم وما تعلمون ولا فرق في ذلك بين ان يجعل ما  
مصدره او يجعل موصولة وبعضهم خص الاحراز بالتقدير الاول ولا وجه له لتعلق الخطاب على التقديرين بفعل  
المكلف ومن ترك قيد الحيثية كالغسل فقد انتقض طرده بدخول ذلك فيه واشهره العقد باعتبار الحيثية في  
المكلفين ورد به القصر بالاية الثانية من حيث ان خطاب فيها ليس شاعرا بافعال المكلفين من حيث كونهم مكلفين  
وهذا لا يحدى في دفع فساد حد لوجه القصر عليه بالاية الاخرى وبمثل انهم كانوا قوما فاسقين وبمخرج الاحكام  
الوضعية عنه والمراد بالاقضاء وما يترتب من المنع مع الترك مع النقيض وبدونه فيتناول الاحكام الاربعة  
التكليفية ويبقى الاباحة وهي المرادة بالتحيز ويندرج الاحكام الوضعية في قولنا او الوضع ومن ترك القيد الاخير  
واعمال الاحكام الوضعية لقيت باحكام حقيقته وانما اشتمل احكاما باعتبار ما يلزمها من الاحكام التكليفية فقد خرج  
عن مسلك السداد وارتكب ما هو معلوم الفساد لوضوح مساعده عرف المتشعبة على تسمية الجميع احكاما حقيقته وعلى  
الحذ المذكور اشكالان منها انه لا يتناول الاحكام المتعلقة بفعل الحي خاصة وهي المتعبد بها بخواصة لعدم عمومها  
المكلفين بل لا يتناول الاحكام المختصة ببعضهم كوجوب ستر العورة على المرتبة في الصلوة لعدم عمومها غيرهما بل لا يتناول  
شيئا من الاحكام لعدم عمومها لجميع الافعال فان الجمع المضاف كالمعروف باللام ذات العموم والجواب ان المراد بالافعال  
والمكلفين الجنس فان الجمع المعروف قد يلائق لذلك كما مر في قولنا جميع لصدق الجنس على الجميع ويشكل بان تجاوز ولا  
قرينة عليه وورود الاشكال لا يصلح الا ان يدعى مساعده المقام عليه ومنها ان خطاب الشرع قد يتعلق بفعل المكلف  
كصحة عمل الصبي او فاداه وندية الراجح وكرهه المرجوح وابعاد المباح في حقه والجواب ان القيد ان كان اهلا للتوجه  
من الخطابات التكليفية اليه فومندرج تحت عنوان المكلف اذ لا ينبغي به الامن توجه اليه خطاب بالحكم غايته ما في البنا  
عدم توجه تكليف الخاص الى الوجوب والتحيز اليه وهو لا ينبغي صدق عنوان المكلف عليه بالمعنى الاخر وان لم يكن  
اهلا له اما عقلا كغير التبر او شرعا كما لم يتردد من لا يعبد بعلمه فلا ريب انه لاحكم في حقه اصلا فلا ريب والنظر الا بالحكم  
الوضعي فان ثبوته في حقه لا يتوقف على توجه الخطاب اليه وسما الجواب عنه ومنها انه لا يتناول الاحكام الوضعية  
المتعلقة بافعال غير المكلفين كتمية اطلاق الجنون الضمان او بغير الافعال كطهورة الماء وبخاصة الايمان المصودة الى  
غير ذلك والجواب ان المراد تعلقه بفعل المكلف في الجملة سواء كان ابتداء او ثانويا وتلك الخطابات وان تعلقت بغير  
المكلف ابتداء الا ان لها تعلقا بفعل المكلف بطريق الاول والزوج ولو شانا فلا امتكال وفيه تعسف ثم هذا التعريف كما  
انما تم على مذهبه لا شاعره حيث اثبت الكلام النفس وجعلوا منه الحكم الشرعى واما على ما راه اصحابنا والمصنف من بطلان  
الكلام النفس لثبوتها بان يعرف بما ذكرناه او بمودى الخطاب المذكور ثم الحكم التكليفى ينقسم الى الاقسام الخمسة وقد مر وانما  
الحكم الوضع فقد تم ايضا الاقسام خمسة السببية والشرعية والمانعية والصحة والفساد والتمتع بغيره كزوج كثير من احكام  
الوضع منها كالطهارة والنجاسة والملازمة والمجربة والرقية والزوجة والبيونة الى غير ذلك وينقسم الحكم العقلى ايضا الى  
تكليفى وضعى وينقسم الاول الى اقسام خمسة لان العقل اذا ادرك الحكم فاما ان يحكم بالحسن او بعدمه والثانية هو



الامر العبادي اظهر الحالة عنده غيره ولو كان حسن التكليف مقصودا على حسن الفعل المحسود ذلك واعترض عليه بعض المعاصرين  
 او لا بان نفس الابتلاء ايضا مصلحة وان لم يكن في نفس الفعل مصلحة وثانيا بان المراد بالامر قد يكون محض الامتحان كحكاية ابراهيم  
 فالصحيح انما هو في الامتحان لافي الفعل وثالثا بان تخصيص فعل بالامتحان دون غيره يستدعي جهة مقضية ومصلحة معينة و  
 ان لم يدرك عقولنا دفعا للشرح بلا مرجح ثم قال وبالجملة العقل تابع لما افاده الشارع فاذا اطلع على طلبه للفعل من حيث هو  
 هذا الفعل حكم بحسن طلبه كذا واذا اطلع على طلبه من حيث الامتحان حكم بحسن طلبه من حيث الامتحان اقول انما الاعراض  
 التي اوردها على الدليل المذكور فواضحة السقوط اما الاول فلان الابتلاء ليس من مصالح الفعل بل من مصالح الامر والامر  
 فان نحل المشان من حيث كونه نحل المشان فما لا حسن له وانما الحسن في التكليف الا انما به في مقام بحسن فيه الاختيار لا يبق  
 موافقة التكليف ايضا جهة من جهات الفعل ومصلحة من مصالحه بل راجحة على بقية جهاته ومصالحه لما فيه من استبعاد منفعة  
 الثواب ودرع مضرة العقاب الراجح على سائر الجهات والافان المترتبة عليه فظل قولكم لا مصلحة في نفس الفعل او الترك او لا  
 جهة مقضية لاحد ما لا نأفول ليس الكلام في الجهات المنفردة على التكليف بل في الجهات التي يتفرع عليها التكليف وليس منها  
 الجهات المذكورة والادارة فان قلت المراد بجهات الفعل ما يتناول جهات التكليف ايضا كونه ما يحسن التكليف به فيسقط الدليل  
 ولا يلزم المحذور لان تلك الجهات متغايرة للتكليف وسابقة عليه قلت حسن التكليف لا يقتضي حسن الفعل بالعقل الا  
 بواسطة صدور التكليف فلم يزم على مقالنا انهم توقف صدور التكليف على حسن الفعل المتوقف على صدور التكليف و  
 هو الدور وان اريد الحسن الثاني خرج عن محل البحث وكلامنا فيه كما مر فان قيل التكليف الاختياري المقصود استغناء  
 حال العبد بالعباد والاطاعة اذا تعلق بفعل فلا بد ان يتعلق به بقصد الامثال لئلا يفوت الحكمة الباعثة على التكليف  
 اعنى الاختيارات موافقة الامر الذي لا يقصد الموافقة لا يحق الاختيار المقصود بذلك التكليف حقيقة انما هو امتثالها  
 ولا دور لان وجود المأمور به مثلا موقوف على وجود الامر ووجوده موقوف على تعقل المأمور به اعنى الفعل المقصود  
 موافقة الامر على وجوده والامر طلب حصول الحاصل واما بحسب لتعقلها مثلا زمان لانها متضايقان وهو واضح  
 وح ففصيلة القول بالملازمة ان يكون للامثال جهة محسنة له عقلا مع قطع النظر عن الشرع وهو كذا ضرورة ان امثال  
 او امره تم ونواهي حسن عند العقل وان قطع النظر عن حسنة الشرعي فلا يتم التضرر لنا حقيقة الامثال هو الايمان بفعل  
 او الترك لموافقة التكليف لمتعلق به فعلا فيوقف امكانه في حق المكلف على تحقق التكليف فيوقف ايضا بالحسن ايضا عليه  
 لا يمنع تحقق الصفة بدون الموصوف فحسنة متفرع على وقوع التكليف فلا يكون التكليف متفرعا على حسنة على انه  
 لو تم الوجه المذكور لثبت به المدعى ايضا احسن الامثال لا يختص بالافعال الحسنة وهو يوجب بطلان الملازمة و  
 اما الثاني فلان المراد بالامر ان كان هو الغرض الداعي الى الامر فهو التزام بمقتل النوا وليس فيه ما ينافيه وان كان المراد  
 به المطلوب بالامر اعنى المأمور به كما يقتضيه التفرع فواضحة الفساد لان ابراهيم لم يامر بالامتحان كيف والامتحان من  
 لوازم صدور التكليف الابتلاء سواء فعل المأمور او لم يفعل اذ على التقديرين يتكشف حاله بالاطاعة والمعصية  
 فيحصل الاختيار والامتحان وان اراد ان المطلوب منه مجرد امتحان ولده اسمعيل وانه راجح فمع عدم مساعدة سينا والية  
 عليه ما لم يذهب اليه ذاهب مع ذلك فلا تعلقه بالمقام كما لا يخفى اما الثالث فلان تخصيص فعل بالامتحان دون فعل  
 لا يستدعي وجود مصلحة فيه بمعنى كونه قابلا لتحقق فاعله المدح من حيث كونه فاعله بل يستدعي كونه ممليا في به الامتحان  
 على التقدير المقصود وهو يتبع مفاد مشقة الفعل وكلفه المراعى مستعداد المكلف واهليته فيجوز ان يكون تخصيص  
 بعض الافعال حصول القدر المقصود من الامتحان به دون غيره ولو قدر هناك افعال متساوية في ذلك جاز تعيين  
 البعض بناء على جواز الترجيح بلا مرجح ونلتزم على تقدير المنع بلزوم التكليف بالجميع على وجه التخيير ونقول لا بد من سبق  
 البعض بالذكر فيستغنى به عن ذكر الباقي واما ما ذكره اخيرا من قوله وبالجملة فهو مخالف لما افردناه من ان حسن  
 التكليف تابع لحسن الفعل ان حصل كلامه هذا ان التكليف منه تم لا يقع الا اذا كان حسنا وهذا الحق لا ينافي ما قررناه  
 الثاني التكليف الذي يتردد مورد النية اذ لا يمكن في نفس العمل تقييد فان امكانها بل وقوعها في الاخبار الماثورة عن الائمة  
 الاطهار ما لا يكاد يغيره شوب الانكار وان معنا وقوعه في حقه تم بل وفي حق النقي ايضا فان تلك التكليف منصفة  
 بالحسن والرجحان لما فيها من صون المكلف او المكلف عن مكاييد الاعادي وشروهم وان تجرد ما كلف به عن الحسن الابتداء  
 وطريقتا بعد التكليف من حيث كونه امتثالا واطاعة لا يقدح في ذلك لان الكلام في الجهة المنفردة عليها التكليف لا الجهة  
 المنفردة على التكليف وليس التكليف هناك بالمصلحة كما قدم مثله في الاختيار لانها من لوازم التكليف كالاختيار دون  
 العمل وليس التكليف ح صوابا بمحض مجرد الفاظ عن ارادة المعنى لبعده عن مظان الاستعمال مع ان التكليف الحقيقي

قنن الغرض بان الامتحان  
 مصلحة باعتبار الامر كما ان  
 الفعل كما هو كماله فالامر  
 بان الاستعداد ليس  
 بل من مصالح الامر فغيره

على حسب

على حسب مؤدى تلك اللفاظ عند حمل السامع بخلافها فلا باعث على صرفها عن ظاهرها وتجربدها عن معانيها مع حذر ارتدادها  
نعم يمكن اخراج ذلك عن موضع النزاع بتخصيصه بتكاليفه نعم ومع تكاليف النبي ولا ينظر في القيمة هناك الثالث ان كثيرا  
من الاحكام المقررة في الشريعة معللة في الحقيقة ولو بحسب الظن والاحتمال بحكم غير مطردة في جميع مواردنا ومع ذلك فقد  
خلط الشارع على عمومها وكتابتها حذوا من الاداء الى الاخلال بموارد الحكم كتمشيع العدة لحفظ الانساب من الاخلال حيث  
ابتنها الشارع بشرائطها المقررة على سبيل الكليته حتى مع القطع بعدم النسيب وعدم الاخلال كما في الطائفة المدخول بها  
دبر او مجردا عن الازال والغائب عنها زوجها او المزوك ويها مدة الحمل وغير ذلك فانه لو جعل المدار في ذلك على العلم  
او الظن بعدم النسيب وعدم الاخلال لادى الى تعقبات الحكم وحصول الاخلال في كثير من الموارد بالنسب والابناس  
وكذا الحال في تشريع غسل الجمعة لرفع رياح الاطامع بتوثق اسبابه مع عدمها وكره الصلوة في الحمام لكونه مظنة للرسا  
وفي الاودية لكونها مظنة لظلمة جارة السيل مع ثبوتها عند القطع بعدمها الى غير ذلك فانه الامور فعلها وتركا وان كان  
حسنا لا يبدى مقصودا على الموارد التي تشمل على الحكم وقضية ذلك حسن التكليف بتلك الموارد خاصة لكن لما كان في  
تعميم التكليف حكمه كالمحافظة على موارد الحكم حسن تعميم التكليف فحسن الفعل في الموارد التي يخرج عن الحكم من جهة التكليف  
وليس حسن التكليف من جهة والاداء ما ذكرناه من ان الاستحسان المذكورة معللة بتلك الحكم فقط ان لم يكن مضمونا  
فلا اقل من كونه محتملا وهو كاف في اثبات ما اردناه من نفي الملازمة ان يجوز العقل في ذلك يثبات حكمه بالملازمة فان قلنا  
يمكن تغير هذا الدليل ايضا بالنسبة الى اكثر الفواعل المقررة والضوابط الممهدة في الشريعة المقدسة فانها ما قد تختلف عن  
موادها وتعارض مقضاها ومع ذلك فقد قررها الشارع على سبيل العموم الكليته كوجوب العمل بخبر الواحد و  
الاستصحاب شهادة العدلين والاحتياط باليد وقرار الكامل المتشار وغير ذلك مما يقطع بخلافه عن احوال الواقع  
ولا يمان العمل بتلك الضوابط انما يحسن ابتداء مع اصابة الواقع فان الحكم بمقتضى شهادة الزور وابعاء المترفع ومكينة  
اليد العاوية وافرار الكاذب فيجوز لكن بعد ملاحظة تعدد الوصول الى الواقع غالبيا وكون تلك الضوابط من الامارات  
لموصلته اليه في الغالب بحسن عند العقل ناسي تلك الضوابط ويحسن التكليف بالعمل بها حتى في مواضع الخلف مع عدم العلم  
به لا يحسن العمل بها بل لتفصيل فوائدها في صورة الاصابة كما هو الحال في العمل بها في مواضع الخلف انما هو  
بعد تعلق التكليف بها من جهة قلت ليس شيء من ذلك ما نحن فيه لا تصاف العمل بالجميع فيها بالحسن الا بدائي مع قطع  
لنظر عن التكليف غاية ما في الباب ان المحسن في غير المحسن منها النفس غيري نظر الى امثاله الراجح منها بغيره مع قلبه  
عنه وليس فيه منافاة لما ذكره الرابع الاخبار الدالة على عدم تعلق بعض التكليف بهذه الامور فعلا للكلمة والشبهة  
عنه كقولهم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك فان المشقة في الفعل قد يقدح في حسن الالتزام به وان لم يقدح في  
حسن الفعل وذلك حيث لا يكون هناك ما يحسن الابتداء ولا يكون في الفعل مزيد حسن بحيث يرجح الالتزام به مع المشقة  
كاثي الجهاد فالفضل الشاق قد يكون حسنا بل واجبا عقليا لكن لا يحسن الالتزام به لما فيه من التصيق على المكلف مع  
قضاء الحكمة بعدمه الخامس الضيق المراهق اذا كان كامل العقل لطيف القرينة ثبتت الاحكام العقلية في حقه كغيره  
من الكاملين ومع ذلك لم يكلفه الشارع بوجوب ولا تحريم لمصالح ولا يعبه الى ترتيب تكليفها من التوسعة عليه  
وحفظ القوانين الشرعية عن التوثيق وعدم الاضطرار السادس ان جملة من الاوامر الشرعية متعلقة بمجمل من الافعال  
مشروطة بقصد القربة والامثال حتى انها لو تجردت عنه لتجردت عن وصف الوجوب كالصوم والصلوة والحج والزكوة  
فان وقوعها موصوفة بالوجوب الشرعي او رجحانه مشروطة بقربة حتى انها لو وقعت بدونها لم تنصف به مع ان  
تلك الافعال بحسب الواقع لا تخاف ان تكون واجبات عقلية مطم او بشرط الامر بها ووقوعها بقصد الامثال وعلى القربة  
يثبت المقصود اذ اعني الاول فلحكم العقل بوجوبها عند عدم قصد الامثال وحكم الشارع بعدم وجوبه واما على  
الثاني فلا تغناء الحسن قبل التكليف وحصوله بعد فلم يتفرع حسن التكليف على حسن الفعل وتناعلى الثانية انه اذا  
حسن التكليف ورجح وجب صدوره عنه نعم لان غله وحكمته وغناه وقدرته شاق في وقوع خلاف ذلك منه سوا كان  
ورجحانه رجحانا وجوبيا او نديبا ورجحانها لبعض الناس ان وجوب الصدقة يثباتي ندبية الفعل لان الوجوب الندبي  
يصفان متضادا ان يمتنع تواردها على محل واحد ومفاهم هذا اليوم عدم الفرق بين الوجوب بغيره ما يستحق تاركه الذم  
وندبية بمعنى ما يمتنع عدمه فالندبية انما نشأت في الوجوب بالمعنى الاول والمعنى في المقام انما هو المعنى الاخير فقد افصح ما  
حققتا انه لا بد في ادراك العقل موافقة حكم الشارع واقعا لما ادركه من جهات الفعل من ان يدرك جهة التكليف وان  
ليس فيها ما يصلح لمعارضه جهات الفعل وانه لا يكفي مجرد ادراك جهات الفعل نعم قد يدرك العقل الخلالا ان ليس في

التكليف

التكليف أيضا معارضة جهات الفعل فيدرك موافقه حكم الشارع لما ادركه من الجهات ولنا على المقام الثاني ان احتمال  
كون التكليف او حسنه مشروطا ببلوغه بطورين صحيح مع امكان دعوى كونه مقطوع النسخة في بعض الموارد وما لا يفتد به  
العقل في اهل ما ادركه من الجهات القطعية لظهور ان الاحتمال لا يعارض اليقين لا سيما اذا كان بعيدا وليس في السمع  
ما يدل على هذا الاشارة لا استنبطه من بطلان ما تمتك به الخصم وعدم قيام دليل صالح له سواء ويدل عليه في قوله تع  
بامرهم بالمعروف وينهيه عن المنكر ويجعل لهم الطيبات ويجرم عليهم الخبائث وغير ذلك مما ياتي ومن هنا يتخذه لوجوب  
العقل جهات التكليف وادرك جهات الفعل حكم في التبعثون التكليف عملا بعموم الايات وما في معناها من الاخبار  
ولان قضية جهات الفعل وقوع التكليف على جهتها ان لم يعارضها مانع ولا يكفي احتمالها اذ الحمل لا يصلح في نظر العقل  
لمعارضة المقطوع عبر وقرب منه ما لو ادرك العقل بعض جهات الفعل المعقضية لحسنه او قبحه وشك في وجود جهة  
فيه تعارض تلك الجهة فانه يحكم بثبوت التكليف على حبها ولا يعقد باحتمال الجهة المعارضة اما الامالة عدمها بل يحكم العقل بقبح  
الفعل او الترك والحال هذا وحكما واقعا وان كان مناه على الظاهر وهذا يستحق الذم عليه في حكمه وان انكشف بعد وجود الجهة  
المعارضة فيه فان ارتكاب القبح الظاهري قبل انكشاف الخلاف قبح واقعي كالحرام الظاهري الا ترى ان من علم بوجوده في  
احد الاقنابين فجرى على تناوله احد ام غير ضرورة مبسطة انه يستحق الذم بذلك عقلا وان يتبين بعد ذلك ان الذي  
تناوله لاسم فيه وح فيرجع هذا القسم السابق ويتناول اوله اذ له ومن هذا الباب حكم العقل بحرمه قتل الكافر و  
الزاني بذات الحرم وما اشبه ذلك قبل ورود الشرع واذا ثبت عندك ما حققناه اشقاء الملازمة الكلية بحسب الواقع بين  
حكم العقل والشرع فاعلم ان ذلك يتصور اما بالامر بالحرام الفعلي ولو نذبا والنهي عن الواجب الفعلي ولو تفرها او نذبا  
واجبه او كراهة محرمة او بالعكس والتكليف باحد احكام الاربعة في مباحه او باحتمالها لا يصح العقل او اخلاء الواضحة التي  
حكم العقل فيها بحكم عن جميع الاحكام اما القسمان الاولان فلا يرب في امتناعها بالقياس الى الحكم الواقعي وما بدأ عليه  
قوله تم قل ان الله لا يامر بالفتنة وقرب من ذلك النهي عن المنسوب العقل والامر بالرجوع العقل بكل نوعيها واما البوا  
فمتملة وان كان قضية ما فرنا وقوع بعضها حجة القول بالملازمة امور الاول ضرورة قل بعض المعاصرين معنى كون  
ما يستقل به العقل وليل حكم الشرع هو انه كما انه من الواضح ان العقل يستقل بالحكم على بعض الافعال بانه حسن بغير ان  
فاعله يستحق المدح من حيث كونه فاعله ومنها ما هو قبيح بمعق ان فاعله يستحق الذم من حيث انه فاعله كل من الواضح ان العقل  
يستقل بالحكم على بعض الافعال بانه الزم الله عباده بفعله ولا يرضى بتركه كود الوديعه وعلى بعضها بانه الزم الله بتركه  
ولا يرضى بفعله كالظلم فظهر ان استقلال العقل بكل من الامر من امر واضح هذا محصل كلامه وليس يتاخر على ما ينبغي لفتور  
عن افادة الملازمة ووضوحها كما هو المدعى وانما مفاده ووضوح الحكم بكل من الامر من على ما يقضيه العنوان بل الوجوه ان  
يقن كما انه من الواضح ان العقل يستقل بالحكم على بعض الافعال بانه حسن او قبيح عقلا كل من الواضح انه يستقل بالحكم على ما  
هو حسن عنده انه حسن عند الشارع ومطلوبه وما هو قبيح عنده انه قبيح عند الشارع ومغضوبه وهذا كما ترى امتنا  
يقضي وضوح الملازمة عند العقل وهو وان باثبات المطلوب ان تم والجواب عنه واضح فامر لا الاثم ان العقل يدرك  
موافقه حكم الشارع وتكليفه لما ادركه من جهات الفعل مع بل من حيث يدرك اشقاء ما يمنع منه في نفس التكليف ولو اوجلا  
كاستيق وادعاء الضرورة على خلاف ذلك غير مسموع نعم ينهض ذلك ليلا في مقابلة من انكر دلالة العقل واسا التلا  
اجماع علماء الامامية بل وغيرهم اي من اكثر في الاسلام وسائر ارباب المذاهب الاذيان على ان من جملة اوله الاحكام  
العقل ولهذا ترى انهم يقيمون الاحكام الى ما يستقل باثباته العقل وما لا يستقل ويميلون للقسم الاول بوجوب قضاء  
الدين وورد الوديعه وحرمة الظلم وغير ذلك ويدل عليه ايض قولهم في الكذب الكلاية بوجوب اللطف على الله تم حيث فنوا  
اللطف بما يقرب من الطاعة ويبعد عن المعصية وجعلوا منها ارسال الرسل واتزال الكذب ونبليح الاحكام فلو لا قولهم بثبوت  
بعض الاحكام مع قطع النظر عن الشرع لم يستقم جعل تلك الامور من باب اللطف بالمعنى الذي ذكره اذ لا طاعة ولا  
ح حتى يصدق عليها انها مقربة اليها او مبعدة عنها وعلى تقدير ثبوتها بدونها لا يكون الا بطريق العقل وهو المقصود و  
الجواب ان هذا البيان لا يقضي قيام الاجماع على ثبوت الملازمة وانما يقضي قيامه على ادراك العقل لبعض الاحكام وهذا  
ما لا شرع لنا فيه كما ينبغي من بياننا المتقدم نعم ينهض ذلك حجة على من انكر دلالة العقل واسا التلا لا يرب في العقل  
بفطرة مجبول على استحباب ما ادرك حسنه والالزام بفعله واستكراه ما ادرك قبحه والالزام بتركه وليس ذلك لخصوصية  
ذات العقل بل ذلك شان كل من انكشف له الواقع حتى الانكشاف وادرك الاشياء على ما هي عليه في نفس الامر وتفر عن  
الاعراض والدواعي الفاسدة واستقام فانه وفطرة وعلى هذا فتى ادرك العقل حسن شيء ادرك علم الشارع به واستحبابه

التم

واستحبابه واذا ادرك فجه اورك علم الشارع به واستكراهه ولا يفتى بالحكم الشرعي لاستحباب الشارع للشيء المنقسم  
استحباب اجابى وندبى واستكراهه المنقسم الى استكراه محرمتي وتزهيقي فاستقلاله بادراك احد الامرين بموجب  
استقلاله بادراك الاخر وذلك لما ثبت عندنا من ان الامر عبارة عن اداة الفعل من المكلف التي عبارة عن ارادة  
الشرك منه والجواب ظاهرا فالأتم ان حسن الشيء او قبحه يستلزم وقوع الاضرار بفعله او تركه من كل مكلف حكيم وانما  
يسم ذلك في حق من ليس له سلطان المالكية ولا تملك المجازات بالانعام والاشغال كالعقل فان حكومته في الأفعال  
حكومة ارشاد وهداية لاحكومة سياسته وسلطنته ولهذا لا يستحق الذم من يخالف العقل من جهة مخالفة الامر العقل او  
منه بل من جهة علمه بقبح الفعل وارتكابه له واتمامه كان له رتبة السياسة والسلطنة فلا بد ان يراعى في احكامه الحكم التي  
يناسب نظام السياسة ويحسن مراعاتها في القيام بوظائف السلطنة ضد بوقوف ان نظام امر السياسة على وضع التكليف  
الى امر معلوم كزمان البلوغ وان حصل عقل التكليف قبل او على اعتبار طريق في تعيين مورد الحسن والقبح غير العلم لكونه  
اولى عنده من اناطه الحكم به او ما اشبه ذلك وقد يقضى مقام السياسة اخبار العبد بالانعام ببعض الاعمال التي  
يجوز اخبارها وان تجردت في نفسها عن صفة الحسن وقد يقضى منع عن تناول بعض الماكل للذين المباحة عقلا  
بجواز اناله على بعض اعمال الفسحة كقولهم في تحريم الخمر على اليهود ذلك جزئيا من بينهم الى غير ذلك فان شيئا من  
هذه الجئات لا لا سبيل للعقل الى اعتبارها بالنسبة الى احكامه الرابع الامر بالقبح قبح عند العقل كانهى عن الحسن فبفتح  
صدوره عنه تم لعله وحكمته وتعاليه عن شوب الحاجة والنقصان لا يفتى لا يلزم من ذلك وقوع الامر بالحسن الذي عن  
القبح ليمتد الملازمة لجواز وقوعه عن الحكم راسا فان الحكم امر جعل ويجوز ان لا يكون للشارع في خصوصه واضحه جعل  
اصلا الا انقول هذا الاجتاج مبني على ما ثبت عندنا بالاخبار والاثار من ان الله تم في كل واقعة حكما معيناً بقينه  
لنبيه ٣ وبتدنية التوكل وصيائه ثم فالاحكام كلها مقره عندهم محرفه لثديهم وليس في الواقع واقعة خالية عن الحكم ويمكن  
التفكير في ذلك ايضا مما في الدليل السابق الا انه يجزى بتعدد الجواب عنه ايضا ظاهرا فاننا نلتزم بقبح الامر بالقبح  
والنهي عن الحسن فحقه تم كما لم يكن لا يثبت بمجرد ذلك الملازمة الكلية بين العقل والشرع كما عرفنا الحاشية الايات اللدلة  
على ذلك كقوله نعم ان الله يامر بالعدل والاحسان وايضا ذى الكفرى وبني عن الفحشاء والمنكر وحبه الدلالة ان عدل  
كل شيء وسطه ومستقيم فعدل الافعال مستقيمة ومستحسها عقلا وقضية تعلق الامر به وعدم انفكاك الحسن  
الفعل عن امر الشارع به والفحشاء كالمكراهة عن ما هو قبح عقلا وقضية النهي عنه عدم انفكاك قبح الشيء عن النهي  
الشرعي ولو عمتنا الالفاظ الثلثة الى الشرك لدل كل من العقريين على كل من الحكيم وقوله نعم قل انما حرم وجهي الفواحش  
ما ظهر منها وما بطن فانه يدل على ان كل قبح عقلي محرر شرعا ولو عم الفواحش الى الشرك دل على ان كل واجب عقلي واجب  
شرعا وهذه الاية دلالة على حصر الحرمات الشرعية في القبايح العقلية وقوله نعم يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل  
لهم الطيبات ويحرم عليهم الجنايات ووجه الدلالة ان المعروف هو الحسن والعقل والمنكر هو القبح والعقل وقضية الامر  
بالاول والنهي عن الثاني عدم الانفكاك في المقامين وجعل بعض افضل المشاخرين موضع الاستدلال بهذه الآية  
قوله نعم ويجزى لهم الطيبات ويحرم عليهم الجنايات ووجه الاستدلال به ان الطيبات فيها حسن فعله والحجيت فيها قبح فعله  
فبغيرها حلية كل حسن وحرمة كل قبح وقوله نعم ولتكن منكم امة يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله نعم وامر  
بالعرف وامثال ذلك ووجه الاستدلال بها امر والجواب من وجهين الاول ان هذه الايات لا تساعد على اثبات الملازمة  
الكلمية اما الآية الاولى فللمنع من كون المراد بالعدل ما يقابل القبح بل ما يقابل الظلم تنزيلا للفظ على معناه المشاخر  
الظلم سلبا لكن لا اقل من تكافؤ الاحمالين فلا يثبت الدلالة سلبا لكن لا عموم في العدل فانه مفرد معرف وهو في الجبر  
والادالة لما ايتى على الحصر فتجوز الانفكاك من الجانبين مع ان الامر في الاجاب والعدل بالمعنى المذكور وتتناول  
المدى وبان حلالا على ظاهرها دل على خلاف المقصود وان حمل الامر على مطلق الطلب والعدل على الحسن والوجوب فمع كونه  
حلالا لا يشاهد عليه غير مفيد لعدم افادته المساواة على الاول وعدم شموله للسندوب على الثاني وهذا يظهر الكلام في  
سببية الايات فان المراد بالفحشاء والمنكر ان كان ما يختص بالقبح المحرم كما هو الظاهر بتدليل الاية حكم المكروه فلا يمتد المقصود  
وان كان ما يتناول المكروه فان حمل النهي على ظاهره من التحريم دل على خلاف المقصود وان حمل على الامم منه ومن الكراهة  
اقبح عدم قرينة عليه لا يفيد المساواة بين حكم العقل والشرع كما هو المدعى مع انها لا يفيد الحصر فتجوز تعلق النهي بغير القبح  
للاختيار والامتنان وغير ذلك ومن هذا البيان يظهر الكلام في دلالة الآية الثانية والثالثة واما الاستدلال بقوله  
يجزى لهم الطيبات ويحرم عليهم الجنايات فضعيف لانه في تحليل الطيب من الماكول والحجيت من التحليل الفعل الحسن



وتحريم الفعل القبيح ولو سلم فلا دلالة له على مساواة الحكم الشرعي للجملة العقائدية مع ان هذه الاية وردت بيانا لا وصفاً ببيانها كما  
يدل عليه ما قبلها فلا يدل على تعميم الحكم الى ما يراى المشايخ واما الاية الرابعة منع ورود بعض المناقضات المتقدمة فيها يمكن حمل  
المعروف فيها على الواجبات الشرعية والمنكر على الحرمات الشرعية فلا يدل على المقصود وهذا الاحتمال ربما ياتي في الاية الثالثة  
ايضاً وما سطر يظهر وجه المناقضة في الاية الاخيرة الثانية ان هذه الايات لو سلم دلالتها على المقصود كما هو الظاهر من سياقها بعد ضم  
بعضها الى بعض وملاحظتها بجلها فلا يرد في انهما انما ثبت بهما ما ادعيناه من الملازمة الظاهرة دون الواقعة فان العام  
اللفظي ما يقبل التخصيص عند قيام دليله السادس الاخبار الواردة في باب العقل والهمل فانها تدل على ان العقل ما يثاب و  
يعاقب به وعلى ان العقل ما يكتب به الجنان وذلك كله دليل على حجة مدركه والجواب ان المفهوم من تلك الاخبار ان التوابع  
والعقاب لا يتحققان بدون العقل وهو ما لا كلام فيه واما ان العقل لا يتقبل بادراك الاحكام الشرعية وان الملازمة بين  
حكم العقل وحكم الشرع متحققة فما لا اشعار لتلك الاخبار بذلك كما لا يخفى اجمع المنكرون للملازمة ايضاً بوجوه الاول قوله تم  
وما كنا معدن بين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب قبل البعثة فلا وجوب بدونها شرعاً ولا حرمة والجواب اما  
اولها فان نفي التعذيب يقتضي نفي الاستحقاق والمغيب تحقق الوجوب الحرمة لها واستحقاق العقاب لا وقوعه في  
امرض عليه بوجهين الاول ان الحرام الشرعي هو ما يجوز المكلف الغضاب على تركه ولا يجوز مع اخباره تم بالعدم وفيه انه  
خروج عن محل النزاع لما عرفت من ان الكلام هنا في الواجب الحرام الشرعيين بمعنى ما يستحق من العقاب تركه او فعله كما  
هو معناها المعروف لا غير بل المعترض المذكور ايضاً قد فرسها قبل الاستدلال بذلك الا انه التجأ الى اخراج هذا المعنى هنا  
تفصيلاً عن الامتثال المذكور وتخلصاً منه على ان الحد الذي ذكره منقوض بالصغار حيث ورد الوعد بالعضو عنها فلا يجوز  
معد العقاب مع انه داخل في نوع الحرام قطعاً الثاني ان الواجب الشرعي ما يوجب فعله الثواب من حيث انه طاعة وتركه العقاب  
من حيث انه معصية وعلى قياس الحرام الشرعي اجزائه تم نفي التعذيب بوجوب باخذ الفعل فلا يتحقق هناك طاعة ولا معصية  
فلا يتحقق وجوب الاحرم والجواب عنه ظمات لان ان اورد ان الواجب الشرعي اوجبه ما يوجب ترتيب العقاب على الترك او  
على الفعل او يجوز ترتيبه عليه فم كما ترى ان اورد انه ما يوجب استحقاقه مستلكن لان نفي التعذيب يدل على نفيه او يوجب  
الاجابة كما عرفت في الصغار فاستحقاق العقاب من حيث الحال والعضو والمغيب لا ما في عدم وقوعه باخباره تم نقصاً منه على  
عباده واما ثانياً فبان غاية ما يقتضيه الاية عدم التعذيب قبل البعثة وهو لا ياتي في وقوعه بعدها الا لا يربط ان المقصود  
هذا البحث انما هو بيان الحال بالنسبة الى هذه الاية حيث لا غرض لنا بالمبحث عن احوال غيرهم وظان البعثة متحققة في حقهم مع قول  
كثير من الاحكام اليهم تفصيلاً ووصول اليها لا يستغنى عما دل على انه ما من واقعة الاطها حكم مخزن عند اهله فلا يخفى  
نفي التعذيب بالنسبة اليهم غاية ما في البيان يدل على نفي التعذيب في حق من لم يتحقق في حق البعثة كما هل الصدر الاول  
على مذهب العامة ومع ذلك لا يدل على نفي حجية العقل بالنسبة اليهم كجواز ان يكون عقولهم قاصرة عن الاستقلال بشيء  
من الاحكام واما على ما ذهب اليه الخاصة من عدم خلق زمان عن البعثة فيجوز ان يكون المراد ان التعذيب ما كان بعد البعثة  
وانما الجحيم واكلاهما فيكون مسوقاً لبيان من بدأ استحقاقهم ونهاجهم في العتول انه لو لم تقع البعثة لم يقع التعذيب و  
نظيره ما يقع في الاستعمال الا ان فيه خروجاً عن الظاهر واما ما يق من ان المراد بعث الرسول بعثه بالبيان التفصيلي و  
آياه الى المكلفين لا البيان الاجمالي وان تمام العقل ببيان التفصيلي فيجوز احتمال لا يتم به الاستدلال لجواز ان يكون المراد  
بالبيان في الجملة بل بما كان هذا اوفق بظاهر الاطلاق فان استبعد ذلك من حيث ان لا يدخل في جواز التكليف بالاحكام  
التي يشغل العقل بها البليغ غيرها من الاحكام لرفعها بان لا يرد ادراك العقل فيما يستقل به ما يتكامل ويتقوى بعد  
البعثة والبليغ ولو في غيره لا يستغنى بالشرع في الجملة وعلمه بان نفي لم يملكه في فعله فلا عرف ان يكون كذلك  
مدخل في التعذيب على اننا نقول حال العقل الكاشف عن الحكم المعلوم اجمالاً الاحوال الاجماع والضرورة والسير الكاشفة  
بها بمنزلة الواحد في الكشف فان قلت هذه كاشفة عن صدور البيان عن المعصوم بطريق القول والفعل او القدر اذ لا  
بدلها من مستند يرجع الى احد الامور قلنا فالعقل ايضاً كاشف عن بيانه في الجملة ولو لا وصيانه للاخبار الدالة على ان  
جميع الاحكام مخزونة عند اهله اي الاثر بما دلالة وتعليقاً لعقل الكاشف عن الحكم كاشف عن هذا البيان ايضاً غاية ما  
هناك من الفرق ان الاجماع واخوة تكشف او لا عن البيان ثم عن الحكم فالعقل يكشف او لا عن الحكم ثم عن البيان بملاحظة  
تلك الاخبار وهذا لا يصلح فادقاً في تدلج تلك المدارك في الاية دون العقل واما ثالثاً فبان الاية على بيانها  
يقضي نفي الوجوب والحرمة اذ لا تعذيب في الواقي فلا يقتضي نفيه نفيها ولعل الحكم يخص الدعوى بها او يقتضي  
النهي بعدم القول بالفعل وهو كما ترى واجاب بعض المعاصرين عن اصل الجملة بان الاية على تقدير تسليم دلالتها على ما ذكره

ما ذكره ظهيرة وهي لا تصلح لمعارضه ما ذكرناه من الدليل القطعي فلا بد من تأويلها أو صرفها عن ظاهرها إما بالتحصيص أو تنزيلها  
منها الغالب أو يجعل بعثة الرسول مجازاً عن مطلق انعام الخيرة أو يجعل الرسول أعم من الرسول الظاهري والباطني كما يشهد به  
ما ورد من أن الله جحد في الباطن وهو العقل وحج في الظاهر وهو الرسول وهذا الجواب عند غير مستقيم على إطلاقه وذلك  
لان استنزام الحكم العقلي للحكم الشرعي وأيضاً كان أو ظاهرهما مشروطاً في نظر العقل بعدم ثبوت منع شرعي عنده من جواز  
تغويله عليه ولهذا يصح عقلاً ان يقول الولي الحكيم لعبد لا يقول في معرفته وأمره وتكاليفه على ما انقطع به من قبل عقلك  
أو يأتى إليه حدسك بل أفترض في ذلك على ما يصل من البك بطريق المشاهدة والمراسلة أو تحوذك ومن هذا الباب ما  
أفتى به بعض المحققين من أن الفطاع الذي يكسر قطعة بالامارات التي لا يوجب القطع عادة يرجع الى المتعارف ولا يعود  
على قطعه الخارج منه فان هذا إنما يصح اذا علم الفطاع أو اهمل ان يكون حجته قطعه مشروط بعدم كونه قطعا ما يرجع الى ما  
ذكرناه من اشراط حجته التمتع بعدم المنع لكن العقل قد يستعمل في بعض الموارد بعدم ورود منع شرعي لمنافاة لحكمة  
فعليه قطعية وقد لا يستعمل بذلك لكن يستعمل بحجة القطع في الظاهر لم يقرب المنع والاجتهاد بالابتن على تقدير دلالتها  
انما يقتضي منع حجته القسم الثاني والجواب المذكور انما يقتضي منع دلالتها على القسم الاول والثاني الاخبار والدلالة على ان لا  
تكليفاً لا بعد بعث الرسل لم يكلف من هلاك عن يدينه ويجوز من حث عن يدينه وما دل على انه على الله بيان ما يصلح للناس  
وما يفسدهم وانه لا يخفى زمان عن امام معصوم يعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم وما دل على ان اهل الفترة را شباهة  
معدرون وما رواه الكليني في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر قال بلغ الاسلام على خمسة اشياء الى ان قال اما ان لو جلا  
فان لم يلبه وصنام هواره وتصدق بمجمع ما له وحج جميع دهره ولم يعرف ولا ينة والى الله في واليه ويكون جميع اعاله بدلا ليه  
اليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من اهل الايمان وقوله كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهي فان لم يرد منه دخل  
ما لا يرضيه في المباح مطر الجواب لقاعن الاول فان نفى التكليف قبل البعثة كما يدق بنبوت زمان لا تكليف فيه على  
المكلفين الموجودين فيه فكيف يصدق بعدم خلو زمان من البعثة بل الثاني هو المنع لما تحقق عندنا بالاخيار المستفيضة  
بل المتواترة من انه لم يخل زمان عن وجوده في اوصى والبيئنة لا تختص ببيان الرسل بل يتناول بيان العقل ايضاً لا  
سواء بعد تقدير الرسل على حججه ومع الغماض عن ذلك فغاية ما يلزم عدم ترتب الهلاك والنجوة على مدركات العقل  
قبل كمال وضوح الحجج مؤكداً للسمع وها انحص من ترتب العقاب الثواب المستلزم لتحقيق الحرمة والوجوب واما عن  
الثاني والثالث فيان وجوب البيان والتعريف لا ينافي ثبوت التكليف بدونهما حيث يستعمل بادراك العقل ويمتنع  
من وقوع البيان والتعريف ووصوله ما منع فيكون البيان والتعريف فيما يستعمل العقل فايد الاناس بما سمع ان ياتيه  
تم كما يصدق ببيان انبيائه وحججه فكيف يصدق ببيان العقل الذي يفتي في اضافة بيان العقل اليه ثم كونه مقدر اياه من  
الوصول والادراك كما يكفي مثله في اضافة بيان انبيائه وحججه اليه واما عن الرابع فيان معدود براهل الفترة لا يدل  
على عدم حججه مدركات العقل بجواز تصور عقول اهلها في الاستقلال بادراك نهي من الاحكام اما الفصولها في حده  
وانها اول عدم الفها بالشريعة ومجرد احتمال ادراكها لبعض الاحكام لا يكفي في صحة الاستدلال واما عن الخامس فيان الجوارد  
من اعمال الاعمال المذكورة سابقاً من الصوم والصلوة والحج والصدقة والى ظهور الاضافة في العهد وظاهر ان ليس للعقل  
مدخل في ذلك مع ان المدارك ليس على مشاهد الدلالة والحضور عند وقوعها بل على الاطلاع عليها ولو باكتشف عنها كالتحيز  
والاجماع ولا ريب ان العقل ايضاً فك فان اذ اكتشف عن الواقع كشف عن وقوع دلالة الولي اليه فاعلم به من حيث كونه والا يه  
كان عملاً بدلالة على ان نفى التوابع لا يستلزم نفى العقاب ويكفي بثبوتها في اثبات حقيقة الوجوب العظيم واما عن الرواية  
الاخيرة فيان الظاهر منها باحة كل شئ جهل حكمه بدليل قوله حتى يرد فيه نهي فان التقييد بغاية ورود النهي لا يلازم فاعلم  
ورود النهي فيه ابتداء مع ان ورود النهي اعم من وصوله بطريق السمع فيتناول ما اذا ورد النهي واستكشافه عن العقل  
كا انه يتناول ما اذا ورد واستكشافه الا باحة عن الاجماع والضرورة على ان الشئ ط في الفعل والنهي ط في طلب تركه  
فندرك الرواية على بقاء الشئ على وصف الاطلاق وان ورد امره وهذا غير مستقيم فلا يند من يقيد الشئ بما لا يحمثل  
الوجوب فلا يتم الدلالة على تمام المدعى ويمكن تقيم النهي الى النهي عن الشرك فيتناول القيمين ولكنه بعيد نعم هذا  
الاشكال لا يخفى على رواية الشيخ فان فيها امران هما وقد يجاب بان ورود النهي اعم من وروده بالعقل والشرع وهو  
بعيد نعم لا يعبد ان يقع المفهوم منه عن الاشياء التي لا يستعمل العقل بادراكه من ثوابه وهو قسري على ما ذكرناه ثم من  
المتأخرين من بالغ في توجيه الاستدلال بالرواية فنزلها نادرة على الاخبار على ان المنع كل ما يرد من الشارع منع فيه  
ولم يصل اليها الحكم عليه بالمنع الشرعي وان منع منه العقل لعدم ادراك العقل للعلة المقضية لحكم الشرع فينبغي على

هذا الجواب  
الاجماع  
لأنه لا يخلو زمان  
عن وجوده في اوصى  
والبيئنة لا تختص  
ببيان الرسل بل  
يتناول بيان العقل  
ايضاً لا سواء  
بعد تقدير الرسل  
على حججه ومع  
الغماض عن ذلك  
فغاية ما يلزم  
عدم ترتب الهلاك  
والنجوة على  
مدركات العقل  
قبل كمال وضوح  
الحجج مؤكداً  
للسمع وها انحص  
من ترتب العقاب  
الثواب المستلزم  
لتحقيق الحرمة  
والوجوب واما  
عن الثاني والثالث  
فيان وجوب البيان  
والتعريف لا ينافي  
ثبوت التكليف  
بدونهما حيث  
يستعمل بادراك  
العقل ويمتنع  
من وقوع البيان  
والتعريف ووصوله  
ما منع فيكون  
البيان والتعريف  
فيما يستعمل  
العقل فايد  
الاناس بما سمع  
ان ياتيه تم كما  
يصدق ببيان  
انبيائه وحججه  
فكيف يصدق  
ببيان العقل  
الذي يفتي في  
اضافة بيان  
العقل اليه ثم  
كونه مقدر اياه  
من الوصول  
والادراك كما  
يكفي مثله في  
اضافة بيان  
انبيائه وحججه  
اليه واما عن  
الرابع فيان  
معدود براهل  
الفترة لا يدل  
على عدم حججه  
مدركات العقل  
بجواز تصور  
عقول اهلها في  
الاستقلال  
بادراك نهي  
من الاحكام  
اما الفصولها  
في حده وانها  
اول عدم الفها  
بالشريعة  
ومجرد احتمال  
ادراكها لبعض  
الاحكام لا  
يكفي في صحة  
الاستدلال  
واما عن  
الخامس فيان  
الجوارد من  
اعمال الاعمال  
المذكورة  
سابقاً من  
الصوم والصلوة  
والحج والصدقة  
والى ظهور  
الاضافة في  
العهد وظاهر  
ان ليس للعقل  
مدخل في ذلك  
مع ان المدارك  
ليس على  
مشاهد  
الدلالة  
والحضور  
عند وقوعها  
بل على  
الاطلاع  
عليها ولو  
باكتشف  
عنها كالتحيز  
والاجماع  
ولا ريب ان  
العقل ايضاً  
فك فان اذ  
اكتشف عن  
الواقع  
كشف عن  
وقوع  
دلالة  
الولي اليه  
فاعلم به  
من حيث  
كونه والا  
يه كان  
عملاً  
بدلالة  
على ان  
نفى  
التوابع  
لا  
يستلزم  
نفى  
العقاب  
ويكفي  
بثبوتها  
في  
اثبات  
حقيقة  
الوجوب  
العظيم  
واما  
عن  
الرواية  
الاخيرة  
فيان  
الظاهر  
منها  
باحة  
كل  
شئ  
جهل  
حكمه  
بدليل  
قوله  
حتى  
يرد  
فيه  
نهي  
فان  
التقييد  
بغاية  
ورود  
النهي  
لا  
يلازم  
فاعلم  
ورود  
النهي  
فيه  
ابتداء  
مع  
ان  
ورود  
النهي  
اعم  
من  
وصوله  
بطريق  
السمع  
فيتناول  
ما  
اذا  
ورد  
النهي  
واستكشافه  
عن  
العقل  
كا  
انه  
يتناول  
ما  
اذا  
ورد  
واستكشافه  
الا  
باحة  
عن  
الاجماع  
والضرورة  
على  
ان  
الشئ  
ط  
في  
الفعل  
والنهي  
ط  
في  
طلب  
تركه  
فندرك  
الرواية  
على  
بقاء  
الشئ  
على  
وصف  
الاطلاق  
وان  
ورد  
امر  
به  
وهذا  
غير  
مستقيم  
فلا  
يتم  
تقييد  
الشئ  
بما  
لا  
يحمثل  
الوجوب  
فلا  
يتم  
الدلالة  
على  
تمام  
المدعى  
ويمكن  
تقيم  
النهي  
الى  
النهي  
عن  
الشرك  
فيتناول  
القيمين  
ولكنه  
بعيد  
نعم  
هذا  
الاشكال  
لا  
يخفى  
على  
رواية  
الشيخ  
فان  
فيها  
امر  
ان  
هما  
وقد  
يجاب  
بان  
ورود  
النهي  
اعم  
من  
وروده  
بالعقل  
والشرع  
وهو  
بعيد  
نعم  
لا  
يعبد  
ان  
يقع  
المفهوم  
منه  
عن  
الاشياء  
التي  
لا  
يستعمل  
العقل  
بادراكه  
من  
ثوابه  
وهو  
قسري  
على  
ما  
ذكرناه  
ثم  
من  
المتأخرين  
من  
بالغ  
في  
توجيه  
الاستدلال  
بالرواية  
فنزلها  
نادرة  
على  
الاجماع  
على  
ان  
المنع  
كل  
ما  
يرد  
من  
الشارع  
منع  
فيه  
ولم  
يصل  
اليها  
الحكم  
عليه  
بالمنع  
الشرعي  
وان  
منع  
منه  
العقل  
لعدم  
ادراك  
العقل  
للعلة  
المقضية  
لحكم  
الشرع  
فينبغي  
على

اصالة البرائة حتى يصل النهى فذلك على انه لا يصح الحكم بوجود شئ او حرمة شئ شرعا حكم العقل بحسنه او قبحه واخرى على الاشياء على  
معنى ان حكم كل ما لم يرد فيه نهى وان ادرك العقل قبحه واعتبر عليه بعض المعاصرين بان العنق الاول ايضاً انشاء الحكم ما لم يرد فيه  
نهى بالمنع من الحكم بالمنع الشرعي اذ ليس وظيفة الامام بيان الموضوعات من عدم جواز اطلاق الحرام الشرعي عليه في الاصطلاح  
بل وظيفة بيان الحكم فيرجع المعنى الى اذ ذلك ليس بحكم شرعي ويلزم ان يكون مباهاً فيرجع الى المعنى الثاني ويتجدد الوجهان  
ولاسيما لما فرغ بان المراد على الاول فاذه الاباحة الظاهرية نظر الى اصل البرائة وعلى الثاني اعادة الاباحة الواقعية لان جعل  
الحكم مغنياً بغاية كايديل عليه كانه حتى شاقى الجمل على الاباحة الواقعية هذا محصل كلامه وفيه نظر لان الظاهر ان مراد المتكلم بقوله  
لا يحكم عليه بالمعنى الشرعي لا يقع عليه الحكم بالمنع وهذا الخبر قطعاً لاحتماله في نفسه المطابقة وعدمها لا يبق فيلزم الكذب لو وقع  
الحكم بالمنع من المخالفين في المسئلة لانا فنقول المراد عدم وقوع الحكم الصحيح كايديل عليه قوله ثانياً لا يصح الحكم ووقوع حكم  
الصحيح منهم ثم كيف لا والكلام في نفي صحته فلا يلزم الكذب والظاهر ان ينزل كلامه على ان قوله كل شئ مطلق محتمل ان يكون  
اخيراً عن الحكم الثابت للاشياء في الشرع قبل ورود النهى من الاطلاق ولو ظاهر وان يكون انشاء منه لذلك هذا ان  
الوجهان يجريان ايضاً في مثل قولهم يجب كذا او كتب عليكم كذا او هذا واجب او فريضة ثم ما ادعجه من ان التحديد بالغاية بنا  
كون الحكم واقعيًا بظاهره ظاهر الفساد لان كثير من الاحكام الواقعية معيانية بغاية بل الوجه في دفعه ان يبق لا يعقل من الحكم  
الواقعي الا ما استند عدم تعلقه بالمكلف الى عدم علمه به ولا من الحكم الظاهري الا ما استند تعلقه به الى علمه به او بعدم  
الحكم الواقعي فاذا كانت الاباحة منوطاً بعدم العلم بخلافها كما هو نص الرواية كانت حكماً ظاهرياً وكان خذافاً حكاماً واقعيًا  
لا محالة ولا يرد النقص بالصلوة في الثوب المستحب الطهارة لان المراد عدم العلم من حيث الحكم لا من حيث الموضوع وسببه  
لهذا من يدتخيم في حمله الثالث ان الثواب والعقاب لا يترتبان الا على الطاعة والمعصية وما اتما يتحققان بموافقة الامر  
النواهي للفضيلة او مخالفتها فحينئذ امر ولا نهى لفظاً لا طاعة ولا معصية فلا ثواب ولا عقاب فلا وجوب ولا حرمة لا يقال  
لان انحصار صدق الطاعة والمعصية في موافقة الخطاب اللفظي مخالفة بل يعم اللفظي وغيره لانا فنقول القدر الثابت من  
الادلة وجوب اتباع القطع والظن الحاصلين من قول المعص او فعله او قصره دون غيرها والكلام في التعويل على هذه  
الطريقة كاللزام في التعويل على الرواية فكلا دليل على جواز التعويل على الثاني فكذلك على الاول والجواب المنع من انحصار  
صدق الطاعة والمعصية في موافقة الخطاب اللفظي وبخالفه والعرف والعادة شاهدان بذلك ولو سلم فثبت الثواب  
العقاب لا ينافي بالخطاب اللفظي الا ترى ان المولى اذا امر بعبادة بالمحافظة على امواله او له ينهاه عن ائلافها فامكن اللص  
منها او ائلافها انه بعد استحقا للعقاب لفعله ما يسيء المولى كما انه اذا محافظ عليها او تمنع من ائلافها طلباً الرضى لانه  
كان مستحقاً للمدح والثواب لفعله ما يرضى المولى وانكار ذلك مكابرة ظاهرة واستحقاقها كاف في تحقق الواجب والحر  
الشرعيين على ما علم من تقريرها ولو سلم انحصار صدق الطاعة والمعصية بموافقة الخطاب اللفظي وبخالفه وانها لا  
يتحققان في الفرضين المذكورين لكن لا يوجب في استحقاق الثواب في الاول لفعله ما يرضى المولى والعصوية في الثاني لفعله  
ما يسيء انكاره مكابرة بينه ووصوله في المقام كاف في تحقق الوجوب الشرعي الشرعيين اذ المغيب فيما على ما علم من تقريرها  
انها واستحقاق العقوبة على الترك والفعل ثم حجة القطع ضرورية تشهد به الفطرة السليمة فلا معنى لمطالبة الدليل عليها  
ولو كان حجة مستفادة بالنظر لدارا وناسل اذ لا يربط دليلها على كونه مقطوعاً بصحته وباستلزامه آياها فيكون حجة  
كل من القطعين على هذا التمهيد نظرية توفيق على الدليل فان عاد الى الاول لزم الدور والانسلسل واما نظرية ذلك  
بالرواية فان كان بالرواية المقطوع بصحتها وصدقها فعدم حجة عدم دليل عليها فاسد كما عرفت وان كان بالرواية المحتملة  
للصدق او المنطوية للصدق كما هو الغالب فالنظر باطل وان اريد التبرير فلنا نظير العقل الذي قينا بالالهام الذي  
يوجد في الانبياء والائمة فكما ان مدركاتهم بالالهام حجة في حقهم بالضرورة من غير حاجة الى قيام دليل عليه فكذلك مدركات  
العقل حجة في حقنا ولا حاجة الى قيام دليل عليه الرجوع ان اصحابنا والمعتزلة قوا بان التكليف فيما يستقل به العقل بمعنى  
الخطاب به في ظاهر الشريعة لطف وان العقاب بدون اللطف يتبع ومقتضى ذلك عدم ترتيب العقاب على ما لم يرد به  
في ظاهر الشريعة وان استقل به العقل لعدم تحقق اللطف فيه والجواب المنع من تقي العقاب بدون اللطف وانما المتكلم  
بدون اللطف للادنى في التكليف كالبان فيما لا يستقل به العقل لمنه لكن يكفي في حصول اللطف انحصار العقل بالعمومات  
الدارية على حجة كالايات المتقدمة بالنسبة الى الموارد التي ساعدنا على ولايتها على حجة فيها وان اريد اعضاده بحسب  
خصوصيات موارد فوجه المنع عليه جلي لان عموم النقل يعتبر في تأسيسه لا يستقل به العقل فاعشاره في تأكيد ما  
استقل به العقل اولى ولا يذهب عليك ان اهل الكلام تمسكوا بالفتنة الاولى على وجوب بعث الانبياء بصيغته المتأخذ

القول لنا الواجب على كل لطف عليه ثم فلو تم ما ذكره ولعل على وجوب تطابق العقل والنقل لعدم حجته إلا أن يستكشف  
بعد معرفتنا وحكم العقل لكنه خلاف ما برأه المسندل لأنه يلزم بصفته ولا يقول بحجته أو ينسب الحكم في الكبرى بان لا يمنع مانع  
لكن هذا وما يفتح فيها ضدوه من وجوب الاشارة واجاب القائل المعاصر عن الحجج المذكورة بعد تسليم وجوب اللطف في  
الحجج بالمنع من وجوب كل لطف وانت خبير بان هذا المنع مما لا اساس له بكلام المسندل اذ لم يتمك بوجود اللطف مط بل يمنع  
حجته على عدم وجوبه فكأنها تنافي عليه نعم رد المنع المذكور على كبرى حججة المتكلمين ويشبه ان يكون المحجب قد خلط بين  
الحججين فآورد على احدهما ما روي على الاخرى لتفاديهما ويمكن التكلف بحمل الوجوب في كل لطف على الوجوب الشرطي فيرجع  
الجواب الى المنع من اشارة احسن العقاب بحصول كل لطف ولا يخفى عدم مساعدة تعاقبه الا على لطفه ثم قال في سند المنع ما لفظ  
اذ كثير من الاطراف مندوبه فان التكليفات المندوبه ايضاً لطف في المندوبات العقلية او مؤكدة للواجبات العقلية يعني  
ان التكليف المندوب بالمندوبات العقلية لطف مندوب وهذا يتم على القول بان جنات التكليف تابعة لجنات ما  
تكلف به اذ لا يعقلح زيادة الفرع على الاصل وقوله او مؤكدة مرفوع عطف على قوله لطف يعني ان التكليف المندوب  
بالمندوبات العقلية مؤكدة للواجبات العقلية وهذا قريب من ما ذكره المحقق الثاني في جامع المقاصد في بيان نية وجوب  
الوجوب والندب في الوضوء حيث قال المراد بوجوب الوجوب الندب السبب الباعث على اجاب الواجب ندب المندوب  
علمها هو قرره جمهور العدليين من الامامية والمعتزلة ان السميات الطائفة في العقليات ومعناها ان الواجب التام مقرب  
من الواجب العقلية امثاله باعث على امثاله فان من امثال الواجبات السموية كان اقرب الى امثال الواجبات العقلية  
من غيره ولا معنى للطف الا ما يكون المكلف مع اقرب الى الطاعة وكذا الندب التام مقرب من الندب العقلية او مؤكدة لا امثال  
للايجاب العقلية فهو زيادة في اللطف والزيادة في الواجب لا يمنع ان يكون ندبا ولا يخفى ان اللطف في العقليات مخصص في  
السميات فان النبوة والامامة ووجود العلماء والوعد والوعيد بل جميع الام تعلق للاطراف فيها وانما هي نوع من الام  
انتهى ثم قال المعاصر المذكور وقد يكفي في اللطف بالتكليف بمعنى لم يستغل به العقل لا بنسب التكليف العقلية كما يشير اليه  
قوله ثم ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر يعني قد يكلف بمعنى يؤدي الى ترك القبائح العقلية فيستغنى بالتكليف عن  
التكليف بها كالتكليف بالصلوة المندوبه الى ترك القبائح فلا حاجة الى التكليف بها او ببدانها فذلك يكلف بمعنى على وجه يبين  
على وجوب ترك القبائح العقلية كالامر بالصلوة الناهية عن الفحشاء والمنكر فانه يدل بالالتزام على مطلوبته تركها بل وجوب  
تركها فلا حاجة الى التصريح بذلك ولا يخفى ما في كلامه من التقييد بتركها من حصر الانكار بغير المعارف على التقى بما امره على  
الاثبات بما دل عليه جملة من الاخبار من تعذيب عبدة الاوثان فانها باطلا فانها تشمل زمن الفترة ايضاً فنزل على حجة مدركا  
العقل بالنسبة الى العقائد وجوابه ان النسبة بين هذه الاخبار والاخبار السابقة التي زعم المسندل انها تدل على عدم  
حجته العقل عموم من وجه فخصيص عموم تلك الاخبار باطلاق هذه ليس باولى من تخصيصها بطلاق هذه بعموم تلك الاخبار مع  
ان كثير من الاخبار ايضاً تدل على تعذيب الاوثان ببعض التاكيد وهي باطلا فانها يتناول زمن الفترة ايضاً فلا وجه للخصيص  
بالمعارف وانما ما اخبر به بعض المعاصرين من ان التعذيب على عبادة الاوثان يرجع الى التعذيب على الاعمال النظرية  
الاختيارية المفيدة لتلك الاعنفادات لان نفس الاعنفاد غير مقدور فلا يثبت عذاب عليه فضعف ما ادعى في حجة  
التكليف بشئ وترتب عقاب عليه مقدور فيه ولو بواسطة مفدانة واسبابه كما ثبتنا عليه في بحث المقدمة ولن  
سلم فاعمل القائل المذكور بترتيب العقاب على تلك الاعنفادات ترتبها على مقدمتها من الاعمال النظرية وبيح حجته  
العقل في اعدادها وليس في الجواب المذكور ما يقتضيه دفعه حجة من فصل بين الضروريات والنظريات وجهان الاول ما دل  
من الاخبار على ان دين الله لا يصاب بالعقول وما دل على ان الناس مكلفون بالرجوع الى الكتاب والسنة فان ظاهرها  
الحجج فيها والجواب اما اولها فنقض بالضروريات اذ لو تم الدليل المذكور لدل على عدم جواز التعويل عليها ايضاً واما  
ثانيها فبان تلك الاخبار كلاً او بعضها اوردت في مقام المنع عن العمل بالقياس كما يظهر من سائر ما ولو سلم في وارده مورد  
العالم من عدم وصول اغلب العقول وندرة ما يصل اليها الاصل الثاني ان المطالب النظرية كثيراً ما يقع فيها التناقض  
والخطا وان بالغ الناظر في المحافظة على مقدمتها كما يشهد به وجدان فلا يحتمل للناظر القطع بها لانه كل ما رتب البراهين  
بمقدارها المستلزم للطلب منع نفسه من الانقياد لها والتسليم بمقتضاها علم الاجالي بكثره وقوع الخطا في النظر وان  
الناظر كثيراً ما يقطع بالحكم بمشاهدة مقدمات معلومة عنده بالضرورة ثم ينكشف خلافه فيجوز ان يكون علمه بالحكم  
الاستفاد من النظر من ذلك البسيط اذ لا يمكن من التمييز بحيث لا يتفرض بذلك اليقين الاجمالي واذ تحقق عنده ذلك  
امنع حزمه بالحكم والجواب اما اولها فنقض بالضروريات لوقوع الخطا فيها ايضاً كيف لا ويرجع النظر بان الى الضروريات

حيث يعتبر فيها ان يكون مقدما لها ضرورة او ائمة اليها بالضرورة وان يكون استلزامها المطلوب ايضا ضرورة او ائمة اليه  
بالضرورة فوقع الخطاء فيها مستلزما لوقوع الخطاء في الضروريات فيلزم ان لا يكون حجة ايضا واما ثانيا فالحل وهو ان  
الناظر اذا علم بمقدّمات مطلوبه واستلزامها له على ما هو المعترف بالنظر حصل له العلم بالمطلوب من غير تجويز لان يكون  
نظرة ذلك خطاء فان العقل مفضو على الانتقاد والادعان بمقتضى ما انكشف له بالضرورة او بالنظر وان علم بان العلم  
قد يكون جملا والنظر قد يكون خطأ لانه حال علمه بالشر لا يجوز ذلك في علمه ونظرة وان اجازة في غيره فان حجة العلم  
والانكشاف ضرورية وليست نظرية حتى يتطرق القبح الى كلمة كبره بما ذكرتم وبما تغلب الشبهة المذكورة على الناظر  
لم تكنه اياها من نفسه فيقوم كونها فادحة في حصول العلم فينبغيه عن الخلق في النظر بان كان الشبهة السوفسطائية  
اذا اولها من اول كثير اذ ان الى التشكيك في الضروريات وهذا كله لا يكون الا بعد اذ اذاحة العقل عن فطرة الاصلية  
وردها عن خلفها الاولية واما ثالثا فان ابطال حجة النظر يؤدي الى ابطال الشرايع والاديان لانه ثانيا على النظر  
بأبنا الصانع وقد رتبته وعلمته وامتناع اظهار المعجزات على يد الكاذب الى غير ذلك فلو بطل حكم النظر نظر الى  
وقوع الخطاء فيها كما نالها بيبث شي من ذلك وقد يوقن المعجزة فينبغي العلم الصريح بصدق صاحبها بدليل ان العلم منها  
كثيرا مما يحصل للعوام ويحتمل من ليس لهم قوة النظر والاكتساب فلا يوقوف على النظر في ابيات الصانع وصفاته بل يصح  
ايمان الصانع وصفاته بقول صاحبها المعلوم صدقه بالضرورة وهذا غير مستقيم اذ لا دلالة للمعجزة فحدها على  
صدق صاحبها كما لا يتم يمكن القول بدلالة بطريق الضرورة على صدق صاحبها بعد العلم بوجود الصانع العالم القادر  
الحكيم كانه والنظر عليه في جميع الاديان او ابيات يوقف على النظر الا انه نظري على لوضوح مفهوما بحيث لا يكاد يخفى  
على اهل عهد النبوة عليها وقد اشير اليه في قوله تم في الله شك فاطر السموات والارض الا انه لا يخفى بالفتنة الى  
من سبق فذهب الى الشبهة فيعتبر عليه تحصيل العلم بالنظر وهو كافي في الاشكال فصل ينقسم الفعل عند الفاعل  
بالنفس والنفوس العقلية الى ما يستقل العقل باذنه حسنة او قبيحة والى ما لا يستقل به وينقسم الاول الى الالهام  
المنه اعنى الواجب في المعاد واخرها تها وليس المراد استقلال كل عقل بذلك ليصح فساد به شهادة الوجودان على خلافه  
بل المراد استقلال العقل بذلك ولو بحسب بعض افراده كعقول الانبياء والارباب في الارض والارباب في السموات المراد بالعلم  
الثاني ما لا يستقل العقل باذنه حكما ولو بحسب بعض افراده كعقول الكرام يستدلح بانفسه الثقابل بين القسامين فان من  
الافعال ما لا يستقل باذنه حكما بعض العقول دون بعض ولا مدفع له الا باعتبار الحيثية فيرجع حاصل النقيض الى ان  
الفعل اما ان يؤخذ من حيث ادراك العقل حكما ولو ببعض افراده او يؤخذ من حيث عدم ادراك العقل حكما ولو ببعض  
افراده ولا يقيد عدم انحصار المقسم فيما لان المقصود تقسيمه بحسب اعتبارات الضرورية بيان حكمه وهو منحصر فيها وذلك ان  
يقتل انقسام القسم الاول الى الالهام المنه بمنح عدم خلقه من احدها وتسعانا لا يلزم ان يشتمل عليها بحسب الوقوع و  
ان جاز وحق فيصعب ان يكون النقيض باعتبار كل واحد من احواد العقل وكيف كان فلا يقدح عدم تحقق نوع من الفعل  
عقولنا باباحة او استمنا به او كراهته ومن هنا يظهر ضعف ما زعمه الفاضل المعاصر من ان ما انفقت عليه كلمة  
الغائبين بالنقيض والمنه انا هو وجود الاحكام الاربعة دون الاباحة لانهم اذا اختلفوا في مثل اكل الفاكهة وشتم  
الطيب كاستيافا قى شئ يفتى بعد ذلك لان يتفقوا على اباحتهم ثم نسب الشرايع الجوار الى العقل حيث سلك مسلكنا  
فقسم الفعل الى ما يستقل العقل باذنه حسنة او قبيحة وقسمه الى الالهام المنه والى ما لا يستقل به وجعله مورد اللزوم  
الافعال وان خير بان ذلك ما لم يفرق بين الشرايع الجوار بل هو مند اول بين القوم فاستناد العقل اليه في ذلك استنادها  
الى الكل والتحقيق ان العقل انما ثبات منه فان كلهم في النقيض ناظر الى ما ذكرناه من الوجهين وشرائعهم الا في مقصود  
على القسم الثاني فان اختلافهم في ذلك العقل في حق الجاهل بحكم تلك الاشياء اباحتها من حيث جهله به لا يدل على منعهم  
ادراك بعض العقول اباحتها او اباحتها غيرها باعتبار اخر مع ان ما زعمه في الاباحة منقوض عليه بالكراهة حيث التزم  
بأباحتهم عليها مع ان قضية ما ذكره في الاباحة فيها ايضا فانهم اذا انازعو في حرة مثل اكل الفاكهة وشتم الطيب قاتى شئ يفتى  
ببذلك حتى يتفقوا على كراهته بل التحقيق ان النقيض ان كان بالنظر الى عقولنا في مثل اكل الفاكهة وشتم الطيب  
فالوجه صوابه ما يستقل باذنه العقل في قسمه الى الالهام المنه واما ما لا يستقل العقل باذنه حسنة ولا قبيحة  
اختلف الفاعلون بالنفس والنفوس والمنكرون لانهما بعد الترتل في حكمه قبل ورود الشرع فذهب الاكثرون الى الاباحة  
واخرون الى الحظر وذهب الخليل الى انه لا حكم فيه اصلا وتوقف شيخ الاشاعرة وفسر تارة بعد العلم بالحكم واخرى  
بعدم الحكم ولا بد اولا من تحرير عمل النزاع فنقول كما ينقسم الحكم التكليفي باعتبار نفسه الى اقساما ونقيضه وينقسم هذا

نقيض

نقيض

نقيض

الاعتبار

الاعتبار الى الاحكام الخمسة كل ينقسم باعتبار الخ حكم واقعي وحكم ظاهري وينقسم بكل من الاعتبارين الى الاحكام الخمسة  
والظمان النزاع هنا في مطلق الخطر الاباحه سواء كانا واقعيتين او ظاهريتين ليعم القول بالنسبة لغيره وخصه ما بعضه  
بالظاهر بين معللا ما انه لا يمكن نفى الاحتمال العقلي واسا بمعنى ان ليس في الفعل واقعا حسنة او جهة فتح لاسيما بعد ملاحظه  
ما ورد في الشرع من تحريم بعض المنافع الحايثه عن المضره كالنشا وشرب الفخار الغير المسكر وهذا التعليل كما ترى انما يحتمل  
على قول المخطئة والاولى ما ذكرناه وزعم بعض المعاصرين ان النزاع هنا في الاباحه والخطر الواقعيين مع تحريمه للمخلة في  
الاشياء الغير الضرورية المشتملة على المنفعة وردد التعليل المذكور بانه اشكال ساور في جميع المطالب المسند له عليه ما يحتمل  
ان ظهور خلاف الحكم الذي دل عليه العمل اجنا لا يينا في قطع العقل بالواقع قبل ظهور الخلاف كما في كل جمل مركب  
ينكشف خلافه وقينه ان عرض المعلل منع حصول القطع بالواقع انه لا مستدلاب الاحتمال ووضوح طرق نحو المخالفة  
للواقع اليه كيف لا وموضع النزاع في كلامهم ما لا يدرك العقل حسنة وقبحه واما الاستشهاد بظهور الخلاف في الغناء  
والفخار فتايد المدعى كما يشهد به مساوكله وليس الغرض من الاستدلال به ليدفع بان ظهور الخلاف اجنا لا يينا في  
حصول القطع بالواقع كما في سائر المطالب القطعية ثم اقول على ما نزل عليه مقاله السبع والحاط من ارادة الحكم الواقعي قد  
تبين لغير الصواب منها بعد ملاحظه الشرع فساد كل من المقالين فكان اللازم لهم ترك النزاع والاعاد محصله الى  
ان اى الجميلين المركبين يلحق الفعل بقتل ملاحظه الشرع وهو لا يشبه بنزاع اهل العلم ثم قال نعم قد ينصح هذا الاشكال  
اذا استدل بمثل كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهى فان ويمكن ان يقر فيه ايضا انه مباح واقعا لمن لم يطع على النهي وحرام  
واقعا على من اطاع عليه لانه لغير المطلق مباح ظاهرا وحرام واقعا واحالا الامر في ذلك الى ما ينبت في مشتملة الواجب الشرط  
بالنسبة الى الواجب والفاصلة اقول وضعف هذا التاويل في الرواية ما لا يكاد يخفى على ما قهرناه سابقا وقد اعترف  
هو ايضا بفساده عند من احتج بها على نفى الملازمة بين العقل والشرع مستشهدا عليه بان جعل الحكم مغتبا بغيره كما  
تفصيله كله حتى يبين في كون الحكم واقعا مطلقا وجه التثبت به في المقام ثم قد تفرق في محث الواجب الشرط ان وجوب  
معيده وحق الفوائد للشرط ومطلق في حق الواجب له فيمكن التعلل به في المقام بعد تفريجه بنوع من التوجيه كان يوق  
لا ريب في ان التكليف باسرها ظاهرة كما نشا واقعية مشروطة بعلم المكلف لتلازم التكليف بما لا يطاق فحتم  
لا علم لا تكليف حقيقة لا ظاهرا ولا واقعا فطلب دعوى انه لغير المطلق على النهي مباح ظاهرا وحرام واقعا لان الحرمة تكليف ظاهرية  
كانت او واقعية فتبينها بدون العلم بوقوع المشروط بدون شرطه وهو محذور وهذا غاية توجيه الحوالة الى البحث المذكور  
انت خبير بان منشاء هذه الكلمات عدم تحقق معنى الحكم الواقعي والحكم الظاهري وقد بيننا عليه سابقا ونسبته عليه فبما سياتي  
وفعول هنا تاكيدا وتوضيحا اننا لا نزيد بالحكم الواقعي الاحكام الذي يشترط في نفعه بالمكلف علمه به فلا يكون عند عدم الشرط  
الاحكام ما يشا وقد اصطلحوا على تسميته حكما واقعا ولا ريب انه غير مشروط بالعلم واما المشروط بفعليته وبغيره بالحكم الظاهري  
بهذا يظهر الفرق بين القول بالنسبة بالقول بالخطئة فانهم بعد ان اطلقوا على ثبوت الحكم الفعلي تشاروا في ثبوت الحكم الثاني  
بالمعنى الذي ذكرناه ثم لو تم ما ذكره في الرواية لثبت القول بالنسبة ولو في المباح وهو خطأ كما استحققة في محله واما ما يقال  
من ان حل الاباحه والحرمة على الظاهرين يؤدي الى تشييع الاحكام فان اراد تشييع الاحكام الواقعية او الظاهرية فظ غير لزمه و  
ان اراد تشييع مطلق الاحكام فلا اشكال في التزامه بل التحقيق تعبيرها كما بينا عليه ثم الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة اصل  
الاباحه الاثنية هو ان البحث هنا مقصور على دلالة العقل والبحث هناك مبني على ملاحظه الشرع ايضا ومن هنا يظهر ضعف ما ذكره  
المعاصر المذكور من التمسك في المقام برواية كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهى فان فيه خروجا عن محل البحث اذا تقرر هذا فالحق  
عندي هو القول بالاباحه الظاهرية سواء اشتمل الفعل على منفعة او لا وخصه جماعة من موافقينا بالتوجه الاول وتبعهم في ذلك  
الفاضل المعاصر مع حمله الاباحه على الاباحه الواقعية لنا ان ضرورة العقل عينية بالاباحه في الظاهر عند عدم ما يدل على خلافها  
من غير فرق بين ما يشتمل على منفعة وما لا يشتمل عليها الظهور ان التكليف باقسامه الاربعه مشروط بالعلم والبيان عقلا وعلاوة  
واذ ليس فليس ولا يفتى بالاباحه الا ذلك واجب موافقونا بان الحكمة في خلق العبد وما ينفع به ابلحانه له ليرتبه عليه ما هو  
المقصود من خلقه والا كان حلاله عشا وهو محال وورد عليه تارة بالمعارضه بانه تصرف في مال الغير فحرمه وهذه المعارضه  
مردوده بما سياتي واخرى بالحل وهو انه لا يلزم من عدم الاباحه وقوع العيب لجواز ان يكون المقصود من خلقه خلقه على تقدير  
عنه عند تشبهه لثياب عليه مع ان ثمره خلفه لا ينحصر في ارتفاعه به بطريق الاكل ولا يستلزم عموم الانتفاع كما ان الامر كثير  
من المحرمات كك واجب الفاضل المعاصر على ما اخبره من الاباحه الواقعية بانه منمنعة خالصة عن امارات المفسد والاذن منه  
تم في التصرف معلوقا لان ما ينصور مانعا هو الضرر وهو مشف قطعاً فيكون حسنا واحالا حصول المفسد في الواقع

التشريح

لا يشاهد

كاشاهد في بعضها بعد كشف الشرح كالغناو وشرب الفعاع لا يوجب زلزلة العقل في قطعها لانه لا يمتثل له قبل ورود الشرع فلا يعقد  
به العقل الاثرى ان من احترز عن الجلووس تحت الحايطة الحكم البيان لاحتمال ان ينهزم بلحق بجوبه ذلك بطنون اصحاب الجنون و  
السواء مع ان هذا الاحتمال معارض باحتمال المفسدة في ترك الفعل ايضاً وهو يستلزم التكليف بالتحريم والمانع لم يمتك على المنع الا  
بكونه نصراً في ملك الغير غير انه فكا نه في احتمال مفسدة اخرى وهذه المفسدة ايضاً منقبة اقول لا تنهض الحجة المذكورة الا باثبات  
الاباحة الظاهرة لان خلوه الفعل عن مادات المفسدة لا يوجب القطع باثباتها واما حكم العقل بفتح الحرز عن الجلووس تحت الحايطة  
الحكم البيان فهو حكم من ظاهري ظهور ان العقل لا يقطع بعدم ترتب مفسدة الانهدام عليه لكن يحكم بفتح البناء في الظن على خلاف  
ذلك وبالجملة تفرق بين نجيبة الانهدام على الحايطة المذكور وبين العمل بمقتضى هذا الحرز من الجلووس تحت الحايطة لاجل ذلك  
فان الذي يحكم العقل بفتح وسفعا فاعله هو الثاني دون الاول فظهر من ذلك فساد ما ادعاه من ان الاذن من قهر يعنى الاذن الواجب  
معلوم عقلاً لما بيننا من احتمال الخلاف مع ان اعتبار الاذن في الدليل غير سديد لانه هنا بمعنى الاباحة فيكون الاستدلال مضافاً  
ومعارضاً لاحتمال المفسدة في الفعل بلحتمال المفسدة في الترك لا يوجب القطع بالاباحة الواقعية وبيان ان ما تمسك به المانع لا يوجب  
بيان دعوى بجواز ان يقيم عليها حجة اخرى فضلاً عن ثبوت ما يدعيه لاحتمال الواسطة اصح القايلون بالخطأ بانهم تصرف في  
ملك الغير بغير اذنه بغير ورود تارة يمنع حكم العقل بحرية التصرف في ملك الغير وانما ثبت ذلك بالشرع ولو سلم فاما سلم فيمن يلحق  
بالصرف ضرره وهو هنا منصف لنتهمته عنده ولو سلم فمعارض بما في المنع من الضرر الناجم على النفس وليس بخلاف دفع ضرر الجوف  
اولى من العكس واشد الضرر المخوف معارضته بتجيز الضرر الاخرى بالنتظير وهو ان ملك بحر الايترف واقصف  
بغاية الجود واحب ملوكة قطرة من ذلك فكيف يدرك بللعقل تحريمها والتفريب وقد تجاب ايضاً بلزوم التكليف بالتحريم اذا  
فرض صدان لا ثالث لهما كالحركة والتكون واورد عليه بانه خارج عن محل النزاع اذ لا يتم ان الاحكام للعقل فيه بل يحكم بابا  
احد ما قطعاً ويمكن ان يجاب ايضاً بان الحكم لا يساعده على كون التكون فضلاً بل هو عدم فعل الحركة فذا يلزمه القول بالتكليف  
بالجواز بل يلزمه القول بحرية الحركة على التيقين الا ان يبق يتقل الكلام الى الكف الذي هو سبب التكون وهو امر وجودي يمكن  
دفعه بان الظن ان نزاعهم في افعال الجوارح فقط بديل ان دليلهم من حرمة التصرف في ملك الغير لا يساعده على تحريم التصرف في  
نفسه الا ان يبق بانه ايضاً ملك للغير فيجوز عليه التصرف في نفسه ولو باحداث الكف فيها ولا يخفى من بعد ثم يمكن ان يبق هذه  
مناقشة في المثال فيقول الاشكال المدعى بحاله ولا يحصى عنه الا بالزام القول بالاباحة وتخصيص الخطر بغير حجة التام في  
الحكم ان السبب والحاطر ان اورد الخطأ في الشرع بذلك فالتقدير ان لا شرع وان اود احكام العقل بذلك لزم المناقضة ان القول  
انه مما احكم للعقل فيه بحسن ولا يخفى في حكم الشارع يعنى ان فرض العنوان ما لا يدرك العقل حكمه او حسنة وفيه ما في دعوى  
حكم العقل فيه بالاباحة او الخطر والجواب اننا نحتمل والشق الاخير ولا يناقض لان المراد ان ما لا يدرك العقل حكمه بغير هذا العنوان  
او هذه الجملة اعني كونه ما لا يدرك العقل حسنة وتجهل حكمه عليه بعد مله خطئه هذا العنوان وهذه الجملة بالاباحة او الخطر  
اولاً فلا ينافي في حكم العقل عليه باحدها ما اعني فيه من عدم حكم العقل فيه باحدها الثابتين والى هذا يرجع ما قيل  
انه لا منافاة بين عدم الحكم على شيء مع قطع النظر عن كونه مجموعاً وبين الحكم عليه باعتبار كونه مجموعاً ولا تنظر فيه بعض القائلين  
بان حكم السبب والاباحة والحاطر بالخطر ليس من جهة كونه مجهول الحكم عند العقل بل لانه منفعة ما دون فيها او ضرر في  
ملك الغير بغير اذنه فكيف يجعل محل النزاع مجهول الحكم مع ان مقتضى دليل الباحثين علمهم بالحكم ثم قال فان قيل ذلك  
دليلهم بالنظر الى ظاهر الحال وقد يتبدل الحكم بظهور خلافه فيعلم ان الحكم السابق انما كان حكم مجهول الحكم قلنا هذا  
كلام سار في مسابرة المطالب المعلومة فكثير ما يعلم حكم الشيء بالضرر منه والنظر ثم يظهر خلافه ولا يلزم منه ان يكون ذلك  
حكم الشيء من حيث انه مجهول الحكم وتطبيقه الناظر في كل وقت من اهل التولية النائة والبناء وعلى ما اذى اليه نظره سواء  
صادف الواقع اولاً ثم قال نعم هذا يجري فيما لا تصرف فيه من الاحكام التي لا مخرج للعقل فيها اصلاً كوجوب غسل الجمعة فان حكمه  
قبل ثبوت الشرع من حيث هو مجهول عدم الوجوب لا مع قطع النظر عنه وان هو من الحكم بالاباحة هذا المخلص كلامه اقول  
فيه ما لا يخفى لان حكم السبب والحاطر بالاباحة والخطر من جهة كونه منفعة ما دونها فيها او تصرفاً بغير الاذن لا ينافي كونه بلعباً  
جماله الحكم ايضاً كيف تلك الجملة انما يقينان لو اردنا عندنا باعتبار هذه الجملة فان السبب انما يقول في شتم الورد مثلاً  
بانه منفعة ما دون فيها بعد اخذ بعنوان مجهول الحكم كما يدل عليه اعتبارها وخلوها عن امارات المفسدة وكلت الحاطر انما يقول  
بان تصرف بغير الاذن بعد اخذ بهذا العنوان اذ مراده بغير الاذن ظاهر الا وانما اذ لا طريق الى التبدل على اعتبارها والجملة  
بالحكم في الحكم وبالجملة تكون الشيء مجهول الحكم دليل اصولي على حكمه بمعنى انه يمكن التوصل بصحح النظر فيه اليه لا دليل  
منطقي واما ما اورده من السؤال فورد ما ذكره اخيراً من ان مقتضى ادلتهم العلم بالحكم فكيف يجعل الموضوع مجهول الحكم

ومحصله

وتحصله ان الجهل اعم من البسيط والمركب فاذا حكم الحاكم بالاباحة لدليلها او بالخطا ليدل ان انكشف الخلاف بين ان ذلك كان  
حكمة من حيث خطا وجه الشبهة بالحكم فح فلا منافاة بين العلم بالحكم وبين كون الموضوع مجهول الحكم واقاما اجاب به عنه فليس على  
ما ينبغي بل التحق في الجواب ان الفاعل يثبت حكمه في حقه انما يقطع حال قطعه بثبوت في حقه من حيث انه مصيب بقطعه  
الواقع لا من حيث انه محض به في صوابه وان حكمه حال خطا ذلك نعم اذا انكشف الخلاف بين عند ان ذلك كان حكمه  
من حيث خطا في صوابه الواقع لا من حيث صوابه وظ ان الكلام في المقام انما هو بالنسبة الى حال القطع لا بالنسبة الى حال  
انكشاف الخلاف فيقال اشكال المدافع بين فرض العنوان مجهول الحكم مع قضاء الدليل بالعلم بالحكم بحاله واقاما ذكره اخيرا ان  
ان العقل يحكم فيما جهل حكمه بعدم الوجوب دون الاباحة فغير سديد لان العقل بالحكم فيه بعدم الوجوب كالحكم بعدم  
الاستحباب والحرم والكره فيجب ان يحكم بالنسبة في الفعل والترك ما لم يبق دليل على خلافه لان انحصار الاستحباب في  
الحكمة يعقد من الضروريات وقضية القول بالملازمة بين حكم العقل والشرع كما يقول هو وغيره به حكم الشرع اية بالخصه  
فيما طال بقم دليل على خلافه وهو معنى الاباحة الظاهرية هذا واجاب القنازاني عن الاشكال المذكور بان النزاع في الفعل  
الذي لا يدرك العقل فيه بخصه او بعمومه كما في الفواكه مثلا ولا يحكم فيه بحكم خاص تفضله في فعله فعل  
بحكم منها على الاجمال بعمومه او يحكم بالاباحة او لا يورد عليه المحقق الشرازي بانواع العلم العقل الحكم على الاجمال في اكل الفاكهة  
علم الحكم المخصوص بكل فعل كما في فاكهة الزمان فمضم الصغرى الواضحة الثبوت الى ذلك الحكم الكلي الاجمالي الحاصل من  
دليلهم ثم قال اللهم الا ان يقر المراد الحكم الضمري وفيه تعسف يعني ان حكم المنفرد او حكمه على الحكم الضمري يدفع  
الاشكال لان اعتبار ضم الصغرى يخرج عن كون ضروريا وكانه اورد بوجه التمسك واستثنا ونقل بعض المعاصرين عن الشرازي  
الجواد انه اورد الاشكال المذكور على ما اختاره من القول بالاباحة ثم اجاب عنه بوجهين الاول ان المراد ان ما لا يدرك العقل  
حسنة او قبحه بالنظر الى خصوصياتها هل يحكم حكما عاما بالحسن بالنسبة الى الجميع او لا الثاني ان المراد ان ما لا يدرك العقل  
حسنة او قبحه ابتداء او مجردا عن ملاحظة شئ اخر هل يحكم عليه بالحسن حكما عاما بالنظر الى الدليل ولا وعلى القديس ان لا يكون  
الحكم المذكور مخالفا لما اعترض في العنوان قال بعد نقل الوجهين عنه والغفلة التحصيل له ولا هو الذي اورد عليه هذا  
الاشكال برهنة لما قسم الفعل الى ما يستقل العقل باذراك حكمه والى ما لا يستقل به وحرم النزاع في القسم الثاني وقعه في  
الاشكال المذكور ولو انه حرم النزاع في الاشياء والغير الضرورية في الغيب المشتملة على المنفعة كتم الورد واكل الفاكهة من  
غير اعتبار كونها ما لا يستقل العقل باذراك حكمه كفضله هو اعم المعاصر المذكور سلم عن الاشكال فان من يحكم فيها بالاباحة  
او الحظر يجعلها من القسم الاول ومن يقول بان لا حكم فيها يجعلها من القسم الثاني وفيه ما لا يخفى لان عنبر الشايع الجواد  
البحث فيما لا يستقل العقل باذراك حكمه موافق للخبر المعروف في كتب القوم كما لا يخفى على من راجع الجواهر فلا بد ان يبين  
يندفع به الاشكال والنزاع بمقالة الحاجب ولا يجدي تغيير العنوان وتحرير النزاع في الاشياء الغير الضرورية المشتملة على  
المنفعة لانه لا ينطبق عليها اقوالهم فيها الا بعد اخذها بعموم الحكم ومعها يعود اشكال مع ان الاشياء الغير الضرورية المشتملة على  
المنفعة على المنفعة قد يحكم العقل عندم فيها بالوجوب كالعهد وقد يحكم بالتحريم كالظلم فلا يستقيم جعلها عنوانا للحظر  
النزاع على اطلاقها كفضله ثم انه تصدى لدفع الجوابين اللذين ذكرهما الشايع الجواد فآورد على الوجه الاول ما يمكن ان  
يق في شئ الورد والمنفعة ما دونها وكل ما هو كذلك فهو حرم فقد علم حسنة بالخصوص وعلى الثاني بعدم انحصار مدد كان  
العقل في الضروريات هذا يحصل كلامه اقول وانت خير بان يرجع الجواب الاول الى ما اجاب به القنازاني وارجع الجواب  
الثاني والاعتراضين الى ما ذكره المدقق الشرازي الا ان اشار الى الاعتراض الثاني بقوله وفيه تعسف ومنه بعض الناصرين  
في كلامه بما ذكره المعاصر المذكور ثم اقول وما اورد على الجواب الاول انما يستقيم اذا اورد الجيب ان المراد ان ما لا يدرك العقل حكمه  
تفضيلا لا بدليل خاص لا بدليل عام هل يدرك حكمه بدليل عام او لا وهذا متفق لفساد لانه ان التزم بما اورد من المورد  
عليه من انحلال ذلك الى معرفة حكم الخاص باعتبار دليل عام عاد عليه الاشكال لان ما لا يدرك العقل حكمه ولو باعتبار دليل  
عام كيف يدرك حكمه باعتبار دليل عام وان لم يلزم بالانحلال فهو مع كون غير معقول في نفسه خارج عن محل البحث لان كلامهم  
هنا في معرفة الحكم الذي يخل الى التفصيل اذ التفصيل الحكم بحال اكل الفواكه مثلا او حرمة هذا وهذا لا يعقل بدون الانحلال  
لايق اللازم من الحكم على العام انما هو الحكم على الحصة الموجودة منه في الخاص على ان تكون تلك الحصة مورد الحكم دون الحكم  
على الخاص على ان يكون الخاص مورد له بسبب وجود العلم في ضمنه فيكون دفع المناقاة على النقد الاول بان المعنى كل  
شئ لا يدرك العقل حكمه ولو باعتبار امر كلي على ان يكون ذلك الشئ مورد العلم هل يدرك حكمه باعتبار امر كلي على ان  
يكون ذلك الحكم مورد الحكم او لا فيندفع ايراد المورد عن الجواب الثاني فنقول هذا التبريل مع تصور كلام الجيب عن فادته

فمرسوم



غير مستقيم عندنا لان الاحكام على ما تراه لا تتعلق بالطابع الا باعتبار وجودها المتأخر فلا يعقل مغايرة حكمها حكم افرادها  
لا تخادها في الخارج نعم تجوز ذلك على قول من يجعل وجودها مغاير الوجود افرادها او يجعل الاحكام متعلقة بالطابع باعتبار  
انفسها ويجوز مغايرة حكم الافراد حكمها كإبراه الفاضل المعاصر وجماعة من المتأخرين فيمكن الزامهم بصحة الجواب وان دفاع الأبراه  
بناء على هذا التنبؤ بل لكن لا يخفى في ان النزاع المذكور لا يخفى بل هو من القولين فنحن الاشكال بحاله على مذهب الأخر بهذا  
والذي هو اوفى بمساق كلام الفاضل بل هو الظاهر من كلام الشارح الجواد ان المراد ان ما لا يدرك العقل حكمه بدليل يخص به  
هل يدرك حكمه بدليل غيره ولا يفتدفع عنه الإبراه المذكور لان الحكم بحسن شئ الوجود لكونه منفعته خالصة عن امارات  
المفسدة انما هو حكم عليه باعتبار امر كلي عام جاريه وفي غيره كشم الزواجر واكل الفواكه وغيرها وليس باعتبار كونه خصوص شئ  
ورود هذا معنى قوله يحكم عليه بالحسن حكما عاما يعنى يحكم عليه بالحسن باعتبار امر عام وهذا واضح نعم برى على المحب ان بعض  
الافعال التي يستعمل العقل بدارك حكمها الابتدائي من حسن واقع ما يتصف به باعتبار امر عام حكم العقل يقع ضربا غير مستقيما  
وان اشتمل على منفعة لكونه ايذاء فان ادراكه حكمه ليس باعتبار الخصوصية بل باعتبار امر عام يجري في غيره من المرح والقتل  
ونحوهما ايضا مع ان النزاع المحرف في المقام لا يوجب اليه قطعا وانما ما اورد على الجواب الثاني فاما ما اورد على كلامه بناء على ان  
تكون الادلة العقلية محتملة في النظر بل هي كالمحقق ويمكن توجيهه بان المراد ان ما لا يدرك العقل حسنة او قبحه الابتدائي  
اي الثابت للشيء مع قطع النظر عن ملاحظة العنوان المذكور فيرجع الى ما ذكرناه ويمكن ان يجعل ايضا على ان ما لا يدرك العقل  
حكمه الابتدائي الواقع على حكمه في الظاهر بالاباحة او الخطر كما لا نأين المقطوع بوجوده في احد ما على النجسين ثم ان كلامه  
جامع كالحاجبي والعقد في تحريم العنوان خال عن اعتبار كون الفعل الذي لا يدرك العقل حكمه مشتملا على منفعة وانما وقع  
التقييد في كلام جماعة وتبعهم في ذلك الفاضل المعاصر حتى ادعى ان ما لا يفتدفع عنه كغيره من اليد بلا داع وموضع الخشب الغير  
الذي يذبحه الحكم للعقل فيها عند الكل اقول وكانهم اخذوا القيد المذكور من النجسة المعروفة للقائدين بالاباحة حيث اعتبروا  
في الفعل اشتماله على المنفعة والاقرب عندنا ان يحمل المنفعة المأخوذة في الدليل على منفعة ما اعنى موافقة الفصد والداخي  
سواء سميت عرفا منفعة او لم يسمها الى ما يمنع بدونها صدور الفعل الاختياري وينبغي ان يحصل التوفيق بين الدليل وال  
العنوان وحمل كلام المعبرين بهذا القيد في العنوان على ذلك تعسف واضح وربما يؤيد ما ذكرناه انه لو لا عموم العنوان لكلام  
من المناسب او اللازم ان يمتدوا عن القسم الاخر ايضا مع انهم لم يعبروا له واما الاتفاق الذي حكاه المعاصر المذكور على انه  
لا حكم فيها لا يشتمل على المنفعة فكانه وقع سهوا من قلهم لان من قال بالخطر في المشتمل على المنفعة كيف يقول بان لا حكم فيها لا  
يشتمل عليها بل يلزم القول بالخطر في ذلك بطريق الاولوية وقد عرفت ان مستندنا على الاباحة نعم النوعين ثم ان اراد الحاجبي  
بقوله ان لا حكم ان لا حكم عند العقل كما هو الظاهر من دليله توجيه عليه فامر وان اراد ان لا حكم في الواقع توجيه عليه ان عند  
حكم العقل بمعنى عدم ادراك الحكم اعم من عدم الحكم في الواقع والعالم لا دلالة له على الخاص فاما الموقف فان اراد توقف العقل  
عن الحكم رجع مقالة الشارح الى مقالة الحاجبي فهو عليه ما يرد عليه وان اراد توقفه عن تعيين احد القولين او الاقوال لعدم  
عشره فيها على دليل يعتمد عليه توجيه عليه ما عرفت من بياننا المتقدم على اثبات القول بالاباحة ثم قولهم في العنوان  
قبل الشرع هل المراد به قبل بعث الرسل مطا او قبل وصول احكام الشريعة مطا او قبل وصول جملة معتد بها منها او قبل وصول  
الحكم في خصوصيات الموارد المبحوث عنها هذا العنوان او قبل وصول حكم هذا العنوان وكان الاول اظهر في كلام العامة  
لكن حمل كلام اصحابنا عليه غير مستدل لا يفتدفع عنه البحث معه على مجرد الفرض وتقدير غيره باغ ولا جدوى فيه الا ان يقال  
فاندره انتحاب الحكم من الوجود وهو كما ترى مع عدم وقوع هذا الدعوى في كلامهم والثاني بل الثالث ايضا يستعمل  
من كلام الفاضل المعاصر يشهد اليه تمثيله باهل زمن الفترة والمجوس الذين لا يثبت لهم البحث وهو ايضا لا وجه له لانه  
من غير اختصاص والذي اوقعه في هذا الوهم ما توقعه سابقا من ان النزاع في الاباحة الواقعية ان يند ووصول كثير من  
احكام الشريعة الى المكلف وعلى حكم الشارع بالخطر كثير مما لا يدرك العقل حكمه الكاشف عن وجوده من مقتضى واقعية  
حقيقة فيه يمنع ان يقطع باباحة ما يحمل حكمه وقد عرفت فساده والوجه في المقام احد الوجهين الاجنبيين او ما يتبعها والوجه  
الاخر هو الاظهر فيرجع محصل البحث الى ان الاشياء التي لا يدرك العقل حسنها ولا يفتدفع عنها قطع النظر عما اورد فيها من  
الشرع خصوصا وعموما هل يحكم فيها بالاباحة او الخطر او لا يحكم بشئ هذا وما ذكره بعض المعاصرين من ان حكم العقل  
باباحة تلك الاشياء وان كان قطعيا قبل ملاحظة الشرع لكنه بعد ملاحظة الشرع والاطلاع على تحريم الشارع لكثير  
من المنافع الحالية عن المضرة يكون ثنائيا ولا دليل قطعي على حججه والدليل الظني غير مفيد فكيف يدعى انه ما يستعمل  
العقل به الا ان يوق اذا حصل الظن بمقتضى هذا الاصل كان في مخالفة مظنة ضرر فيجوز دفعه عقلا او يوق بغير حجته هذا

ان الاشياء التي لا يدرك العقل حكمها  
الظاهر ان بعض

هذا الطريق على ثبوت حجيتهم بعد استناد الجهد بعد استناد باب العلم فيندرج فيها لكن يشكك الثاني بان حجة ظن الجهد لا يدخل طائفة  
الادلة الشرعية التي هي موضوع هذا الفن بل هو يشبه المسائل الكلامية فينه نظر من وجوه اما اولها فلان ان اراد بالاباحة  
الظاهرية منها كما هو المختار فقد عرفت ان العقل يستقل بالقطع بها قبل ملاحظة الاحكام الشرعية وبعدها الاستقلال ببيع  
التكليف بدون البيان مطروحه ليستلزمها وان اراد الاباحة الواقعية كما صرح به سابقا فلا يخفى في ان لا قطع بها الا قبل  
الملاحظة المذكورة ولا بد مما بل قد لا يكون له نظر بها ايضا لاسيما بعد الملاحظة المذكورة وقد بينا على ذلك سابقا واما  
ثانيا فلان الاستناد الى العمل باصل الاباحة الى دفع الضرر المظنون بظاهرة ظاهر الفساد لان الاباحة المظنونة لا يشكك على  
ظن ضرر ولا في الفعل ولا في الزك حتى يلتزم في دفعه بالبناء عليها وانما يستقيم ذلك في ظن الوجوب التخييم نعم يمكن دعوى  
ظن الضرر في تمام الحكم بالاباحة المظنونة بناء على دلالة دليل ظني على وجوب الحكم بها لكن مساو عجزه لا يساعده على ذلك  
كما لا يخفى على المتأمل فيها واما ثالثا فلان ما ذكره من ان حجيتهم الجهد ما لا يدخل له في الادلة الشرعية غير صحيح كيف وكثير  
من الادلة انما يفتى بحجيتها على اثبات ذلك كحجيتهم خبر الولد والكتاب والاجماع المنقول والشهرة وغير ذلك فانه انما  
يقول بحجيتها من حيث قيام الحجج على حجيتهم ظن الجهد فاذا صح ذلك عند في الادلة العقلية فما المانع من صحته في الادلة العقلية واما  
ما استند اليه في ذلك من ان مسألة حجيتهم الجهد ليست من مسائل الفن فان موضوعه ادلة الفقه وموضوعها ظن الجهد  
ففيه ان موضوع الفن ليس ادلة الفقه خاصة بل هي مع الاجتهاد بل التعادل والتراجع ايضا كما مر في البحث عن حجيتهم الجهد راجع الى  
البحث عن الاجتهاد ولو سلم ان موضوع الفقه خاصة فلا بد من ارجاع مباحث الاجتهاد الى البحث عن الادلة كما مر في  
عليه في بيان الموضوع فلا يخرج عن مباحث الفن ولو سلم فاقبناه بعض مسائله عليه ما لا اشكال فيه اذ لم يذهب من الى اشتراط  
دخول مبادئ كل علم فيه فلا يستقيم دعوى نفي المدخلية الا ان يريد نفي الدخول في مسائل علم الأصول لا نفيا لبقائه  
فرق بين الجواهرين حيث ورد الاشكال على الثاني دون الاول مما لم افهم فيه على محصل **فصل** وماد عليه العقل والنقل  
اصل البرائة والمراد بها الخلو والفرغ من مطلق التكليف المشكوك فيه فيتمسك فيه على نفي الوجوب والتحريم واخوبهما حيث  
في الجميع او البعض فيثبت به الاباحة في غير العباد واشفاء الاقوى حيث يشكك بينه وبين الضعيف خصه الفاضل بنفي الادلة  
معلا بان المراد البرائة من التكليف ولا يطلق الاعلانية ولعله ناظر الى ما قيل من ان التكليف ما هو من الكلفة ومعناه الا  
في المشتقة ولا يصدق على غيرها وضعفه لان ذلك معنى التكليف لغة واما في الاصطلاح فهو الاعم من ذلك قطعاً لانه  
يتناول الوجوب المحرم بانواعها قولاً واحداً ومن الواضح انه لا يكون كلفة فيها وكان المتداول في كلامهم استعمال اصل  
البرائة في نفي الوجوب واصل الاباحة في نفي التحريم والكرهية والتخييم اولى بالمقام لصلوح اللفظ له بالمعنى الذي ذكرناه  
مع اشتراك الجميع في الادلة فهذه الاحكام الاربعة كلها مخالفة للاصل وان كان مخالفة الوجوب المحرم له باعتبار نزوح مخالفة  
الندب والكرهية له باعتبار واحد وهذا يرجح الندب على الوجوب والكرهية على التحريم عند دوران الامر بينهما وسنته على  
ذلك اتم والنحو والاعمال البحث ففعل الاصل يطلق في عرفهم غالباً على معان اربعة القاعدة والدليل والاستصحاب و  
الراجع والمراد به هنا هو المعنى الاول اعني القاعدة فالمعنى القاعدة المحترمة في البرائة والبرائة دون الدليل لعدم ملائمة المقام  
فان البحث هنا عن مدلوله لا عن نفسه ودون الاستصحاب وان كان من جملة ادلته لاختلاف مدارك المستدلين اقول  
فيها ودون الرجحان المراد به المظنون اذ المقطوع به لا يسمى اصلاً في عرفهم ولا خفاء في ان البرائة ان قيست الى الواقع فقد  
لا يكون ظرها وان قيست الى الظن فهي مقطوع بها ولئن سلم ان معناه الاعم فاما يصح على الظن اعتبارها في التركيب الجلي كما  
ذكره الشهيد الثاني دون الاضائي كما زعم الفاضل للمعاصر في مثل البحث ثم الفرق بين هذا الاصل واصل الاباحة ان اصل  
الاباحة اخص منه بحسب المورد محريان اصل البرائة فيما يحتمل الاباحة وبما لا يحتمل سواء كان عدم احتمالها في نفسه كما في  
العبادة او لقيام دليل على نفيها بالخصوص كما في الدخول على سوام المومن بخلاف اصل الاباحة فانه لا يجري الا حيث يحتمل الابا  
والفرق بينه وبين الاخر المعروف بينهم من ان عدم الدليل دليل لعدم هو ان الثاني اعم باعتبار جريانه في الحكم  
الوضعي دون الاول كان الاول اعم باعتبار جريانه في الموضوعات دون الثاني فالنسبة بينهما اعموم من وجه وان خصصنا  
اصل البرائة بنفي الوجوب التحريم او بنفي الاول فالفرق اظهر وجعل الشهيد في الذكرى مرجع الثاني الى الاول وهو غير واضح  
واستظهر بعض المتأخرين في الفرق بينهما ان المقصود بالاول نفي الحكم الظاهري والثاني نفي الحكم الواقعي وضعفه  
ظ فان مقتضى الاصلين في نفسه ليس الا النفي في الظن وذكرنا فاضل المعاصر في الفرق بينهما ان الاصل الثاني لنفي  
الحكم عن الموضوعات العامة والاول لنفيها عن الموضوعات الخاصة بعضه لفتى نعلقه بخصوص ذمة احاد المكلفين وقيد نظره  
بغيره باقر نادر المحقق عندك هذا فاعلم ان اصل البرائة قد يستعمل في مقام الاستنباط في الحكم فتارة حيث لا يعلم الا

التكليف

المع

اصلاً

اصلا ولا يكون مورده نغابا بل علم الاستغفال به واخرى حيث يعلم الاستغفال في الجملة او يتعلق مورد به بما علم الاستغفال به  
 فليس تعلمه في مقام الاستغفال في الموضوع اما جيمته في المقام الاول فهو قول الاكثر بل وبما يظهر من عد الصدوق له في الاعتقاد  
 انه موضع وثاق وذهب المحقق في كتاب الاصول الى القول بجيمته مطر ونقل فيه ايضا قولا بوجوب الاحتياط مطر وقضية ذلك  
 عدم العمل باصل البرائة مطر ويجوز عنه في المعبر القول بان جيمته بما يعبر به البلوى خاصة وعمارة مقدمة الكتاب المذكور غير  
 مساعدة على الحكاية لانه قسم في الفصل الثالث منها الاستصحاب الى اقسام ثلثة استصحاب حال العقل وقدره بالبرائة الاصلية  
 واستصحاب حال الشرع وان بقى عدم الدليل على كذا فيجب اثباته وذكر هذا بين القسمين الاولين وقال بعد ذكره وهذا  
 يقع فيما يعلم انه لو كان هناك دليل لظفر به اما لا مع ذلك فيجب التوقف ولا يكون ذلك الاستدلال جيمته اقول ثلثة لاقتا  
 الاستصحاب ينبغي على احدا من الاول ان يريد بقوله عدم الدليل على كذا فيجب اثباته استصحاب عدم غير التكليف من  
 احكام الوضع بقضية المقابلة فيستفاد من كلامه اشراط العلم بعدم الدليل في حجة الاستصحاب المعول في نفي الحكم الوصي  
 دون التكليف فان اراد بالعلم معناه الحقيقي كما هو الظاهر فالفرق واضح وان اراد به ما يتناول النظر المستند الى الفحص في  
 الادلة كان الفرق باعتبار اشراط حصوله في نفي الاول دون الثاني فان الفحص قد لا ينفذ الظن لعدم فيمكنه في نفي التكليف  
 دون حكم الوضع الثاني ان يريد ان الاستصحاب قد يستعمل في نفي الحكم ظاهر وهذا لا يعتبر فيه الاعمى العتور على ما يدل  
 على الخلاف وينقسم باعتبار المورد الى القسمين وقد يستعمل في نفي الحكم واقفا وهذا يعتبر فيه العلم بعدم الدليل على الخلاف المذكور  
 ولا يخفى ما فيه بل الصواب ان بقى يعتبر فيه العلم بان الحكم لو كان خلاف ذلك لعثر على دليله اذ مجرد العلم بعدم الدليل  
 لا ينفذ العلم بعدم الحكم غاية الامران ينفذ الظن به ولا دليل على اعتبار هنا ولا يذهب عليك ان الوجه الثاني اقرب  
 الى مساق بيانته وكيف كان فالمراد في كلامه التفصيل في حجة اصل البرائة بل في حجة اصل العدم وقد عرفت الفرق بينهما بقية  
 المقالة ومع الاغراض عن ذلك فالذي اعنيه في الحجة هو العلم بعدم دليل على الخلاف وقضية ما نسب اليه من اشراط  
 عموم البلوى هو العلم بعدم الخلاف والفرق بينه وبين ما نسب اليه من العلم بالبرائة في مقام الحجة اصل البرائة  
 في ما يعبر به البلوى هو العلم بان الذي بينه وبين المعصم بالقول او النفي هو البرائة فان لم يكن هناك احتمال التيقن علم انها  
 الحكم الواقعي والا كانت محتملة لم يقل بعض المعاصرين باقادة الظن بالبرائة بعيد عن الاعتناء بالسند بل بم الاحتياط عمارة  
 عن فعل بالايهام وجوب واقفا ولو في الجملة مع احتماله اذ اسلم من احتمال التحريم او ترك ما لا يعلم تحريمه كذا اذا سلم من احتمال  
 الوجوب فان علم احد ما للدليل دل عليه غير دليل الاحتياط كالحجز المعتبر والاستصحاب وما اشبه ذلك لم يعد العمل بالاحتياط  
 وكذا اذا احتمل الوجوب والتحريم وانما اعتبرنا في الجملة احراز اعراض مثل الاقل اذ اراد الاربعين وجوبه ووجوب الاكثر  
 فانه وان كان وجوبه التفسيري محتملا الا ان وجوبه في الجملة معلوم وان اوردت تفسير الاحتياط في المذكور ابدك  
 الوجوب التحريم بالذنب والكرهية وفسره بعض المعاصرين بما هو اولى للنفس من المهلك في صورة الاحتمال ويشكل بانه لا  
 ينطبق على القول بوجوب الاحتياط لانه لا يردونه ولا على القول بالاستصحاب لانه يقطع بعدم الهلاك والعقاب هذا ذهبت  
 الاخبارية على ما نقل عنهم الى انه جيمته في غير ما يحتمل التحريم وتختلف في ما يحتمل التحريم بل الى اقوال اربعة التحريم واقفا والتحريم  
 ظاهر الاحتياط والتوقف واستشكل بعض المعاصرين في الفرق بين القسمين الاخيرين منها بناء على ما نسب اليهم من  
 اطباقهم على القول بالتحريم وانه خبير بان ما عرّفه من الاشكال محتمل في الفرق بين الثلثة المناخنة ولا اختصاص له  
 بالايهين كما ذكره ولو نزل بمقالة التوقف على التوقف عن تعيين احد الاقوال او بعضها على حد التوقف في سائر  
 المسائل اتضح الفرق بينه وبين بقية الاقوال الا ان حجية الاية لا يساعد على ذلك بل على التوقف في الحكم الفرعي وعلى  
 تقديره يبقى الاشكال محتملا ويمكن الفرق بان الادلة التي تمسكوا بها على التحريم منها ما يدل بظاهره عليه من جهة وجوب  
 التوقف كما في الفتوى قبل مراجعة الادلة ومنها ما يدل عليه من جهة وجوب الاحتياط كما في دعوات الشك ومنها ما يدل  
 عليه من جهة انه في نفسه حرام ظاهري كما في مستصحب التحريم فصاحب كل مذهب يمسك على دعويه بما يختار العمل به  
 منها ولهذا يعبر عنه به بما يساعد عليه دليله هذا ويمكن حمل كلام التوقف على التوقف في تعيين الحكم الواقعي و  
 الظاهري وارتاب الفعل والترك مجردا عن التقييد بجيمته شرعية لكنه يتنافى ما نسب اليهم من الاتفاق على التحريم هذا  
 ولنا على المذهب الجناح وجوه الاول قطع العقل بالبرائة عند عدم اعادة على الاستغفال وبقع التكليف بدون الاعلاء  
 والايهام وقد سبق بيانها ايضا فلا يظيل الكلام باعادة الثاني استصحاب البرائة الثابتة في حال الصغر وشبهه فان قضية  
 عموم اولئك كما ساعدت اخصاص مورده بغير البرائة ولا يخفى ان هذا الدليل لنقض من المدعى اذ بين مورد الاستصحاب  
 وبين مورد اصل البرائة عموم من وجه لجران الاستصحاب في غير البرائة وجران اصل البرائة حيث لا يتقدم برائة كمن علم بوقوع

المذكورين  
 على ما يتبادر  
 اصل البرائة

بوقوع جنابة وغسل عما في الذمة منه وشك في المناخر فان قصة اصل البرائة هنا عدم تحريم جواز السجدين واللبث في  
 المساجد وقرائة العزائم عليه مع انه لا مسرح للاستصحاب فيها الثالث ما دل على نفي التكليف عند عدم ما يدل عليه  
 من الكتاب والسنة فمن الاول قوله لا يكلف الله نفسا الا ما ايتها فان الايمان لا يصدق فيما لا يناسب امامته وفيه فاعلم  
 وقوله لم يملك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة فان قضية تخصيص الهلاك والحيوة بصورة وجود البينة بينهما  
 عند انقضاءها وقضية ذلك نفي الوجوب والحرة واخيهما نفي اشكال في دلالة على نفي الكراهة وقرب منه قوله نعم ذلك  
 ان لم يكن ذلك مهلك لقري بظلم واهلها عاقلون وقد يستدل بانه بقوله نعم وما كنا معدون من حيث نبعث رسولا فان النبوة  
 من بعث الرسول في المقام هو التليغ ويشكل بعد التسليم بان نفي النعذ ميب يدل على نفي الوجوب التحريم لجواز الاستصحاب  
 والعفو كما مر في دفع حجة المنكرين للائمة بين العقل والشرع ومن جمع بين التمسك بالاية في المقام بالبيان المذكور وبين  
 دفع حجة المنكرين للائمة بما ذكرناه كما يحكى عن بعض الافاضل فكانه اذا دعي في الوجوب التحريم بالبرائة الذي اثبتت الخصم فانه  
 لا يلزم من بكونه ذنبا موعودا عليه بالعفو وعدم المواخذة ولو مع الاصرار بل يجعله كغيره من الذنوب فلا يكون شافيا بين  
 كلامه كما اورد بعض المعاصرين عليه ومن الثاني ما روي في الصحيح عن الصادق قال قال رسول الله رفع عن امرئ  
 شعبة وعذمها ما لا يعلمون وفي الموثق ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وفي رواية عبد الاعلى قال سالت  
 ابا عبد الله عن من لم يعرف شيئا هل عليه شيء قال لا فان الرفع والوضع وعدم شيء عليه في معنى البرائة نعم انما يتم الاجتهاد  
 بالرواية الاخيرة اذ حملت على السلب الجزئي واستدل بعضهم ايضا بالصحيح كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو حلال لك ابدل  
 حتى يعرف الحرام منه بعينه فمدحه فنزل ناره قوله كل شيء فيه حرام وحلال على معنى كل فعل من الافعال وكل عين من الاعيان  
 المتصفة بالحل والحرة اذ لم يعلم الحكم الخاص به منهما فخرج ما لا يتصف بهما مع ان الافعال لا تظن بالبرائة والاعيان التي لا يتعلق  
 بها فعل المكلف ما نعين حله او حرمة قال وليس الغرض من ذكر هذا الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما يمتنع الاستثناء  
 ثم قال فصار الحاصل ان ما اشبه حكمه وكان محتملا لان يكون حلالا ولا ان يكون حراما فهو حلال ونزل اخرى على معنى  
 كل شيء تقسم الى هذين القسمين وتحكم عليه باحد ما لا على النعيين وحكم برجوعه الى المعنى الاول اقول ولا يخفى في  
 انه تعسف فاسد وتكلف بارد لما فيه من تقدير ما لا يسا عد عليه اللفظ ولا عليه اماره خارجية بل التعسف انما يشار  
 من الرواية هو كل شيء اي عين او نوع يشتمل على النوعين لا على احدهما فيعتبر العلم بهما فيه كما هو الاصل في تخصيص سائر  
 الموضوعات فيجوز بالشبهة في الموضوع دون الحكم نعم ربما يمكن ان يقال باننا اذا ضمينا عنوانا مشبها للحكم الى عنوان  
 معلوم الحرة وعنوان معلوم الحلية صدق على المجموع بانه شيء فيه حلال وحرام فيثبت الحلية في مشبه الحكم لعدم العلم  
 بجزئه وكذا لو جمعنا بين معنيتين التثنية فيشبه الحكم من المصادق الى العنوان وفي كلا الوجهين تعسف فان الشبان دون  
 الرواية حلية المشبه ومن معلوم احدا النوعين بالآخر في الشيء المشتمل عليهما كما لا يخفى ثم ان الفاضل المعاصر تنظر في  
 التنزيل المذكور بوجوه اربعة الاول انه بوجوب استعمال قوله كل شيء فيه حرام وحلال في معنيين حيث يراد بوجه امران  
 احدهما كلما امكن انصافه باحد ما يخرج الاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف كالسنة فانه مما لا يمكن انصافه بحكم شرعي  
 والثاني كلما كان منقسما اليهما بان وجد فيه النوعان عندنا وفي نفس الامر يخرج الافعال الضرورية لبقاء الحيوة وما  
 تعيين حليته او حرمة وقد تقر في محله عدم جواز الاستعمال المذكور الثاني انه لا معنى لاجراء المذكورات بالقياس المذكور  
 من حيث انه معنى قوله فهو لك حلال ان محموله حلال ولا جازم فيها الثالث انه لا معنى لاحتمال الاعيان والمفهوم الحالف لللازم  
 للقضية الا باخذ السالبة منقبة الموضوع وهي غير مفيدة بمعنى ان مفهوم الرواية اي ما ليس فيه حرام وحلال محمول ليس  
 بحلال وليس فيها ليس فيه حرام وحلال بالنسبة المذكور محمول فيحتمل اخذ السالبة منقبة الموضوع ولا فائدة منها وزعم  
 ان ذلك لا يلزم على تقدير تخصيصه بشبهة الموضوع اذ ليس التقييد للاحتراز بل للتبيين على ان احتمال التحريم في نظر  
 المكلف في صورته الاستثناء لا بوجوب التحريم كما ينصرف اليه الاوهام وهذا اليوم غير حاصل على تقدير ان يكون الاستثناء  
 في نفس الحكم فلا يكون التقييد فائدة الرابع انه يستلزم استعمال المعرفة في قوله حتى تعرف الحرام في معنيين المعرفة من  
 الدليل الشرعي فما اذا كانت الشبهة في الحكم او من بينة وشبهها فما اذا كانت الشبهة في الموضوع وهو غير جازم كما سبق  
 هذا ملخص ما اطال الكلام في بيانه ونحن ان الوجوه التي اوردناها غير وارده اما الاول فلان توجيه الرواية على ما قررنا  
 الاجتهاد لا يفتى على استعمال اللفظ المذكور في معنيين بل في معنى واحد منا اول المعنيين لما عرفت من ان المشكل  
 ينزل على معنى كل ما يحتمل ان يكون حراما وحلالا وهذا عنوان علم يشتمل كلام المعنيين واما الثاني فلان الصبر في  
 قوله فهو راجع الى الشيء المحتمل للحرة والحلية من غير احتراز فلا اشكال وقوله معنى قوله فهو لك حلال ان محموله حلال ان ازا

ان الضمير

ان الضمير يرجع الى المجهول المضاف الى الشيء المقيد بالقيود المذكور ففاسد لعدم سبق ذكره وان اراد اضمار المجهول المضاف الى  
ضمير الشيء المذكور فخذف المضاف وابدل الضمير بالمرجع ليقوم مقامه ففاسد ايضا لانه اضمار بتكلف بعيد بل عبر  
سديدا من غير قرينة ولا ضرورة محوذة وهذا يظهر الجواب عن الثالث ان لزوم اخذ المفهوم سائبة متفينة الموضوع انما يتم  
اذا كان المعنى فمحمول وحلال وقد عرفت بطلان ذلك مع ان الالتم ان للكلام المذكور مفهوما لانه ان كان باعتبار التقيد بالوصف  
فقد حققنا سابقا بقا عدم دلالة عليه وان كان باعتبار تضمن الجملة معنى الشرط فمحمول فالتفهم قد يلغى عند عبارة عن  
الفائدة او قيام دليل على خلافه نعم قول السندي ليس الغرض من ذكر هذا الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه  
الاشتباه يدل على اعتباره للمفهوم بالنسبة الى غير معلوم الكلية فان محضه ان يقيده الشيء بكونه محمولا للمرمة والجملة المترابي  
بالنسبة الى الاعيان والافعال التي لا يمكن اضافها باحد ما وما ثبت انه حرام لاحلال فيه فان اخراج هذه الثلثة بالقيود  
المذكورة عن العنوان للاحتراز عن حقوق الحكم المذكور لها وبيان بالنسبة الى ما علم انه حلال لاحرام فيه فان اخراجه ليس للاحتراز  
عن حقوق الحكم له بل لبيان كون المقصود بالبيان هو مشبهة الحرمة والجملة فينبغي اعتباره للمفهوم بالنسبة الى الثلثة الاول  
على احد الوجوهين المتقدمين لكن لا يلزم كون المفهوم سائبة متفينة الموضوع كما عرفت ثم التكلفة التي ذكرها في الشبهة من حيث  
الموضوع جارية في الشبهة من حيث الحكم والفرقة المذكورة بخلافه واضحة ولتسليم اختصاصها بالاول فخرنا بها فيه  
كاف في حسن التقيد اذ لا يلزم ان يكون للقيود فائدة بالنسبة الى جميع افراده مقيده فان قولنا بدلالة الرواية على الحل  
في مشبهة الحكم لا يوجب تخصيصها به بل يمكن تعميمها اليه والى مشبهة الموضوع وعلى تقدير تخصيصها بالآخر فلا مند  
عن اشكال الضمير بناء على ما ذكره في الا بالتمنع من كون القيد لافادة الاشتباه فيتم العنوان المشبهة وغيره والمنع عن ثبوت  
المفهوم كما مر وهذا كما ترى باق على تقدير تنزلها على مشبهة الحكم ايضا الا ان السندي لم يحجج بيانه على هذا وانما الرابع فلان  
المراد بالعرفه المعنوية سواء كانت واقعية او ظاهرية وعبارة اخرى سواء كان علما او مؤدرا اما مدة شرعية غاية ما في البنا  
ان يختص كل نوع من العنوان بنوع من المعرفة وهذا لا يوجب استعمال اللفظ في معنيين بل في معنوا ثالثا متناول لها  
احتمال الفاتلون بالخرم بما رواه في الكافي عن عمر بن الخطاب عن الصادق قال قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين  
وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من الحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب الحرمات وهلك من حيث لا يعلم  
وجه الدلالة ان كل مجهول الحكم شبهة فحرم بنص الرواية والجواب ان الرواية المذكورة على تقدير سلامة سندها محمولة  
على ارتكاب الشبهة قبل الرجوع الى المدارك الشرعية عند ما كان الرجوع اليها جازما بينها وبين ما مر من الاجتناب للفضة  
بمرحجان عديدة ويمكن حملها على رجحان الجنب عن ارتكاب الشبهة ولو بعد الرجوع الى المدارك او على الشبهة في الموضوع  
مع الاختصاص على ما سيجي او على الامم منه ومن القيم الاول وفيه بعد وربما اشكل حملها على رجحان التحجب بطريق الاستحباب  
او على الشبهة في الموضوع ورواها في مقبوله عمر بن الخطاب في سنن الا ليعاين على شيء من ذلك فانه بعد ان ذكر فيها  
جملة من وجوه ترجيح احد الخبرين المتعارضين على الاخر وذكر فيها الاخذ بالثبوت وترك الشاذ التاديبان الجمع عليه لا  
ويب فيه دل وانما الامور ثلاثة امر بين ومثل في تتبع امر بين غيبة فيجب وامر مشكل به عدل الى الله ورسوله وقال  
رسول الله ص حلال بين الحديث فان سياق الرواية ياتي من حمل ترك الشبهات على الاستحباب لوجوب الاخذ بمقتضى  
الترجيح ومن حملها على الشبهات من حيث الموضوع اذ لا تعلق له بمحل التناول واقاما ذكره بعض المعاصرين من ان مراده من ذكر هذا  
الحديث بيان وجه المنع فانه اذا كان احتمال الوقوع في الحرم موجبا لكرهه الا ارتكاب في المشبهة ففان لمعلوم الحق الجمع عليه مما لا  
يدان يكون حراما فان تم فرض بدفع الاشكال عن المقامين لكنه يمكن من البعد واصد منه حمل الشبهات على مثل الشاذ التاديب  
لان الجمع عليه اعنى المشهور اذا كان من باب الرشد كان الشاذ او بحكم المقابلة من باب بين الغي لا من باب المشكوك في  
الشبهات والتحقيق ان مراده ان الحكم السنفاذ من الرواية التي يشهد بجواز العمل بها المرجح المعبر كما لم يجز في الرواية  
من باب بين الرشد ولو جيب لفظ وان العمل بها كذا وان الحكم السنفاذ من الرواية الفائدة له مع معارضتها لما اشتمل عليه  
باب بين الغي ولو جيب لفظ وان العمل بها كذا وان السنفاذ من روايته لا علم للعامل بها بانها من اي النوعين لجملة حكم المرجح من  
الشكوك التي يجب الرشد فيها الا الشارع وان العمل بها كذا وعلى هذا فافهم من الحلال بين والحرام بين ما بين جواز العمل  
وعدم جوازه وبالشبهات ما لم يثبت فيه شيء منها فصح فلا كلام في وجوب التحجب عن الشبهات هذا المعنى ويمكن حمل الرواية  
على الشبهة في الموضوع ويكون الاستشهاد بها باعتبار المناسبات القرب هذا وانجاب عنها بعض المعاصرين قارة بانها انما تدل  
على حرمة استيعاب جميع الشبهات وهو غير محل النزاع واخرى بان مجهول الحكم وان كان شبهة من حيث خصوصية لكنه معلوم  
الحكم من حيث العموم لادلة البرائة وكذا الوجوهين ضعيفا اما الاول فلان المفهوم من لفظ الشبهات في الرواية جنس الشبهة كما في الحرمات

العرفه

معللا

في الحرمات على حد قولهم فلان يركب الخيل اذ لو حمل الجمع المرفوع في المقام على ظاهره من العموم المقتضى لكان البعض من ارتكاب جميع  
الشبهات وقع في جميع الحرمات وهو غير صحيح لان ارتكاب جميع الشبهات متعذر او متعذر عادة فلا فائدة في التعرض لحكمه  
مع ان ارتكابها لا يوجب الوقوع في جميع الحرمات كما لا يخفى واما الثاني فلان الواقعة متى كانت شبهة ولو من حيث الخصوصية  
اندرجت تحت عموم الرواية وحرم ارتكابها فلا يعقل باحتمالها من حيث العموم للزوم التام الا ان يلتزم باعتبار الحديثية جهة  
في الفصد لا البثوث الحكم وهو كما ترى لكن الجيب لم يلتزم بملها على التحريم بل جعلها على الكراهة والتميز في كل شبهة بمجيبين  
فقال لا يستحب الاحتياط عنه من جهة الخصوصية ويجوز ارتكابه من جهة عموم الادلة فيما لا يعلم وينبغي ان يكون مراده بالجواز  
معناه الاعمال لجامع الاستحباب ويشكل بان المعقول من الجهة الاولى ليس الاجتهاد الحكم الواقعي وهذه هي الجهة العامة و  
الوجوب للجواز فلا يختلف الجهة حتى يكون احدهما منشا للجواز والاخرى للاستحباب الشك واعلم اننا لو حملنا الرواية على  
ظاهرها لكان على ان ارتكاب جنس الشبهة او الشبهات التي يتكهن منها المكلف او الوقوع فيها مظنة لارتكاب الحرمات او موجب  
للموتع فيه بحكم العادة وان اشبهه حكم المحرم لا يوجب ذوال حرمة الفعلية بل الحرم الواقعي ثابت على صفة حرمة وان  
جهلت وليس لها دالة على حرمة المشبهة على تقدير عدم حرمة في الواقع بل ظاهرها عدم تحريرها كما يستفاد من قوله وهلاك  
من حيث لا يعلم اذ لو كان حراما لكان الهلاك من حيث يعلم وانما لا يعلم الهلاك على التقدير الاول من حيث عدم العلم بالحرم  
فان الظن من الهلاك هنا انما هو استحسان العفوينة وهذا خلاف ما انقضى عليه كذا الفرعيين فيجوز ارتكاب النادر قبلها  
والمزوج عن ظاهرها وليس تنزيها على معنى يدل على ما ذكره واولى من تنزيها على معنى لا ينافي ما ذكرنا وقد يتساءل على  
بعض وجوه تنزيهاها ويمكن تنزيهاها على معنى من لم يبال بارتكاب الشبهات لم يبال بارتكاب الحرمات اما الخاصة في  
فعل الشبهة مط او اضاوت الحرم وهي كونها مورثة لتساوة القلب السامع في فعل الحرم او لغيرها الى المحرمات فاذا تجرى  
الكلف عليها تجر على فعل الحرمات ايضا فيكون الهلاك باعتبار فعل الحرم دون الشبهة الا ان وقوعه فيه باعتبار ارتكابه لها  
فقوله وهلاك من حيث لا يعلم معناه ووقع في فعل الحرم المهلك له من حيث لا يعلم بحمله بالشبهة التي او رثت فيه الفساد  
الذكور ان بحمله بان ارتكاب الشبهات تؤدي الى ذلك فلا بد من تعديل على تحريمها ثم اعلم ان هذا الدليل لو لم يدل على تحريم المحمول  
في الظن سواء صادف الحرم الواقعي ولا واما القول بتحريمه في الواقع مط فاشي عن عدم تحقيق الفرق بين الحكم الواقعي و  
نظامه وقد بينا سابقا ان كل حكم يتعلق بالمكلف بحمله بالواقع حكم ظاهري لا واقعي فالحكم بحرمه غير المحرم للمحمل بعدم  
حرمة حرمة ظاهرية لا غير احتج القائلون بوجوب الاحتياط مط بالعقل والنقل اما الاول فللقطع ببطلان الاشغال  
بالاسكام الشرعية فيجب ان لا يحكم بالبرائة الا بعد اليقين بها ولا يعقبن الا مع الاحتياط واما الثاني فللقوله دغ ما يربك  
في ما لا يربك فان العمل بالاحتياط مما لا يربك حصول البرائة به بخلاف غيره فيجب تركه اليه ويدل عليه ايضا قوله ارى  
لك ان تاخذ بالحايطة لدينك والجواب اما عن الاول فبان اليقين بالبرائة انما يجب تحصيله على القدر الثابت للمعلوم  
من الاشغال واما الاشغال المحتمل فلا يجب تحصيل اليقين بالبرائة عنده واما عن الثاني فبالحمل على استحباب العمل  
بالاحتياط دون العتوى فان العتوى بمقتضى الاصل متعينة جمعا وبين ما دل على عدم وجوب الاحتياط كقوله فان  
في سنة حتى تلقى صاحبك مضافا الى الروايات السابقة المعضدة بالعقل والشهرة العظيمة مع ما فيها من الملازمة للطريقة  
السمحة التامة واجاب عنه المحقق بان خبر واحد ولا يعمل بمثل في الاصول سلمنا لكن الزام المكلف بالاحتياط مظنة الرخصة لانه الزام  
منه لم يبدل الشرع عليها فيجب اطرافها بموجب الخبر وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان خبر الواحد اذا اشتمل على شرط  
صح النوع بل عليه في الاحكام الشرعية مط فزعم كانت اصولا نعم يتجه المنع هنا من اشتمالها كما لا يخفى واما الثاني فلان  
الخبر المذكور لم يدل على ترك العمل بما هو محل الربط بل الى ما ليس محل الربط فلا بد من اثبات عدم الربط في ترك العمل  
بالاحتياط حتى يتعين العدول اليه بموجب خبر احتج القائلون بوجوب التوقف بقوله تم ولا تنقف ما ليس لك به علم وقوله  
وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فان القول بالبرائة عند الجهل بالحكم اثناع لم اعلم به وقول على الله بما لا يعلم فيكون  
حراما بنص الآيتين وقرب منها الايات الدالة على تحريم الحكم بغير ما انزل الله حيث ان الحكم بالاباحة في الجاهل غير الجاهل  
ان يكون حكما بغير ما انزل الله فيجب الكف عنه دفعا خوفا من وقوعه في الحرم ولقوله تم ولا تلتفوا ايديكم الى الهلكة  
ونظام حيلة من الاخبار منها قول الصادق ع في مؤنة حرة ابن طيار لا يعصمكم فيما ينزل اليكم مما لا تعلمون الا الكف عنه و  
الثبت والرد الى ائمة الهدى الحديث وقول الكاظم ع في مؤنة ساعه الكم والقياس انما هلك من هلك من قبلكم باقتيات  
تم قال اذا جئناكم ما تعلمون فتقولوا به وان جئناكم ما لا تعلمون فيها واهوى بيد الى فيه وحسنه هشام بن سالم قال ذلك  
لا يوجب على الله ما حذر الله على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون وجب الدلالة ان هذه الاخبار وقد

شبهات

بينها

الله سبحانه

نصرت

تضمنت وجوب الكف عن الحكم فيما لا يعلم حكمه ومنه الحكم بالاباحة والبرائة وايضا لو كان حكمه ما لا يعلم حكمه الاباحة والبرائة لكان  
الانساب بل اللازم حكمه مع ما فعل بالبرائة والاباحة والحكم بهما لا يوجب الكف في الجواب ان مقتضى الادلة المذكورة حرمة الحكم  
والفتوى من غير علم ونحن نقول ايضا بمقتضاها حيث تمتع من الحكم بما لا يعلم لنا به لكن ندعي علمنا باباحة ما لا يعلم لنا بحكمه والبرائة  
عنه للادلة التي سبق ذكرها وبالجملة فلم اباحة محمول الحكم في العلم باعتبار كونه مجهولا لما من من الادلة فلا يحرم علينا الحكم بها  
كل ولا يحتمل حكمه باعتبار الواقع لومع قطع النظر عن كونه مجهولا فلا يجوز لنا الحكم عليه بذلك الاعتبار للوجوه المذكورة ولا  
يقبح عدم تعرض الاخبار المذكورة بجواز الحكم بالبرائة بالاعتبار الاول اذا الاحكام المتعددة لا يلزم ان يفاد منها من نص واحد  
وربما يؤيد ذلك ان بعض الاخبار المذكورة او كلها واردة مقام المنع عن العمل بالقياس ومقتضاه اثبات الحكم الواقعي مع  
جوازها في الياثبات غير الاباحة من الاحكام كما لا يخفى واما ما اجاب به بعض المتأخرين من ان الوظيفة على تقدير تكافؤ  
اخبار الطرفين ونداوينا المتخير فيرجع الى اصل البرائة فان اراد انما يختار العمل باخبار اصل البرائة خرج الحكم اليه صحيح  
لكن لا يتم به الزام الخصم بجواز اختياره العمل بالخيار المنع وان اراد انما يختار العمل باخبار اصل البرائة خرج الحكم اليه صحيح  
تتبدل هذه الاخبار ولو لم يجمع بينهما ما مر على الحكم قبل استتغناء الواسع في البحث عن المعارض ومنه الرجوع الى الامام مع ان  
الرجوع اليه كما هو الغالب في حق المتأخرين بالتوقف والوقف في ذلك الاخبار والرجوع الى نقل الاخبار وحفظها كما هو المتقرر  
على تقدير تعدد الرد الى الامام كما نذكر عليه وداية الرد فلا نذكر على المنع من الحكم بعد الفحص وتعدد الرد كما هو محل البحث و  
اما المقام الثاني فالكلام فيه في موضعين الاول ان يشبه حكم الواقعي مع العلم الاجمالي بالاستئصال لها ولو مع الرخصة  
في المخالفة وهذا انما يتصور في صورة دوران الحكم بين الاحكام الاربعة الاقتضائية كلالا او بعضا مع الجهل بالتحسين و  
الاشتباه قد ينشأ من حيث تصور الدليل عن التحسين كالاتحاد المركب من القول بالوجوب والاستحباب او من القول  
بالتحريم والكراهة او من حيث تصور ذلك كما في صيغة الامر والنهي على القول كما بينا اشتركا كما بينا الطلب مع المنع من التقيض و  
بمقتضى الاذن فيه وكذا على القول باختصاصها بالاول وضما وبالثاني اشتمالها وتكافؤها في هذا القياس بقية  
المشركان وما في معناها او من حيث الشارح في ادلة الحكم كما في مسألة الجمعة عند من لا يعتد ببعض الرجحان اوله دليل  
كافي لفظ الصفاء حيث اختلفوا في تعيين معناه ومثله لفظ الصبي والموضوع كما لو اشبه الطاهر بالنجس والطلق  
بالضمان والمباح بغيره ولا كلام لنا في غرض الادلة لفظ لما سئلنا عن محقق في اواخر الكتاب التمهيد ولا في حوته اشتمال الموضوع  
لما سئلنا في اواخر الفصل واما الكلام في صورة تصور الدليل او الدلالة عن اثبات التحسين فنقول لها بين الصوتين  
صور عديدة ومنها ان يدور الامر بين الوجوب والتحريم مع وجود المرجح في احد ما يتبعين الاخذ به ومع عدم ترجيح البناء  
على احد بل ان الاخذ بما يحتمل الواقع اولى من الاستدلال بالاحتمال والظاهر عدم الفرق في ذلك بين ان يكون احدهما عبادة او لا  
وبما يمكن ترجيح جانب النهي من حيث ان وقع المفسدة اولى من جلب المنفعة ولقضاء الاستئصال به وقد مر بما فيه في محبت النهي  
ومنها ان يدور الامر بين الكراهة ويعرف الحال فيها بالقياس الى ما مر ومنها ان يدور الامر بين الوجوب والتدب  
في جانب التدب للقطع بالرجحان وقضاء الاصل بعدم المنع من التقيض وفي المقام اشكال يتبعنا على وضع في بعض المباحث  
السابقة ومنها ان يدور الامر بين الحرمة والكراهة ويعرف الحال فيها بالمقابلة الى الصورة السابقة ومنها ان يدور الامر  
بين الوجوب والكراهة والوجوب والمرح في الوجوب التحريم ولا يستدل الى نفي المنع من التقيض الذي هو فصل الوجوب بالاصل  
فيثبت الرجحان للشك لانه اصل مثبت لا يعول عليه وربما يمكن ان يجعل الاحتياط مرجحا للوجوب وكذا لو دلوا الاحتمال  
بين التحريم والاستحباب ومنها ان يدور الامر بين الاحكام الاربعة الاقتضائية او ثلثة منها حكمه كالسابقة الثاني ان  
يكون لورده تغلق بامر علم الاستئصال به وهذا قد يكون مع عدم العلم بالاستئصال به اصلا وقد يكون مع العلم بالاستئصال  
به في الجملة ويتحقق فيه الافهام السابقة فالحكم فيه بعدم جريان الاصل هناك فلا اشكال في الحكم به هنا واما الاشكال  
فيما عداه ومحصل الكلام فيه انما اذا علمت نفي الاستئصال بالذمة بمرتبته ثم شك في اشتمالها بشئ منها او لها فهل يصح التمسك به  
البرائة في نفي الاستئصال به في الاشتمال بها او لا وعلى قياس الكلام في اصل عدم فيه وفي نفي ما شك في جزئيه او  
شرطيته من بقية الهيئات الموظفة فذهب جماعة الى صحة جريان الاصل المذكور في ذلك وخالف آخرون فنقول من جهة  
الاصول هناك وواجب العمل بالاحتياط وهذا النزاع كما يجري في العبادات على القول بان الفاظها اسام للتحسين كانت  
يجري على القول بانها اسام للاهم وتوتم الفرق في ذلك تما لا وجه له كما مر النبيه عليه سابقا ويظهر ثمة جريان الاصل  
المذكور على الثاني في معاضدته لاطلاق الامر مع بثوته بالنسبة الى محل الشك وسلامته وعند الشك في مدخلية  
المشكوك فيه في صدق الاسم او معارضته لاطلاق الامر بما كانه ولا ينعض من ما بين الشك والشرطيته سواء كان المعارض

المعارض في نفسه حجة كاطلاق اخر والا كالمسهره بناء على انها قد حذر في الحجة وليست بحجة ولكن الحال فيها الوشك في طهارة الأنا  
في الولوج بمادون السبع وطهارة الثوب المنقوس بغير بول الرضيع بدون العصر وطهارة موضع الجوزي الجملان الى غير ذلك سوا  
قلنا بان الطهارة اسم شرعي ولم نحققه في الموارد المذكورة او قلنا بانها موضوعة لبعض عرفي وحصل الشك لمعارض كالمتر وعلى قبا  
الكلام في المعاملات والايقاعات وما يلحق بها وقد سبق التنبية على هذه المسئلة عند بحث الحقيقة الشرعية ونقول هنا  
توضيحا وتيقها ان اصل البرائة وان كان باعتبار عموم اوله فاما معنى الوجوب الغيري عند الشك كالتفصيل فيصير نفي وجوب  
الاجزاء والشرايط المشكوكه للتوصل بها الى فعل الكل والمشروط الا ان المستفاد من اوله انما هو مجرد نفي الحكم لا اثبات لوان  
العادة تكون الميعة المجهولة معرأة عن اعتبار ذلك الجزء او ذلك الشرط فلا يصلح دليلا على نفي الجزئية والشرطية ليعتبر به اليقينة  
المخترعة كما هو المشرقة في الاستدلال بالاصل بلح قضية نبوت الاشتغال بها وجوب الاثبات بها التحصيل لليقين بالبرائة و  
الفرق بين هذا الوجوب والوجوب الذي نفيه اوله هو الفرق بين وجوب مقدمه الواجب وجوب مقدمه العلم به  
فانصح بما قد نانا ان لا يترتب على نفي الوجوب بالاعتبار الاول وحيتان مرجع النزاع في جريان اصل البرائة في المقام و  
عدمه الى جريان فيه على وجه يترتب عليه الشرة وعدمه فالجرح هو القول بعدم جريانه مطر واما وجوب الجزع في ضمن  
الكل فلا يسئل الى نفيه بالاصل لا نه في معنى نفي وجوب احد المركبين مع ان نسبة الوجوب الى كل واحد منهما سواء والفرق  
بين المقام وبين يقينه موارد اصل البرائة حيث يجري فيها ولا يجري فيه ان البرائة من الغدر المتقين من الاشتغال هنا يحصل  
باثبات الغدر المتقين بخلاف يقينه الموارد فان البرائة بفعل ما ثبت الاشتغال به لا نشاط يحصل غيره في غير المقام على  
تقدير الاشتغال به في الواقع بخلاف المقام فان البرائة بفعل البعض متوطئة بفعل الباقي على تقدير الاشتغال به فتوقف  
العلم بها علمية لا علم بظهورية الغدر المعلوم مستقلا واما المعلوم مطلوبه في الجملة اما مستقلا او منضما ولا سبيل الى  
تعيين الاول باصالة عدم تعلق الوجوب بالشيء الجزع او الشرط المشكوك فيه لان ذلك اصل مثبت ولا تقبل عليه عندنا  
ودعوى ان التكليف لا يتعلق الا بالغدر البين والالزم التكليف بالجهل وهو حجة منوعة لان الجهل الذي لا يجوز تعلق التكليف  
به هو الجهل الذي لا سبيل الى مثاله وظان المقام ليس منه والحاق الغائبين عن مجلس الخطاب بالجاهل فيه وجوب  
الاقتضار على ما ثبت لهم وبلغتهم من البيان انما يتم اذا وصل اليهم خطاب ال بظاهره على حصر اجزاء الميعة وشرائطها في امور  
معينة كما هو الغالب في حق الجاهل من كونه صلوا كما يمتحن في اصله والكلام هنا مبني على تقدير عدمه اذا المقصود  
اثبات حجة اصل البرائة واصل العدم في المقام دون ظاهر النص واما اذا لم يدك الخطاب على الحصر كما لو ورد نص بان الرجوع  
جزء من الصلوة ثم وورد نص اخر بان التجرد جزء وهكذا كان متمك الجاهل من باصل البرائة واصل العدم في نفي غير المذكور  
مثل متمك الغائبين بهما في كونه في محل المنع قد بينهما عليه سابقا وكذا الكلام في اصل العدم نعم لا يعد دعوى مساعدا  
جملة من اجاب بالباب على اصالة عدم الزيادة المشكوك فيها في المقام لا باعتبار حجب العلم وعدم العلم بالتكليف بالشكوك  
فيه لنبوجه عليه دعوى عدم الحجية بالنظر الى الظ تحصيل لليقين البرائة كما في سائر الاحكام التكاليفية الظاهرية  
بل باعتبار دلالتها على نفي الجزئية والشرطية مما شك في جزئيه او شرطيه من حيث حجب العلم عنها ظاهر او باضا اذ  
ليس في وجوبها من باب المقدنة تحصيل لليقين البرائة دلالة على اثبات الجزئية والشرطية للواجب مطر فاذا ثبت بمؤمر  
الروايات المذكورة سقوط اعتبار جزئيتها وشرطيتها في الظ حصل العلم بالبرائة بدون في الظ فيسقط اعتبار كونه  
مقدمة وهل هذا الاكسقوط اعتبار جزئية ما عدا الاركان في حق الناس وشرطية بعض الشرايط كطهارة البدن واللباس  
بالنسبة الى الجاهل وسينال هذا من بعد توضيح اذم واما المقام الثالث اعني التنبية في الموضوع فاصل البرائة يجري في بعض  
مواد دون بعض وتفضيل الكلام فيه يجري في مقامات الاول ان يشبهه الواجب غير الحرام بحيث يعلم دخول الواجب  
جملة محصورة عرفا وعادة سواء كان جميع الافراد محصورة ابع او لا ففي مثل هذا لا يجري اصل البرائة بل يجري اصل الايمان  
فيجب الاثبات بحجة يعلم باثبات الواجب منها ما لم يشرك في الصورة حيث لا يعتبر تعيين العمل بنوعيها على الذمة ويعتبر في  
وجوب الاثبات بالحجة تقدير تعيين الواجب او تحريمه حيث يعتبر فيه الفرقة في الواجب يكون الاشياء بديه وبغير  
الواجب وانما واجب الاثبات بها تحصيل لليقين بفعل الواجب والبرائة عنه ودفعها خوف الغرر والمربط على تركه المحتمل على  
تقدير الاقتضار على فعل البعض فان قضية اطلاق الامر عدم سقوطه بالاشتباه مع بقاء التمكن من الاثبات فيشرك على تركه  
على تقدير عدم مصادفته لاثاره المترتبة عليه من تفويت الثواب استحقاق الذم والعقاب ولا يرتب وجوب الجزع  
عن موارد حروف الضر عقلا ونقلا الا ترى ان من علم بتوقف بقائه وحيوته على استعمال احد الذواين مثلا وعلم بعد  
ترتب ضرره على استعمال الاخر واشتباه النافع بغيره وجب عليه عند العقلاء ان يستعملها حتى لو ترك استعمالها

اولا



او اقتصر على استعمال احدهما لبادر الازمة وتغيبه فظعا والمحافظة على ما يتعلق بالجنوه الاخر ويزاولى لا ينق انما يتم ذلك في  
محل البحث واثبت التكليف بالفعل على التبيين حال الاشياء وهو م حيث لا قطع به لان القول قد يتبين على ما يدل على بقاء  
وهو اطلاق الامر مضان الى الاستصحاب حيث نظرت الاشياء بعد الوجوب فلا سبيل المنع هذا وحال في ذلك بعض  
للعاصرين فانك بقاء المعيز على وجوبه مع الاشياء زعمته ان ذلك يورد الى التكليف بالجمع مع تاخير البيان عن وقت الحاجة  
وقد انقضت كلمة العبدية على استعماله ثم قال نعم لو قام دليل على وجوب شيء معين في الواقع مرده عندنا بين امور من دون  
اشراط بالعلم به ثم القول بوجوب الايمان والجميع واستلزم ذلك سقوط قصد النية في الطاعة لكن ذلك مجرد فرض غير واقع  
ولا يخفى ما فيه فان المجل الذي انقضت مقالة العبدية على فتح التكليف به من دون بيان هو ما لا سبيل للكلف الا مثاله كما  
بيننا عليه في محله بدليل ان حمل المحققين او كلامهم وهم اساطير العبدية يلزمون ببقاء التكليف في نظار المقام مما يشبهه فيه  
الواجب والحرام بغير الاخر ويوجبون على المكلف الايمان بالافراد المشبه او تركها تحصيل العلم بالبرائة بل حكمهم بالتحخير فيما  
تعارض فيه الادلة ناظر الى بقاء التكليف وان التحير طريق كما هو الظاهر من الاخبار الدالة عليه غاية الامر ان اذ لم يصادف محذور  
الواقع سقط عنه بعد وزيه وذهب كثير من الفاضلين بان الفاظ العبادات اسام للصححة الى ان مستيها امور مجتمعة و  
لذلك اوجبوا الايمان بما يشك فيه من اجزائها وشروطها تحصيل اليقين بالبرائة الى غير ذلك واما ما استدركه بقوله نعم  
فلا يخفى منافاة لكلامه السابق فان حكمهم بالاستطالة انما هو من جهة لزوم التكليف بالتحجير في محله واضاعه ضروري  
لا يمكن قيام دليل على وقوعه وليس لا شرط قصد النية في الطاعة كما ظهر من بياننا الاشرط لان هذا كما لا يقول به الا البعض  
كاحكام الفاضل المذكور عن الشهيد ومطبوق على احالة التكليف بالجمع بدون البيان فكيف يثبت مسألة وفاية على  
مسئلة خلافية مع ان اشراط قصد النية من المسائل الطيبة كما اعترف به في كلامه وم في تلك المسئلة قاطعون بالادلة  
فكيف يثبت حكم قطعي على حكم ظني على ان التكليف لا يستلزم اشراط وقوع ما كلف به بقصد النية لانه اهم من الواجب  
المشروط بالنية والذي لا يشترطها ومن الحرام فكيف يتم القول بالاستطالة مع ان اطلاق الامر كما ذكرناه دليل في جميع  
موارد المقام على ما ذكره في الاستدلال فكيف جعل قيامه عليه مجرد فرض غير واقع وان اراد قيام دليل عليه بالخصوص فاشترط  
ثبوت المدعى به ثم اقول ان اراد بقصد النية في الطاعة ان يعين في قصد ان ما ياتي به طاعة كما هو الظاهر هذا حاصل  
في الجميع للعلم بمطوية الكل ولو من باب المقدمة ثم لو منع من مطلوبية المقدمة اجتمعا ذكره من اشياء قصد النية وربما  
يتبرر ذلك الى الصورة التي سلم فيها وجوب الجميع ان لا يتناء على وجوب المقدمة لكنه تصح امر على تقدير فاسد ومع ذلك لا  
يتم في غيرها لا يتبرر فيه اليقظة بل وفيها ببناء على ما ذكره في بحث المقدمة من استجابها من باب الشاع في ادلة السن وان اراد  
تعين كونه طاعة نفسية او غيرية فاشراط صحة العبادات به مع التمكن ثم فضلا عن صورة التغذر كما في محل البحث ثم ان الفاضل  
المذكور قد التزم في الموارد التي ورد فيها الامر بايمان جملة يشبه فيها الواجب بغيره بان الجميع هناك واجب مستغل لان  
ما وجب منها قبل الاشياء باق على وجوبه السابق وان ما عداه واجب لتحصيله ولا يخفى ما فيه من التعريف الواضح هذا  
من فروع المسئلة ما واشبهت جهته القبلية بغيرها واشبهت الثوب الطاهر بالمشتمل الغير المعقود عنه فيجب على ما حققنا  
تكرير الصلوة في الجماعات والاثواب حتى يحصل العلم باصالة جهته القبلية والثوب الطاهر وكذا الواشيه الماء المطلق بالاضافة  
فيجب تكرير الطهارة بكل منهما وكذا اذا علم بوقوع حدث منه وشك في كونه موجبا للوضوء والغسل وجب عليه ان ياتي بها  
الى غير ذلك ولو تمكن من تعيين الواجب وجب التعيين حيث يعتمد بنية القربة في الواجب يكون الاشياء بنية وبين غير  
الراجح كافي الامثلة المذكورة وقد بيننا على الوجه في بحث المقدمة والامر يجب بل تحخير بين النيتين وبين الايمان  
بالجميع كما لو اشبه المطلق بالاضافة في الطهارة الجنبية وكذا الواشيه الديان بغيره واشبهت غير الجحاسة التي في  
السجد بما يجوز اخراجه من العمرة ان ولو تشارك الواجب وغيره في الصورة ان يفعل واحد في الذمة ان لم يعين تعيين  
نوع الواجب في الامثال بكونها صلوة واشبهت بين الخمس بان فاشته في الحضر صلى ثمانية وثلاثية ورباعية  
عما في الذمة مرودة بين الاربعة وذلك لما يستفاد من بعض النصوص صرح بها او نحو من سقوط بنية النيتين والجمهور  
الاختلاف وذلك وان كان الاحوط في الثاني تعيين الجهر ولو اعتمد بنية النية وجب التكرير كما لو صلى بعد الفجر ركعتين  
ثم شك في انه هل صلاهما فربضة او نافلة منذرته فيجب تكريرها في وجه قوي ويجعل الكفء ركعتين عما في الذمة و  
ما ذكرناه يفتخ ان لو كان في ذمة المكلف واجب مندوب في احد ما ثم شك في ان الثاني به هل هو الواجب المندوب ويجب  
عليه الايمان بالواجب واستحباب الايمان بالمندوب تحصيل العلم ببعدها انتم لو اشتركا في الصورة ولم يعين تعيين العمل  
جاز الايمان بهما عما في الذمة ولو حصل هذا الاشياء بين الواجب وبين غير المندوب او بينه وبين المندوب وجب الايمان

الاثبات بالواجب ونحن بما عداه حكمه ثم ان الفاضل المعاصر قد اورد على الفائلين بوجوب الاحتياط بالثلاث فمن اشبهت  
 عليه الفائسة بالمتن من الاول ان الفائدة في الاثبات بالكل ان كان تحصيل اليقين بالواجب الواقع فهو لا يحصل بذلك  
 لقوان قصد التغيير في الامثال وهو من المسائل الاجتهادية ومعه لا يحصل اليقين بالثبات الواجب الواقع ومجرد المطابقة  
 في عدد الركعات غير مفيد مع استثناء قصد اليقين والجهر والاختلاف وان صح ذلك بان الموافقة في العدد اقرب اليقينية  
 من المخالفة فتاوية ما يثبت به ان يكون الموافقة اقرب اليقينية وهو خارج عن محل الفرض لان الكلام في وجوب قضاء  
 الفائسة لا في وجوب بدل قضائها فان ما يتسك به هنا هو ادلة وجوب القضاء لا بدل القضاء والمغايرة الحاصلة في  
 هذه البدلية غير المغايرة الحاصلة لاصل الفائسة مع قضائها لانه لا مانع عنه مع انه لو كان الحجة بوجوب الاحتياط  
 لوجب التحمس لاستيعاب ملاحظة وجوب الجهر والاختلاف ومن هذا البيان يظهر ضعف القول بوجوب الجمع بين الظن والحجة  
 والقصر والامام في اربع فرائض بالنسبة الى من تعارضت عنده الادلة فان قضية التعارض المتحيز ووجوب احدهما والاصل  
 عدم وجوب التغيير على من لم يثبت عند الخصوصية الثاني انه لا وجه للاحتياط هنا لان ما عدا الواجب محرم تشريحي  
 بالخاص بالاحتياط عن ترك الواجب يؤدي الى الوقوع في المحرم ثم اعتذر عن وجود مثل ذلك على ما صارت اليه من استبعاد  
 الاثبات بالباقي رجاء لتحصيل الواجب الواقع بان التشريع المحرم انما هو احوال ما يعلم انه من الدين فيه يقصد انه منه  
 لا الاثبات بما يحتمل انه منه رجاء انه منه فاذا ثبت خلوه عن التحريم ولو بمعونة الاصل امكن اثبات الرجحان المعنى في العبادة  
 بان في الواجب الواقع مصلحة خاصة ففي فعل الباقي رجاء لتحصيل تلك المصلحة وادفع لاحتمال كونها محرم ما يتناول قوله  
 ان الحسنات يذهبن السيئات ويشمله قوله مع ما يربك الى ما لا يربك فانه محمول على مطلق الرجحان ثم جعل من هذا  
 الباب اغاذه الصلوات عباداتهم بعد ان ديار معرفتهم بمسائل العبادات وحكي مقالة الشبهة الذكورية في مسألة غاذه  
 العبادة بما اورد فيها من الادلة على الجواز والمنع وقال بعد الحكاية والنظر في الترادف القرينين بما لو اوسع الات  
 ما ذكره الشهيد مع ما ثبت من الشاع في اوله السن يكفي في استحباب الاحتياط مضافا الى قوله اخوك دينك فاذا حفظ دينك  
 بما شئت هذا يحصل كل امره والجواب اما عن الاول فان الاثبات بالثبات ليس لتحصيل اليقين بالاثبات بالصلوة الواجب بل  
 لتحصيل اليقين بالاثبات بما ثبت من الادلة الشرعية انها الصلوة الواجبة ولا يشترط ثبوت ما ثبت بها انه لا يقترن بها الجهر  
 والاختلاف في الرباعية المشبهة وان لم يقطع به كما لا يشترط ثبوت مثل ذلك في صورة عدم الاستثناء وقد عرفت الحال في  
 قصد التغيير واما اوردته على ترجيح الموافقة للعدد من ان الكلام في قضاء الفائسة لا في بدل القضاء فقد فوج بان ترجيح  
 الموافقة من جهة الاقرب لا يلزم ان يكون بالنظر الى بدليتها عن القضاء بل بالنظر الى بدليتها عن الفائسة فلا يخرج عن محل  
 الفرض ويشمله ادلة القضاء وكان ان تغاير القضاء في صورة عدم الاستثناء مع الفائسة في مثل الوقت لا ما يحصر عنه  
 كان مغايرتها لها في صورة الاستثناء في قصد التغيير مما لا يحصر عنه فاذا جاز بدلية القضاء مع تحقق المغايرة الاولى جاز  
 بدليتها مع تحقق المغايرة الثانية ايضا واما ما ذكره من انه لو كان الحجة بوجوب الاحتياط لوجب التحمس فيقيد ان هذه الاحتياط  
 انما يقتضي التكرير على وجه يتحقق معه العلم بالاثبات الفائسة وهو يتم هنا بفعل تلك صلوة دلالة النص في المقام على سقوط  
 حكم الجهر والاختلاف في الرباعيات وتعيين نوعها على تقدير اشتراطها في صورة عدم الاستثناء ثم لو لا النص على ذلك  
 لتوجه القول بوجوب الادب بل الحس لو اشتراطنا تعيين النوع ولو يتم دليل على سقوطها مع امكان ان يقر لا يشترط تعيين  
 نوع العمل في البنية مع تعيينه في الواقع لا يمتد الى حال الاستثناء فيكفي بنية ما في الذم انه يسقط وجوب الجهر والاختلاف  
 مع الجهل به وان كان الجهل موضوعيا فيكون الاكفاء بالثبات على القاعدة واما تفريع ضعف القول بوجوب الجمع بين  
 الظن والحجة والامام على بيان السابق فضعف فان الفرق بين القائم بين وتوضيح المقام وتعيينه انه قد يحتمل  
 الحكم الشرعي وما في حكمه من الموضوعات الشرعية كالعبادات المجعولة فانها من جهة تعارض الاخبار المعبرة بعد تكاثرها  
 في المرجحات المقررة ولا اشكال في التغيير واخرى من جهة تعارض غيرها من الادلة الاجتهادية ولو معها مع التكاثر فيرجح  
 العلم بما يعارضه الاصول الظاهرة من الاصل ثم الاحتياط مع استثناء المعاضد يتعين التغيير وهذا للرجح من غير مرجح و  
 مثله الجهل بالحكم من جهة فقد الدليل فيعمل نادرة باصل البرائة او الاباحة كما اذا دار الامر بين الوجوب والتحريم النفسيتين  
 وبين الاباحة مرة بالاحتياط كما اذا دار الامر بين شرطية شئ لوجب عدمها مع العلم بعدم المانع ويطار اخرى  
 الى التغيير كما اذا دار الامر بين شرطية وما يغتسله في تخير في الاخذ باحد ما حيث يتعد الاحتياط بالتكريم او يعلم عدم  
 وجوبه ولو بقاعدة الضرر والرجح وقد جهل موضوع الحكم وهذا قد يكون من جهة الجهل بالوضع اما حللوكلام اللغويين  
 عن بيان او لتعارض قولهم فيه مع التكاثر وحكمه حكم تعارض الاخبار من الادلة وقد يكون من جهة الجهل بالصدق

والقصر بين الظن والحجة والامام

فان كان

ان كان الجهل في تحفة نعمل فيه على ما يقضيه العقل في غير ما استثنى كالمثل الخارج قبل الاستبراء وان كان في تعيينه ثبت  
التكليف في المحصول لا يخاف عن الجميع في الحرام المشبه بغير الواجب الايمان بالجميع في الواجب المشبه بغير الحرام وسقط في  
غير المحصول ولو اشبه مضاد الواجب بالجرم وتعذر التمييز جج جانبا الاسم ولو تعارضنا الامارات الشرعية في تعيين المضاد كضام  
الايدى والبيانات فلفظ الكلام فيه محل ايراد عرف ذلك تبيين ان حكم الشك في وجوب الظاهر والجمعة والقصر والامام الرجح  
الى جهل الحكم مخالفة الحكم الشك في تعيين القائمه الواجب الجهل المضاد كما هو محل البحث قوله والاصل عدم وجوب التيقن الخ  
ان اراد به نفى وجوب قصد النعيين فهو مناف ظاهر لما اوردوه على القائلين بوجوب الاحتياط من الشرط في الامتثال  
مط وان اراد به نفى تعيين احد ما عليه بالخصوص قبل الاختيار فهو مخالف للاصل كما عرف وانما دليل ثبوت اخبار التخيير  
ان اراد ذلك بعد الاختيار فيقيد ان التخيير انما هو في الاحتياط لا الفعل فاذا اختلف العمل باحد القائلين لزمه مقتضاه ولا  
تخيير بين المدلولين واما عن الثاني فيان اشكال الشرع يرتفع بحكم العقل بالملوحيه من جهة توقف تحصيل العلم  
الواجب بفعل القائمه على فعل غير ما لم يحققناه في محله من وجوب مقدمه الواجب فلا يرتفع كون تحصيل العلم بفعل الواجب  
واجبا وان كان غير اياها الواجب بنفسه بحسب التكليف الظاهري ما يعلم انه الواجب بنفسه ولو اجابوا لا يتوقف وجوده على تحقق  
العلم ضرورة ان وجود المقتد يتوقف على وجود قيده ويلزم من ذلك وجوب ما يتوقف عليه العلم لا مقدمه المقتد  
مقدمه يجب بوجوبها وليس العلم مقدمه للايمان بما هو واجب فعلا كما سبه بدونه ولا واجبا نفسيا والا كان تارك  
كل واجب تاركا الواجبين واما الاعتذار الذي ذكره عما صار اليه من استحباب الاحتياط فلا يحرج في المقام لتوقف رجاء  
تحصيل المصلحة بفعل الباقي على قصد القربة فتوجه اليه اشكال الشرع فلا يتم قوله فاذا ثبت خلقه عن التحريم الخ وبالجملة  
هناك امران احدهما ان الايمان بالفعل وجاء لتحصيل المصلحة الواقعية جاز حال عن رصته الشرع والثاني انه كلما كان الفعل  
كأن فهو مستحب للوجوه التي ذكرها ونحن ممنع صريح الضمري بالنسبة الى العبادات الموقفة التي لو ثبتت رجاء انما الاعتذار  
المذكور لا يخضع القول بالاستحباب بل يحرج على القول بالوجوب ايضا الفاعل بوجوب الجميع لا يقول بوجوب الايمان  
بكل واحد على انه من الدين واقعا بخلافه الواجب بنفسه واقبال الاحتمال كونه هو واقعا ما خرج به على اثبات الاستحباب فيعتبر  
واضح ان على اعتبار قصد النعيين في الطاعة واعبارها في العبادة يمنع تحق المصلحة الواقعية المترتبة على العبادة عند  
عدم قصد النعيين الا لزم في صورته الاشبهاء فكيف يثبت الاستحباب باعتبار تحصيلها مع انه لو حصلت بدونه  
لكان قضية الاصل وجوب الايمان بالجميع لتحصيلها فلا وجه للاستحباب الا ان يكون من ذلك على احتمال عدم اعتبار  
قصد النعيين مع استظهارها خلافه لكن يشك بان اراد بالايان بالايان تحصيل تلك المصلحة فظان لا يستلزمها  
لجواز حصولها بالاول وان اراد به تحصيل العلم او الظن بخصه لها فهو لا يتم مع استظهار اعتبار قصد النعيين واما الاستحباب  
بالاثر فضعفه واضح لان معنى الحسنه ما كانت حسنة بالفعل كما كان من شأنه ان يكون حسنة وان اعتبر ما صيرت مشيئة  
بالفعل فلا يثبت اول الايمان بالواجب الواقعي بعد صيرورته بحسب الظاهر اما شرعا بغيره وطرده الاشبهاء وبالجملة  
شمول الاثر لفعل الواجب الواقعي يتوقف على ثبوت جحانه في الظاهر فاذا توقف ثبوت جحانه في الظاهر على شمول الاثر له  
كما هو قضية الاستدلال بها كان دورا مع ان تحق الواجب الواقعي في فعل الباقي مبني على محرم الاحتمال والحكم اللاحق  
في الابدية لصورته الحسنه انما يثبت في الظاهر بحوته لما علم انه لا يثبت فيها الا ما احتمل فيه الاندراج ومثله الاجتهاد بالرواية  
فان كون الايمان بالباقي مما لا يرب فيه في محل المنع بناء على اعتبار قصد النعيين واما ما ذكره من مسئلة اعادة ما حكم  
شرعا بصحة فتحقق الكلام فيه ان الاحتياط كما قد يجب وله موارد عديدة يمكن قد يستحبه له ايضا موارد عديدة منها  
ان يشبهه المندوب بالباح فيستحب الايمان بهما عند تعذر النعيين او تعذر تحصيل العلم المندوب بايمان المندوب  
كما ترى الواجب ولو تيسر النعيين فان لم يكن الفعل من العبادات المحمولة ثم بعد جواز الايمان بهما قصد الوصول  
الامثال بفعل ما هو مندوب منها اذ لا دليل على شرط تعيين المطلوب في الامثال هنا فيقع كل منها على وجهه والا  
الجملة المنع ثم العبرة في صورته الحكم بالاستحباب باسبناه قد نوع من المندوب بالباح مع تعذر تحصيله وفلان منه سالم عن  
الاشبهاء به او يثبت الاستحباب النعيين في الجميع والاحتمال المنع ومثله الكلام في الواجب ولو اشبه احد فردي المطلق  
التخيير بغير المطلوب ولم يشبهه الاخر فيقران كان عبادة ومنها الايمان بما يحتمل وجوبه عند عدم احتمال التخيير مع لانه  
دليل معتبر ولو ظاهر على عدم الوجوب سواء احتمل وجوبه استقلا لا فضل الجملة او في ضمنها كما في كراهة السورة و  
جلسة الاستراحة عند من ترجح عدم وجوبها فليست الايمان بهما من جهة الاحتياط تحصيل اليقين البرائة من جهتها ومنها  
ترك ما يحتمل تحريمه عند عدم احتمال الوجوب مع قيام دليل معتبر ولو ظاهر على عدم التحريم كالحول في سقم المؤمن ومنها

ومنها الجمع في موارد التغيير لمعارض الادلة حيث يمكن كالمجموع بين الظهر والجمعة والعصر والامام ومنها اعادة ما يحتمل عدم حصول  
البرائة بفعله مع قيام دليل معتبر على حصولها به كاعادة من تعدت ترك السورة او جلسته الاستراحة في صلواتها مع قرأتها  
للسورة او فعل الجلته بناء على عدم وجوبها ولا يعتبر في استحباب الاعادة اشمال المعاد على جميع ما يحتمل اعيناره في الصلوة  
بل يكفي الصلوة الظاهرية مع اشتماله على ما قصد تداركه فلو ترك السورة وجلسته الاستراحة معاني صلوة استحبابه اعادتها  
معها ومع احديهما وان كان الاول افضل ولو اعادها تارة مع احديهما وتارة مع الاخرى وثالثا معهما كان ايها ما بلغها  
الا ان يستشكل ذلك بما ورد من انه لا اعادة في اعادة بناء على نفي الشرعية وهو غير واضح لامكان الحمل على نفي الوجوب  
وبالجمل في الغيبة استحباب الاحتياط بالاعادة خلو الفعل المعاد عن نوع الخلل الاحتمالي الذي اشتمل عليه اوله فلو سئلوا  
لم يعقل الاحتياط كما في نفي الامر وعلى هذا فقد يتصل في الاشكال الى الاحتياط عن الميت باعادة صلوة مع الوصية وبدونها  
مع عدم العلم بحية الاحتياط لمحافظة عليها في الاعادة والزمان الثابت بمراعاة جميع جوانب الاحتياط فيها مع ما فيه من اتيقن  
تلا لا يساعد عليه العمل المعروف ويمكن التمسك بان الموصي انما يوصي بالقضاء الصحيح الواقع فيصنع وصيته لما عنده فيما اوتي  
به من احوال عدم مصادفة الواقع والناسب ياتي بما يعقدانه الصحيح الواقعي فيصنع عمله عنه هذا ويمكن القول باستحباب  
الايمان بالصلوة اليومية عن الميت بدون نية القضاء معاني ذمها ايضا كما يظهر من حكاية صفوان وعلى تقدير اشكال في  
الوصية به ما مطلقا وفي جواز اعادة الصلوة ايضا لغوات بعض مكرراتها كالافعال اشكال وربما يستأنس الجواز من نحو  
ما دل عليه في بعض الموارد كاعادة المفرد جماعة والنيمة عند صاينة الماء الثاني ان يشبهه الحرام بتغير الواجب بحيث يعلم  
دخوله في جملة محسورة بالبيان الذي سبق والحق عدم جريان اصل البرائة هنا ايض بل يجب التجنب عن الجميع دفعا لحوق  
الضرر المترتب على فعل البعض المحتمل لكونه هو المحرم فان قضية عموم النهي بثبوت التحريم حال الاشياء ايضا فيترتب عليه  
اثاره على تقدير مصادفةه وبعض المتأخرين في هذا المقام قول بجواز تناول ما لا يربطه على قدر الحرام فلو اشبهه  
توب بما لوك ثوب منصوص جاز استعمال احدهما مع التجنب عن الاخر ولو تعدت الثياب كان احدهما مقصودا باجاز  
استعمال الجميع ما عدا واحد منها ولو تعدد الترتيب المنصوب وجب ترك ما يباينها واستعمال الباقي وربما تفكر في  
فانها اذا استعمال الجميع لا على وجه الجمع واحتمل على الجواز بالنقص بصوره عدم الحصر اذ لا يلزم الحضم فيه بالمنع وعموم قوله  
كل شيء فيه حرام وحرال فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدبره فانه بعمومه يتناول المقام وبان العذر الثاني  
حرمة تناول ما لم يحرمه دون ما لم يعلم ففضيلة الاصل في الاباح والاحتياط الاولون على وجوب ابقاء ما يباين الحرام بازان تكايله  
يوجب العلم بارتكاب الحرام وهو حرام في نفسه ومقتد منه لان معتد منه الحرام حرام وبان الحكم بجملة الجميع بوجوب الحكم بجملة ما هو حرام  
تعلقا وهو باطل فينتهي الاقتصار على الحكم بجملة ما لا يقطع معه بدخول الحرام والجواز عن حجة الجواز اما عن الوجه الاول فينبأ  
الفرق بين الفاعلين بل يزوم العسر والهرج في التجنب عن غير المحسور فيكون منقيا بما دل على نفيها عن الشرعية التي يجوز المحسور  
فينبغي على حكم الاصل وانما ما اوردته بعض المعاصرين بان العسر والهرج قد لا يتحققان في غير المحسور كما اذا لم يكن هناك ما يوجب  
استعمال البعض وقد يتحققان في المحسور ايضا كما اذا اضطر الى استعمال البعض منه مع انها انما يقضيان رفع الاثم دون  
غيره كالنجاسة ولهذا الواضطر الى اكل الميتة لم يرتفع عنه حكم النجاسة مدفوع بان العسر والهرج انما يقضيان رفع الحكم الذي  
يتربان عليه على قدر ترتبها عليه ففي غير المحسور لما كان ترتبها على وجوب الاجتناب عنه وما في حكمه كوجوب الاحتياط  
عن مدائه ثانيا على الاطلاق حتى بالاشبه الى ما يزيد منه على قدر الضرورة لوضوح ترتبها على تقدير تحدد بدفع المنع  
بانه فانما ايضا وعموم مورده وابتلاء عامة الناس به في عامة الاحوال واغلبها الرضا ارتفاعه على الاطلاق بخلاف المحسور لندرة  
الاضطرار اليه وعلى تقدير حصوله فدوران دفع المنع فيه مدار دفع العسر والهرج لا يوجب عسرا ولا حرجا ولهذا جاز بثبوت  
حكمه ويؤيد نحو بعض الاخبار التي تضمنت الاستشهاد بذلك ولا فرق فيما ذكرناه بين ان يكون الحكم حرمة او نجاسة او  
غيرها الى هذا ينظر اجماع بعض الاصحاب بذلك على طهارة الحديد في مقابلة الاخبار الدالة على نجاستها واعند المعاصرين  
المذكور عنه بانه تاسيس الحكم ودفعه لا يرفع حكم ثابت وبهنا فرق واضح غير واضح لان ما يصلح للتاسيس والدفع في مثل المقام  
يصلح للرفع ايضا سلمنا لكن المقام من ثواب الدفع لا الرفع حيث يدفع بل يزوم العسر والهرج عموم الادلة الدالة على التحريم لصورة  
الاشياء بغير المحسور فلا يجب التجنب لما عرف من ان مسمى وجوبه على عملية التحريم المستتبع خوفا للضرر على تقدير ارتكاب البعض  
فهذا دفعنا عموم التحريم ارفع الخوف ومقتضى اعتبار الوجوب اما عن الثاني فعمل الزاوية على صورة الاشياء بغير المحسور على  
صورة قيام اماره شرعية على الجملة كيد المسلم وفعله وربما يؤيد الثاني قوله في رواية اخرى كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه  
حرام بعينه فتدبر من قبل نفسك وذلك يكون مثل التوب عليك قد اشترتته وهو سرق او الملوك عندك ولعله حر فدفع

نفسه لو وقع فيج او يتر او يتر تحتك وهي اذنك او وضعك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به  
اليقظة فن التشبيه في نفسه وان لم يقض التخصيص المذكور الا ان في المقام بقدرته المحل يقتضي اختصاص الحكم المذكور عليه  
قبله بنظيره التي يتضح فيها وجه الشابهة فيخرج عنها محل البحث ومثل هذا التخصيص وان لم يستلزم تخصيص العام الوارد في مقام  
الخر لكنه يوجب الترتيب في عمومه كما لا يخفى مع اعتضاده بالشبهة العظيمة ان لم يكن اجانها وبالاحياط المسنفاة من العقل و  
التفعل بل اقول قضية ما ذكره عدم الفرق بين صورته امكن تعيين الحرام وغيرها ولا بين انواع الحرام وبطلان هذا في الجملة  
تأخر من ضرورة دين الاسلام بل ضرورة ساير الاديان اذ فزع هذا الباب يؤدي الى رفع العصمة عن الاموال والعروج و  
الدماء اما على القول الاول فينما لو تعدد الفاعل او كرر صور الاشياء الى ان صادف الحرم فحوز لجماعة استوعبوا على ارتكاب  
مغصوبة اذ وضعا يندمها يغنفا مباحا على وجه حصول الاشياء بينة وبينها ولو لعارض كالقلبة ان يتناول كل واحد منهم  
رغيفا او درهم مغصوبة وضعا يغنفا درهما مباحا ان يتصرفوا كل واحد منهم في درهم وفيها الوصاة من امرته واشتبه على كل  
واحد منهم كونها زوجة او جنبية ان محل لم وطوها على الثقات مع تحلل العدة ان كانت ذات عدة ولا يندونها ولو بطريق  
الاجتماع بعدد الامكان وان حرم عليها ما يمكن نفسها لغير واحد منهم مع تمكنها وعلى هذا فلو عقدت اثنان على امرتين واشتبهت  
احديهما بالاخري جاز لهما ان يتخارا واحدة ويستتمعاها حتى بالوحي مع تحلل العدة حيث يجب وليس لاحد منهما منع الاخر و  
لوصاة فوجاعة من المسلمين فيم رجل مباح الدم واشتبه بينهم ولو لعارض ان يجوز لكل واحد منهم ان يباشر قتل واحد و  
كذ الوارد وطى الجنبية جاز له ان يحدث الاشياء بينها وبين زوجته ثم ياتي احديهما فان صادفها والاكثرة ذلك الى ان  
يصادفها ومثله الكلام في المال والنفس واما على القول الثاني فيلزم ذلك قط فيقول لمن كان له زوجة في دار او بلدان  
يطا كل امرته يصادفها فيما لم يعلم لها غيرها ولم يفد ما الا ان ياخذ كل ما يجذب ما يجذب ان يكون ماله ما لم يقم اماره ستر  
على خلافه وان يحل لواحد قتل جماعة بمجرد وجود شخص مباح الدم بينهم واما الفرق في ذلك بين الاموال والعروج والدم  
كما وقع من البعض فاشي عن حضور النظر وقلة التدبر فان الشارع كما يريد حفظ دماء المسلمين كل يريد حفظ اعراضهم و  
اموالهم وان كان الحكم في البعض اكد فان ذلك لا يصلح فارة لتحقق مثل في الاموال ايضا وبالجملة فضا ذلك اجلي من ان يحتاج  
الى بيان الا ان فساد بعض فرع وما يشتمل على نوع خفاء في بادي النظر ومنه سكر الوهم واما عن الثالث فيناستو حقيقة  
من الجملة على القول المختار ولا يظيل باعادة واما حجتهم على وجوب ابقاء ما يشارى الحرام فضا دها في غاية الوضوح لان ما  
ذكره او لا من ان تحصيل العلم بالحرام حرام كما لا يساعده عليه عقل ولا نقل ولو تم ذلك لحم على من فهو معاصيه ان يوافق  
ما يفيد نذكرها وتخصيص ذلك بالعلم الابتدائي مجازفة بنية على انه ان او يد بالحرام الحرام الواقعي فتصويل العلم به بعد  
وقوعه على وجه لا ياتي حليته في الظاهر حال الوقوع مما لا يخبر عليه كما لو اشترى احدا مالا وتصرف فيه ثم بعد ذلك نقص العلم  
بكونه مغصوبا فانه لا يكون غاصبا بذلك وان علم او ظن حال النقص باذاته الى العلم بالغصبية وان ارى يد بالحرام الظاهر  
فتم اذ الفرض توقف العلم بحرمته في الظاهر على العلم باليقين وهو منفعي حال الاشياء واما منع العدة الثانية اعني حرمة  
مقدمة الحرام فغير سديد لان العدة تارة كانت سببا كافي المقام حرم من محرمة سببها على ما ستر حقيقة سابقا وما ذكره ما ياتي  
من ان الحكم بحليته للجميع بوجوب الحكم بحليته الحرام مدفوع بان الحاكم بحليته لا يحكم بحليته بجمعا بل على التدبر وهذا وان  
الحكم بحليته الحرام الا ان القول الاخر مشترك في هذه المسئلة فان قولهم بحليته كل واحد على البدلية حكم بحليته الحرام ايضا لان  
من جملة تلك الاحاد ما هو حرم قطعا فان اعتدوا بان الجملة تقيده حليته في الظاهر توجه الاعتذار به على القول الاخر ايضا والفرق  
تكم بين فان قلت جواز فعل الجميع يستلزم جواز العزم عليه لانه عزم على حايض فيكون جازبا الاحالة لكن العزم على فعل شيء  
غير جازب لانه عزم على فعل الحرام ولو في ضمن الجميع مع مصادفة فعله فيكون حراما قلت العزم على الجميع على الوجه المذكور عرف على  
الحال ان الحرمة الواقعية في البعض شائعة لارها في الظاهر بناء على ما مر على ان ارتكاب الجميع لا يتوقف على العزم على الجميع ابتداء  
بجواز حدوث العزم على البعض الباقي بعد ارتكاب البعض السابق للحرام واعلم انه على من بعض الاحباب انه يختص في الشهادة  
المحصورة بالقرعة لما ورد من انها لكل امرئ شكل ولورود الامر في بعض الوارد كالشاة المنزوعة عليها المشبه بغيرها في قطع  
من القوم والجواب ان عمومات القرعة هو هون باعراض الاصحاب عنها بالنسبة الى اكثر موارد ما في ذلك اشبه سخي بالجملة  
لا يجوز التحويل عليها الا حيث يساعدها اماره ورفق الوهن المذكور عنها فلا يسيل لاجلها الصل وقاعدة واعتبارها في بعض  
الموارد لا بوجوب التمسك بطلان القياس عندنا الثالث ان يشبه الواجب بالحرام بغيرها حيث يتعذر التمييز ولا يعلم دخول في  
محضور عرفا ولا عادة ولا ريب في سقوط الاشارة الى العزم والخرج مع عدم مساهلة اطلاق الخطاب او عموم على مثوله لتلك  
الصورة وقد مر التنبيه على ذلك الرابع ان يشبه الواجب بالحرام مع الاخصار والمراد به الحرام لان حمة الشريعة ولا ريب انه مع

ان مع امكان التمييز ولو بالرجوع الى الامارات الشرعية يتبعين التمييز ومع تعدده يتعين تغليب جانب الاتم كالواشبهت <sup>جنيبة</sup>  
 بزوجه التي يستحق الوطى او المضاجعة فيجب التجنب عنهما ولو نشأوا باختيار وكذا لو نشأوا في المساواة لامتناع التزوج من غير محرم  
 تدل بديك وما يتعلق ببعض المقامات المذكورة مسئلة الختم المشكل بالنسبة الى الاحكام المنخفضة بالرجال والنساء  
 فيمكن القول بوجوب الاحتياط عليه في الجميع لعله يانه مكلف اما باحكام الرجال والنساء فميرجع الى الشبهة المحصورة اذ كل  
 حكم من الاحكام التكليفية المنخفضة بالرجال اذا اخذ مع حكم تكليفي مخفض بالنساء علم يانه مكلف باحدا ما يجب عليه تحصيل  
 اليقين بالبرائة بالاحتياط واما احكام الرجعة الى غيره فيجوز التمسك بحقه بالاصل فيجوز الاجاب النظر اليه وليس بغير شبهة  
 ولا يجوز نقله في الحدود ومضافا الى ما دل على درهما بالثبوت وبمكس بقاء ملكه من يتعثر عليه على تقدير كونه ذكرا وبقائه  
 على ملك من يتعثر عليه على تقدير كونه انثى وان لزمه بالنسبة الى الاحكام الرجعة اليه الاحتياط فلا يجوز له استخدام  
 الملوك في الفرض الاول وان لزمه الاتفاق عليه ونحو ذلك لا يحكم بنشر الحرمة بالرضاع بل ينعقد بين منكوحة لشبهته وفي  
 الحاق ولده به سواء ولد او اولاد اشكال وقضية الاصل العدم وينبغي ان يستثنى من الحكم الاول كل حكم يعذر فيه الجاهل  
 به كالجهر والاختفاء في مواضعها فلا يجب عليه الاحتياط في ذلك بل يتخير عند عدم سماع الاجانب بينهما فيجمل بالحكم  
 فيقطع بالبرائة بذكر الاحتياط وهذا هو الشرخ الزام الشهيد له في الذكرى بوجوب الاحتياط في مسئلة التستر وليس  
 الحرير ومصره الى التخيير في مسئلة الجهر والاختفاء فلا تدافع بين الحكيمين اصلا كما زعم المعاصر في كلامه ولو قصرنا وجوب  
 الاحتياط في الشبهة المحصورة على ما اذا اختلف نوع الشبهة كما سنسئله اليه في بحث الاستصحاب اجتهدي المقام التفصيل في ذلك  
 فيجوز اصل البرائة في حقه بالنسبة الى جملة من الموارد دون اخرى فنقسم الاول عدم وجوب الجهاد عليه وعدم تحريم  
 حكم الدماء الثلثة للدم الخارج منه وان كان بالصفان المعتبرة ان لم يحتمل ذلك علامة لا الحاف بالانثى وجواز اساع صوته  
 الاجانب في الوطى الصلوة بناء على منعه في المرتبة لان فسادها به مقصود على صورة العلم ولهذا الوجه المرتبة حيث ترى عدم  
 الاجتناب فانكف التحريم بطل صلواتها ثم لو اجمعت الخشخاش بما يجب على الرجل الاختفاء به اتجه البطلان لعله بالاخذ  
 باحد الشرطين وهذا من القسم الاثني ويجوز له لبس الحرير والذهب في غير الصلوة للشك في ذكر مرتبة التي هي سبب المنع من  
 القسم الثالث وجوب نشره في الصلوة كالمرة تحصيل اليقين البرائة وكذا تركه لبس الحرير والذهب فيها وجمعه بين الحر  
 الرجل والمرأة وتحريم الرجال والنساء عليه فكاحا عملا باصالة التزيم الثابت قبل الموجب ومحرم عليه النظر الى الرجال  
 والنساء في غير ما استثنى عملا بقاعدة الشبهة المحصورة وكذا يجب عليه ان ينشر عورتيه وتحريم على الناظر النظر اليها  
 عملا بقاعدة المذكورة ولا يتعدان لا يحكم بحجاب الرجل بوضه ولا المرأة بوضه اياها ولا يجنبانته الا بحصول الامر بها  
 او الانزال مع احتمال الحكم بها صدق الاسم ولا يثبت للبلل الخارج منه بعد البول والانزال ما يثبت للرجل وفي نجاسة ماء  
 استنجائه عن البول بالنسبة الى كل واحد من المخبرين اشكال وقضية الاصل عدم الحكم بها وان لم يحكم بالطهارة ايضا مع  
 تحقوف مثله بالنسبة الى المخرج الاخر في المشبهين <sup>فصل</sup> ومن الادلة العقلية اصل العدم عند عدم الدليل و  
 قد عرفنا ان موده اعم من مورد اصل البرائة من وجه البرائة في نفي الاحكام التكليفية التي يجري فيها اصل البرائة و  
 الاحكام الوضعية التي لا يجري فيها وان جرى فيما يترب عليها من الاحكام التكليفية وعدم جريانها في الموارد الجزئية  
 التي يجري فيها اصل البرائة وهذا الاصل معروف بينهم منذ اول ذكره في الكتب الفقهية وقد عرفنا ان ظاهر المحقق في  
 العشر تخصيصه بصورة العلم بانه لو كان هناك دليل لظفر به ويمكن ان يكون مراده بالعلم ما يتناول النظر المستند اليه  
 الفحص والنسج اعني العلم الشرعي فلا ينافي المذهب المحمدي اذا لا نفرد بحجته بدون ذلك كظاير من سائر الادلة ويجوز في  
 كلامه غير ذلك كما بينا عليه سابقا ثم اقسام هذا الاصل كاقسام اصالة البرائة وموارد حجته كموارد حجتها ويدل على  
 حجته في موارد حجته اما بالنسبة الى نفي الحكم التكليفي فالعلية اصل البرائة من العقل والنقل واما بالنسبة الى نفي  
 الحكم الوضعي فامر ان الاول الاستصحاب واليه ينظر ذكر المحقوله في اقسام الاستصحاب كما مر نقله لان الحكم المحتمل بقوة من  
 الامور الحادثة فيستصحب منه السابق واعلم ان اصل العدم المستفاد من هذا الدليل وان جرى في نفي ما يحتمل اعتبار  
 شرط او شرط في الموارد التي ثبت لها احكام تكليفية او وضعية كالعبادات والمعاملات الا انه لا يصح لتغير الهبة و  
 اثبات كونها هي المحرمة عن ذلك الجزء او ذلك الشرط كما مر في اصل البرائة فان استصحاب عدم اعتبار الشارع اياه باحد  
 الوجهين لا يقتضي كون العشر في ثبوت الحكم عنده هو المورد عنه الا بواسطة مفردة عادية من العلم باعتبار الشارع في  
 تلك الواقعة حكما معينا فيكون من الاستصحاب المثبت الذي لا نقول بحجته والوجه فيه ان المستفاد من اخبار الاستصحاب  
 هو العلم في اثبات حجته في نظائر المقام هو ابقاء ما من شأنه البقاء لولا المانع الشكوك فيه واثبات احكامه الشرعية

الفاضل

المرتبة

المرتبة عليه خاصة وكون الواجب مثلا هو الجملة المعلومة ليس من الاحكام الشرعية المترتبة على عدم اعتبار الشارع للامر المشكوك  
فيه بل من لوازم العقلية بعد ثبوت وجوب الواجب والشر في تنزيل تلك الاخبار على ذلك ان نسبة اليقين اليقين بدت  
مورد الاستصحاب كنسبة اليقين بعد ثبوت ما يرتب عليه من لوازمه الشرعية وغيرها في اول اللفظ لاحد ما كشاوله  
للاخر وقضية ذلك جريان الاستصحاب في كل منهما من غير تحكيم لاحد ما على الاخر لكن يستفاد من مورد تلك الاخبار وما فيها  
كاستصحاب التحكيم الاستصحاب المترتب عليه حكم شرعي او لاعلى استصحاب عدم ذلك الحكم فيقتصر عليه ويبقى التحكيم في غير ذلك بلا  
دليل وسنأخذ من بعد بيان في ذيل بحث الاستصحاب الثاني عموم ما دل على انه رفع عن هذه الامة ما لا يعلمون وان ما  
حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم الى غير ذلك من الاخبار التي تتركها وتخصيصها بالحكم التكليف خريج عما يقتضيه  
وضع اللفظ من غير دليل وقيام الدليل في بعض الاحكام الوضعية على عدم اشتراط العلم لا ينافي نعتهم الى الموارد التي لا  
دليل فيها على ذلك ثم دائرة اصل عدم بحسب هذا الدليل اعني الاخبار اوسع من دائرة بحسب الدليل السابق لجرناية بمقتضى  
هذا الدليل في مطلق احكام الوضع حتى الجزئية منها والشرطية والمانعية لان الفهم من اخبار الباب رفع الحكم المحمول و  
اثبات ما يرتب عليه من الاحكام الشرعية وغيرها ما يرتب عليه احكام شرعية على نظام الاطلاق السالم عما يقتضيه  
هنا عنه اذ الوجه الذي قررناه في منع اطلاق اخبار الاستصحاب غير منطوق الاطلاق هذه الاخبار ولو لا ذلك لانه لما  
بالاطلاق هناك اية فافصح ما قررناه ان الاصل المثبت بالعلم المذكور ان كان استصحابا بالاعتبار وان كان اصل العلم بالاعتبار  
الذي ذكرنا كان معبرا هذا تحقيق ما اراد اليه نظري سابقا والذي اراد اليه نظري لاحقا فاد هذا الوجه فان الظن  
لخيار الوضع والرفع وما في معناها انما هو وضع المواخذة والعقوبة ووضعهما فيدل على رفع الوجوب والتحريم الفعليين  
في حق الجاهل خاصة دون غيرها وحملها على رفع نفس الحكم وتعميمه الى حكم الوضع مع بعده عن سياق الرواية من انما تقر  
عند الاصحاب من ان احكام الوضع لا تدور مدار العلم بل ولا العقل والبلوغ ولهذا اريهم يحكمون في مباحث الفقهية  
احكامها الوضعية كالحديثانوع والطهارة والنجاسة والملكية المتعلقة بالعين والمنفعة باقسامها المقررة والضمان والحيارة  
والصحة والبطان الى غير ذلك مما لا يحصى على الصغير والمجنون والجاهل والغافل الا فيما شذوذ ودرج بالجملة فالذي يظهر  
من اتفاقهم على ان الاصل في احكام الوضع عمومها للعالم وغيره وان الخرج عن هذا الاصل في بعض الموارد والمادة انما هو لادلة  
دليل عليه بالخصوص ثم نؤكد الكلام في منع دلالة هذه الاخبار على اصاله عدم الجزئية والشرطية وما في معناها بالنسبة  
الى ما شذوذ في اضافة بذلك بان مرجع عدم وضع الجزئية والشرطية في الجزء والشرط المشكوك فيها الى عدم وضع المركب من ذلك  
الجزء والشرط بذلك الشرط فان عدم جزئية الجزئية بمعنى عدم كلية الكل وعلى قساسة الشرط والشرط ولا يرتب عدم جريان  
اصل عدم بالنسبة الى المركب والشرط لان اصاله عدم وضع الاكثر في مرتبة اصاله عدم وضع الاقل واصل عدم وضع  
المعتمد في مرتبة اصاله عدم وضع المطلق يعارضها العلم الاجمالي بوضع احدهما فيسقطان عن درجة الاعتبار فكذلك ما يرجع  
الى ذلك ما لا يعارضه الا بغيره الفهم سلكنا مغايرتها بغيره للفهم لكن لا يخاف في ان الجزئية والشرطية لا يكتفيان وضعا  
مغاير الوضع الكل والشرط بل هما اعتباران عقليان متفرعان على وضع الكل والشرط وعددهما من الحكم الشرعي مبني على  
مرعاة هذا الاعتبار والا فليس عند التحقيق منه فلا ينصرف الوضع والرفع في الاخبار اليهما سلكا لكن لا يرتب ان الجزئية  
والشرطية كما ينظران من اعتبار الجزئية في الكل والشرط مع الشرط كل ينشع عندهما من عدم اعتبارهما فيكون عدمهما ايقن  
خكا وضعا لثبوتها ونسبة عدم العلم الى كل منهما بالخصوص سواء فلا وجه لترح اعمال الاصل بالنسبة الى احدهما بالخصوص  
مع العلم باسقاط الاصل بالنسبة الى احدهما على النعيين فسقط الاستدلال باخبار الوضع والرفع وما في معناها بقية  
الاجتهاد برواية من علم ما لم يعلم فلو وجه القدر في دلالة بان الظن ما علم من المطلوبات التقسية دون الغير  
والايمان بما علم من اجزاء العبادة وشرائطها ليس ايتانا بما علم انه مطلوب بنفسه فلا يندرج في عموم الرواية سلكنا لكن  
معنى ما علم ما علم مطلوب بدينه لا ما علم جزئية او شرطية ولا يرتب العلم بمطلوبية الجزئية والشرط المشكوك فيهما امن واجب  
المقدرة فلا يندرجان في عموم ما لم يعلم فانصح مما حققنا ان المستند على اصل عدم في احكام الوضع منصرف الاستصحاب  
وقد بينا عدم مساعده على جواز بالنسبة الى وضع الجزئية والشرطية فالتحقيق انه هو القول بوجوب الاحباط فيهما حيث  
لا يقوم دليل على يفهما واما اصاله عدم الزيادة حيث يدور الامر بين الاقل والاكثر فيرجع الى مسئله اصل عدم و  
يرجع في موارد التكليف الى اصل البرائة واما اصاله عدم تقدم الحادث فيرجع الى استصحاب التعميم السابق في الزمن  
الذي يشك في حدوثه في هذا يرجع اصاله فاحر الحادث ثم هذه الاصول انما يعتبر في الاحكام الشرعية بالنسبة الى المحتمل

في الجرح

حجة

المجهول الذي يعتبر ما يدل على الخلاف بعد الفحص ولا يعبر فيها غير ذلك وأما بالنسبة إلى الموضوعات العادية فهي معتبرة فيها  
في حق الجميع وطوان توقف اعتبار القلدها على الرجوع إلى فتوى المجهول وأشرط بعضهم في حجتها الأمور الأخرى الأولى أن لا يكون  
أعمال الأصل متبنا الحكم شرعي من جهة أخرى ويدين أن يرد به الحكم المخالف للأصل وذلك كان بين الأصل عدم وجوب  
الأجتناب عن أحد المشبهين وعدم بلوغ الماء الملاحة للجاسة كراو عدم تقدم الكربة حينما يعلم بحدوثها على ملاقة الجاسة  
فإن الأصول الثلاثة في هذه الموارد بوجوب إثبات حكم شرعي من وجوب الاجتناب عن الأخرى والملاحة أو الجاسة الثانية أن  
لا يضرب بأعمالها مسلم كالوضع إنسان قسطنطين فطار أو حبر شاة فإثبات ولدها أو أمك جلا هزيت دابة فإعمال الأصل  
البرائة فيها بوجوب تضرر المالك فمقتضى أنه واجه في قاعدة الخلاف وفي عموم قوله لا ضرر ولا ضرار فإن المراد في الضرر  
من غير جبران بحسب الشرع والأف الضرر غير منفذ فلا علم ولا ظن بان الواقعة غير منصوصة فلا يتحقق شرط التمسك بأ  
الأصل من فقدان النص بل يحصل القطع بغيره فلا علم ولا ظن بان الواقعة غير منصوصة فلا يتحقق شرط التمسك بأ  
له تحصيل العلم بالبرائة ولو بالقطع واللفظ الكف عن تعيين الحكم إذ جواز التمسك بأصل البرائة في مثل هذه الصورة غير معلوم  
فيها معلوم قوله إذ اجابتم ما لا تعلمون فما وضع يده عليه إلى آخر الحديث ثم أورد على نفسه بان الرواية كما نزلت على  
المنع من الحكم في صورة الضرر كالتدليل عليه في غيرها واجاب بان في صورة عدم الضرر يلزم تكليف الغافل وهو قبيح ويدل  
عليه مثل قوله ما يجب الله تعلمه عن العباد فهو موضوع عنهم بخلاف صورة الضرر إذ كون التكليف تكليف الغافل غير  
معلوم لعلم الضرر بصيرته سببا للخلاف ما لم يخبره واشتغال ذهنه في الجادة ما هو موزون في الطبائع الثالث أن لا يكون  
جزء عبادة مركبة بل كل نص بين فيه أجزاء ذلك المركب كان والاعلى عدم جزئية ما عداها فيكون عدم جزئية المختلف فيج  
منصوصا لا معلوما بالأصل قوله أما الشرط الأول فهو على إطلاقه غير منقطع بل الوجوه فيه ان يفصل بين ما إذا كان  
أحدها واردا على الآخر وبين غيره فيسلم ما ذكره في القسم الثاني دون القسم الأول إذ يتعين فيه تحكيم الوارد وصوابه ان  
يكون من حكم أحد ما شرع عارض الآخر من غير توسط امر عطف أو عداوى دون العكس كالوجود بعد دخول الوقت ما  
الطهارة فإن قضية عدم وجوب الاجتناب عنه وجوب الطهارة به بل وجوب الصلوة أيضا إذ فرض تعدد طهورين ولا  
اشكال فيه وكذا الوضوء ما لا كثيرا وشك في كونه مديونا بدين يستغفره فإن أصله برائته من الدين يثبت عليه الاحكام  
التكليفية المتعلقة بالنال من وجوب الحج والأضحية على من يجب عليه ففقهه وقد مر التنبية على وجه ذلك مضافا إلى  
سببا وما ذكره من مثال المشبهين من القسم الثاني إذ ليس قضية أحد الأصلين فيه إثبات وجوب الاجتناب عن الآخر  
الأبواسطة امر غير شرعي وهو تعيين ملاقة الجاسة إياه فلا سبيل إلى إثباته بالأصل ليقع عليه حكم الشرع بل ولا يوجب  
إلى التشكك بشئ منها بعد العلم بان نفع أحد ما كما ياتي وما ذكرنا يتضح الحال في المثالين الأخيرين أيضا فإن الماء  
المشكوك في كونه قد يكون معلوم الكربة بحسب الزمن المتقدم على التشكك ويكون التشكك في نقصان شئ منه أو نقصان  
ما يزيد على القدر والعلوم زبادة على الكروان علم بنقصان ذلك المقتدر ووجه فلا اشكال في اعتبار اتصاله بفناء الكربة  
وتحكيمه على سائر الأصول وقد يكون معلوما عدم كونه بحسب زمن المتقدم على التشكك ويكون التشكك من جهة احتمال الزيادة  
ولا اشكال هنا أيضا في تحكيم اتصاله عدم الكربة على اتصاله عدم الجاسة وعدم وجوب الاجتناب عنه كما عرفت فحكم بجاسته  
بالملاقة وأما إذا علم بحصول الكربة ووقوع الجاسة وشك في المتقدم فمما قد يكون تاريخ أحدهما معلوما دون الآخر  
فحكم بأصله فآخر المحمول بمعنى عدم بثوته في زمان يشك في بثوته في ذلك الملتصق بين الحادتين فيمثل زمن العلم بحصول  
الأخر فيلحقه حكم من الطهارة والجاسة ولا اشكال في تحكيم هذا الأصل على اتصاله عدم الجاسة وقد جهل التأخر بخان بأ  
بالتكليف وقضية الأصل في ذلك المقارن ومرجع المنفعة وقوع كل منها في زمن يحمل عدم وقوعه وهو يقتضي ورود الجاسة  
على ما هو محال الملاقة فلا يخفى به وكذا لو علم عدم الكربة وشك في تقدم الجاسة ومقارنتها لها أو وضع من ذلك ما لو  
علم بعدم تقدم الجاسة وشك في مقارنتها وآخرها أو علم بعدم المقارنة وشك في التأخر منها الملاحة أصل الطهارة عن  
المعارض ولا يتوهم ان قضية اعتبار التأخر في المحمول التاريخ هنا بوجوب تطرق مشك في مسألة من علم بوقوع حدث وطهارة  
منه وشك في التأخر منها فينبغي ان يحكم فيها بالطهارة مع العلم بتاريخ الحدث دون الطهارة مع انه مخالف لظاهر الاحتياط  
لوضوح الفرق بين المقامين فإن الحكم الشرعي المترتب على اتصاله التأخر هنا لا يتوقف على توسط امر عطف أو عداوى بل ينفع  
عليه ابتداء فيصح إثباته بالأصل بخلاف مسألة الطهارة والحدث فإن قضية اتصاله فآخر الطهارة فيها في الزمن الذي يشك  
في وقوعها فيه وهو لا يقتضي إثبات وقوعها في الزمن المتأخر الأبواسطة امر عداوى وهو العلم بوقوع الطهارة منه فيكون  
من الأصول المثبتة الغير المعتركة كما بينهما عليه وأما الشرط الثاني فينبغي ان احتمال الاندراج في عموم ما يقتضي التكليف لا

أعمال

علم وقوعها

نفس



لا يقتضي باثبات التكليف واهمال الاصل بل لا بد من قيام دليل على الاشتغال كما مر وليس من شرط التمسك بالاصل العقل والظن  
بعدم النص مطم بل يكفي الظن بالشفاء نص يدل عند العامل به على خلاف حكم الاصل بالضرحة او الظهور فلا يباح وجوده ولا  
يدل عليه باحدى الدلائل ثم لا بد من ثبوت الشرع في الموارد المذكورة من جهة الاثر حيث يتحقق والتردد بينه وبين  
القضبان لا وجه له وسقوط حكم الاصل بالنسبة الى التغيير لقيام دليله لا ينافي اعتباره في نفع الضمان حيث لا دليل عليه اذ  
ليس احد مما منوط بالآخر وقد عرفت ان ادلة اصل البرائز من العقل والتمثل معلومة تناول لكل مقام لا دليل فيه على الاشتغال  
فلا وجه لمنع سقوطها مثل هذه الواقعة وقد مر اخبار القوقف لانتفاء ادلة اصل البرائز المفيدة للبرائز الظاهرية لانها محمولة  
على النوقف عن الحكم الواقعي او قبل الفحص والفرق في اعمال الاصل بين صورة تضرر التغيير وعدمه مع تسليم عدم ما يدل على  
الاشتغال مما لا وجه له لعموم ادلة الثمايين ودعوى ان اشتغال ذمة الصار بما هو موزون في الطابع فاسدة لانه ان اراد  
بالتابع العقلاء او اهل الشرع فواضح خلافه ومع تسليمه فلا وجه للنوقف وان اراد طابع اهل العرف فهو مما لا عبرة به فلا  
يصلح وجه لمنع اعمال الدليل المتغير فلا يذهب عليك ان تقيده الضرر بالمسلم مما لا وجه له لعموم ادلة الضمان له ولغيره ولعله  
تمثيل واما الشرط الثالث فمبني على كونه كعرف لا يوجب تخصيصه الاشارة بالجزء بل يجرى في الشرط والمنايع ايضا كما مر واما ما  
به على نفي جزئية ما شاك في جزئية من دلالته النص الجبين للاجزاء عليه فغير مفيد بالنسبة الى غير الجزء ولا بالنسبة اليه عند  
اشفاء الدلالة ولو من جهة المعارض كما اشترط اليه سابقا **فصل في الاستصحاب هو عبادة عن ابقاء ما علم ثبوته في الزمان**  
السابق فيما يحتمل البقاء فيه من الزمن اللاحق فالمراد بالوصول ما يتناول الامر الثالث بالحق كالتوسط او بالعقل كما  
حال الصغر او بالشرع كالوجوب التحريم والصح والبطان واخواتهما وما سبق من ان الاستصحاب لا يجرى في الاحكام الظنية  
فكان المقصود عدم حججه فيها وهو تخصيص الحكم في العنوان الا ان يكون مراده الاستصحاب المعتمد عنده والمراد  
بمعلومية ثبوته ما يقع معلومته بحسب الظن والواقع فان الاحكام الثابتة بحسب الظن قد تستصحب كاحكام الثابتة  
بحسب الواقع فيدخل ما قطع بثبوته في زمان ثم شك في ثبوته في ذلك الزمان وان كان المحار عدم حجة الاستصحاب هنا  
وذلك لان العمل بالمقطوع به امر معلوم حال الشك من جهة القطع به وان لم يكن في نفسه معلوما فاندخوله في الحد  
بالاعتبار الاول دون الاخير وباحتمال البقاء احتمالنا واضحا ظاهره مع قطع النظر عن وجوه حجة الاستصحاب فلا بد ان  
اعتبر البقاء بالقياس الى الواقع اشفض طر الحد بما علم عدم بقائه ظاهرا الامارة معناه فان الاستصحاب لا يطلق عليه  
عرفا وان اعتبره بالقياس الى الظن فهو معلوم لادلة الاستصحاب فيدخل فيه مشكوك البقاء ومظنون وموهوم وخرج  
مقطوع البقاء وعدمه لخرجه عن مورد الاستصحاب اما في جانب العلم فواضح واما في جانب البقاء فثبوته بحسب اليقين  
لا بالاستصحاب لاختصاص مورد عقلا ونقلا بصوره عدم العلم بالبقا لكن يشكل باز هذا انما يتم فيعلم بقائه وانما  
فان ما علم بقائه في الظاهر يغير دليل الاستصحاب فيستدنيه الى الاستصحاب وايضا هو مندول بين العقلاء ودرغ هذه  
الوضحة عن الحد لا يخلو من ارتكاب لغف او تحمل هذا وبعضهم ابدل الاحتمال بالظن لرعنان حججه من حيث فادته للظن  
وسننية على ما بينه ثم تفسير الاستصحاب بالابقاء ما لا ينافي البحث عن صحته ولا يعد من الادلة انما الاول فلان الابقاء  
عبادة عن الحكم بالبقاء فيرجع البحث عن صحته الى صحة الحكم المذكور وهو مما لا اعتبار عليه واما الثاني فلانه مما يمكن التوصل  
بصحيح النظر فيه بملاحظة ما يدل على حجة الى معرفة الحكم الفرعي بعد اثبات كونه مندرجا تحت عنوانه ومن هنا يتبين ان  
الاستصحاب الذي يتعلق عرض الاصولي بالبحث عن حججه انما هو الاستصحاب الموصل الى معرفة الحكم الشرعي وتقييم البحث  
الى غيره استنادا الى مراعاة لعموم الادلة واعلم انه يقسم الاستصحاب باعتبار مورد الاستصحاب حال العقل والمراد به كل  
حكم ثبت بالعقل سواء كان تكليفيا كالبرائز حال الصغر وابطاحه الاثنية الحالية عن اماره المفيدة قبل الشرع وكجهتيم  
الاضرف في مال الغير وجوب رد الوديعه اذا عرض هناك ما يحتمل زواله كالاضطرار والخوف او كان وضعيا سواء تعلق  
الاستصحاب باثبات شرطية العلم لثبوت التكليف اذا عرض ما يوجب الشك في مقامها مطم اولى خصوص مورد وبغيره لعدم  
الزوجية وعدم الملكية الثابتين قبل تحقق موضوعها وتخصيص حجج من الاصوليين لهذا القسم اعني استصحاب حال العقل  
بالمثال الاول اعني البرائز الاصلية مما لا وجه له والى استصحاب حال الشرع والمراد به كل حكم تكليفى او وضعى ثبت بمسند  
سمعى سواء كان اجماعا او بقا لاستصحاب حال الاجماع او غيرهما كالتصريح والكتاب السننة وذلك كما استصحب وجوب  
في الصلوة التي تلبس بها المتيمة فاصاب الملو في اثباتها والى استصحاب حال اللغز والمراد بها ما يعبر العرف بانواعه كما اذا  
ثبت للفظ حقيقة في اللغة وشك في زوالها بالنقل والاستصحاب حال الامور العادية كحجوز الغائب وطوبى الثوب  
فهذه اقسام اربعة واما استصحاب حكم الدليل فراجع الى استصحاب حال العقل من عدم حدوث النسخ فيما يحتمل النسخ وعدم

ورود المختص

المختص في العلم والمقتدر في المطلق وعدم بثوث القيمة الصارفة فيما يجتهد المجاز ويمكن رد ذلك الى استحباب حال الشرع ايضاً  
ينقسم باعتبار حال موده الى استحباب ما يكون من شأنه البقاء لولا حظر المانع والى ما ليس كذلك فهذان قسمان ان ضربهما في  
الاقسام المتقدمة بلغت ثمانية واذا ضربت فيها اقسام الاربعة للاتصاف بل بعد ان انقسام موجب الشك في البقاء اليها كما سياتي  
الثنية عليه في اثناء البحث ارتقت الى اثنين وثلاثين فيما اذ عرفت ذلك فاعلم انهم قد اختلفوا في جملة الاستحباب على  
ما نقل عنهم على احوال ثالثة التفصيل بين ما اذا كان الشك في عرض الفاعل في غير وقت وقوع العارض فلا يعتبر حتى عن  
بعض المتأخرين وادبها التفصيل بين ما اذا شك في طرق ما علم وادبته للحكم الشرعي الذي ثبت استمراره اليه مع عدم العلم  
بطرق ما يحتمل كونه ذلك الراجع فيعتبر وبين غيره في ايقته في اليه الفاضل السير والى في الذخيرة في بيان حكم الكرام المتكلمين  
اطلاقاً بما راجع المضاف المحض وخامسة التفصيل بين ما ثبت استمراره الى غاية معينة وشك في حصولها او في صدقها على امر  
حاصل مع العلم بصدقها على غيره فيعتبر وبين غيره فلا يعتبر في اليه الفاضل نحو سار في شرح الذرور في بحث الاستحباب  
بالاجاز وسادسها التفصيل بين النفي والاثبات فان ثبت تجسبه في النفي ونفي في الاثبات ذهب اليه اكثر الحقيقة على  
ما احتمل النفازي في بيان ما حكاها العسك عنهم وسابعها التفصيل بين الحكم المطلوب فلا يجري فيه والوضعي فيجري  
فيه ونقل ذلك عن بعض ثامتها التفصيل بين الحكم الوضعي فيجري فيه وبين غيره فلا يجري فيه وهذا قريب من سابقه اذ لا  
فرق بينهما الا في الابعاد وغير الحكم حيث لا تعرض لها في الاول وظاهر الثاني عدم جريانها ولعلها متحدان والمعاينة من  
الشارع في النقل وتاسعها عكس ذلك في عاشرها التفصيل بين الحكم الشرعي فيجري فيه وبين الامور الخارجية فلا يجري فيها  
وهذا القول حكاها بعض المتأخرين وحلدي عشرها التفصيل بين ما ثبت بغير الإجماع فيجري فيه وبين ما ثبت به فلا يجري  
فيه والتحقيق عند قول اخر به تمام العدد الميمون وهو التفصيل بين ما اذا كان قضية الشئ المعلوم بثبوت بقائه في  
الوقت المشكوك ببقائه لولا عرض المانع او منع العارض وبين غيره فيعتبر الاستحباب في الاول دون الثاني و  
قضاء الشئ الثابت بالبقاء قد يكون بالعادة كجوه الغائب وقد يكون بالشرع فتارة بالنص كالطهارة الحديثة  
وما في معناها والطهارة الخبيثة والنجاسة وملك العين والزوجية الدائمة ونظايرها فان المنفذ من ادلتها ان  
الشارع قد جعل هذه الامور على وجه دائم وبقي لم يمنع من بقائها مانع فيصح الشك باستحباب الطهارة بعد حج  
الذي وباستحباب بقاء الاستباحة بالتيم اذ وجد الماء في اثناء الصلوة وباستحباب الطهارة في ما بالبر للبلادة للنجاسة و  
باستحباب النجاسة في القليل المنفعل اذا اكل كراوى الكثير المتغير اذ زال تغيره بنفسه وباستحباب الملكية السابقة في البيع  
بعد العقد او عريته والزوجية في الطلاق بلفظ حليله وبزينة وطلقت وكك الحال في ملك المنفعة بالاجارة او الترتيب  
الموجلة والزوجية في النخعة والتخييل الموجل اذ اختلف الاستمرار في الجميع بالنسبة الى غير الاجل فان المنفذ من الادلة ان  
مقتضى هذه الامور بقاءها الى اجلها ما لم يمنع منه مانع فيستصحب عند الشك في وجود المانع وكك الحال بالنسبة الى  
الاجل المعين كدخول الليل والاهلال الشهر اذ كان الشك حصوله لكن موزد الاستحباب انما هو وجود الوقت السابق  
دون الحكم المتعلق به وان استنبهه ولا يغير باستحباب وجود الوقت استحباب وجود الزمان لانه على ما تقرر في محله الامور  
المضرة الغير القارة كالحركة فلا يمكن بقاء ما يوجد منه ليكن استصحاباً بل يعنى باستحباب وجود الكيفية المقارنة للزمان  
المحدودة كجملته منه بعنوان مخصوص كالليل الذي هو عبارة عن الزمن الذي يكون فيه التماسح تحت الارض التماسح الذي هو  
عبارة عن الزمن الذي يكون فيه فوق الارض ولا ريب ان هذين الكونين متى تحقق احدهما في موضع كان من مقتضاه  
البقاء ما لم يمنع منه مانع وهو ما ميل السها عند بلوغها الاقوال الى احد الجانبين وكذا الكلام في استحباب الليل المتقدم  
على الفجر وهذا ينضم الى استحباب المشرق يشك في الهلاك وانما اذا كان الشك في تعيين الاجل فلا يجري في الاستحباب  
اذ لم يجعل الشارع مقتضى هذه الامور الاستمرار مطا الى الزمن الابد بل قضية الاصل عدم الاستحباب المشكوك فيه  
فيتنصر على القدر المتيقن وكذا اذا كان الشك في انفضاء الاجل المعين اذ كان ناسئاً من جهة الشك في تعيين ميده  
العقد كما اذا استاجر دا سنة ثم شك في انقضائها للشك في هبده الاجارة فانه وان امكرك العسك باصالة فان  
الموتوخ في تعيين فخر زمان العقد في وجه غير وجهه كما سنبه عليه لكنه ليس من استحباب وقت الاجارة في شئ فاقض  
تماماً وان الاحكام المعينة بغاية معينة لا يستصحب الى الغاية المتأخرة عند الشك في تعيين مجازها لو كانت  
معينة بغاية غير معينة فانها تستصحب الى الغاية المتأخرة عند الشك السابقة وفي حكمها الغاية الزمانية المضافة  
الى غير الزمان كيوم محي زيد وقت قدوم عمرو والفرق بين الغاية الزمانية وغيرها ان الغاية الزمانية لا تغد من الموانع  
بجلاول الغاية الغير الزمانية وذلك لانها لا تزيد بالمانع هنا ما لولا له لدام الحكم او الامر الثابت وهذا المعنى

فما لا يخفى

تلا يتحقق في الغاية الزمانية وان شئت توضح ذلك فلاحظ قول الفاضل الكرم زيد الى يوم الخميس وقوله الكرم زيد الى ان يفسق  
فانك تجدان المفهوم من الثاني كون الفسق مانعا من وجوب الاكرام وان لولا له لدام واستمر بخلاف الاول فانه لا يقم منه ان  
حضور يوم الخميس مانع من استمرار الحكم وان لولا له لاستمر لعل السر في ذلك انه لا يعقل الاستمرار في الزمان بعد وفاته بخلاف الثاني  
الغير الزمانية فانه مما يمكن ان يعتبر في المعنى بها الاستمرار لولا تحققها وكذا الكلام في تعيين وقت الموت كمثل الجملة حيث  
اختلفوا في امثاله الى الروايات والى العزوب وكما في النظر بين حيث اختلفوا في امثاله الى الروايات والى العزوب وكما في النظر بين حيث  
او الى الاجزاء فلا يصح التمسك لما عدا القول الاول بالاستصحاب وان امكن التمسك في ذلك باطلاق الادامر المحرمة عن  
التفصيل بغاية لكنه ليس من باب الاستصحاب وكذا لو كان العمل مشبهه متباينة زمانية وشك في تعيين مفهومها كما  
العزوب اذا شك في كونه سقوط القرض او ذهاب الحجر نعم لو شك في تعيين مصداقها كما لو شك في حصول احد الامرين  
صح التمسك بالاستصحاب ويتبع الحكم كما مر باخرى بالاجماع وذلك حيث يتخذ على اسمه او شئ وبقائه على تقدير وجوده  
الى ان يرفعه رافع كوجوب التقليد على العايب فانهم اجمعوا على ان يوظف منه الرجوع الى الجهد وان ذلك مستدام في حقه  
ما لم يتمكن من الاستنباط المعنى شرعا ثم اختلفوا في تعيينه فقول هو الاجتهاد المطلق وقيل بل مطلق الاجتهاد فيصح ان  
يتمك للاول بالاستصحاب وايضا الاجتهاد والمعتبر بوجوده فيستصحب عدمه السابق لثبوت مقتضاه مع الشك في  
تحقق الراجع له وهو مقتضى الوجود وكذا الحال في الفسوق فانهم اجمعوا على حجبها وجواز العزوب عليها اذا استجعت  
الشرايط وانها مستدامة على ذلك ما لم يمنع منه مانع ثم اختلفوا في ان زوال نكاح الدليل او موته هل يمنع من ذلك  
اولا فيصح التمسك للثاني بالاستصحاب واما اذا قام الاجماع على ثبوت حكم في الجملة ولم يقد دليل على بقاءه الى ان يرضه  
رافع ثم شك في استمراره وعدمه لم يتجه فيه التمسك بالاستصحاب كقول السمعاني حيث اجمعوا على ثبوت حكم في الجملة واختلفوا  
في ثبوتيه وعدمه فوريته فلا يتجه التمسك للثاني بالاستصحاب وان استدل به بعضهم وقوله حيار عوز المبيع في  
السلم ونحوه وفرغ على ذلك الحال في نظائرهما وما اعلم ان المحقق قال في اصوله اذا ثبت حكم وقت ثم جاء وقت اخر ولم  
يقم دليل على اشتغال ذلك الحكم هل يحكم ببقائه على ما كان ام ينقض الحكم في الوقت الثاني لا دلالة له على منعه من الحكم  
ببقائه ما لم يقد دلالة على نفيه وهو المشار اليه في المرتضى لا يحكم باحد الامرين الا لدلالة على ذلك المتيقن اذا دخل في الصلوة  
فقد اجمعوا على المضي فيها فاذا راي الماء في انشاء الصلوة قبل استصحابها استصحابا بالحال الاول ويستأنف الصلوة  
بوضوء فن قال بالاستصحاب قال بالاول ومن اطرحه قال بالثاني ثم اجمع على ما اختاره بوجوه وذكره المايعين و  
اجاب عنهما قول والذي تخاره ان نظري الدليل المقضي لذلك الحكم فان كان يقضيه مطم وجب القضاء باستمرار  
الحكم كقوله النكاح فانه بوجوب حل الوطى مطم فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقوله انت خلية وبرية  
فان المسند على ان الطلاق لا يقع بهما الوطى ثابت قبل النظر في هذا فيجب ان يكون ثابتا بعد لكانا سنة لا  
صحيحا لان المقضي للمخيل وهو العقد فضاء مطم ولا يعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقضاء فيكون  
الحكم ثابتا عمدا بالمقضي ثم قال لا يقع المقضي هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم الا فانقول وقوع العقد مقضي  
حل الوطى لا مقيد ابوقت فلزم دوام الحل نظر في وقوع المقضي الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الراجع ثم قال  
فان كان الختم يعني بالاستصحاب ما مرنا اليه فليس ذلك عمدا بغير دليل وان كان بغير امر واداء ذلك فصح مضرب  
عنه انتهى اقول يستفاد من كلامه اخيرا الفرق بين الحكم الشرعي المبرهن على امر جليله الشارع مقتضيا لذلك الحكم على  
وجه الاستمرار ما لم يمنع منه مانع وبين غيره وان الاستصحاب يعتبر في الاول دون الثاني فيمكن تنزيل ما اختاره او  
من الحكم بالبقاء على ذلك فيكون كلامه اخيرا سائلا لما اجمله لولا لا عد ولا عنه فقوله في بيان القسم الاول وان كان في  
مطم معناه ان كان يقضيه غير مقيد بوقت بقرينة قوله لغير وقوع العقد افضى حل الوطى لا مقيدا ومنه يظهر ضعف  
ما زعم بعض الافاضل في كلامه من ان مراده بالاطلاق ان لا يكون الحكم مختصا بالحال الاول مع ان هذا المعنى فاسد في  
نفسه كما سنشير اليه وكذا يظهر منه ضعف ما زعم صاحب المعالم في قوله والذي تخاره الى اخره من انه رجوع عما اختاره  
اولا ومصير القول الاخر يعني قول المصنف وذلك لان المرتضى صرح في طي الحجاجه بما حاصله انه لا يبد من اعتبار الدليل  
الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى فان دل على ثبوت الحكم في الحالين حكم به والا فلا عسر في ابقاء الحكم في الحالة الثانية  
دلالة الدليل على ثبوتيه فيها بل يرد على هذا ان لا يحكم ببقاء النكاح بعد قول الفاضل انت خلية وبرية الا اذا دل الدليل  
على ثبوتيه بعد ذلك وقد عرفنا ان المحقق لا يعتبر في الدليل على ثبوت الحكم بعد ذلك بل يكفي بدلالة الدليل على  
كون العقد مقتضيا لدوام الزوجية ما لم يمنع منه مانع مع عدم العلم بما نية تلك الالفاظ فالفرق بين القولين  
بين

بين نعم لو حمل الاطلاق في كلام المحقق على اطلاقه رجع الى مقالة المرتضى لكن قد عرفت ما بيننا من خلاف الظاهر من بيانهم المستفاد من  
بيان المحقق ان المقضى للحكم ينزل الدليل عليه في وجوب الاخذ به عند عدم ثبوت معارضة مانع له وهذا في محل المنع لا في  
اقضاء المقضى شيئا غير مفيد فضلا مشروط بعدم المانع وهو غير معلوم اذ الكلام فيما اذا حصل الشك في خصوصه واما الحاق  
المقضى بالدليل في وجوب العمل به ما لم يثبت المعارض بجماع الاقضاء فيمكن ان يقال بان مقضى الدليل غالباً انفي وجوب  
المعارض فيجوز ان يكون الاعناد على عدم المعارض هناك لئلا يتجوز المقضى في المقام هذا نوع بان عليه الجماع ليس  
منصوصة ولا منقحة وهي في الفرع اولى فيكون مستنبطة محضة وهي غير معتبرة وكيف كان فلو حمل الدليل في كلام المرتضى على  
ما يتناول المقضى للحكم وافق كلام المحقق فتعدا القولان الا انه بعيد عن مساو كلامه واعلم ان ما اخذنا المحقق في الاستصحاب  
وان كان قريبا الى مقالنا الا انه يفارقه من وجوه الاول انه لم يتعرض بحكم الاستصحاب في غير الحكم الشرعي وانما ذكره بالتفصيل  
المذكور في الحكم الشرعي جريا للكلام على مقضى المقام الثاني انه يعتبر في سبب الحكم ان يكون مقضيا لبقائه ما لم يمنع منه مانع  
ليصح ان يكون وليا على البقاء عند الشك ونحن انما اعبرنا بذلك ليكون مورد الاستصحاب مشمولا لاجراء الباب الثالث  
ان اول الاستصحاب عند اختلافه على حساب اختلاف الحكم وقضية ذلك ان لا يكون الاستصحاب حجريا في مواده واما على ما  
اخترناه ففائدة الاستصحاب مستندة الى دليل عام وهي حجة على الحكم بالبقاء في مواده الخاصة الرابع انه اعتبر في  
الاستصحاب ان لا يكون الدليل الذي يقضيه موقفا وهذا انما يعتبر عندنا فيما اذا كان الشك في تعيين الوقت فهو  
او مضادا دون غيره ويمكن تنزيل كلامه على وجه يرجع الى ما ذكرناه اذا عرفت هذا فلما على حجة الاستصحاب في المقام  
الاول ظواهر الاخبار المغضدة في بعض مواده بالاعتبار على ما سألنا في حجة المثبتين وعلى عدم حجية في المقام الثاني  
الاصل المجتزئ عن المعارض وقصور الادلة الدالة على حجيته عن امانته فيه ومستندة على ذلك عند ذكرها حجة القائلين  
بالاثبات مط وجوه الاول قضاء صريح العقل بضرورة التعويل عليه والركون اليه ولولا ذلك لما استقام النظام ولاحتل  
طرق مغايرة الا قام فان او باب القنايع والاعمال انما يتعاطون بها طلبا للوصول الى فوائدها والبلوغ الى ثمراتها ولا ريب  
في ابناء ذلك على استصحاب بقائهم وبها ما يتوقف تحصيل الفوائد عليه بل اذا نامت وجدت ذلك امر  
مركوزا في جميع النفوس حتى النفوس الصامتة الا ترى ان اليها من عند الحاجة تطلب المواضع التي عمدت فيها وماؤها و  
مرعيها والطيور تعود من الاماكن البعيدة الى اوكارها وما فيها فانها لا تفصل ذلك الا لما هو مركوز في ذمها من البقاء  
على بقاء ما شاهدته والتعويل على استمرارها فارقته وهو على هذا الوجه اشكالان الاول ان تعويلهم على الاستصحاب في  
تلك الموارد وتظايرها ليس على نفس الاستصحاب ولا على الظن الناسي منه من حيث كونه ناشيا منه بل على الظن النا  
منه من حيث كونه ظنا مطلقا بدليل دورانه معه وجودا وعدمه فلا يثبت به حجة الاستصحاب في جوابه ان تعويلهم في  
تلك الموارد على الظن من حيث كونه ظنا مط لا ينافي تعويلهم على الاستصحاب بل يستلزمه من حيث توقفه فيها عليه  
قد قررنا ان الموصل الى الحجة حجة كفض الحجج نعم يلزم من ذلك ان لا يكون مطلق الاستصحاب هناك حجة بل المفيد من الظن  
وهو ما لا مدفع له عن لا يعتبر الظن في حجة الاستصحاب يلزم عليه اخصية الدليل من المدعى الثاني ان اعتبار الاستصحاب  
في الامور العادية التي لا يستقيم فيها النظام بدونها لا يستلزم اعتبارها في الاحكام الشرعية التي ينظم فيها الاساس بدو  
كطلق الظن فانه يعتبر في الامور العادية بل عليه بناها على البار لا يلزم من اعتبارها في الاحكام الشرعية نعم اعتبارها في  
بعض موضوعات الاحكام مما يستقل به العقل كحيث الغائب فهم بمضى تصرفات وكيله ووجوب الاتفاق على عياله  
بما بين ما لا يستكشف الخلاف الى غير ذلك كاداه اهلها فيما اشبهت ذلك الى فساد النظام كما انه يستقل بحجيته في بعض الاحكام  
بالتقريب وايضا انما الاستصحاب البرائة حيث يشك في التكليف واستصحاب الشغل المعلوم حيث يشك في البرائة تعويل على رفع  
التكليف من دون بيان في الاول وعلى وجوب دفع الضرر المخوف في الشك واما حجيته في سائر الموارد فلا يتم عند  
المحققين الا بدلالة الاخبار وعلى هذا فيمكن ان يكون عدم الاستصحاب من الادلة العقلية نظر الا ان حجيته ولو بحسب بعض  
مواده مستفاد من العقل الثاني ان المقضى للحكم الاول ثابت اذا الكلام على تقديره والمعارض لا يصلح للرفع لان  
مرجبه الى حال يتجدد ما يوجب زوال الحكم وهو معارض باحتمال عدمه في تداوانه وبقي الحكم سليما عن الرفع وفيه  
نظرا لان اريد بثبوت المقضى مع احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم بتحقيقه معه بصفة الاقضاء غير سدا يذات  
زوال الحكم يستلزم زوال الاقضاء فلا يجمع احتمال زوال الحكم لخصوص الاقضاء ضرورة ان الامر بالشيء لا يتم بدون التمسك  
بشيء فلا يمكن العلم بثبوت مع عدم العلم بثبوتها وان اريد بتحقيقه بذاته غير مفيد لان ذات المقضى لا يستلزم ثبوت الحكم  
فانما يثبت عدم المانع والتقدير كونه احاطا بجماع ان قوله وهو معارض باحتمال عدمه غير مستقيم لانه انما اعتبر المعارض بين

اسباب

الاحكام

الاختلاف من حيث الوجود فلا منافاة بينهما بهذا الاعتبار ولا ضرورة صحة اجتماعهما فيه والعارض فرع الشاق وكذا ان اعتبر  
بينهما من حيث الاقضاء الثابت لكل منهما مع قطع النظر عن الاخر كما هو المتداول في مواد اطلاقه اذ لا يتم ان مقضى احد  
الاختلافين يقار مقضى الاخر فضلا عن ان ينافيه بل يشتركان في اقصاء الحكم معهما وان اعترض بين متعلقتهما فلا ريب في  
انهما لا يتحققان فكيف يتصور بينهما العارض الذي هو مشروط بتحقق المتعاوضين ثم لا يدع حجتك ان هذا الدليل لو  
تم لكان اخص من المدعى لانه انما يقضى حجة الاستصحاب حيث يتحقق المقضى للبقاء ويشك في طر والرافع لامط الثالث ان  
الثابت في الزمن السابق يمكن الثبوت في الزمن اللاحق والارز مخرجه عن الامكان الذاتي الى الامتاع وهو مح فاذا  
ثبت امكانه ثبت بقاءه ما لم يقض مؤثر عدله لا سحرا لخرجه الممكن من احد طرفيه الى الاخر من غير مؤثر وحيث ان  
التقدير يفيد عدم العلم بالمؤثر كما بقائه واجبا على عدمه في نظر المجهد والاختد بالراجح واجبه فيه ايضا نظر اما اولا  
فلان التعليل المذكور في المقدمة الاولى ان حمل على ظاهره من ان ما يمكن وجوده في وقت فلا بد ان يكون وجوده  
ممكنا في سائر الاوقات فهو في محل النزع الا ترى ان اجزاء الزمان من الممكنات مع انها لا يمكن وجودها باقيا على  
نفسها ولا لاحقا عنها لامتاع تقدم الشيء على نفسه او اناخره عنها فقد خرجت عن الامتاع الى الامكان ومنه الى الامتاع  
وكذا الحال في الزمانيات اذ اخذت من حيث تعيدها بازمنها الخاصة فان الطهارة الحاصلة في الامس من حيث كونها  
حاصلة فيه ومقتدة به مما يمنع حصوله في اليوم وان ارد بان ما يحكم عليه بالامكان في مرتبة ذاته فهو ممكن في مرتبة ذاته  
دائما وان اشغ بالقياس الى بعض العوارض لانه امتناع غير ممكن في الامكان الذاتي او ان ما يمكن في وقت مخصوص  
او على كيفية مخصوصة فهو ممكن في ذلك الوقت او على تلك الكيفية دائما بمعنى انه لا يحكم عليه ما حوزا بذلك الخصوصية  
الا بالامكان فهو ممكن الا ان التعليل لا يثبت الدعوى كما لا يخفى فالوجه ان يتسكك عليها بالزمن خلاف العرض  
على تقدير بطلانها اذ الكلام في استحباب ما يمكن بقاءه في الوقت الثاني لا ما يمنع فيه ولعل الذي حمل المسند على  
التسكك بالتعليل المذكور ماره من توقف دليله على بيان امكان بقاء وجود الممتنع فلا ريب ان ما على من احواله مط او في  
خصوص الاعراض وقوله يتجدد الامتثال نظر الا انه لا يجد به صدق البقاء عرفا لان الدليل عقلي فلا يمكن بناؤه على امر  
عرفي وان كان يجد ذلك من تسكك على حجة الاستصحاب بالتمتع وعلى هذا فلا بد له من التسكك به مستندا اخر به بقاءه  
مقصودا لمقصود الدليل المذكور عن افاذته كما عرفت واما ثانيا فلانه لا يلزم من كون الثابت في الزمن السابق ممكنا في  
الزمن اللاحق توقيت عدمه فيه على اقصاء مؤثر فيه بل يكفي عدم اقصاء المؤثر في بقاءه على ما هو التحقيق من عدم  
الباق في بقاءه عن المؤثر واما ثالثا فلان ارجحية البقاء غير مطردة في موارد المقام اذ كثيرا ما نفوم اماره غير معتبرة  
على الخلاف فيحصل الثبات في او الظن بالخلاف مع ان التصود اثبات حججه حيث لا دليل على الخلاف مط الا ان يقصر الحجة  
على صورته التي بالبقاء او يقصد هذا الدليل اثبات بعض الفصول ولا بأس به مع تعدد الادلة ومساعدة الثاني على  
الباق واما رابعا فلان الامم وجوب الاخذ بالراجح مط والاستناد فيه الى الاستدلال بالعلم واقتناع باب النظر معه مردود  
باحققا من ان قضية الاستدلال باب العلم اقتناع باب النظر اذ لانه الاحكام لا في نفس الاحكام فلا بدح من افاذته دليل على  
رجحان الاخذ بهذا الراجح ولا يكفي الاستناد فيه الى مجرد كونه راجحا الرابع الاخبار الدالة على وجوب الاخذ باليقين السابق  
عند عدم اليقين بالخلاف وهي كثيرة منها صحيحه زرارة عن الباقر قال قلت له الرجل ينام على وضوء الى ان قال قلت فان  
حرك الى جنبه شيء وهو يعلم به قال حتى يستيقن انه قد نام حتى يحس من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوءه  
ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكنه ينقضه بيقين اخر ومنها الصحيح عن احمد بن محمد قال واذا لم يدري في ذلك هو اربع وقد اخرج  
الشك قام فضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالآخر  
ولا ينقض الشك اليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات ومنها صحيحه زرارة قال قلت  
فان ظننت انه لم يمسك الصلوة فادابها اي التوب لم ينقض ذلك فظننت فلم ادر شيئا ثم صليت فرائيه فيه قال تغسله ولا تعبد  
قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس لك ان تنقض اليقين بالشك ابد الى ان قال قلت ان  
رائيه في تروبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعد اذا شككت في موضع منه ثم رائيه وان لم تشك ثم رائيه رطبا  
قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانه لا تدري لعله شيء او وقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك  
منها مؤثرة عار اذا شككت في بر على اليقين قلت له هذا اصل قال نعم ومنها رواية محمد القاسمي قال كتبت اليه وانسا  
بالدنية عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب اليقين لا يدخل في الشك صم للرؤية وافطر للرؤية  
ومنها ما رواه في النخال عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله قال قال امير المؤمنين من كان على يقين فشك فليض على يقينه فان

عدم ثبوت

الاستصحاب

فان الشك لا ينقض اليقين ومنها ما روى ابي عنه من كان على يقين فاصابه الشك فليصم يقينه فان اليقين لا يندفع  
 بالشك وجه الاستدلال ان هذه الاخبار دللت على عدم جواز نقض اليقين بالشك والمراد الحكم المتيقن به لا مشاع فوارد  
 اليقين والشك على مورد واحد في زمان واحد وذلك مع الاستصحاب لا يبق هذه الروايات غير ناهضة باثبات المقصود  
 لانها بين قاصرة السند بل الدلالة ايضا كالثلثة الاخيرة وبين قاصرة الدلالة كالاربعة الاولى فان موضع الاحتجاج من الرواية  
 الاولى قوله لا ينقض اليقين ابدا بالشك ولا يبين البصير للمشرق في الفعل بل يرجع الى الذي ذكره السائل من شك في وقوع  
 حدث المتوهم منه بعد فعل الطهارة ولفظ اليقين ظاني المهدية لسبق ذكره في قوله فانه على يقين من وضوئه فخص الحكم  
 به ولا يتعدى الى غيره وقرب من الرواية الثالثة فان لفظ اليقين فيها صالح للعود الى اليقين السابق ومحل الاستدلال  
 من الرواية الثانية قوله ولا ينقض اليقين بالشك وقوله لا يعتد بالشك في حال من الحالات ولا دالة لذلك على  
 حجية الاستصحاب فان المفهوم منها ان الركعات الثلث التي علم بفعلها لا يبطلها بما اعترى من الشك في فعل الرابعة بل يبنى  
 على اليقين اعني الركعات الثلث التي يتقن الاثبات بها ويأتي بالركعة المشكوك فيها على الوجه الذي استفيد من  
 سائر الاخبار لتكمل اربعاً ولا يعتد بالشك بجعله ناقصاً للعمل الصحيح في حال من الحالات وقوله في الرواية الرابعة ان  
 على اليقين كما يحتمل ارادة البناء على استمرار حكم اليقين كمن يحتمل ارادة الاقضية على محله فيدل على نقض المدعى لا  
 نقول اما ضعف الاستناد في البعض فمجبور بالتمسك بين الاصحاب فتوى ورواية واما ما ذكر في دالة الرواية الاولى  
 فمدفوع بان الظاهر من سببها اعطاء الفانون وقاصيل القضاة كما يدل عليه لفظ ابداء بينه عليه اولوية التأسيس على  
 التاكيد اذ على تقدير تخصيص الحكم بمورد السؤال يكون مفاد الكلام المذكور انه لا ينقض يقين الطهارة باحتمال الحدوث  
 وهذا مفاد الكلام السابق بعينه وبمثل ذلك يجاب عن الرواية الثالثة بل دالة ثلثها على المقصود لا تقتضي فيه اصلاً كما  
 لا يخفى واما ما ذكره في الرواية الثانية فيمكن دفعه بان قوله ولا ينقض اليقين بالشك مسوق لبيان انه لا ينقض يقينه  
 بعدم فعل الرابعة سابقاً بالشك في فعلها لاحقاً بان لا يقول على شكه فيدعي على وقوعها ويؤيد قوله ولا يدخل الشك  
 في اليقين ولا يخلط احدهما بالآخر بناء على انه مسوق لبيان انه لا يدخل الركعة المشكوك فيها في اليقين اعني الصلوة  
 المعلوم اشغال الذممة بها ولا يضمنها الى الركعات الثلث اليقينية فيكون الظرفية على التوسع ولا تخلط الشك اعني  
 تلك الركعة المشكوك في وقوعها باليقين اعني الصلوة والركعات الثلث اليقينية بل يبنى على وقوع الرابع بل ينقض  
 الشك في حقوق فعل الرابعة بيقين عدمها السابق فينفي ضلها بالاصل فينبغي عليه ان ياتي بها على الوجه المفروض تحصيلاً للبرائة  
 اليقينية ويتم عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات بل يبنى على بقاء ما ينفي بثبوته وبالجملة ففاد قوله لا ينقض اليقين  
 بالشك الخ اعطاء فانون كل يستعلم منه حكم الواقعة المسؤول عنها ولا يفدح رجوع الفير الى من لم يدري ذلك هو اربع  
 لان ثبوت الحكم في حق واحد يوجب ثبوته في حق الباقي واما ما ذكر في الرواية الاخيرة فيمكن دفعه بان الظاهر من البناء على اليقين  
 ابقائه واستمراره ولو سلم عدم وضوح الدلالة فيمكن جبرها بما ترمي من الشبهة المعضدة بالوجوه السابقة فذروا علم ان  
 من ما يعتد عليه من هذه الاخبار كالرواية الاولى والثالثة وهو الاصل في المقام حجية الاستصحاب في الاشياء التي  
 مقتضاها البقاء والاستمرار لولا عرض المانع بقرينة لفظ النقص فان المفهوم منه افضاء الشيء المينفر للبقاء على تقدير  
 عدم طرؤ الناقض المشكوك فيه اذ عدم البناء على بقاء ما علم ثبوته في وقت لا يعتد نقضه اذ لم يكن في نفسه مقتضياً  
 فالحكم بعدم بقاء الوقت بعد وقته لا يعتد نقضاً لما ثبت منه في وقته وكذا جاد المحقق نحو سار في فهم الرواية حيث  
 قال المراد من عدم نقض اليقين بالشك هو عدم النقص عند التعارض ومعنى التعارض ان يكون الشيء مقتضياً للغير  
 لولا الشك فانك بعد التأمل فيه تجد محصولة راجعاً الى ما حققناه من ان النقص لا يصدق الا في حق الاشياء التي مقتضاها  
 البقاء لولا طرؤ المانع لكنه ما اجاد في تخصيصها بالاحكام التي ثبت استمرارها الى غاية معينة وشك في حصولها الى  
 ما ترمي بل يجري في كل ما ثبت بقاءه ما لم يمنع منه مانع حكما كان او غيره ويجري فيما لو كان الشك في ما نفيه الشيء المعين كما  
 يجري فيما لو شك في حصول المانع المعين كما لو علم ان الطهارة اذا حصلت استمرت الى ان يرفعها وافرغ ثم علم ان الاجابات  
 الثلثة مثلاً وافضلها وشك في رافعية المذي استحب بقاءها واما ما قيل عليه من ان الحال في كل حكم لم يثبت احده  
 بوقت وان كل لا يفرض عدم عرض الشك عند عرضه لكان اليقين بالحكم بحاله لان عدم العرض انما يكون عند  
 الفسخ بان جزء من اجزاء عمله الوجود لم يرتفع ومع القطع بعدم ارتفاعه يحتمل اليقين بوجود العلوك لان بقاءه انما هو  
 ببقاء علمه الثابت وزواله برفاهة فضعف لوضوح الفرق بين عدم الشيء الطرؤ المانع وبين عدمه لعدم المقتضى وما  
 يصدر في حقه النقص باليقين الذي ذكرنا هو الاول دون الثاني فان معنى قول المحقق المذكور في بيان معنى التعارض

ان يكون الشيء مقضيا لليقين لولا الشك ان يكون الشيء مقضيا لليقين ببقائه لولا الشك في طوره والرافع له وقول المعترض لو فرض  
عدم الشك الى اخر ما ذكره يدك على انه نزل العبارة المذكورة على معنى ان يكون الشيء معلوم البقاء لولا الشك في بقاءه وحيث كان  
الاولى في محذور الاعراض عليه ان يقول على تقدير عدم الشك في البقاء يتبعين اليقين بالبقاء اذا المراد بالشك ما بيننا وبين الظن  
والوهم والكلام في المكلف المنقطف حيث لا يقين بخلاف الحكم السابق فكيف يتصور منع حصول اليقين بالبقاء في مورد على  
تقدير عدم الشك ولا حاجة الى ما ذكره من استلزام ذلك القطع ببقاء العلة واستلزام النقطع بالقطع بالمعلوم لظهور ان  
بغير عدم الشك بعد احراز اليقود المذكورة يستلزم العلم بالبقاء وكيف كان فلا يخفى في ضعف الترتيب المذكور فان عدم  
الشك لا يستلزم ان يكون الشيء مقضيا لليقين وانما هو مستلزم حصول اليقين وبهنا ما فرق بين والاعراض انما يرد  
على اليقين الثاني وعبارة المحقق المذكور مصححة باعادة الاول حيث اغتبر عدم الشك اي عدم المانع المشكوك فيه في  
اقضاء الشيء لليقين اي لليقين بالبقاء لا في مجرد حصول اليقين بالبقاء ولا بد ان هذا لا يجري فيما ثبت في وقت في الجملة  
قانه لا شك بعد انقضاء الوقت في عروض الرافع وانما الشك في تحقق المقضى والى هذا يرجع ما قيل في دفع الاعراض  
المذكور من ان اثناء الشك انما يستلزم اليقين لو ثبت ان علة الوجود في الان الاول هي علة الوجود في الان الثاني يعني  
ان البناء على عدم طربان المانع من البقاء كما هو المنفاد من الرواية انما يثبت البقاء اذا ثبت ان علة الوجود اي ما تقتضيه  
الوجود لولا المانع هي علة البقاء كما قرنا انفا ورفعه بعض المعاصرين له بان مرجح الاعراض الى الدليل الا في حيث اثبت  
باشاء الشك في البقاء ان علة الوجود هي علة البقاء واضح السقوط لان العلم بعدم المانع في الضرر المذكور لا يوجب العلم  
بالبقاء ليلزم منه ان يكون علة الوجود علة البقاء ولعله نزل عبارة المحقق المذكور على ما نزلها عليه المعترض وقد عرف  
وضوح فساده وان خلاف المراد ثم اعلم ان الحكم الشرعي الذي لا دليل على بقاءه في خصوص مورد اما ان يثبت واغتنبه  
له ويشك في حصوله كالشك في التورم بعد فعل الطهارة او يثبت وافية عنوان له ويشك في فتره الطهارة له انما لا سيما  
العنوان على ضرب من الاجمال كالتيتم بالحجر عند من يشك في شمول الصعد له وكالتظهير في ماء يشتمل على هذا معلوم  
عند من يشك في كون ذلك المنفاد كرا او لوقفة على اعتبار غير حاصل كالوشك المنطوق في كون الخارج منه بولا او دما  
مع امكان التميز بالشاهدة وعدمه وكالتيتم بما يشك في كونه راضا او معدنا كك او يثبت عرض شيء ويشك في راحة  
اشاء اي لا من جهة تحقق وافية عنوان بشك في انذاره فيه كالشك في ناقضية الذي للطهارة مع العلم بحجره قد  
عرفت ما حققنا ذلك للاخبار على جهة الاستحسان في الجمع اذا ثبت ان مقضاه البقاء لولا عرض ما رفعه ودرغم  
الفاضل التبر واري ان القم انما يثبت على الخبر والاستصحاب في القسم الاول دون غيره اذ نقض الحكم المعلوم بوجود  
الامر المعلوم الذي شك في كونه واقعا فهو مقصدا بالشك بل باليقين بوجوده ما شك في كونه واقعا او شك في اسرار  
الحكم معدلا بالشك فان الشك في تلك الصور كان حاصله لا يركز بسببه نقض وانما حصل النقض من اليقين بوجود  
ما شك في كونه واقعا لان الشيء انما يستدل الى علة النامة او الجزء الاخير منها فلا يكون في تلك الاقسام نقض اليقين بالشك  
اقول فداغية الفاضل المذكور في القسم الثالث توقف العلم على اعتبار معتدرو ينبغي ان يكون مراده الاعتبار والغير  
الحاصل كما ذكرنا اذ لا يعقل تعدد الاعتبار مدخل في عدم حجية الاستصحاب ويلزمه بملامحة نقابل الاقسام ان يكون قد  
اغتنب في القسم الاول ان يثبت وافية شيء من غير ان يوجد هناك ما يحتمل ان يكون في ذلك الرافع وان اهل التصريح  
به ويستفاد من قوله ان الشيء انما يستدل الى علة النامة او الجزء الاخير منها انه يريد ان النقض فيما عدا القسم الاول اسند  
الى مجموع العلة النامة فهو نقض بالركب من اليقين والشك في ذلك لا يكون نقضا بالشك كما هو مورد الرواية وان اسند  
الى الجزء الاخير فهو نقض باليقين خاصة لما خاره دون الشك لتقدمه فلا يصدق عليه انه نقض بالشك ثم اقول في الجواب  
ان اليقين في اجزاء الباب ظني اليقين الفعلا التقديري وكان الظن من عدم نقضه بالشك عدم نقضه بالشك ثم  
به تعلقا فعليا لا تقديري بولا ان يثبت ان الشك المتعلق بالفعل باليقين الفعلا من اثار عن اليقين وان كان الشك من  
التقديري مستقدا عليه مثلا الشك المتعلق بالفعل ببقاء الطهارة التي علم بخفها من جهة خروج المذي او ما يحتمل كونه  
بولا ما نثر عن العلم بالطهارة وان كان الشك المتعلق بالطهارة على تقدير خروج ما ذكره منقدا على تلك الطهارة على ان  
دعوى تقدم الشك في القسم الثالث غير مسدود لما خاره عن حصول ما يحتمل كونه واقعا مع ذلك فقول ابي جعفر لا يخفى  
يسينف انه قد نام الى اخره بعد قول زادة في الصحاح المندثرة فان حرك في جنس شيء وهو لا يعلم به صريح في حجية الا  
في الصورة المذكورة فكيف منع دالة الاخبار على حجية الاستصحاب في غير القسم الاول واقعا ما يمتنع اليقين ان الشك  
المقدم هو الشك في رافية النوع وانما الشك في رافية الشخص فهو ما نثر عن اليقين بالشك في ان تقدم الشك في رافية

من قبله

وافية النوع يستلزم تقدم الشك في رافعية الاشخاص خصوصاً بعد تحققها بل الشك في رافعية راجع الى الشك في رافعيها  
 فلا يتم الجواب ثم ما ذكر من ان النقص ان اسند الى تمام علته في الصور الثلث كان نقضاً لليقين باليقين والشك في النوع  
 ايضاً ذلك يجري في القسم الاول او خروج البول وان كان مشكوكا فيه الا ان نافضته امره معلوم وهو من جملة العلة الثانية فيلزم  
 منه عدم حجية الاستصحاب فيه ايضاً وان فرضنا العلم بالنقض عن فعل الناقض جري فيه ما ذكره على تقدير الاسناد الى  
 الجزء الاخير ايضاً الخامس قد دل جملته من الاخبار على حجية الاستصحاب في موارد خاصة كقوله كل ماء طاهر حتى تعلم انه قد زو  
 اخر كل شئ نظيف حتى تعلم انه قد زو وكغايه في صحيحه عبد الله بن سنان طهارة الثوب المعادل الذي بانته اعاره طاهر ولم  
 يستيقن بحجاسنه الى غير ذلك وبعد التامل في سياها يظهر ان التعويل على الاستصحابها ليس بخصوص تلك الموارد بل  
 لكون الاستصحاب في نفسه طريقاً معتبراً فيلزم منه حجيتها في باقى الموارد وبشكل بان الظهور المدعى ان كان ظهور اداة  
 فهو غير واضح وان كان ظهور ثبوت فهو غير معتبر لان الشك في جميع انواع القياس الفاسد واكثرها كك ثم اعلم ان الروايات  
 الاولى تدل على اصلين الاول ان الحكم الاول للمياه او الاشياء الطاهرة ولو بحسب الظن عند عدم العلم بالحجاسة  
 وهذا لا يتعلق بمسئلة الاستصحاب وان تعلق بجملته من احكامها الثانية ان هذا الحكم مستمر الى زمن العلم بالحجاسة وهذا  
 من موارد الاستصحاب وجريانه ثم تقيته عمومها عدم الفرق بين الشك في عرض الجنس او تجسيم العارض والعلم بالعرض  
 واشباهه مورد بين افراد غير محصورة لان العلم من العلم هو العلم التفضيل او الاجمالي الذي يكون قريبا اليه كافي البينة  
 المحصورة ولو بمساعدة الشك وما دل على اراة الانانيين المشبه طاهرها بعينه ونحو ذلك فلو اربان ذلك لان على حجية  
 الاستصحاب في الموارد الثلثة واستظهر الفاضل المعاصر اخصاص مورد الروايتين بصورة اشباه موضوع الطاهر  
 الجنس ولم يخصه بغير المحصور واسند على ذلك بانه على تقدير تخصيصه بالشك في عرض الجنس يكون مفادها مؤكدا العموم  
 الاخبار الالهية على عدم جواز نقض اليقين بالشك وعلى تقدير تخصيصه بالشك في الطهارة الاصلية او تجسيم العارض  
 يكون مؤكدا العموم قوله كل شئ مطلق حتى يرد فيه نوع والعنى الاول تاسيس فيكون اولى منها ولا يشكل بان المعنى  
 الاول ايضاً مؤكدا لقوله كل شئ فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فذو العلم الطهارة غير الحل وغيره  
 الى الموارد الثلثة بوجبه استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد وهو غير جائز مع ان الحكم بالطهارة في الصورة الثالثة مشروط  
 بالتحقق وظاهر الرواية تقيده مضاف الى ان العنصر فيها غاية للطهارة هو العلم بالفذارة وهو غير لازم في الصورة الثالثة  
 كفاية الظنون الاجتهادية فيها وقيدانها بين الروايتين لم يثبت ورودها في مساق تلك الاخبار نحو نفيك ما ولو ثبت  
 التاسيس من التأكيد ثم انا لا نلتزم بانها مستعملت في كل واحد من المعاني المذكورة على الاستقلال حتى يلزم ما ذكره  
 بل في الفقد المشترك بينهما كما بينا وهو مفادها الاصل واشترط الفرض في الصورة الثالثة غير فادح في تقيدها بها لان  
 التخصيص باخراج بعض افراد نوع العام لا ينافي بشموله لبقية افراد ذلك النوع والمراد بالعلم بالفذارة ما يميز العلم بالفذارة  
 الظاهر بتيقنه الاعتماد على البينة والخبر ذي اليد في القسمين الاولين مع انه لا ينفذ العلم بالقذارة الواقعية غالباً  
 فيتم موارد الظنون العنصرية في الاحكام لاوها الى العلم بالظاهر ثم لا يذهب عليك انه لو تمت الوجوه التي قررها على منع  
 عموم الروايتين للصور الثلث لتوجيه بالنسبة الى عموم الاخبار الدالة على جواز نقض اليقين بالشك في الشك في فادح  
 العارض مع انه قد ابطال قول المفصل بتبعهم تلك الاخبار اليه وهل هذا الالهات السادسة انه ثبت بالايجاع حجته في  
 جملة من الموارد كالتاك في بقاء الطهارة او الحدوث مع العلم بثبوتها في الزمن السابق فثبت ان يعلم طرق والاخر  
 في بقاء الزوج او الوارث الغائب فيحكم ببقائه الزوجية ويغزل نصيب الوارث من المال الى غير ذلك فثبت في بقية الموارد  
 امال ان المناط في الحكم عدم حصول اليقين بخلاف اليقين السابق وهو جار في الجميع واما لعدم قابلية الفصل ويشكل  
 الاول بخلاف ان يكون العلة في الحكم ذلك مع خصوصية كونه موضوعاً لا مسرحاً لا دلالة فيه او امر اخر دون التعليل المذكور  
 وقول بعض المعاصرين في دفعه بان ذلك يوجب الظن القوي بان الوجه المذكور هو المناط مدفوع بان الظن المذكور  
 مما لا دليل ظاهر عندنا على حجيتها نعم ربما يتم ذلك على ما سبق عليه من اصالة حجية الظن والثاني بانه ان لم يكن هناك  
 فائلاً بالفصل كان حجية الاستصحاب بحسب جميع موارد اجاعته فلا وجه لاثبات حجيتها في البعض بالايجاع وفي الباقي بعد  
 القول بالفصل التابع ان الاستصحاب مفيد للظن فلو لم يجب العمل به لزم ترجيح الرجوع على الرجوع وهو بداهة الفساد و  
 هذه الحجية منقولة عن العلامة في النهاية وفسادها واضح لانه ان اراد بالرجوع والمرجوع ما ينادى بالحسن والتبع فساد  
 اولى حكمها وان اراد بها ما هو معتبر في مفهوم الظن واليوم من الرجوع في النظر والمرجوع فيه فان ادعى فساد ترجيح  
 الاول على الثاني وتبعه واقعاً فهو بداهة الفساد ضرورة عدم جواز العمل بالظن في بعض الموارد فيلزم فيه على التعديب المذكور

احمد الخازن



احد المحذرين اما انشاء القبح في تلك الموارد خاصة فيلزم تخصيص العمومات العقلية وانفكاك الاسباب النامة من مستبها  
 وفساده واضح او تعلق الادام الشرعية بارتكاب القبايح العقلية وهو مخالف لقواعد العدالة مع ان الدليل مبني عليها وان  
 ادعى قبحه ظاهرا فيكون منوطا بصورة عدم انكشاف الخلاف فيه ان العقل لا يعتد بالظن على الاطلاق فيكشف عن دعوى  
 البداية على فساد ترك العمل به مع ان الايات الناهية عن العمل بغير العلم قد كشفت عن حرمة العمل بالظن في الايات  
 الابعداثبات عدم شمولها لهذا النوع من الظن على ان الاستصحاب قد لا يفيد الظن في دليل لا يطابق المدعى هذا ولو  
 جعل الدليل مبنيا على قاعدة اسناد باب العلم وبقاء التكليف فحين ان قضية ذلك حجة الظن في معرفة دليل الحكم لانفس الحكم  
 مع ان الاستصحاب يحرم في الاحكام والموضوعات وقاعدة الاسناد انما تجرى في القسم الاول الا ان الامر في هذا سهل  
 لا يمكن تخصيص العنوان به الاثامن ما تمسك به الفاضل المعاصر وهو قربة الوجه المتقدم ومحصلة ان بقاء ما ثبت وجوده  
 او عدمه في حال او زمان ولم يحصل الظن بطرفه ما يرفع مضمون وكل مضمون فهو مما يجب الاخذ به اما الصغرى فلقضاء  
 ضرورة الوجدان به والظن ان متشابه النظر الى ملاحظة حال الموجودات والمعدومات فانها شتم غايبا فثارة بالتميز  
 عليها واخرى يتجدد ما يستند اليه بقاءها فيظن الاستمرار في موارد الشك الحافها بالايم الاغلب ولك ان تنظر في استصحاب  
 الاحكام الشرعية الى حال الاحكام فان الغالب فيها استمرارها بدليلها الاول او بديل اخر وانما ليست اينة مختصة بمن  
 الصدور فيلحق بها موارد الشك الحافها بالاغلب اما الكبرى فلما دل على حجة ظن المجتهد مطر اما الخرج الدليل والنجواب مع  
 المقدمتين اما الصغرى فلان الاستصحاب المعبر قد لا يفيد الظن بقضاء ان اريد به الظن الفعلي كما هو الظن من اطلاق الظن  
 وتساعد عليه كلية الكبرى بناء على تخصيصها بالظن الفعلي كما هو المعروف وقد اضطر بكلام الفاضل المذكور في افادة  
 الاستصحاب المعبر للظن ففي المقام قد ادعى قضاء ضرورة الوجدان بذلك كما عرفت وقد عرفت ذلك في دفع حجج المنكرين  
 ايض وقال في مسئلة اصل البرائة الاثان بالفعل المشكوك فيه من افعال الصلوة ما لم يتجاوز محلها بالصلوة والمشكوك  
 في فعلها مادام وقتها باقيا وكذلك الشك في عدد الركعات من الثلثية والثلاثية مادام في الصلوة وامثال ذلك للا  
 والاستصحاب فالظنون العدم واما مع خروج الوقت في الشك في الصلوة والدخول في الفعل اللاتح في الشك في اجزاها  
 فالظن من حال المسلم الاثان بها وهو مضمون فلا يجب الاثان لذلك والساوي الطرفين واصالة البرائة وكلام هنا  
 يوافق كلامه المتقدم الا انه عرى دعوى الضرر ولا يذهب عليك ان ما تمسك به على الاثان بالفعل في الصورتين  
 الاخيرتين من ان الظن من حال المسلم الاثان به وان يفيد الظن به فيعمل به او يعارض الظن الناشئ من استصحاب البعد  
 فيكافه فيرجع الى اصل البرائة غير سديد لا تمنع حصول الظن بالاثان للعامل من حال نفسه على الاطلاق كما يحكم به  
 كل ثم تمنع حجة مثل هذا الظن بل المسبغ هو النص وتمنع ارض جواز الرجوع الى اصل البرائة على تقدير النكافؤ بل يتعين  
 الرجوع الى قاعدة الاحياط والاستئصال وقال في اول بحث الاستصحاب استصحاب الحال هو كون حكم او وصف  
 يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق والمراد من المشكوك اعم من متساوي الطرفين ليشمل المظن  
 البقاء وغيره وان كان مراد القوم من الشك هنا هو الاحتمال المرجوح في الواقع لان بناهم في الحجة على حصول الظن ونحن  
 انما نمنا الشك لا لا تنقض اليقين الا بيقين سبب الاخبار فلا يصح انساوي الطرفين بل كون البقاء مرجوحا ايضا فالاستصحاب  
 عندنا قد يستند في حجة الى الظن الحاصل من حجة اليقين السابق وقد يستند في حجة الى الاخبار وهو لا يستلزم  
 حصول الظن الا ان يدعى ان الاخبار ايضا مبنية على الاعتماد بما لظن الحاصل من الوجود السابق وهو مشكل هذا كلامه قوله  
 وهو الاحتمال المرجوح في الواقع هكذا وجدنا النسخ والظن انه سبب من القلم والصواب الاحتمال المرجوح في الواقع والاحتمال المرجح  
 في الرفع والاول وضع الوجه وانع وكيف كان ضد كلامه يدل على ان الاستصحاب عنده قد يفيد الظن وقد لا يفيد و  
 انه حجة على التقديرين وهو منسب الى مشكل في اجزا واشكاله اما في الاستصحاب الذي لا يفيد الظن او في كون كل  
 استصحاب معينا للظن والظاهر من بيانه هو الثاني وهو بعيد جدا لان حصول الظن بالاستصحاب من الامور الوجدانية  
 فاذا فرض اشقائه فلا معنى لاثانها بالنسخ ثم لا يذهب عليك ان الحد الذي ذكره للاستصحاب غير ملائم لمعناه الاصل وخلاف  
 المبادر من معناه العرفي والتحقق فيه ما ذكرنا من اننا في الصغرى من حصول الظن بالبقاء عند عدم الظن بطرف  
 الواقع اشكال اخر وهو انه ان اريد بالظن في المورد من الظن الفعلي ففساده طر واضح لا يستلزم انشاء الشك في الحوادث  
 الوجودية والعدمية بالكلية وهو لا يلائم به ذو مسك ولو صح ذلك لبطل مباحث الشك المقرنة في بحث الصلوة  
 او قضية ما قران يظن المصلحة عدم الزيادة ما لم يقم عنده اماره يقيد الظن بها فلا يبقى مورد للشك وان اريد بالظن بالمسك  
 ما يعم الظن السابق فع كونه خلاف الظن من اطلاق الظن فيه ان مجرد صفا حجة ما من شأنه افادة الظن لا يفرج في حصول الظن

في الاستصحاب  
 المرجوح على الادام الشرعية  
 المرجوح على الادام الشرعية  
 المرجوح على الادام الشرعية  
 المرجوح على الادام الشرعية

المرجوح على الادام الشرعية

الظن بالاستصحاب ان التزم بكونه من اسبابه ما لم يتبا وبان في القوه او يفوى الظن الاخر فلا وجه لتخصيص حصول الظن به  
بصورة عدله وان اريد بالظن بالبقاء ما يعبر النثر الشاخي فلا وجه لتفسيده بصورة عدم الظن بطر والرافع سواء اريد به  
الظن الفعلي او الشاخي اذ لا يقدح في الظن الشاخي كون الظن الفعلي بخلافه فضلا عن الظن الشاخي واما الكبرى فلان مورد  
الاستصحاب ان كان حكما شرعيا فلا تم حجة الظن فيه مطلقا واما المسلم فيه حجة ادلة مظنونة والمنفاد من اجاز الاستصحاب  
حجته على سبيل التبعيد لا كونه مفيدا للظن ولو قدر حصول الظن منه في مقام فلا اثر له في الحجية وانما هو من الامور  
المقارنة للحجة كالشك والوهم حيث يفار فانه وان كان امرا وضعيا فلا اشكال في حجة الاستصحاب فيه مع افادته للظن  
لمادل على حجة الظن في الاوضاع وان كان موضوعيا فلا كلام في عدم حجية الظن فيه الا حيث فام الدليل فيه على حجية  
بالخصوص اذ ما يستدل اليه في حجة الظن هو اشد ادباب العلم مع بقاء التكليف وهو لا يجري في الموضوعات لعدم  
تحقق اشد ادباب العلم الى كثير من افرادها وعدم ثبوت بقاء التكليف بالنسبة الى غيرها اجمع التان في حجته الاستصحاب  
يمنع حصول الظن به كما توهمه القائلون بحجته حيث جعلوا مبني حجته عليه ولو سلم فلا يصل حجة العمل بالظن الا ما  
الدليل على خرافته ولا دليل على خروج هذا الظن فان ما دل على حجته من اجاز الاحاد انما يفيد الظن وهو غير معتبر في  
المباحث الاصولية والجواب اما عن الاول فان المنع من حصول الظن به مطلقا على تقدير تشبيهه لا يقدح في اذناه حيث  
اخترنا القول بحجته من باب التبعيد واما عن الثاني فباز اجاز الاحاد اذا اشتمت على شرط الفبول كانت حجة في  
الفرع واصولها والتفصيل غير سديد نعم هي غير معتبرة في اصول الدين وغيرها ما مبناه على اليقين ومجرد الاشتراك  
في الاسم لا يقتضي التسوية في الحكم ولعلم ان هذا القول اعنى القول بعدم حجية الاستصحاب مطلقا غير بقائه و  
انما وجدناه منقولا في كلام البعض ويمكن ان يكون مذهبا لاكثر الحنفية على ما نسب العبد اليهم حيث قال بعد  
استصحاب الحال بالاستصحاب الحكم فكثر المحققين كالرزي والصيرفي والغزالي على صحته واكثر الحنفية على بطلانه  
فلا يثبت به حكم شرعي هذا كلامه لكن استنفاد الغنا زاني من قوله فلا يثبت به حكم شرعي ان الحنفية انما ينكرون  
صحته في اثبات الحكم الشرعي دون نفيه وهو غير واضح لان نفى الوجوب والتميز الشرعيين مثلا لا يضر حكم شرعي ولهذا  
لا يجوز بغير دليل معتبر نعم يتم ذلك اذ اريد بالحكم خصوص الحجة التكليفية والوضعية دون مطلق الحكم ولعلم ان  
بإطلاق الحكم ومع ذلك فليس في عبارة العبد ما يدل على نفيهم بحجته في غير الاحكام مع ان البحث في ذلك انما يناسب  
علم الفقه دون الاصول لانه خارج عن البحث في الادلة وتعيينها للبحث اليه في المقام استطرادى وتبع لتعريف بعض القوم  
آج من فصل بين الشك في عرض الفادح والشك في نفع العارض بان السند في حجة الاستصحاب انما هو الاخبار وانما هي تدل  
على حجته في المقام الاول بدليل ورودها في جزئيات موادها فيبقى الحكم بحجته في المقام الثاني تحكمله عن الدليل والجواب  
للمنع من اختصاصه وكالاته الروايات بالمقام الاول بعد تسليم اختصاص السند فيها بل المفهوم من اطلاقها عدم الاعتداد بالشك  
في طر والرافع مطلقا وان كان اطلاق الحكم في المقام الثاني مقيدا بما سذكره ويمكن تأييد القول المذكور بان الظن من حيث  
اخبار الباب انهم في صدر بيان الطريق الى معرفة الامور الخارجية التي هي موضوعات الاحكام دون نفس الاحكام فاشا  
ساق ما دل على قبول قول ذي اليد على ما في يده وقبول قول الشاء على ارضاه من وقبول قول المدعى مع بينته والمنكر مع  
بينته الى غير ذلك اذ لا يثبت في شئ من ذلك القيمة الى قبول قولهم في معرفة الحكم الشرعي بل المفهوم منها الضيق في الامور  
الخارجية وايضا التمسك بحجة الاستصحاب في الاحكام الشرعية انما يوجد في كلمات المناظرين فيظهر من تعلقاتهم عدم فهمهم  
ذلك منها وذلك موطن لدلائلها عليهم والجواب عن الاول ان عموم اللفظ حجة في موارد لا يصار عنه الدليل وانما العود  
في النظائر لعدم مساعده مساقها عليه او لدلالة دليل عليه لا يقدح في عموم ما لا يساعد مساقها على عدم العموم لورودها  
في مقام افادة الضابطة الكلية ولا دليل عليه من خارج وعن الثاني بان عدم تبصيرهم لدلالة تلك الروايات على النقص  
بعد تسليمه لا يقدح في دلالتها بعد وضوحها واشتهار الحكم فان العلم يتكامل بتراخي الافكار وتوارد الانظار حجة الفاضل  
الستروارى قد بينت بجوابها ما ذكرناه في بطل الاخبار فلا يظيل بالاعادة حجة المحقق الخونساري ان ما يدل على حجية  
الاستصحاب امران الاخبار وقضاء شئ الذي يوجب تحصيل العلم بالامر وبها انما ينضمان بحجته في الاحكام التي ثبتت  
استدلالها الى غايتها معينة في الواقع غير مشروطة بالعلم بها وشك في حصولها سواء كانت تكليفية او وضعية وشمول الدليل  
الاول لها ما وكذا شمول الثاني للدقيقة التكليفية وانما شموله للاباحة والوضعية فباعتبار استدلها لها لوجوب  
الاخذ ببقائها الى غايتها وجوابه المنع من اختصاصه لدلالة الدليل الاول اعنى الاخبار بما ذكره كما سبق التسمية عليه  
وهو كاف في اثبات ما اخترناه وان سلم فصور معاداه عنه هذا وورد على ما قرره في الدليل الثاني ناره بجزائه

المتن

في استحباب القوم لعنى المرتبين له غاية اية من حيث ان دليل الحكم يحتمل ان يراد به وجود الحكم في الزمن المشكوك فيه ويحتمل  
عدمه ولا يحصل اليقين بالامثال الا بابقائه فيه وقارة بان تحصيل العلم والظن بالبرائة انما يلزم حيث يعلم الاشتغال  
او يظن وهما منفيان في زمن الشك واجاب بعض المعاصرين عن الاول بان الاثبات الى الغاية فيما فرضه المشكوك جزء للمأمور  
به لما ثبت الاشتغال به فان للكلف به جزئين نفس الحكم وابقائه الى غاية بخلاف فرض القوم اذ لم يثبت فيه شغل الذمة  
الا في الجملة وعن الثاني بان تعلق التكليف بالمركب وعدم حصول الامثال به الا باثبات جميع اجزائه دليل على ثبوت التكليف  
في الزمن المشكوك فيه ولا حاجة الى دليل اخر وفي كلا الجوابين نظر اعم في الاول فلان ما ذكره من ان الاثبات الى الغاية جزء  
للمأمور به ان اراد ان جزء مقوم لحصول الامثال بغيره من الاجزاء فلا يخفى في انه انما يتم فيما يعتبر فيه الهيئة التركيبية كما  
لصوم دون غيره كوجوب الاعتقاد بثبوت الحكم الى غايته ولا ريب في ان عدم الاعتقاد به في الزمن المشكوك فيه لا يفتح  
في امثاله بالنسبة الى الزمن المعلوم وان اراد مطلق الجزئية فلا ريب في ان الحال في جميع موارد الاستحباب كذا على تقدير  
استحباب الحكم الى الزمن المشكوك فيه يكون بثبوت الحكم فيه جزء من بثوته فيه وفي غيره فلا يستقيم الجواب واما في الثاني  
فلما عرفت من ان تعلق التكليف بالمركب انما يتحقق بالنسبة الى قليل من موارد المقام كسر فلا يتم الكلام على اطلاقه ثم اقول  
ان اعتبار الغاية في الاباحة وشبهها بالنسبة الى نفس الحكم لم يعقل فيه الاشتغال حتى يجب تحصيل العلم بالبرائة منه بايقان  
في الوقت المشكوك فيه كما مر وان اعتبر الغاية بالنسبة الى وجوب الاعتقاد بالاباحة ففساد وجوب الاعتقاد بالاباحة  
المباح المتيقن بالغاية الشرعية الواقعية ثابت مع ثبوت الاباحة اليها قبل حضور زمانه وحال حضوره وبعد لانه راجع الى  
وجوب الاعتقاد بغيره ما جاء به النبي صلى الله عليه واله وسلم ولا غاية لهذا الحكم الا ما ثبت له غاية لوجوب الايمان كالموت والجنون وان قرر  
الدليل في حكم العقل في الزمن المشكوك فيه فقيمة ان الواجب هو الاعتقاد بغيره ما ثبت في الشريعة من الاحكام اجمالا و  
بصفة كل عنوان علم تفصيلا انه مما ثبت في الشريعة وبثبوت ذلك الحكم المعلوم تفصيلا في كل مورد علم انه راجع وذلك  
العنوان واما الموارد التي لا علم بانها اجازية فلا يجب تعيين المورد ليعلم حكمه ولهذا الواشقة الجسم الطاهر بالجنس لم  
يجب علينا تحصيل العلم بحكم كل منها حيث يتمكن من دفع الاشبهة بالتمييز بل يكفي الاعتقاد بطهارة ما هو طاهر منها  
شرعا وبفساد ما هو نجس منها شرعا فالقدر الثابت بالنسبة الى موارد الاباحة انما هو وجوب الحكم بالاباحة ما علم ولو بدليل  
شرعي اتم من افراد المباح نعم قد يجب تحصيل العلم بافراد المباح لتوقف فعل واجب عليه فيحكم بالاباحة ما علم بالدليل اتم من  
افراد المباح ولا مدخل لهذا الوجوب في تمييزها ومعرفة ما واعتماد التركيب على هذا التقدير اوضح فدا واما حجة القول  
السادس اما على النفي في الاثبات فلعلها حجة القول بالنفي وطم واما على الاثبات في النفي فلم اتف عليها وربما كان مستنده  
ان استمرار ثبوت الحادث في بعض توالي حوادث عديدة فلا يحرم فيه الاستحباب بخلاف العدم وهو كما ترى وحجة القول  
السابع ان بقاء الحكم التكليفي بدون مدار دليله من التوقيت وعدمه ومن افادة لفظه للتكرار وعدمها طلبة الحكم بالبقاء  
حيث يحكم به هناك من الاستحباب في شيء فالوقت يدل على بقاء الحكم في الوقت بالخطاب المقيّد للتوقيت وغير الموقت  
ان افاد التكرار كالتى المطلق على المشهور يدل على بقاءه ايضا بالنظر وان لم يدل عليه كالمطلق على ما هو المعروف كان  
قضية ان يكون ذمه المكلف مشغولا به حتى ياتي به في اتي زمان كان اذ نسبة الارمان اليه متساوية ولا تغلق له  
بالاستحباب واما الاحكام الوضعية فالاستحباب بها حجة عملا بالاجازة الدالة على عدم جواز نقض اليقين بغيره  
والجواب ان الشيء المشكوك في بقاءه ان كان من شأنه البقاء في زمان الشك لولا طرو المانع جرى فيه الاستحباب سواء  
كان حكايا او تكليفيا او غيرهما والامر بحجركا ان الحكم الوضعي قد يكون من شأنه البقاء كالحكم التكليفي وقد  
يكون من شأنه البقاء سواء في ذلك المطلق والموقت وما دل منه على التكرار وغيره مثلا لودل الدليل على وجوب اتمام  
الصوم الى الليل ما لم يمنع منه مانع شرعي كالحيض والرض الذي يضر بالصوم والنفى الشرعي بعد الوصول الى الحد  
الرخيص ثم حصل الشك في ان الصفرة التي تر بها المرثية في غير عاداتها حرام لا وان الضرر اليومي في المرض او المشكوك  
فيه مبيح للاضطرار لا وان التفرد اربعة ايام من السفر الشرعي لا وان خفاء الاذان بمجرد حد للخصام لا يفتح  
ان يستحب في هذه الموارد ونظائرها بقاء وجوب الصوم الثابت قبل وقوع المذكورات وكما يصح هنا ان يستحب في  
ذلك عدم المانع كل يصح ان يستحب بقاء الوجوب والزام صحة الاستحباب في الاول دون الثاني تحم واضع ومثل  
ذلك ما لو شك في جواز سناول محرم للداوى وترك واجب لاسنالم فلهذا لا يفتى في ذلك وكل حكم لا يكون  
من شأنه البقاء لولا المانع لا يستحب عند الشك في بقاءه وان كان وصفا كالحج والعبادة نحو الشفعة فظهر بطلان ما ذكره  
من الاطلاق في الفاسين حجة من فضل بين حكم النبط وغيره ان دليل ثبوت الحكم في الان الاول هو الاجماع والتقدير في الان

عدم

هذا

في الان

في الآن المناخر فلا يثبت فيه لعدم دليل عليه واجيب ناره بالنقض باستصحاب حكم غير الإجماع لأن ما دل على ثبوت الحكم في الآن  
السابق ان دل عليه في الآن اللاحق هو الدليل عليه دون الاستصحاب والا فلا يثبت الحكم لعدم دليل عليه واخرى بالجل  
وهو ان عدم قيام الدليل الدال على ثبوت الحكم في الزمن السابق على ثبوت في الزمن اللاحق لا يثبت ثبوت فيه بدليل آخر  
وهو ادلة الاستصحاب القاضية بالبقاء والاستمرار وبقية الاقوال مع شذوذها غير واضحة المستند ثم هي هنا في دليل  
الاولى الشك في عرض القاضح وقدح العارض كما يحق في الاستصحاب كك يتحقق بالنسبة الى اصل البرائة واصحل  
الاباحة والكل حجة في المقامين لكن حجتها في المقام الاول ثابتة في حيز المجهد والمقدم مع الجزع استكشاف الحال و  
بدونه ما يرجع الى الادلة كالشك في ورود الناسخ ووقوع التخصيص او التفسير فيرجع الى القسم الاخرى واما حجتها في  
المقام الثاني فمقصودها على المجهد ومن في حكمه من تغذ عليه الرجوع الى المجهد ومشرطه بالفحص عن المعارض وعده  
مصادفة وبالجملة فحكمها الحكم ساير الادلة التفصيلية فكلا يجوز لغير المجهد العمل برأية او اية يصادفها مطر ولا له مع عدم  
الفحص عن المعارض كك لا يجوز لغير المجهد العمل بالاصول المذكورة في مقام الشك في قبح العارض مطر ولا له مع عدم  
الفحص عن المعارض ولو جعلنا حجتها بالنسبة الى التاخير مطر لما وجب على العوام الرجوع الى العلماء ولا على العلماء  
الرجوع الى الادلة وذلك يؤدي الى اهدام اساس الشريعة واضمحلال الاحكام بالكلية والغش من الفحص هنا باعتبار منه  
في ساير الادلة ومنه تعيين مهية القاضح مع امكانية حيث يتحقق القاضح فلو علم ان الغناء حرم وشك في تعيين حجتها  
مع الثبوت منه لم يكن له التمسك في حلية كل صوت يحمل عنده ان يكون منها باصل الاباحة وكذا لو علم بجائز جواز  
يحيى كلبا وشك في كونه الارنب والتلب او غيرها مثلا لم يكن له التمسك باصالة طهارتها او طهارة ما لا فاهها او  
احدها برطوبة ما لم يتعد عليه طريق الثغيبين نعم لو افاه احد ما وشك في تعيين الملافة منها باصالة الطهارة سواء  
تمكن من تعيينه او لا اذ ليس لتغير المسح مدخل في حكم الملافة الى غير ذلك فان قلت لا منافاة بين حجة هذه الاصول  
على تقدير ترك الفحص وبين الاثم بتركه لغاير الموضوعين فيثبت فيها التحل والظهاره مادام جاهلا بالمعارض وان لم  
يترك الفحص عنه قلت ليس الوجه فينا ذكرناه لزوم المنافاة بل عدم مساعده الادلة على حجتها فان الظن من قولهم جواز  
الفحص عدم ثبوت حكم الواقعة قبله وهذا ان لم يوجب تقيده بالاق الاخبار وتخصيص عمومها فلا اقل من اجابة للشك  
في شمول المورد المبحث عنه فيبقى الحكم بالبقاء فيه عر ياب عن الدليل وايضا قد حققنا في محله عدم حجية الادلة السمعية  
الطينة الا بعد الفحص عن المعارض والاستصحاب ليس باقوى منها الثانية كما يثبت بالاستصحاب بقاء مورده كك  
يثبت به لوازم الشرعية التي يترتب عليه من غير توسط امور عادية وان كان ترتيبها مخالفا للاستصحاب والمراد بالثبوت  
ما يتناول ترتب المشروط على الشرط كترتب صحة الصوم على استصحاب عدم الجناية وترتب المسبب على السبب كترتب جواز  
الاتفاق على استصحاب الزوجية واخرى ثابتة كذلك عن الاحكام الغير المترتبة على الامر المستصحب فانها لا تثبت باستصحاب  
وان كانت من لوازم الشرعية كطهارة الملاقي لاحد المتشبهين فانها وان استلزم شرعا طهارة ملاقاته منها لكنها  
ليست من احكامها المترتبة عليها فلا يثبت باستصحابها واستصحاب جواز الجواز في المسجد والمك في المساجد  
وقراءة العزائم لمن علم بوقوع حدث منه وشك في كونه الاصغر او الاكبر فان الاحكام المذكورة وان استلزم عدم الجناية شرعا  
الا انه ليس من احكامها المترتبة عليها فلا يثبت باستصحابها ولهذا يحكم عليه بوجوب الجمع بين الطهارتين وكذا الكلام في  
ثبوت تلك الاحكام باصل البرائة في حق من علم بسبب الجناية والضل وشك في المناخر منها فانه لا يثبت به عدم الجناية و  
لهذا محكم بوجوب الغسل عليه وبالجملة فالذي يثبت بالاستصحاب على ما يستفاد من اجزاء الباب بقاء مورده وحده  
ما يترتب عليه او لا من احكامه الشرعية فيثبت باستصحاب الطهارة بقائها فيترتب عليه صحة الصلوة المأني بها وحصو  
البرائة بها واستصحاب الكربة بقائها وبتربط عليه طهارة ما يرد عليه من المتنجس وكذا يترتب على استصحاب نجاسة متنجس  
نجاسة ملاقة برطوبة وعلى استصحاب ملكية ما اعطاه برائة ذممة وصحة ما عقده عليه الى غير ذلك فان هذه الامور  
ان كانت حادثة ومقتضى الاستصحاب عدمها وقضية ذلك تعارض الاستصحابين الا ان المستفاد من الاخبار الواردة  
في المقام ثبوت تلك الامور بالاستصحاب الا ترى ان قوله في صحة زواجره السابق ولا تنقض اليقين بالشك بعد قوله  
فانه على يقين من صحوة يعطى البناء على يقينه السابق واثبات ما يترتب عليه من احكامه الشرعية كصحة الصلوة اذ ان لها  
وبرائة ذممة منها في مسألة الشك في بقاء الطهارة كما هو مورد الرتبة وان كانت مخالفة للاستصحاب وكذا الكلام في  
بولاق الاخبار وهذا واضح جدا به يتضح الوجه فيها يظهر من بعض المحققين من تحكيم الاستصحاب الوارد على الاستصحاب  
المورد عليه وبما تردد بعضا فاضل العصري في بعض فروع المسئلة كتحسين مستصحب الجائز لملافة بل حكم فيه بعد

التحكيم وبقاء الملا في على طهارته كما المنجز على نجاسته وهو ناشئ من عدم احكام الاصل هذا وما بالنسبة الى ترتيب احكامه  
العادية وما يرتب عليها من الاحكام الشرعية فالحق عدم الحجية وما ذكره بعض المحققين من ان الاصول المثبتة ليست بحج فالتو  
نزيله على ما ذكرناه فيكون المراد ان الاصول المثبتة لحدوث امور عادية ليست حجتها على اثباتها وذلك لتعارض الاصل في جاز  
الثابت والمثبت فكان الاصل بقاء الاول كل الاصل عدم الثاني وليس في اخبار الباب ما يدل على حججه بالنسبة الى ذلك  
لانها كما ترى موقوفة لتفريع الاحكام الشرعية دون العادية وان استنبعت احكاما شرعية وعلى هذا فلا يحكم بطهارة متنجس  
وقع في موضع يستصحب فيه بقاء الماء لان النظير لما يكون بالملافة وهو امر عادي لا يثبت حدوثه باستصحاب بقاء الماء  
فم لو علم بوجود الماء وحصول الملافة وشك في بقائه على صفة الكثرة استصحب بقاء ما كثر وترتب عليه النظير لانه  
حكم شرعي وكل الحال في كفاء الاينة على المنجز ان استصحب بقاء الماء فيها ومثله استصحاب بقاء الشمس على الارض الطية  
المتنجسة فيكون جفافها بفطر واستصحاب رطوبة الثوب الرطب الملا في النجاسة فيكون قد اصابها برطوبة فتنجس  
استصحاب بقاء الوكيل وصاحبه على العزم على العقد وعدم طرد المواعظ المقضية لنقضه فيكون قد عقد الفجل  
النصف الى غير ذلك ولا يرد مثل ذلك في استصحاب الطهارة المترتب عليها صحة الصلوة من حيث توقف ذلك على مقار  
الصلوة لها وهو امر عادي اذ ليس من حكم بقاء الطهارة في زمان شرعا مقارنها للصلوة الواقعة فيه وانما ذلك من  
لوازمه العقلية كما انه ليس من حكم بقاء الرطوبة في الثوب الملا في النجاسة شرعا ملاقة لها برطوبة بل ذلك من احكامه  
العادية وذلك لان قضية الحكم بقاء الطهارة في زمان شرعا صحة الصلوة فيه ما لم يمنع مانع ولا خلة الى اثبات المفا  
في الحكم بالصلوة بل يتفرع على ذلك صحة الصلوة المقارنة للطهارة الاستصحابية وكذا الكلام في تجسس النجاسة الاستصحابية  
ونظيرها هكذا ينبغي تحقيق المقام ولم اقف في المسئلة على من يصح بالتحلاف فلعله موضع وفاق واما التقويل على  
اصالة عدم حدوثه على البشارة في الحكم بوصول الماء اليها في الوضوء والغسل وعلى اصالة عدم خروج رطوبة رخيصة  
كالودي بعد البول في ازالة عينه بالصبيح كون الاصل في المفاهيم مثبنا لامر عادي فليس له انة الاستصحاب بل  
لقضاء الشبهة والرجح به مضافا في الاخير الى الاطلاق الاجناب والذات على كفاية الضبط ولا يبعد تخصيص الحكم بصورة  
الظن بالعدم لانه الغالب فلا يقول عليه عند الشك والظن بالتحلاف الثالث اذ اعلم بورود الراض للاستصحاب  
المراد به الامر المستصحب فقد يعلم به على التيقن واو داو مودودا وهذا ما لا اشكال فيه وقد يعلم على الاجمال وحق فقد  
يكون العلم الاجنابي مسبوقا بالعلم التفصيلي بطلان الجميع مع الاختصاص كالو علم بنجاسة احد الثوبين او الاثناين على  
التيقن ثم اشبهه بالظاهر او علم بطلان احدى زوجيته ثم اشبهت بغيرها بطلان احدها بالراض والاخر بالاشباه وقد  
تتميز ذلك في بحث المشبهة مع امكان ان يجري وهذا القسم التفصيل الذي نذكره في القسم الاخر اذ قبل الاشباه لا يترج  
للاستصحاب فيه باعتبار ذلك الطاري وبعد بقاء الحال بينه وبين ما اذ الراسبق بالتفصيل واما ان لا يكون مسبوقا  
بالتفصيل صح فقد يكون عدم التيقن في الراض وقد يكون في الاستصحاب وقد يكون منها وعلى التقديرين الاخيرين اما  
ان يتجدد نوع المورد او يندد مع المشاركة في جميع الاحكام او الحافظة في الجميع او المشاككة في البعض والحافظة في البعض اخر  
فالتفاد برتبة ثم اما ان لا يخصص مورد الاشباه بالنسبة الى غير الراض فيعمل بالاستصحاب في الجميع دفعا للحدس والرجح واما  
عدم الاختصاص في الراض خاصة فغير فادح كالو علم بولوع احد الكتاب الغير المحصورة في امينه ولا فرق بين عدم الاختصاص  
الابتدائي والطارى حتى انه ليرطر الاشباه بغير المحصور على بعض الافراد المحصورة سقط الحكم عنه كالو طر على معلوم  
الحكم دون ما لم يطر عليه للاصل فان وقع الحكم المشبهة المحصور عن بعض الافراد لا يوجب فعه عن غيره واما ان يخصص  
المورد فببها صور عديدة منها ان لا يتعين نوع الراض ويتعين الاستصحاب ويلزمه ان يتجدد المورد لا اشكال في شفاخر  
الاستصحاب لتحقيق اليقين بالراض وان جهل الراض كالو علم بضع الوكيل نكاح زوجة الميمنة او طلاقها او علم بوقوع احد  
سببى التحريم من المصاهرة او الرضاع ومنها ان لا يتعين الاستصحاب ويتعين الراض ويتجدد المورد وبما وذلك بان يعلم  
بظربان راض معين بحسب النوع وان لم يتعين بحسب الشخص على احد الاستصحابين فاذا راع مع اتحاد نوع المورد كالو علم  
بوقوع نجاسة في احد الاثناين او على احد الثوبين وشك في التيقن او في طلاق الوكيل لاحدى زوجتيه او بغيره لحد  
امينه وشك في التيقن انقض الاستصحاب في الجميع على الاقوى لا يبناء حججه في مثل المقام على لالة الاخبار ومفاد  
في ذلك مندفع لان قضية عدم جواز تفرض اليقين الا باليقين بهذا ان قيس الكل مورد بالخصوص فاذا بقاء حكمه بعد  
اليقين بخلافه وان قيس كل ما علم بورود الراض عليه منها كالملا في منها للنجاسة في المشاككة الاولين فاذا عدم بقاء  
لحصول اليقين بالرفاعة وهو بنا في الحكم بطهارة كل احد بالخصوص فاذا ثبت المندفع في البعض مع ان الضرر عدم التيقن سقط

سقط اعتبارها في الجمع كونه من جنس العام المخصص بالجمع ومنها ان لا يتعين الاستصحاب ويتبعين الراجع مع تعدد نوع المورد او لا يتعين الراجع ايضا ويتعد المورد او يتعدد كونه من جنس عام في ماء دون الكرا في ما يتر بناء على عدم انفعاله به وجوب الترخ او علم بمجول احد الامرين من وقوع نجاسة في ماء قليل او باغسال الجنب في ماء يتر بناء على عدم انفعاله به وكما لو علم ببيع امته او طلاق زوجته من الوكيل انتقض الاستصحاب بالنسبة الى الاحكام المشتركة كحليمة الاستمتاع في المثال الاخير دون غيرها على اشكال اما الاول فلما مرنا في الثاني فسلامة الاستصحاب فيه من الدفاع لتعاقب الحكيم فيعمل بكل من الاستصحابين في المثالين الاولين من طهارة القليل وعدم وجوب ترخ البر لعدم الدفاع بينهما فان قلت يمكن اعتبار الدفاع بالنسبة الى العلم بارتفاع مجموع الحكيم وهو في معنى ارتفاع احد ما لا يعينه قلت الظن من اليقين اخبار الاستصحاب اليقين بالحكم الواحد دون المتعدد فيبقى الاستصحاب في كل من الموردين سائما عن المعارض ولا يرد مثله في استصحاب الحكم الواحد بحسب موردين فاذا دلان وحدة الحكم تقرب بمثل اليقين له لا سيما بعد ورود النص في بعض الموارد كما في الاثني والثوبين الشبهين ثم هذا كله اذا تساوى الاستصحابان فاذا و في الحجية عند طر بان الراجع وانحد نسبتها الى المكلف اما اذا اختلفا في الحجية بان كان احدهما جردون الاخر لم يحكم باسقاط ما هو الحج على الاقوى فلو كان في احد الشبهين بالاصل او بالمعارض طاهر حكم ببقاء طهارة وان علم بارتفاع طهارة المجموع اذا العلم الاجمالي لا يقضي رفع الطهارة اذا لم يقدر في دليلها وهو هو ان يقدر في دليل طهارة الملائكة مخلوق عن المعاد وحتى يتساوى نسبة النقص اليها نسبتا شفاضة فهو بمنزلة ما لو كان احدا لا ياتين به بجنا على النعيين زعم بوقوع الجناحة في احد ما لا يعينه فانه يستصحب طهارة الظاهر منها مطلقا ولو كان في الشبهة الاخر طاهر اخر انتقض الاستصحاب في الملائكة كما لا يصل وكذا لو كان ملاقة الظاهر لاحد ما حال وقوع الجناحة في القدم الرتي غير مجدمع الاخذ بحسب الزمان مع احتمال عدمه ولو اخص كل من الاستصحابين بمكلف كما في واجدى المنع في الثوب المشترك مع العلم بخرجه من احداهما في حين لم يغتسل فيه للجناحة فانه يستصحب كل منهما طهارة بالنسبة الى ما يخصه من الاحكام لان كلامها محكوم عليه باستصحاب طهارة نفسه حيث لا يقدر له بارتفاعها دون طهارة الاخر دون المجموع علمها هو الظن من اخبار الاستصحاب وهي الحجية في مثل المقام وكذا لو علم ببقائه زوجه احداهما عنه او بخرجه مملوك احدهما عن ملكه الى غيره ذلك واما الاحكام المشتركة فالاستصحاب منقوض في حقتها بالنسبة اليها المكان اليقين بالاستشفاضة فلا يتعد الامانة يدينها في الفرض الاول القطع ببطان صلوة المأموم على كل تقدير نعم لو اغتسل الامام قبل الصلوة صح صلواتها ولو اغتسل المأموم فوجان من عدم القطع ببطان صلواته ومن ان غسله موكدا ثبت في حقه بالاستصحاب فلا يؤثر في المنع والاولا ظهر وكذا لا يصح تبديل احد الملوكن الاخر ببيع او صلح او نحوها للقطع بطلانه ولو ابدله بغيره او وهبه اياه ففي بطلانه او صحته ووجوب الاجتناب منهما الا مع سبق خروج الاخر عن ملكه وجهاً ولا يجل لكل منهما الضرف فيما معا وان اذن له الاخر في جوازها على النعاب جهان ولو علم بجناحة عضو من اعضائه او عضو شخص اخر كما لو لاقى كل منهما احد الشبهين اتجه عدم اشفاضة الاستصحاب في حقتها كما في صورة الجناحة ودينها كان اطلاق حكمها في الجناحة مشعر بذلك نظر الى العلم بجناحة احد الملائقين وعدم حكمهم بوجوب غسلها ولو لاقى كل منهما طاهر اخر فلكلام فيه ما نزل ولو علم بجناحة ثوبه او ثوب شخص اخر امكن الحاقه بالعضو ما لم يكن الثوب الاخر مستغارا من احدهما فيجوز المنع وقرب من ذلك ما لو علم بجناحة ائنة او ائنة شخص اخر مع اختصاص كل منهما في الضرف بملكه الربيعا ذكر بعض المعاصرين ان الاستصحاب يتبع الموضوع في مقدار صلوحه للامداد فان كان الموضوع جزئيا معينا ثبت بالاجاب بقاءه الى اقصى مدة يمكن بقاءه فيها وان كان كلياً كما لو علمنا بوجود حيوان في موضع وترددنا بين كونه من نوع ما يعيش قليلاً كما لذباب والنمل او كثيراً كما الانسان والفرس فلا يثبت بالاستصحاب الإبقاء في أقصى مدته ما هو اقل الانواع المحتمل بقاء هذا محتمل كلامه اقول لا كلام في عدم جريان الاستصحاب عند العلم بعدم البقاء فان الاستصحاب لا يعارض اليقين واما مع الشك في البقاء فان كان من جهة الشك في وجود المقصود البقاء لم يحل الاستصحاب ان لم يمكن اثبات وجوده ولو بالاستصحاب وان كان من جهة جري فيه وقلة تحقيق ذلك ثم ان تميز المورد وعلم انه من اي الاقسام فلا كلام وان قيل اما عدم تبعين المورد لعدم العلم بجالته فان تردد بين القسمين الاولين فلا اشكال في عدم الجريان كالمورد بيقوت جوارده وشك في كونه من نوع ما يصلح للاستمرار كخيار الرقيقة على القول بعدم فوريتها ولا خیار التلخيص كذا لو تردد بين القسمين الاخيرين لحد القسمين الاولين او بين الاقسام ووجه الجميع واضح وهو عدم صدق النقص والدفع المنه عنهما في الاصل التي هي مستند الباب ولو علمنا بان المورد من الموارد التي من شأنها البقاء ما لم يرد دفع وترددنا في تبعينه مع علمنا باحتمالها في الراجع فالوجه جريان الاستصحاب فيه فحكم بالبقاء الى ان يعلم تحقق الراجع والمثال الذي ذكره الفاضل المذكور من هذا القبيل فان قضية وجود كل حيوان بحسب العادة بقاء حيوته ما لم يؤثر في فساد مزاجه مؤثر ويختلف

ثوب

الشك في البقاء

انواع الحيوان في ذلك باختلاف مرجعها وتفاوت جنسها فان منها ما يتناسخ اليه الفساد بمصادمه بعض العوارض ومنها ما ليس  
ومثله بقاء الرطوبة فان قضية وجودها البقاء عادة ما لم يؤثر في زوالها رافع كالهواء والحرارة والى ما ذكرنا ينظر حكم  
الاصحاب بحجة العقود في اطول زمان يمكن عيش الانسان فيه عادة ولو كان الامر كما زعموا ان يعتبر الطول زمان يمكن ان يعتبر  
اضعف الناس فيه عادة لا اختلاف امرجة الناس بالقوة والضعف المؤثر في اختلافهم في اهلية البقاء كثره وقلة كما اختلاف امرجة  
الحيوانات المؤثر في اختلافها في اهلية البقاء وتفرغ على هذا الاصل فروع كثيرة منها ما لو علم باصا ببول ومغ للثوبك  
البدن ثم غسلة غسلة يعلم بزوالها لو كان بولا ويحتمل لو كان ميا فاعلى ما ذكرنا يستصحب النجاسة وعلى ما ذكره لا يستصحب ومنها  
ما لو خرج من فرج الخنثى المشكل دم بحيث لو كان امرته لحكم بكونه حيا فاعلى ما ذكرنا يستصحب طهارة وعلى ما ذكره لا يستصحب  
مشد الكلام في الوصل الابلاج يجب احد فرجها وخرج منه منى وكذا الوعلم بالطهارة الحديثة وجد الماء وشك في كونها مائة  
او ترابية وكذا الترتوج امرته ثم شك في كونها منقعة او دوما ثم وهما المدة ففي المدة تستصحب الزوجية وبعد ما يرجع الى القسم  
السابق الى غير ذلك ثم مستندنا على حربان الاستصحاب في هذه الموارد وتطابرها عموم اخبار البدي السالم عن المعارض ولعل  
المانع المذكور ينظر الى ان حجية الاستصحاب مبنية على افادته الظن ولا نظر بالبقاء هناك وقد عرفت ما حققناه فساد هذا  
الدليل وعدم التعويل عليه مع ان كلية العقدة الثانية ايضا متوعة ثم حكى المعاصر المذكور وما حكى له بعض سادات الاصل  
من مخاصمة جرب بينه وبين بعض علماء اليهود حيث تمتك العالم اليهودي على اثبات دينه باستصحاب نبوة موسى لا سيما  
المسلمين على اصل بثورتها وحقيقتها قال فكل المسلمين ائمة الدليل على ارتفاعها وانقطاعها وهذه الشبهة قد اشار اليها  
الجائلي على اثبات نبوة عيسى في مجلس المامون فاجابه الرضاء باى مقرب نبوة عيسى و كتابه وما بشر به امته وما افتر  
به الخواريون وكافر بنبوة كل عيسى لم يقرب نبوة محمد و كتابه ولم يقرب به اقننه فاجابه الفاضل المذكور على حسب ذلك باننا  
نقول بنبوة موسى الذي اقرب نبوة محمد ولا نقول بنبوة كل موسى لم يقرب نبوة محمد فاعترض اليهود بان موسى بن  
عمران الذي حاله معهود وشخصه معروف قد ادعى النبوة وجاوبين و شريعة وانتم تعرفون بعضها وحقيقتها ولا يتفاوت  
ثبوت ذلك بين ان يقول بنبوة محمد او لا يقول بها فنحن نقول بان نبوة الشخص المعهود قد ثبت فيكون باقية بحكم الاستصحاب  
فعلينا بابطاله ثم قال المعاصر المذكور فاعلمك هو ثبوتك في ابطال الاستصحاب بعد فرض تسليم جواز التمسك به في  
اصول الدين ان موضوع الاستصحاب ابدان يكون متعينا حتى يحرم على منواله ولم يتغير هنا الا النبوة في الجملة وهي كل من  
حيث انها قابلة لان تكون نبوة الى اخر الابدان والى زمن محمد او تكون مطلقة مجردة عن القيد بن فعل الشخص ان يثبت اما  
الصحیح بالامتناد الى اخر الابدان والاطلاق ولا سبيل الى الاول مع ان خارج عن محل الفرض ولا الى الثاني لان الاطلاق في  
معنى القيد فلا بد من اثباته ومن الواضح ان مطلق النبوة غير النبوة المطلقة والذي يمكن استصحابها هو الثاني دون الاول  
لذا الحكم لا يمكن استصحابه الا بما يمكن من بقاء اقل افراده بقاء فان قيل البناء على ذلك لا يجب عدم جريان الاستصحاب في  
الاحكام الشرعية الا اذا وردت بطريق الدوام والاستمرار وهو في محل المنع قلنا الاستقرار فاض بان اكثر الاحكام الشرعية  
التي ليست مجردة ووردت مطلقة وان المراد من تلك المطلقات الدوام والاستمرار الى ان يثبت الراجع ولا يجرى مثل ذلك  
في حكاية النبوة لان الغالب في امر النبوة القيد ولا يشكل ذلك باستمرار نبوة نبيهم لانا لا نقول به من جهة الاستصحاب  
بل لادلة الخاصة من الكتاب والسنة فان قيل قولكم بالمنع يبين الاطلاق في النبوة قلنا ابطالنا القول اليهودي بطلان  
المنع من باب الماشاة مهم في عدم تسليم القيد والافا لتحقيق ان موسى وعيسى اخيرا بنبوة نبيهم و كتابها ناطق به  
لان نبوتها كانت مطلقة ونحن نبطلها بالمنع لا بن احكام شرعية ثابتة بمطلقات والمنع يتعلق بالاحكام دون  
النبوة لانا نقول الاطلاق الاحكام لا يجدي بعد بصريحها رسالة من بعدها اذ قضية ذلك قول رسالته وبعد فبطلانها  
معنى لاستصحاب الاحكام هذا المنع كلامه ووجه فساد غير خفي اما اوله فان من حجية الاستصحاب في البقاء  
شرعية التي لم يعلم نفعها وادفعها كما يرشد اليه قوله بعد فرض تسليم النبي غير سديد لان شرايع الابدان السلف وان لم  
تثبت على سبيل الاستمرار لكنها لم تكن في الظاهر محدودة من معين بل بحجى النبي اللاحق ولا ريب بانها تستصحب ما  
تثبت نبوة اللاحق ولو لا ذلك لاخل على الامم السابقة نظام شرايعهم من حيث تجوزهم في كل عهد واول ظهور نبوت و  
لوني الاماكن العجدة ونسخ شرايعهم فلا يستقيم لهم البناء على شى من احكامها ودعوى ان شرايعهم كانت محدودة في  
الظن بعبارة زمانية معلومة بحيث يمنع نوحه النسخ اليها في تلك المدة وكان الكل عالمين بذلك بحاضرة بنية ومكابرة و  
واما ثانيا فلان ما ذكره من ان الاطلاق ايضاً قيد ولا بد من اثباته لى شى لان مرجح الاطلاق الى عدم ذكر القيد وهو على  
مقتضى الاصل لا يحتاج الى اثبات وانما يحتاج خلافه الى اثبات فان قلت القيد بعدم القيد امر حادث والاصل عدمه قلت القيد

استصحاب

التفسير لم يثبت في غير ما ذكر من ان نبوة الانبياء السلف كانت  
 فان اراد التحديد بل غير معدون كحي نبي اخر فهذا لا يقدح في صحة الاستصحاب حيث يشك في مجيئه وان اراد التحديد من  
 معين فان اراد ذلك بحسب الواقع فلا يجد فيه بعد تسليم ارازها ببيان لا يشمل عليه وان اراد ذلك بحسب اللفظ هذه الدعوى  
 على اطلاقها مما لا يمكن الا التزام بها اذ لم تقف الى الان ما يدل عليها بل قد عرفت ما يدل على خلافها واما ارباعا فلان ما  
 ادعاه من ان شريعة نبينا ليست ناسخة حقيقية لشريعة من قبله واضح السقوط للامانة لاجماع المسلمين بل وضروية الدين او  
 ماخ واجبارهم بمجيئه اجمالا لا يقدح في كون شريعته ناسخة كما حققناه في بحث النسخ ومن اشترط في النسخ عدم اقراره بالبيان  
 التفصيلي والاجمالي فقد غفل عن ذلك لانه ينكر كون شريعته نبياس ناسخة لشريعة من قبله واما خامسا فلان ما ذكره  
 من ان اطلاق الاحكام لا يحدى مع الاخبار بمجيئ نبياس مردود بان الاخبار المذكورة اذ لم يفيد تغييرا من مجيئه مع عدم  
 العلم به يستصحب تلك الاحكام وهل ذلك الاحكام يذكره النبي ويقول انه سينسخ فانه عالم يعلم بوقوع النسخ يستصحب  
 بقاءه فمنه في المحامسة يشترط في جريان الاستصحاب بقاء موضوعه بالاعتبار الذي هو بحسبه موضوع فان كان موضوعا  
 باعتبار الحقيقة اعتبر بقاءها ولا يقدح فيه زوال الاسم وان كان باعتبار المعنى بقاء القيمة ولا يحدى مع زوالها بقاء  
 الحقيقة ولا يلزم العلم بالبقاء واقبال بكفي بثبوت في الظن ولو بالانصحاب وموضوع هذا الاستصحاب ليس نفس الموضوع  
 ليلزم الدور بل مادة الموضوع في استصحاب حقيقة الصورة وموضوعه استصحاب عوارضه المعنوية والقيمة وبقاها  
 معلوم ولو فرض الشك في بقاء المعروض في القيم الثاني استصحابه في القيم الاول وبالجملة فحصل هذا الشرط ان يتجدد  
 الموضوع بالاعتبار الذي هو بحسبه موضوع فلو تعدد الموضوع بتعدد الحقيقة فيما موضوع الحقيقة او المعنى فما موضوع  
 المعنى لم يجر وان اتحدت المادة في الاول والحقيقة في الثاني فالاول كالحطب المنجس في السخايل وما اراد اودخانا و  
 الماء المنجس اذ السخايل فأكفة وبخار او الغذاء المتبخر اذ السخايل غير ذلك والثاني كالتحريك في انقلاب الخلاء  
 واشغال الدم من ذى النفس الى غيره على وجه لا يضاف حقيقة الاية كافي القتل والبعوضة والاجري في الاستصحاب كالماء  
 المنقلب الى جوف الطائر والشاة ونحوها فبما يستصحب حكمه السابق من طهارة ونجاسة والفرق بين المقامين ان عرض  
 النجاسة العرضية على الاعيان المنجسة اما هو باعتبار كونها اعيانا لا وقت نجاسته بل طهارة ولا مدخل للاسم في ذلك  
 بخلاف نجاسة النجاسة والتعظيم للغير والدم من ذى النفس فان كونها اعيانا لا وقت نجاسته بل طهارة ولا مدخل للاسم في ذلك  
 ذلك هو العنوان الذي اعتبره الشارع في اثبات الحكم فصحت موضوعه الاول باعتبار الحقيقة والثاني باعتبار المعنى  
 الاصل في هذا الاشارة ان الاصل في حجية الاستصحاب في امثال هذه الموارد الاخبار وهي انما تساعد على حجبته مع  
 بقاء موضوع الحكم على الوجه الذي هو موضوع الحكم لانه لا يمكن ان ينعكس على حجة الاستصحاب فيما يكون  
 من شأنه البقاء لولا طرد المانع وليس من مقتضى الحكم المتعلق بعنوان مخصوص وعين مخصوصة تعدد الى عنوان اخر او  
 عين اخرى ويؤيد ملاحظة مواده التي وردت تلك الاخبار في بيانها وبؤكد ملاحظة التبرئة المستمرة الجارية في  
 الامثلة المذكورة ونظايرها فانضم ما حققنا ان الحكم بطهارة الخمر وحليتها من حيث الانقلاب وبطهارة الدم من حيث  
 الانقلاب على ما مر على حسب الاصل وان كان الحكم بطهارة محل الخمر المنجس بمداها نبتا لها على خلاف الاصل ولهذا يقتصر  
 على مورد النص وهو انقلابها خلوها ولو فرض الانقلاب في الهواء او بين الماء الكثير احوال الجود لم يكن في حكمها المذكور  
 ما يوجب الخروج عن مقتضى الاصل اصلا سواء كان الانقلاب الى الخلو او الى البر او غير ما ذكره بعض الاجلاء من ان  
 قضية الاستصحاب بنجاسة نقيع الزبيب بالغليان لثبوتها لخال العينية فبما لا وجه له على ما ذكرناه وكذا  
 ما تحمله بعضهم من ان عموم اخبار الباب ما يتناولها اذا حصل اليقين بشئ ثم عاد شك لانه ان اردت تناولها باعتبار  
 كونها يقينا بالشئ فبما ان الظن من نقض اليقين بالشك نقض ما هو يقين حال النقض لا ما كان يقينا قبله وقد مر  
 توضيح في مسألة المشتق وان اريد استصحاب حكم ذلك اليقين فهو وان كان يقينا فعليا الا ان اليقين السابق لم  
 يقتضه مطلقا بل مادام ثابتا فلا يسئل الاستصحابه بعد زوال اليقين لزوال مقتضىه واما الاعمال الواقعة على حسب ذلك  
 حال حصوله فلا يحكم بفسادها بمجرد زوالها كما لو تيقن مكان شئ فباعه او وقعته ثم شك بمضيق البيع او الوقف ويؤيد قوله  
 لانه حين فعله كان اذكره فزوال الظن حيث يعتبر كافي عذر الركاك ثم الوحدة المعنوية في المقام هي الوحدة  
 العرفية لمساعدة ظاهر الاخبار التي هي الاصل في المقام عليها بحيث يكون موضوعية الموضوع باعتبار الحقيقة لم يقدح  
 تعدد ما بحسب العقل مادامت باقية على حدتها العرفية كافي الجواب المبني اذ اضررت دقيقا واليمين المنجس اذ اصلا  
 خبرا كما في صيرورة متنجس الدم خلو الحطب نحو الطين خرقا واجرا والماء الخلو والحقيقة وان تعدد

الفقه في معرفة ما لا يقضي وانما يقضي فيه مهر رقة ما يقضي بطلان الرقة في القارة كالمهر

في اللذات كذا



والمدكورات عقلا نظر الله تعدد فصولها المنقولة بها الموجبة لتعدد الحقيقة الا انها بحسب العرف تعد حقيقة واحدة وبعد  
الاختلاف الطارى عليها من باب الاختلاف في الصفات وان اختلفت الاسامي عندهم بحسب اختلافها فان الاسم قد ينزل ولا  
ينزل حقيقة التسمي وذلك حيث يكون التسمية بازاء الحقيقة مع صفة من صفاتها شرط او شرطاً فقول الشية بزوال الصفة بخلاف  
الحقيقة القول في القياس بمقتضى اللغة المنقولة بتوسط الاصل بالذراع اى قد تسماه به وقد يطلق على  
الاخذ بطريق المساواة كقولهم لا قياس فلان يفلان اى لا يؤخذ على وجه المساواة معه وهو يرجع الى المعنى الاول وقد يطلق في الاح  
على معينين الاول القضايا المستندة لثابتها قضية اخرى وهذا المعنى منقول عند اهل الميزان الثالث الحاق فرع باصل في حكم  
قيام علة به عند الجهد وهذا هو المقصود به هنا والمراد بالاصل معلوم الحكم وبالفرع مجهول فلا يوجب الاشكال بل يزوم الذود  
من حيثان الاصلية والفرعية انما تعرفان بالقياس فلو توقف معرفة القياس على معرفة ما كان دورا اذ بعد جعلها على المعنى المذكور  
لا يتوقف معرفة ما على معرفة القياس مع امكان ان يوهب هذا تعريف لفظي لمن عرف معناها وجعل يعنى القياس ثم المراد بهما ما يقع  
الموجود والمعدوم ولا يلزم وجود الصفة بدون الموصوف لان الاصلية والفرعية وصفان اعتباريان يشرعان من موصوفها  
بحسب ظرف الذهن والمعدوم الخارجى موجوده والمراد بالحكم المعنى القائم بعينه فيتناول ما اذا كان حكماً شرعياً كقياس  
تحريم بيع الكلب على تحريم بيع الخنزير بجماع مجاسة المبيع او صفة كقياس زيادة علم الغائب على ذاته بزيادة في حق الشاهد كجامع  
وجود العلم لهما وانما قد ناكه عند المجهد ليدخل القياس الفاسد فانه يسمى قياساً في الاصطلاح على ما صرح به البعض ثم  
القياس بهذا المعنى يخرج منه قياس العكس كانيه بعضهم على خروجه وهو اثبات نقيض حكم معلوم في غيره لا فترتها في علة الحكم  
كقولك لو لم يكن الصوم شرطاً للاعتكاف في نفسه لو يكن شرطاً له عند نذره صاماً قياساً له على الصلوة فانها حيث لم تكن  
شاهداً في نفسه لم تكن شرطاً له حال نذره مصلياً فالثابت في الاصل معنى الصلوة عدم الشرطية للاعتكاف والثابت في الفرع  
معنى الصوم شرطية له فهذا فان قيل القياس بالمعنى المذكور مشتمل على شرط المادة والهيئة فلا يكون دليلاً في مصطلح الاصول  
فيكيف يعد من الادلة مع ان الحاق الفرع بالاصل معناه الحكم ببيوت حكم الاصل في الفرع وهذا يشبه المسائل الفقهية فيكيف  
يجعل من ادلتها قلنا بحجته القياس لبيث ضرورية بل نظرية لتوقفها على ابحاث الادلة المقررة ونون حيث كونه حجة غير مشتمل  
على مجموع شرط المادة والهيئة وان اشتمل عليها من حيث افادة الغالب لكن يشكل ذلك في القياس المعيد للعلم كقياس بالظن  
الاولى فالاولى ان يفتى القياس بنفسه في افادة الحكم الشرعي بل لا بد من اشتهام صغرى شخصية اليه كقولنا حكم كذا من  
مقتضى القياس وكل ما كان من مقتضاه فهو ثابت وان الحاق كذا بكذا في حكم كذا بجامع كذا من قياس كذا وكل ما كان من  
قياس كذا فهو حجة بالضرورة او بالنظر فترجم الاشكال بالقياس الفاسد فانه خارج عن موضوع الفرع بحسب الظن اذ لا  
يمكن التوصل منه بصحح النظرية مع وقوع البحث عنه قد سبق الاعتذار عن ذلك عند تحقيق موضوع الفرع والحاق  
الفرع بالاصل ان كان بعنوان كل كقولنا كل فرع فله حكم الاصل كان من الادلة وان كان بعنوان جزئي كقولنا حكم  
البيوت حكم الخمر كان من مباحث الفقه والاختفاء في ان البحوث عنه هنا انما هو الاول دون الثاني ثم اقول والاشبه  
ان القياس يطلع على معينين الاول ما من من الاحاق وهو بهذا التفسير معصدين يشتم منه تضاريفه كقاس  
يقاس وغير ذلك والثاني مشاركة الفرع لاصل في علة الحكم وهو بهذا المعنى لا يشتم منه وعد القياس بهذا المعنى دليلاً  
اقرب من عد بالمعنى الاول دليلاً كما لا يخفى لكن لا يساعده عليه حدودهم ثم انهم ذكر وان للقياس ان كان اربعة الاصل  
والفرع والعلة وحكم الاصل واما حكم الفرع فهو شرط القياس فلا يكون من الادكان والظن من اخذ هذه الامور  
او كان للقياس كونه اجزاء له وقد صرح به البعض ويشكل بعدم مساعده ظاهر حدودهم على جزئية تلك الامور بل مقتضاها  
ان يكون القياس عبارة عن تعدد خاصة في الحاق خاص فيكون مقتضى الامر كيانم اختلاف في تعيين الاصل والفرع  
هو الحكم في القياس وقال بعضهم اصل دليل الحكم في القياس عليه واختار في الفرع احد الاقوال المنقولة وانما يعقل انه دليل الحكم  
في القياس لانه نفس القياس فيلزم اتحاد الشيء مع جزئية او قده المثلين له والتحقيق ان لكل وجهاً الاخرى في عقد الاصطلاح عليه  
الا ان المعروف هو الاول وربما يشكل على بقية الاقوال بانهم ان اعتبروا محل الحكمين لم يتخير الادكان على القول الثاني  
والاخير والارتم تيلتها على القول الثاني ويمكن التفتي بالترام القصيل في ذلك عليه ولاسترة عليه فصلان علة  
الحكم العلة اما تامة او ناقصة فان كانت ناقصة فلا عبرة بها مالم ينضم اليها ما يوجب تامينها فيرجع الى التامة وهي التامة  
من اطلاقها واما التامة فهي اما ان تكون معلومة ولو بطريق تخفى اهل العلم ولا على المتقدمين اما ان يكون وجوبها  
في الفرع معلوماً كما مر اولاً فان علم بعلة العلية وبوجودها في الفرع على الوجه المذكور ثبت الحكم في الفرع لامتناع تخلف  
العول عن علة ومن هذا الباب قياس الاولوية وشيخ المناط ومنصوص العلة وان ظن علية العلة بحسب شبهة فهو مستنبط

فصل

ف

كاشح

مستنبط

مستند على العلة وقد طبقوا صاحبنا على عدم حجته الا ابن الجند فانه قال بحجته على ما حكى عنه في اوائل الامر ثم رجع عنه و  
 بطلانه في مثل زماننا بعد من ضروريات المذهب عند المحصلين وما يرى من تمسك العلامة في بعض المسائل بالقياس  
 فاما ان يريد بذلك الرد على من خالفه من اهل الخلاف بطريق الالتزام او تبينهم عليه او يدعي تفهيم المناط عند او يفتقد  
 به مجرد التقريب وادفع استبعاد الاحتمال بحقيقة ومن تشع عليه بذلك فقد جعل قدره او تجاهل به ومثله  
 الكلام فيما وقع في كتب المشيدين من الاحتجاج به في بعض المسائل والاحتجاج في حرة العمل به مستفيض بل قبل موازنة  
 فما روى من طرق العامة قوله تعالى هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد  
 ضلوا وقوله سنفرق امتي على بضعة وسبعين فرقة اعظم فنته قوم يقيسون الامور بربهم فخرمون الحلال ويحللون  
 الحرام واما الاخبار المروية من طرقنا فكثيرة وقد يتمسك بالايان الدالة على تحريم العمل بالظن خرج ما خرج بالدليل فينفي  
 القياس مندرجا في العموم لعدم دليل على خروجه وهذا الاحتجاج بالنسبة الى مثل زماننا انما يقع اذا قلنا بان  
 اسناد باب العلم انما يوجب التعويل على الظن في الادلة ولا يظن بحجته القياس واما اذا قلنا بانه يوجب التعويل على  
 الظن في الاحكام كما به بعض متأخري المتأخرين انقلب الاصل والاحتجاج في اخراج القياس الى دليل وقد اشرنا الى ما  
 يوجب الخروج عنه على تقدير تسليم من جهة قيام القاطع عليه وقد يستشكل في اخراج القياس عن الاصل المذكور بعد  
 تسليم بانه يورث الى ورود التخصيص على الدليل العقلي والادلة العقلية لا تقبل التخصيص ووضوح لان اسناد باب  
 العلم انما يوجب جواز التعويل على الظن الذي لا دليل على عدم جواز التعويل عليها عند اسناد باب العلم لا مطر فالدليل  
 الدال على عدم حجة القياس محقق للموضوع وكاشف عن عدم بوث الحكم له لانه محصور للعموم العقلية وهذا يمكن من  
 الوضوح والظهور والعجب من الفاضل المعاصر حيث استصعب دفع الشبهة المذكورة ففحصنا ناره بمنع افادة القياس  
 للظن ثم رده بانه مكابرة واخرى باننا نبث عدم حجة القياس بالادلة العقلية او لا ثم نفع باب الظن بالاحتجاج الفاضلية  
 وقضية كل ايه ان الاشكال يندفع بتقديم ابيات عدم حجة القياس على ابيات حجته الظن وهو ما لا يكاد يعقل له وجه  
 اما اولادنا لا نرتب بين المسئلتين بحيث يتبع معهما تقديم احدهما على الاخرى في الاثبات واما ثانيا فلان ما  
 تمسكوا به على حجة الظن عند اسناد باب العلم ان دل على حجة مطر ولو كان تمام الدليل على عدم جواز التعويل عليه  
 حال الاسناد لزم القول بحجة القياس او تخصيص الدليل العقلي ولم ينعف تقديم ابيات عدم حجة القياس وان اقتضى جواز  
 التعويل على ما لا دليل على عدم حجته منه امكان ابيات عدم حجة القياس بعد ابيات ولا حاجة الى التقديم وقد تقدم بعض  
 الكلام في ذلك في بحث الاخبار اجماع المخالفون بقوله تم فاعبروا يا اولاد الابصار فان الاعتبار ماخوذ من العبور وهو العبور  
 والقياس تجاوزه من حكم الاصل الى فرع ويجز معارضته انما هو قوله تعالى قاضيا الى اليمين فقال لزم تحكم قال بما في كتاب الله قال  
 فان لم تجد قال فما في السنة قال فان لم تجد قال اجتهد برأيك فقال الله الذي وفور رسولنا بما يحبه الله ورسوله فان  
 الاجتهاد بالرأي اما هو الاخذ بالقياس ويعبر وقوله صرح من سئل عن قبلة الصائم ارايت حين تمضضت مائة حجة كنت  
 شاربه فقياس قبلة الصائم بمضضة الماء والجامع كون كل منهما مقدما للمطلوب المفترض من المتأخر والشرب قول حين  
 سئل جازية خشيته ان اباها ادر كنهه فيضه الحج شيخنا وهذا لا يسطيع ان يحج ان حجته عنه انفعه ارايت لو كان على  
 ابيك بن فضينه اكان يحري فقال نعم فقال من فد برأي الله اخبر بالقضاء فقياس الحج بالدين الجامع كونه حقا للغير والحوار  
 اما عن الامة فيان الاعتبار بمعنى الانعاط لانه المنبأ من عرف فكذلك لغة وشرا لاصالة عدم النقل ولو انه حقيقة في  
 الجواز فالمراد به هنا انما هو الانعاط بقرينة السياق والنزاع اذ لا معنى لقولنا يجوزون بوثهم بايديهم وايدى المؤمنين  
 فقيسوا النبيذ بالخمر والذرة بالبر وقد اجيب عن هذا بان المراد بالاعتبار مطلق الجاوزه عن حال شيء الى حال مشابه  
 هو متناول للانعاط الذي هو مجاوزه عن حال الغير الى حال النفس والغير تماما هو محل البحث ولا يخص بالثاني ليلزم المنارة  
 وفساد النزاع وفيه ان الامر بطبيعة الاعتبار انما يقتضى ايجادها في الجملة ولو في ضمن فرد واحد فاذا تحقق ارادة ايجادها  
 في ضمن الانعاط فحقيقا للمناسبة بقوله لانه على جوبه في غيره محتملا منقيا باصل عدمه واما ما يق من ان الامر بالاعتبار  
 للمعبر به بدليل صحة الاستثناء منه كان يوق فاعبروا الا في الامر الفلاني فضعف لان مجرد صحة الاستثناء لا تنقض قرينة  
 على العموم نعم وتوقعه في الكلام ينصرف قرينة عليه لكن استعانة في المقام معلوم واما عن الرواية الاولى فيانها موقوفة بطريق  
 آية وهو انما قال معاذ اجتهد برأي قال صلا بل ابعث الى ابيك فيدل على نفي المدعي على ان الاجتهاد عاخرة عن استغناء  
 الوضوح في تحصيل الظن بالحكم الشرعي بدليل شرعي فلا يثبت اول القياس الا على تقدير بوث كونه دليلا شرعيا فلو ثبت كونه  
 دليلا شرعيا بذلك كان دورا فتم واما عن الروايتين الاخيرتين فيان الغرض من القياس المذكور فيها تقرير الحكم الى

حج

نعم

في قوله تعالى  
 فاعبروا يا اولاد  
 الابصار فان  
 الاعتبار ماخوذ  
 من العبور وهو  
 العبور

فيه الخطاب ليكون وقع في نفسه لا الاستدلال به لانه لا يحكم الا عن الوحي كما يدل عليه قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو  
الا وحى يوحى وتزبد على ايده فعلم الخطاب بطريق الاستنباط او تقريره عليه ليس باولى من تنزيهه على ما ذكرناه من اراة  
التفريب والنصر على العلة المتعينة لعدم الاضطرار وحصول القضا ليقاس عليه نظائره مما يشارك في العلة المنصوصة مع ان  
قوله في الرواية المشائية قد ينفتح الحق بالقضاء بقيد الاولوية ولا نزاع في جمينته لكن يشكل بان هذه الاولوية ضيقة  
غير مستندة الى اللفظ الذي يقول بجهته هي الاولوية العظيمة او المسندة الى اللفظ الا ان يقول انه اسند الى الاولوية  
الواقعة لا الاولوية عند السائل فلا اشكال وعلى احد هذه الوجوه يتقبل قول غير المؤمنين ان يوجبون عليه الرحم والجلد  
لا يوجبون عليه صاعا من ماء وامثال ذلك مع ان تلك الاخبار مرتبة بطريق غير معتبر والمسئلة ان لو بطلت فيها باللفظ  
لكونها اصولية فلا اقل من ان يطالب فيها بطن معتبر وبغير مفيدة لمع معارضتها باخبار اخر اوضح منها استدلالا ذلك كما  
عرفت فصل اخلف اصحابنا في حجة القياس المنصوصة العلة فالعرف بينهم انه حجة فيستدل الحكم الى موارد العلة وذهب بعضهم  
كالتيذ المرتضى الى المنع وقد وقع النزاع هنا في عقامين الاول ان التعليل بالعلة المضافة الى الاصل كقولنا حرمت الخمر  
اسكارها هل يقضى عدم مدخلة الاضافة في العلة كاضافة الاسكار الى الخمر فيكون العلة هو الامر المطلق المنع في بقية  
موارده او لا فيكون الثابت هو علة التمسيد المقصود على الاصل كالاسكار المخصوص بالخمر والنزاع على هذا لفظي لغوي و  
الثاني انه اذا ثبت علة امر الحكم في مورد من غير ان يكون مخصوص المورد مدخل فيه فهل يثبت عليه في سائر موارد  
ثبوته فيعتدى الحكم اليها او لا بل يقتصر برعلى مورد الثبوت والنزاع على هذا عقلي لغوي ويظهر من العلامة اختصام النزاع  
بالمقام الاول مشهرا بغيره عن المقام الثاني لكن حكم في المعاملات التبدل في المقام الثاني ايضا والعبارة التي  
حكاهما عنه واستشهد بها غير ظاهرة في ذلك كما سنبت عليه وكيف كان فالمشار في المقام الاول ظهور اللفظ وعلية  
المطلق وفي المقام الثاني لزوم تحقق الحكم في موارد تحقق العلة لتنا على الاول قضاء العرف والاستعمال به فان المفهوم من  
مخوخرت الخمر لا اسكارها ان العلة في الخمر هي الاسكار المطلق المنع فيها من غير ان يكون المنصوصة مدخل في ذلك و  
كذا الحال في نظيره الا ترى ان قول الطبيب لا ناكل هذا الشيء لانه حار او يابس يدل عرفا على المنع من اكل كل حار او يابس  
دون خصوص الشيء المذكور وقول الخوي زيدي في ضرب زيد مرفوع لا نافع يدل على رفع كل فعل دون خصوص لفظ  
زيد الى غيره ذلك مجتمعا لخصم ان اضافة الاسكار الى ضمير الخمر تقيد التقييد بها وعلية التقييد لا تستلزم علية المطلق وايضا  
الاسكار اسم معنى وضافة تقييد الاختصاص على ما سبق التبيين عليه في اوائل الكتاب فيكون مفاد التعليل علية  
الاسكار المنع بالخمر فلا يبعد الى اسكار غيرها والجواب ان كلامه في ان علة تخريم الخمر الاسكار الفيد بها او المنع بها بغير  
عدم مشاركة اسكار غير الخمر في حصوله فيها وانما الكلام في ان علية هل هي من حيث كونه اسكارا مطلقا او اسكارا مقيدا  
او مختصا وقد عرفنا ان المنابر منه عرفا هو الاول فيجب التوقيف عليه وان كان قضيتة الجود على ظاهر التركيب هو الثاني  
او التوقف بينه وبين الاول وكنا على المقام الثاني انه اذا ثبت علية امر الحكم علية فامنه وجب ثبوته في جميع موارد اذ  
لو انقل عنه لكان اما من جهة اشتراكه بالمرحاض كعدم حصوله في ذلك المورد او عدم حصول امر اخر به فيلزم عدم  
تمامية العلة وقد فرضنا ما نامة ولا فيلزم تخلف العلول عن علية النامة وكلاهما منفتح الاستحالة اصح السيد بان جعل  
الشرع انما ينبثق عن الدواعي الى الفعل وعن وجه المصلحة فيه وقد بشرت الشيطان في صفة واحدة ويكون في احد ادمية  
فعل دون الاخر مع ثبوتهما في وقت تكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعى الشيء الى غير ذلك في حال وعلى وجه  
وجه وقد رمت دون ذلك قال وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا اجاز ان يعطى لوجه الاحسان فيقودون فيقودون  
دون درهم وفي حال دون اخرى وان كان فيما لم تفعله الوجه الذي لاجله فعلنا بعينه ثم قال انه اصح هذه الجملة  
بكر في النص على العلة ما يوجب الخطي والقياس وجرى النص على العلة بجرى النص على الحكم في قصره على موضعه وليس  
لاحد ان يقول انما يوجب بالنص على العلة الخطي كان عمشا وذلك انه يعيد ناما لم تكن فعله لولا وهو ما كان  
هذا الفعل المعين مصلحة هذا كلامه على ما حكاه في المعامل ودلالة على المخالف في المقام الثاني غير واضحة اذ يحصل ذلك  
ان نامة الشيء ما يختلف باختلاف الحال والمواد فقد يوقر الشيء في محل دون اخر وفي مادة دون اخرى وهذا صالح  
للتزبد على المنع في المقام الاول الجملة على المنع من استلزام علية العلة للحكم في موارد علية في سائر الموارد سواء حمل العلة  
في كلامه على العلة النامة كما هو الظاهر من اطلاقها بل في بيانه ما يثبت عليه او العلة الناقصة او الاعم منها ومن النامة فتعتبر  
العلية على الاول بالنسبة الى الامر المقيد بالمواد الخاص لا يربط ان علية ما مع انضمام الخصوصية نامة وتعتبر على الاجز  
بالنسبة الى الامر المطلق وعلى المنع في المقام الثاني بمجمل على المنع من استلزام علية العلة للحكم في موارد علية في جميع

مع تسليم

مع تسليم كونها علة تامة للحكم المطبق لكن وضوح فساد الثاني يمنع من تنزيل كلام مشله عليه بعد ما علم من نسخة باعة في علم العقول فينتخب العمل على الاول وربما كان في كلامه تلويحات اليه فاقول ان الاولى علة العلة قد تعرف بالانصاف عليها بلفظ والعلية وضعها كالباء واللام وما مراد منها من الامتثال لسبب العلة وقد تعرف من تعليق الحكم على الوصف لا شعاره بالحيثية الفعلية في بعض الموارد وقد تعرف من اقتران الخطاب بما لو لا كونه علة لا يستبعد اقترانه به وذلك كالوسيق الخطاب طلبا للجواز واقرن به ما يصلح له نحو قوله كقر بعد قول السائل واقض اهله في نهار شهر رمضان بخلاف نحو قول المولى لعهده استقضى ما بعد قوله جازيدا وطلع الفجر فانه مما لا يقضى الجواب غالبا الا يصلح المذكور وقد تعرف من الفعل كالوسيق عند قرانه لاية الشجدة او سماعها او من التعريف كالوفعل ذلك غير عند فاقترعه عليه وقد تعرف بالقران الحالية والشاهد الاستنباطية البالغة درجة اليقين ويسمى القياس بالمنع المضاف وكيف كان ففي علم بالعلة التامة للحكم ولو بظاهر مغيب كما في المنصوص وجب تعدد الحكم الى سائر موارد العلة لا يمنع تحلف العلل عن علة التامة وهنا اشكال لا يلبس بالتعرض له ولدفعه وهو ان احاطنا بالقضاء قد صرحوا في غير موضع بان علل الشرع معارف وليست بعلة حقيقية فاجازنا ذلك من تواردها منها على معلول واحد كما ثبتوا عليه في مسألة تعاقب الاحداث الموجبة للطهارة وهذا ينافي القول بحجة هذا النوع من القياس لا بناء على انها على العلة علة حقيقية تامة ضرورة ان العلة الغير الحقيقية او الناقصة يجوز انفكاكها عن معلولها ووجه الدفع ان علل الشرع على ضربين الاول العلل المجعولة في الشرع عللا واسبابا بالاحكام مخصوصة كعلة الاحداث لوجوب الطهارة والافطار والظهار والايلاء والحنف والصيد لوجوب الكفارات والنصف والاثلاف لبوث الضمان والعقود والايقاعات لوجوب النقل والاشغال والفك والبيونة الى غير ذلك وهذه العلل اذا قيست الى الاحكام التي ترتب عليها شرعا كانت معارف لها ومبينات لثبوتها بعلمها الواقعية لا عللا حقيقية لا يخصصها في الاربع وعدم كونها من الماديات والصور بقرينة واضحة وكذا كونها من العلة الفاعلية لا مستندا وجعل الاحكام الشرعية اليه تم لا الى تلك الاسباب وكذا عدم كونها من الغائية لظهور ان ليس المقصود بوضع تلك الاحكام ترتب تلك الاسباب عليها الثاني العلل التي هي منشا حكم الحكم وجهات حسن تشريعه وما يستند اليه مطلوبية الفعل او مبعوضيته كاسكار الخمر للوجوب لمبعوضيته شرها وهذه العلل علل حقيقية وليست بعلة وضعية اذ مرجعها الى العلة الغائية فان المقصود من تحريم الخمر حفظ المكلف عن السكر وفساد العقل وما ذكره الفقهاء من ان علل الشرع معارف فانما عنوانه القسم الاول بقرينة ذكره في ذلك في سياق تلك العلل وقد عرفنا انها لا تصلح للعلة الحقيقية بالنسبة الى الاحكام التي تعدلها وان كانت بالنسبة الى الاثار التي قصد بوضع تلك الاحكام وفيها اسباب عقلية كما ان رفع تلك الاثار ان قيست الى تلك الاحكام كانت عللا غائية لها فظهر ان الفرق بين التميز اصنافي ومن هنا نقول لو علم في القسم الاول ان وجوب الطهارة عن الاحداث الثلثة انما هو لانه حالة حديثة خادنة من خروج الاحداث وعلم مجردتها بالمراد حركتها بوجوب الطهارة له ورجع الى القسم الاخير ثم يبقى الكلام هنا في جواز توارده العلل الغائية على معلول واحد وتحقيق الكلام في ان الحكم العلل بها ان كان قابلا للشد والضعف كالوجوب التحريم واخونها واصلح توارده الاسباب عليه لا فائدة تاكده كان معلولا حديثا حال الافتراء غير معلول للمجموع حال الاجتماع فيكون عليه المنفرد للضعف مشروطة بعد الانضمام اذ حال الانضمام يكون المعلول من الاخر وهو القوي المبين للضعيف ولو لم يكن الحكم قابلا للشد والضعف كما لا باحة والصحة والفساد او كان ولكن علم عدم تاكده بطريان مثل العلة كالاحداث المتعاقبة جازان تكون عليه الثاني مشروطة بعدم سبق المتقدم فيكون الثاني معرفة وكاشفا محضا ويصح اعتبارها في التميز فيسوي في مسألة تعاقب الاحداث رفع الحالة المكتشف عنها بالاحداث المتعاقبة وان لا تكون مشروطة به فيشرط استدامة التاثير به فيكون العلة بعد متعاقبة وهو السابق كما في صورة التوارده في زمان واحد والاسبقية لا يصلح للترجيح لان العلية اذا كانت مستدامة كانت بالنسبة الى كل زمان كالعلة الابتدائية الثانية القياس بالطريق الاولى هو القياس الذي يكون علة الحكم فيه في الفرع افوى واكثر منها في الاصل ولا بد في الحجة من العلم بها وبكونها كافية في ثبوت الحكم وتحقيقها في الفرع وقد يطلو عليه القياس الجلي وهو اعم منه من وجه لان المراد به ما كان الفارق فيه بين الاصل والفرع معلوم الاثما ولا يعتبر العلم بالحكمة المحققة لعلة العلية بل يكفي مجرد العلم بالعلية كما في المنصوص العلة ولا يكفي مجرد الظن باصل العلية او بما فيها او بتحققها في الفرع ما لم يكن واحد الظنون المعترف وقول العلامة بعد ذكر منصوص العلة وقياس الضرب على الناييف ليس من هذا الباب لان الحكم في الفرع افوى مما لا يحد في الاكفاء بمجرد كون العلة في الفرع افوى وان لم يثبت العلية بدليل معتبر كما ثبتها القاضي

لها

ح

المعاصر

العاصم كلامه مسوق لبيان الفرق لا لبيان ما يكفي به في معرفة العلة ثم لا خلاف في تعدية حكم الاصل هنا الى الفرع في الجملة  
وان اختلفوا في وجه التعدية وقد حردوا النزاع في اية التايف فذهب فيها قوم الى ان تعدية حكم التخييم الى انواع الاذى  
الزايدة عنه بالقياس وذهب آخرون الى انها دلالة لها عليه بالمفهوم الموافق وحكى عن المحقق انها منقولة عن موضوعها  
الغوي الى المنع من انواع الاذى اصح الاولون بانه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك ومن كونه الداء في الفرع لما حكم بتعد  
الحكم اليه وهو معنى القياس واعتبر عليه اولا بان معنى المناسب لم يعتبر لامتنان الحكم حتى يكون قياسا بل كونه شرطيا في دلالة  
المفهوم وثانيا بان من لا يقول بحجية القياس يقول بحجته ولو كان قياسا لما زال لنا في قوله الاخير بانه لا خلاف في حجية  
هذا النوع من القياس واما الخلاف في حجية بقية انواعه فلان في الاتفاق على حجية دلالة على عدم كونه قياسا وفي هذا الرد مع  
اصل الاعتراض نظر اما في الرد فلان من يجعل الدلالة باعتبار المفهوم او النقل ينكر حجية باعتبار كونه قياسا فلا يتم الاجماع  
على حجية هذا النوع من القياس واما في الاعتراض فلان كل من انكر حجية القياس لا يقول بحجية هذا النوع منه بل بعضهم كما  
عرفت وهو في الحقيقة مفضل بين انواع القياس وليس فيه دلالة على عدم كونه قياسا اصح الناظرين بالقطع بافادة اللفظ  
للحكم المذكور من غير توقف على استحضار صورة القياس فلا يكون التعدية باعتبار وورد بان هذا النوع من القياس لا يتوقف  
على استحضار صورة بل يعرفه كل من يعرف اللفظ من غير حاجة الى نظر واجتهاد ولعل حجة المحققين اذ مطبق الاذى منه عند  
الاطلاق وانه اية الحقيقة وضعه لان تبادرها ليس عن نصر اللفظ بل عنه بواسطة المعنى ومثله لا يكون علامة للحقيقة  
الا لكان كل لفظ حقيقة في لوازم معناه لتبادرها معه فانحصر الاحتمال في القولين الاولين ولكل وجه ولا ثمرة للنزاع  
تتمت قد ورد في بعض الاخبار ما يدل بظاهره على عدم حجية القياس بالطريق الاولى فيدل على عدم حجية غيره بالطريق  
الاولى كصحة ما بين تغلب عن ابي عبد الله قال قلت له ما تقول في رجل قطع اصبعين من اصابع المرثية ثم قال عشرين من الاصل  
قلت قطع اثنين قال عشرين قلت قطع ثلثا قال ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون  
عليه ثلثون ويقطع عليه عشرين ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فبعض من قاله ونقول الذي جابهه شيطان فقال  
مسلما يا ابا ان هذا حكم رسول الله ان المرثية تغافل الرجل الى ثلث لدية فاذا بلغت الثلث رجعت الى النصف يا ابا انك  
اخذتني بالقياس والسنة اذ اقيمت بحق الدين ووجه الدلالة ان ثبوت الثلثين عند قطع الثلث بوجوب ثبوت عند قطع  
الاربع بطريق الاولية وقد شنع الامام على السائل حيث استدله بقوله انك اخذتني بالقياس الى اخر ما مروى في الخبرين  
مولينا امير المؤمنين لولا اني رايت رسول الله ص ميسر ظاهر قدميه لظننت ان باطنها اولى بالسبع من ظاهرها ووجه  
الدلالة ان المستفاد من كلامه التعريض بالتنبيه على ان الدين ليس بالقياس وان ظن الاولوية كما هو مورد الفرض هذا  
مضاف الى الاخبار الدالة على تخريم العمل بالقياس فان قضية اطلاقها او عمومها عدم الفرق فيه بين الاقسام المذكورة اذ  
لا اختصا طرفا بالمسند بل يكون التفصيل محكما والجواب اما عن الاول فبان القياس المنصوص هناك قياس ظني لا سيما بعد  
ورد الرواية المخالفة كما اعترف به السائل اذ لا قطع بان قطع الثلث علة لثبوت الثلثين مطر الجواز اشراط بعدم انضمامه  
الى ما بوجوب البلوغ الى ثلث دية الرجل كما ذكره غاية ما في الباب ان نظن عدم الاشراط وهو غير معتبر فان قلت منشا اطلاق  
الظن ما دل على سببته قطع الثلث للثلثين فيكون ظنا معتبرا قلت انما يصح اطلاق حيث لا يعارضه ورود المقيّد وقد  
اعترف لسائل بوروده فلا يفتقر الى الاجتهاد مستندا الى قياس ظني كما يشهد به مذاق كلامه واما عن الثاني فبان  
انما يدل على عدم حجية القياس بالطريق الاولى عند الظن الاستثنائي بالطريق والاولوية كما يستفاد من قوله لظننت ولا  
كلام فيه واما عن الاخير فمن وجهين الاول انصرف في الاخبار المذكورة بجملها على القياس المستنبط بدليل شبهة علام بالاول  
كما وقع في بعض الاخبار فان العمل بالبراهين عمل بالنقض وبما لا يثبت بحجته مع ان تسمية ما عدا المستنبط به غير ثابت في  
الاخبار واما الثاني فثبت في مصطلح العموم وهو لا يجدي والثاني بالنص في الاقضية التي نقول بحجتها باجتماعها  
الى قياس اقراني مشتمل على صغرى وجدانية وهي ان التمييز مسكروا والشم اشدا ولا ما من قول اف وكبرى مستفاد من النص  
بالعلة او الغوي وهي تخريم كل مسكروا وكل اذى يكون اشدا من قولات وبالجملة يستفاد من النص ما في حكمه كبرى كلية  
وبعد ضم صغرى وجدانية النهائية المقصود ولا حاجة الى اعتبار المشاركة مع الاصل في علة الحكم واستفاد الحكم من هذا  
الحجّة وان كانت خاصة ليلزم العمل بالقياس لا يذهب عليك ضعف هذا الوجه فالعند هو الاول ثم اعلم ان للفتايل  
بحجة القياس المستنبط طرفا لا استنباط العلة كال دوران وهو دوران الحكم مع العلة وجودا وعدما كدوران تخريم الخمر  
الاسكار وكالتبر والقيسم وهو حصص الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلة في عدم ثم ابطال علة ما عدا الذي يدعى  
عليه وكما المناسبة والاحالة وهو تعيين العلة في الاصل بحجة المناسبة وغير ذلك مما تحرف في كتب الجهور وحيث اطلنا بحجبت

القياس عند  
حجته  
ابان  
انما يكون

حجة اصل هذا القياس فلا حاجة لنا الى التعرض لهذا القول بل انما نحتاج الى التمسك بالاسس  
المصالح المرسله بعد ما امكن انما على عدم حجة ذلك ومن اراد الاطلاع فليطلب مظانه من كتب العامة القول في  
في الاجتهاد والتقليد معقولتها الاجتهاد لغزير الجهد والشفقة في تحصيل امر وعرفا بعبارة يعرفها ما ذكره الحاشية  
وتبعه في جماعة من انه استفراغ الفقيه الواسع في تحصيل الظن بحكم شرعي فالاستفراغ جنس ولا يخرج بنقيده بالقيود المذكور  
استفراغ غير الفقيه واستفراغ غير الواسع واستفراغ غير في غير تحصيل الظن وفي تحصيل الظن بغير الحكم الشرعي والاشكال  
على هذا الحد من وجوهها ما ذكره العلامة الفخازري من ان قيدا الفقيه مستدرك اذ لا وجه للاخترا عن غير الفقيه فانه  
لا فقه الا بعد الاجتهاد هذا المحض كالمعنى والمحصلة ان التعريف غير منعكس لان الفقه هو العلم بالاحكام المعهودة عن ادائها  
والعلم بها عنها انما يتحقق بعد الاستفراغ والاجتهاد فنوعان المهتم بصدق قبل صدق عنوان الفقيه فلا يتناول الحد  
لجميع مصاديق الحدود ولو قال لافقه غالب الاجتهاد كان اولى لان الفقيه قد يصير وسعه في تحصيل العلم من اول  
الامر ويحصل العلم بمحصل الفقه بدون الاجتهاد ثم هذا التمايز اذا فسر الفقه بالعلم الفعلي اما اذا فسر بالملك والنهوض  
كما هو الظاهر وقد اخبرناه في تعريفه سابقا فلا ريب في تقدمه على الاجتهاد فلا يتوجه الاشكال اذ على هذا التقدير يكون  
مرتبة الفقه متقدمة على مرتبة الاجتهاد فلا يتخلل عكس الحد باخذ منه وقد اشار اليه الفخازري بقوله الا ان يراد  
بالفقه النبوة لعرفه الاحكام ودعم الفاضل المعاصر ان اخذ الفقيه في الحد بوجوب الدور وقربه بان معرفة الفقه  
توقف على معرفة الاجتهاد لانه على ما سبق هو العلم بالاحكام المقررة عن ادائها وهو لا يتحقق الا بكونه مجتهدا فلا فقه  
الاعم الاجتهاد اقول وكان هذا توتما في كلام الفخازري وقد بينا على مراده وكيف كان فوجه لزوم الدور هنا على  
بيانه غير واضح لان عدم تحقق الفقه بدون الاجتهاد لا يوجب توقف معرفة عليه اذ لا يلزم من توقف شيء على شيء في  
الحاوي توقفه عليه في التصور ثم يتوهم ذلك اذا فسر الفقيه بالمجتهد كما ذكره بعضهم لكنه نفس غير معروف الفاضل  
المذكور لم يقرب الدور عليه بل على التفسير المعروف ثم ذكر في دفع الدور وجهين الاول ان المراد بالفقيه من مارس الفقه  
احرازه عن مثل المنطقي وهذا التفسير قد ذكره الشيخ الهادي فعلا عن بعض شرح المنهاج قال وليس المراد به المجتهد كما قد  
يظن ثم اورد المعاصر المذكور عليه ولا يمانع ولا يمانع عليه وثانيا بان المارس قد يشترط وسعه ويجوز الاستنباط  
مع انه لا يسمى مجتهدا فان قيل لا يصدق في حقه استفراغ الواسع قلنا في المنطق واشباهه فلا فقه في التقيد  
ولا معنى ما ينيه بل الوجه منع عدم الصدق الثاني ان المراد بالاجتهاد فضيلة الاستفراغ كما هو الظاهر وبالعلم ملكه العلم  
بالاحكام وانما خبرنا به وراجع الى ما ذكره الفخازري وهو ينص بدفع الدور الذي توهمه اذ الفقه السابق لا يتوقف  
على الاجتهاد الفعلي لكن قد عرفنا ان الدور في نفسه غير منجز وان المنهج انما هو اشكال عدم الانعكاس كما بينا ثم قال  
والتحقيق ان ان اريد محدد الاجتهاد بل المعنى العمومي وجعل الفقه اعم من ذلك فقول الفقه هو العلم بالاحكام الناشئة عن  
الادلة والاجتهاد هو استنباط الاحكام منها والاشكال في التعريفين ح الى ما يقوم به الامران ولذلك ترتيبهم بعد  
ذكر تعريف الاجتهاد يجعلون التعريف مما يتوقف عليه ومنه القوة القدسية من شرطه لان مقوماته وان اريد تعريف  
هيكلها فالاجتهاد هو الاستفراغ في تحصيل الحكم الشرعي الفرعي من ادائها عن ادلة واحوالها وكان له القوة القدسية  
التي يمكن بها عن مطاوعة الفرع الى الاصل والفقه هو العلم بالحاصل بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادائها من كان كذا  
فلا يدخل في شيء في تعريفه الاخر ولا يلزم دورا منه في التحقيق ان الفقه والاجتهاد لا يطلغان على وجه الحقيقة عرفا  
الا على المعنى العيني الصحيح والاطراف على غيره مجاز والحدود التي تورد في المقام انما تناسق لبيان المعنى الحقيقي دون المجاز  
ثم الفقه والاجتهاد باعتبار ما يتوقفان عليه من العلوم والقوة القدسية ليسان من المركبات بل من البنايط المعنوية  
عنها يتوعد عديده هي شرائطها لاجزاء ومقومات لهما من هذا البيان يظهر ان قوله ومنه القوة القدسية لا ينبغي  
الا بار كتاب مخصوص باستخدام والوجه في البيان ما ذكرناه اذ الذي يذكره من الشرائط نفس القوة لا معرفتها والتعريف  
تعريف شرائط الاجتهاد بعد تعريف ما يدل على ارادتهم من المعنى اعم بل ذلك قرينة واضحة على ارادة المعنى الاخر بدليل  
ان المعنى اعم لا يعتبر فيه تلك الشرائط وانما الشروط بها المعنى الاخر يظهر من بيانه انما اعتبر الشرائط في تعريف  
جميع الاجتهاد والفقه قصد الى ادخالها في المقومات ومن الواضح ان ما ذكره تعريفه معنى واحد حقيقي فكيف يوجب  
القيود المذكورة في المقومات مع ان دخولها فيها غير معقول في نفسه على ما ذكره الا في الثاني ما ذكره المعاصر المذكور  
بهم وحاصله ان قيدا الظن مستدرك بل مفسد لعكس الحد لان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية والقطيقات و  
الاول خارج عن الاستفراغ والثاني لا يحسن ارجاعه لان الاجتهاد قد ينتهي الى القطع وقيد ان مصطلح القوم منعقد على محض

الاجتهاد

الاجتهاد بالظنيات كما صرح به غير واحد منهم فان اراد بتجديد اصطلاح فلا مشاحة لكنه لا يخرج من نوع خزانة لانه عدول عن الظن  
 المشدولة المعروفة بل امره ونكته مع ان النكته في تخصيص القوم له بالظنيات ظاهره وهي اخصاص جمله من مباحثهم به كجانبهم  
 عن حجته وتساخرهم على قولهم للتحريم بقول مطلق فان القطع لا يبحث عن حجته ولا كلام في حجته قطع المتخبر عن حقيقته  
 ثم اقول الفقيه اما ان يستفزع وسعه في تحصيل القطع او الظن واحدها وعلى النفاذ اما ان يحصل القطع او الظن  
 او لا يحصل شئ منهما فان اريد من خروج القطعيات خرجها بنفسها فالظنيات اذ كلك لان الاجتهاد من جنس الاستفراع  
 وهو لا يصدق على شئ منها وان اريد خروج الاستفراع الموصل اليها فهو انما يتم على التقدير الاول خاصة لا مط كما ادعى نعم لو  
 اريد بالاستفراع الوسع في تحصيل الظن تحصيل الظن بطريق الاستفراع خرجت القطعيات مط لكنه خلا ظاهر الحد  
 الثالث ان طرد الحد غير مستقيم اما اوله فلصدقه على استفراع الفقيه وسعه في تحصيل الظن بالحكم الشرعي الاصولي مع  
 ان ذلك لا يتم اجتهاد هذا الاصطلاح حقيقته بل يخص الاجتهاد في مصطلحهم هذا بالمباحث الفرعية فلا يرد من زيادته قيد  
 الفرعي ليجوز ذلك اما ما ذكره الفاضل المعاصر من ان المنادى من الشرعي الفرعي فلا حاجة الى التمسك بما اوجه له فان  
 تلك المسائل الاصولية يطالب فيها بالقطع فلا يستفزع الوسع في تحصيل الظن بها بخلاف المباحث الفرعية فلتستفزع ان  
 الظنون في قام قطع على اعتبارها مط كظاهر الكتاب والسنة يصح التعويل عليها في الاصول والفروع كما ان الظنون لا  
 على اعتبارها الا عند دها في شئ منها فالنقص غير سديد مع ان عدم الاعداد بالظن لا ينافي استفراع الوسع تحصيله  
 كما في فساد الطرد الا ان يراد به الاستفراع المعذب لكن لا دلالة للحد عليه واما تانيا فلصدقه على استفراع الفقيه وسعه  
 في تحصيل الظن بقوى غيره بل اعمال التوايز اللفظية في استنباط مراد من كلامه والجمع او التفرع والوجه المقدر عند  
 التعارض في نقله ان يصدق على فروع المفردة حكم شرعي ولو في الجملة ولو لم ان المراد ما هو حكم شرعي في حق المستفراع او  
 مقلده او ما هو حكم شرعي في الواقع ويكون استفراجه باعتماد كونه حكم شرعيا في حقه على استفراجه الوسع في معرفة فروع  
 غيره عند عدم تمكنه من الاجتهاد فيما يحتاج اليه اما الضيق وقتا وفندا كتب يعبر بها اجتهاد والقصور نظمه بناه على حوا  
 الجزئي ولا يرسل الاستفراع المذكور لا يعقد في الاصطلاح اجتهاد او يمكن الجواب عن هذا وعرفنا بغيره باعتبار قيد الحيثية  
 في الفقيه فان الاستفراع في المواضع المذكورة ليس حيث يكونه في غيرها بل اصوليا او مقلدا لكن لا يتم هذا على ما استحققت  
 معنى الفقيه مع ما في التعويل على قيد الحيثية من الخفاء فالاولى ان يراد بعد قيد الفرعي قولنا عن الادلة التفصيلية فنخرج  
 الاشكالان واما ثالثا فلصدقه على استفراجه الذي لا يرتب عليه تحصيل الظن اذ صدر الوسع في طلب شئ لا يستلزم  
 الوصول اليه مع انه لا يسمى اجتهادا فان الذي يستفاد من عرفه ان الاجتهاد عبادة عن تحصيل الظن بالحكم على الوجه المعبر  
 ويمكن دفعه بان المراد بالاستفراع الوسع في تحصيل الظن تحصيل الظن بطريق الاستفراع ولا يخفى بعده وربما يمكن الالتزام بال  
 مجرد الاستفراع اجتهاد وان لم يرتب عليه حصول الظن الرجح ان الظن من استفراع الوسع بذاته وهو غير لازم وال  
 لادى الى صرف تمام الوقت في تحصيل مسئلة واحدة والجواب ان المراد بالاستفراع الوسع ما هو المعبر في عرف المجتهدين  
 لا الاستفراع العقلي والقدر المعبر امر معروف وهو ما يحصل به الظن بعدم الظفر بالمعارضنا يعتد به فلا يلزم جهالة  
 الحد ولا ينافي في ذلك تفسير العصبك لم يبدل تمام الطائفة بحيث يحسن من نفسه العجز عن المزيد عليه اذ المراد باحسان العجز  
 ظنه فلا يلزم الاشكال المذكور ثم قد يطلق الاجتهاد على الملكة التي يقدر بها الفقيه على الاستنباط المذكور اذ كثيرا  
 ما يفتن فلان مجتهدا ويراها ان له الملكة المذكورة وعرفه بها بهذا الاعتبار بان ملكة يقدر بها على استنباط الحكم الشرعي  
 الفرعي من الاصل فضلا وقوة قرينة فالملكة جنس يستلزمها الملكة قال الشارح الجواد يخرج بقيد الملكة المستنبط  
 لبعض الاحكام عن ادلتها بالفعل من غير ان يصير ذلك ملكة بل كان حلالا ولا يخفى ان اطلاق القيد على الملكة ونسبته  
 الاخراج اليه وجعل المخرج المستنبط المحصور نصفه وخرج بقوله يقدر الى الحكم الملكة التي يقدر بها على استنباط  
 غير الحكم ثم ان قلنا بجواز الجزئي في الاجتهاد فالوجه ان يجعل اللام للجنس والافلا استفراق والعجز من الشارح المذكور  
 انه عين اللام للجنس ليدخل الجزئي مع انه صرح اولا باعتبار الملكة في الاجتهاد وعدم العجزه بالحال مع مناسبة الحال المرتبة  
 الجزئي والفرق بين الملكة والحال ان الملكة قوة وانما يعبر بها بالحال قوه يسهل رواها وخرج بقيد الشرعي الحكم العقلي  
 وشبهه وبالفرع الاصل ويقول من الاصل الحكم الضروري قال الشارح المذكور وبالقوة القرينة يدخل من له تلك الملكة  
 من غير ان يستنبط بالفعل بل يحتاج الى زمان ما المعارض الادلة او لعدم استحضار الدليل او للاحتياج الى الثقات انتهى قوله  
 لم يكن ذلك خارجا حتى يحتاج الى القيد المذكور ولا دخاله بل التحقير ان القيد بقوله فعلا مستندك لا ذلك ما خرد في معنى  
 الاستنباط وبقوله وقوه قرينة مفسد للحد لان الاستنباط بالقوة القرينية معناه القوة القرينية

القيمة

القرينة للاستنباط ومعنى الملكة فراجع الحد الذي ان الاجتهاد ملكة الملكة وفساده واضح ويمكن توجيهه بمجمل قوله او قوة قرينة  
عطفها على الملكة على ان يكون المعنى ان الاجتهاد اما ملكة الاستنباط الفعل اي الحصول او قوة قرينة من الاستنباط القطعي ووجه  
قول الشارح وبالقوة القرينة يدخل الاخر ما ذكره لكن برده عليه مع عدم ملائمة الرد بدل للتعريف لان القوة القرينة من  
الاستنباط ربما يتناول القوة القرينة من الاجتهاد فلا يتم طر التعريف واعلم ان الفرق بين الفقه والاجتهاد من وجوه الاول  
ان الفقه هو العلم او ملكة والاجتهاد هو استفرغ الوسع او ملكة واحدهما غير الاخر الثاني ان المقصود في مقام الاجتهاد  
تحصيل الظن بالحكم الشرعي في مقام الفقه تحصيل العلم به والظن انما يستفاد من الادلة التفصيلية والعلم انما يحصل غالبا  
من الدليل الاجمالي واسناده الى الادلة التفصيلية كما وقع في حده مبنى نظيره على نوع توسع الثالث ان النظر غالباً في  
مقام الاجتهاد الى الواقع وفي مقام الفقه الى الظن وقد يختلف موارد غير خفي على العارفين **فصل** وحيث  
علمت ان المسحوظ في مقام الاجتهاد تحصيل الظن بالحكم الشرعي فاعلم ان المراد به الظن المقرب في معرفة الحكم وهو يختلف  
باختلاف اراء المجهدين فمن يرى ان المقرب منه ظنونا خاصة فالاجتهاد في حقه تحصيل تلك الظنون ومن يرى ان  
المقرب منه مطلق الظن فالاجتهاد في حقه تحصيل مطلق الظن وقد عرفنا ما حققناه في محث جنر الواحد صحة  
القول الاول وان المقرب في حقه ليس الاظنون خاصة وبقينا هناك بطلان القول بحجية مطلق الظن ولا باس في  
المقام بايراد بعض الكلام عليه ففوق قد اسند على بطلان هذا القول بعموم الايات الناهية عن العمل  
بالظن والمثلية على ذم العامل به كقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن  
ونحو ذلك واورده عليه بان عمومها محل البحث بالظهور فلا يفيد الا الظن به فان ثبت مدلولها من عدمه  
جواز العمل بالظن لزوم عدم جواز العمل بها ايضاً وما يلزم من وجوده معلوم وهو محال ووجب بوجهين الاول  
ان حجية ظواهر الكتاب الجماعية فبعض ابيات عدم حجية سائر الظنون بهذا الظن لقيام الفاعل على حجية واعترض  
عليه بعض الفاضلين بما يرجع محصله الى وجوه الاول منع قيام الاجماع على ذلك مطلقاً وان القدر السالم منه حجية  
متفاهم المخاطبين لان الكتاب ورد بلسانهم والفهم يختلف باختلاف الرفان فابن حجية متفاهم المناظرين عن  
زمن الخطاب اما باعتبار اسناد ابيات العلم في حقه الموجب لفتح باب الظن وهذا يقتضيه حجية ظواهر الكتاب من حيث كونه  
ظاهر اعم من مطلقاً لا من حيث كونه ظاهراً كالتبني ونحن نقول بذلك اما من جهة ان القرآن من قيل كتب المصنفين الذين  
يقصدون بها بقاها من الدهور ليستفيد النافذون اليها المقاصد على حسب افهامهم يعلمون بمقتضى متفاهم هذا ثم  
لا سيما في الاحكام الفرعية ولا ينافي في ذلك تعلق الغرض ببقاء النص الحاصل بالاجماع بل لا ينافي في ذلك تعلق الغرض  
بالاجماع الدالة على عرض الاخبار المتعارضة على الكتاب فلا دلالة لها على النسخ بافهام من القرآن مطلقاً والعرض عليه كما  
ارادة النسخ باعلم ارادته من القرآن والعرض عليه غاية الامران يستظهر منها المعنى الاول فنسفل الكلام الى التمسك  
بهذا الظهور فيثبت المظن على التقدير الاول وينتهي حجة ما على التقدير الثاني على ثبوت بان يكون ذلك الاخبار من قبيل  
كتب المصنفين وهذه الدعوى بعيدة في الاخبار جدا الثاني انه ان اريد بحجية ظواهر القس اجمعية انظر المسنفاد منه  
من جهة كونه مسنفاداً منه فهذا باطل قطعاً للاجماع على عدم جواز العمل به الا بعد النظر في المعارض او كتاب العلاج ان  
اريد بحجتيه بعد ذلك فلا ريب في ان الظن بالحاصل بعد ذلك ليس ظناً خاصاً من الكتاب بل من ملاحظة مجموع الادلة فيخرج  
عن مورد الاجماع الثالث ان عموم هذه الايات يخص بعض الظنون كالبينة والافرار وقد وقع النزاع في حجية العام  
المخصص فكيف يمكن دعوى الاجماع على حجية هذه الايات لا ينطبق هذا النزاع واجمع الى النزاع في ان العام المخصص هل هو  
في الباقي او لا فالجواب بالجحيم بدعي ظهوره فيه كان المنكر لها يمنع ظهوره فيه ولا فاقول بعدم الحجية مع تسليم الظهور  
ثبت عندنا ظهوره فيه ثبت حجتيه منه للاجماع على حجية على تقدير ظهوره لا فاقول انما انعقد الاجماع على حجية ما هو  
واضاحاً ما هو ظني اعتقاد مدعيه ان لم يكن ظاهراً واقعاً والمانع هنا يمنع من ظهور العام المخصص في الباقي وانما ورد  
ان ظهوره في اعتقاد مدعيه خاصة فكيف يساعد على حجتيه الرابع ان الاجماع المدعي على حجية ظواهر القرآن ان كان غلب  
حجتها في الجملة فلا يجدي في الاستدلال بظاهر هذه الايات وان كان على حجتها بطريق العموم فهذا يستلزم حجية ظواهر هذه  
الايات في سائر المنع للعمل بظواهرها فيعود الاشكال لا بق عمومها يخص بالاجماع المتقدم لا فاقول هذا امام مورد اول  
فلان التخصيص يستلزم ان يكون المخصص مغايراً للمخصص لان قضية كل منهما ما ينافي الاخر فلا يصح فرض كونها امر واحداً وهو  
الاجماع المدعي في المقام ولا سبيل للدعوى اجماعين احدهما على المخصص الاخر على المخصص لان مرجع الثاني الى الاول فلا يبعد واما  
فيما اذا كان تخصيص ذلك بوجوب تخصيص الاجماع فيلزم ان يكون الاجماع ظاهراً لا تحصيله في الباقي فان قيل قام الاجماع على حجة



هو ظاهر الكتاب فبجعل بعض مدلولات القاعدة كحجية كل ظاهر من الكتاب غير هذا العموم قرينة على التجوز في بعض اخر وهو  
تخصيص العموم المذكور بغير تلك الظواهر قلنا ليس هذا اولى من العكس لوقوع الكل في مرتبة واحدة يحتاج الى دعوى اجماع  
اخر على هذا التخصيص فيجوز الاشكال المتقدم والجواب اما عن الاول فيان الاجماع منعقد على حجة ظواهر الالفاظ السالمة  
عن المعارض والاعتقاد عليها في الكشف بها عن مراد المتكلم من غير فرق في ذلك بين المخاطب وغيره بدليل ان السامع يهتد على  
ظاهر الافراد والوصية والعقد والايقاع وغير ذلك وان لم يكن مخاطبا بها ولهذا ترى ان الروايات يعتمدون على ما سمعوه  
المعصوم مخاطبا بغيرهم كاعتقادهم على ما سمعوه منه في مخاطبته اياهم فنع الاجماع على حجة ظواهر الالفاظ في حق غير مخاطب  
ناشئ عن قلة الشذوذ ولو ثبت لا دعوى الضرورة على ذلك اذ لا يجتمع احد من الموافق والمخالف بحال في ذلك بل الظاهر مما  
شالم عليه جميع ارباب المذاهب الاديان ولو لا ذلك لما استقام لهم النظم ومخالفة الاجارية في حجة ظواهر القران غير  
فلا حجة لان مثل هذا الخلاف النادر لا يتحقق في تحقق الاجماع مع ان الذين يعتمدون بمقتضى من الاخبارية لا يجادلون في حجة القران  
التي قررواها من حجة ظواهر الالفاظ عند سلامتها من المعارض ولهذا ترى انهم يتسكون بظواهر الاخبار اذ اسلمت عن المعارض  
وانما يعتمدون من حجة ظواهر القران لكثرة بعض الاخبار عليه فهم في الحقيقة انما يعتمدون من حجة تلك الظواهر بعد مر  
سلامتها من المعارض فاذا دفعنا ذلك لانهما على ذلك بيمين ظواهر الكتاب مندرجة تحت العنوان الذي اتفق الفريقان على  
حجيتها فانصح مما قرنا بطلان الفرق بين الكتاب السنة وكسب المصنفين وغيرهما في حجة ما ينظر من الفاظها على المراد نعم  
هناك فرق من جهة اخرى وهي كون الكتاب المصنف خطا بالي الذين لم اهلية فهم تلك الخطا بان وان تاخر وجودهم عن  
زمن الخطاب بخلاف السنة فان خطاها لها خصصة بالثابتين وفي الكتاب جها وذا من تحقيق القول فيه في حله واما عن  
الثاني فبانا لا نقول بحجية ظواهر الكتاب قط بل بعد الفصل عن المعارض من النامع والمختص ونحو ذلك مع عدم العموم عليه  
بطريق معتبر ولا يلزم من ذلك خروج الفاضل عن مورد الاجماع لان الظن انما يستند الى المقنن ولا اليه والى عدم المانع و  
الام يتحقق ظن لفظي اصلا لا استنادا واما اليه والى عدم قرينة توجب الخلاف وهو واضح القسار فالظن المستفاد من الكنا  
لما يستند اليه بشرط عدم المعارض اليه والى عدم المعارض واعلم ان قضية ما فرناه حجة ما علم كونه ظاهرا حين ورود الخطا  
على تقدير بقاء القران الخارجية ويثبت الكلام بما يبين كونه ظاهرا حين الخطاب بمعونه اصله عدم النقل للقران بين  
عدم القول بالفصل واما عن الثالث فيان النزاع في حجة العام المختص ولجئ الى النزاع في الظهور كما اشار اليه والالفاظ  
وان انعقد على حجة ما هو ظاهره واما لکن لا يسبيل الى تعيين الامور الواضحة الا بالعلم او باعلم تيمم مقامه فاذا علمنا بان  
العام المختص ظاهرا في الباقي علمنا باندرجه في محل الاجماع الا ترى اننا لو علمنا بحجاسة الكفاة بالاجماع ثم علمنا بدليل ان حجة  
كفاة علمنا بدخولهم في مورد الاجماع وان فرض وقوع النزاع في كثرهم وكذا لو ثبتنا ذلك ظنا قام فاطع عندنا على  
حجيتها فان علمنا بالدخول ظاهرا في مورد الاجماع نعم لو ثبتنا ذلك ظنا غير معتبر لم يعلم بشئ من الامرين لكن ليس المقام  
من هذا القبيل وهذا واضح واما عن الرابع فيان الاجماع انما انعقد على حجة كل ظاهر لا يعارضه ما هو اقوى منه وان كان  
الاقوى ذلك الاجماع وبعبارة اخرى فام الاجماع على حجة كل ظاهر لا ينافي ذلك الاجماع ولا غيره من ساير الادلة التي هي اقوى  
من ذلك الظن لا مناع قيامه على حجة ظواهر مخالفة ويخالف ما هو اقوى منه نظرا من ذلك مقروط ما زعمه من ان ذلك يوجب  
تخصيص الاجماع واما اشكاله بل يزعم اتحاد التخصص والمختص فواضح الاندفاع اذ يكفي فيه الغايرة الاعتبارية مع انه لا يوجب  
في المقام اصلا اذ الحكم الثابت بالاجماع في نفسه خاص بمورد معين كما عرفت ثم انه تدية لورود الاشكال المذكور على مذهبه  
من حجة مطلق الظن لا استناد باب العلم وبقاء التكليف فان تخصيص هذه الايات بتغير الظن الحاصل بعد استداد باب العلم  
ليس باولى من تخصيص الدليل العقل بعنوم هذه الايات فقصصه بان عموم الايات عموم ظني فيجب تخصيصها بعنوم  
القاعدة فانه عموم قطعي ولجانب عن لزوم تخصيصها بالقياس والاستحسان بوجوه مترغلاها مع بيان فسادها في بحث خبر  
الواحد وهو كما ترى اذ تخصيص الدليل الظني هنا يستلزم تخصيص الدليل القطعي بغير ذلك الظن قطعا فيبقى الاشكال  
بامتناع تخصيص القواعد العقلية بحال فلا يخلص له الا بالوجه التي ذكرها في القياس والاستحسان مع ان ورود  
هذا الاشكال عليه مبني على ان يكون قضية القاعدة العقلية فرع باب الظنون الشائبة كما التزم به في بعض تلك  
الوجوه وهو اوضح فاسد كما اشترنا اليه عند نقله ثم اورد في تقرير منع الاجماع على حجة ظواهر الكتاب من حيث كونها  
ظواهر الكتاب بان هذا الاجماع ان كان مستفادا من عمل الصحابة والتابعين واصحاب الائمة ثم حيث كانوا يستدلون  
بظواهر الكتاب فقيمة انه لم يعلم انهم كانوا يستدلون بها من جهة كونها ظواهر الكتاب بجواز حصول القطع لهم بها حسب القران  
والامارات والاحتجاج بها باعتبار حصول القطع بها وان كانوا مستفادا من كلمات اصحابنا المصنفين بحجة الكتاب والاحتجاج

ونفاها



في ايدي المسلمين من الخوارج والجلود مذكي وبجاسة غسالة اللحم وطين الطيرين بعد ثلثة ايام على القول بهما النص بقول المرتبة  
في استحقاقها تمام المهر بعد ان خلاها زوجها فادعت وقوع المهر في انكراهه الرجوع على قول جماعة وبقول من يدعي من الزوج  
مهر المثل اذا تنازعا في مقدارها على الحمل العلامة في القواعد وبقول البائع في تمام البيع المقبوض اذا ادعى المشتري  
نقصا منه مع حضوره لوقت الاعتبار الى غير ذلك من النظائر فالشاعر قد اعتمد بالظاهر على ما من شانه افادة الخبر وان لم  
يعد عند الكل او البعض في هذه الموارد ولو مع التمكن من تحصيل العلم ثم لما كان مقتضى الظاهر غالبا مخالفا للاصل وقد  
ثبت اعتبارها في جملة من الموارد. وتقدم على الاصل صرح ان بوق اذا تعارض الاصل والظن قدم الاصل الا في مواضع قام الدليل  
فيها على الظن فان المراد بالتعارض ان يقتضي كل منها ما يخالف مقتضى الاخر وهذا لا يقتضي ان يكون الظن حجة في نفسه  
ما لم يعارضه معارض كما زعمه المعاصر المذكور فاستشهد بكلام الشهيد الثاني في تمهيد القواعد حيث قال في حاشيته باب  
التعارض والتراجع الاصل والظن قد يتعارضان الى اخر ما ذكره على حجة الظن في نفسه نظر الى ان الاصل من الادلة الشرعية  
ولا يعقل معارضة الظن له الا مع كونه دليلا وذلك لما عرفت من ان المراد بالتعارض مجرد ثبوتها في مقتضى هذا الاصل  
حجة الظن في نفسه لو سلم ظهور اعتبار التعارض في ذلك فلا بد من الخروج عن الظن لوجود القرائن الدالة عليه اذ قد صرح  
في الكتاب المذكور بان الغالب تقديم الاصل على الظن حيث لا دليل على حجة الظن وقال في الروضة في دفع الاحتمال الذي  
حكياه عن العلامة في مسألة المهر ان الاصل مقدم على الظن الا فيما ندر ويستفاد من هذا الكلام ونظيره ان الظن ليس  
معتبر في نفسه وان حججته في بعض الموارد له دلالة الدليل اذ لو كان الظن دليلا في نفسه لوجب الخروج به عن مقتضى  
الاصول ولم يعقل تقديم الاصل عليه الا في صوته نادرة اذ الاصل على ما صرحوا به ويساعد عليه دليل حججته انما يكون  
دليلا حيث لا دليل على الخلاف مع ان الدليل على حججته الاصل ثابت معلوم كاحتقانه في محله واما الدليل على حججته  
الظن في نفسه فمالم يقف عليه ولا اشار اليه احد فان زعم ان تقديم الظن على الاصل في الموارد التي ثبت تقديم عليه  
ما يرشد الى ان المناط هو الظهور فيتمسرى اعتبارها الى ما يراه الموارد ففساده واضح لان المنفاد من الادلة الدالة على  
تقديم الظن في بعض الموارد حجة ظهورها خاصة في موارد خاصة بدليل ما اعتبر فيها من الشرائط الزائدة على اعتبار الظهور  
الاثرى ان من اقسام الظن الشهادة وهي لا تقبل على النفي لا من لم يثبت عدالة ولا من النساء في غيرها استثنى ولما  
دون العدد المعنوي وهو يختلف باختلاف الموارد ولا من الصبيان ولا من اهل الكتاب في غير ما استثنى الى غير ذلك  
وان حصل الظن بها ويقبل الشهادة المعنوية وان لم يحصل الظن بها وكل الحكم بمقتضى اليد واليهن في موارد  
ظهر ان الله قد نصب هذه الامارات بشرائطها التي قد اعتبرها بالنسبة الى موارد خاصة والزمن والعمل بها فيها  
على وجه التعبد فاذا لم يكن العبرة بالظن في موارد بشرائطها على ما يستفاد من ادلتها فكيف يستفاد منها اعتبار الظن  
سائر الموارد ثم ثبوت حججته في الموضوعات الى حججته في الاحكام تعبد على المناط المذكور غلط في قواطع ودعوى ان  
من الموضوع ما هو سبب السبب من جملة الاحكام الوضعية وهم واضح لوضوح الفرق بين السببية والسبب كالجواب  
والواجب والذي يعد من باب الحكم هو الاول دون الثاني فان الثاني موضوع للاول وليس من باب الحكم فان  
قلت ان الظن حجة في نفسه فاقى فائدة اعقد باب تعارض الاصل والظن اذ العبرة على ما عرفت بوجود الدليل  
لا بنفس الظهور ولا ريب ان الدليل يقدم على الاصل قلت فائدة عقد هذا الباب التنبه على الموضوع التي وجد فيها  
الدليل على العمل بالظن وبيان ان الظهور بمجرد لا يصلح دليلا على الاثبات كما يستفاد ذلك من سياق عبارة الثاني  
في تمهيد القواعد مع ان العاقد لهذا الباب فادر من العلماء فلا يعقد بمقابلة على تقديم عدم مساعده كلامه  
على هذا الترتيب وقد ترى انهم يفتون عن الله في بيان معنى المدعى فيقولون هل المدعى من يدعي خلاف الاصل او يدعي  
خلاف الظن والتحقق ان المدعى من يدعي خلاف الاصل الا فيما قام الدليل على خلافه ومن يعتبر الظن هنا لا يريد بطلان  
الظاهر بل ما يكون ظهوره فاشيا عن ملاحظة الغالب والعاذه ويدعى ان هذا المعنى هو المقصود من المدعى فيلزمه  
بالبينة ولا يجوز الرواية وليس في هذه المفالمة ما بوجبه حججته مطلقا في مطلق الموضوعات فضلا عن الاحكام ثم بعد  
بثوث حججته من الظنون فلا حاجة الى التصرف في اليقين في قوله لا تنقض اليقين الا بيقين مثله محل اليقين على ما  
يعم اليقين والظن المعلوم اعتبارها كازعمه الفاضل المذكور اذ الظن المعلوم اعتبارها يجمع الى اليقين مناقضة التاخر  
ويكون النقص ايضا باليقين لا بالظن وان وقع في طريقه وقد تم تحقيقه انما استشهد على حججته مطلق الظن بما  
باحتجاج الشهيد على العمل بظن تقدم بعض القرائن بانها راجح فلا يعقل بالرجوح وعلى حججته الشهادة بقوة الظن في جانب  
الشبهة وباحتجاج العلامة على حججته الاستصحابا بانها لو لم يحجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجح على الراجح وهو يدعي الفساد

الظن

الشبهة

الظن

الفاسد فان قضية التعليل المذكور في هذه الموارد حجية مطلق الظن و باحتجاج العلامة بالمشقة في بعض مسائل الدين وترقده في  
 الحاق غير صوم شهر رمضان من الصوم الواجب به في بطلانه بتعدد الجبابة من جهة الاصل واطلاق كلمات الاحجاب فلو كان  
 الظهور المستند الى كلمات الاحجاب حجة عندنا لما كان للثبوت وجه في الرد اما ان يكون عند تعارض الادلة واثبات المرجح اقول  
 اما احتجاج الشهيد على العمل بالظن في المقام الاول برهان فيمكن ان يكون ناظر الى توقف تحصيل اليقين بالبرائة عليه  
 لا سيما اذا قلنا بعدم وجوب مراعاة الترتيب عند الشك مطر او كان ذلك مع كثرة الفوائض بحيث يتعذر او يتعسر تحصيل  
 اليقين بمراعاة الترتيب بينها بالتكرير اذ مع الظن بالتقدم يحتمل وجوب العمل بمقتضاه فينبغي العمل بمقتضاه لتحصيل العلم بالبر  
 خصوصاً على القول بعدم جريان اصل العلم في مية العبادات واما احتجاجه بقوة الظن على حجية الشهرة فهو لا يقتضي القول  
 بحجية مطلق الظن كما نرى بل خصوص الظن القوي بدليل استناده الى قوة الظن الا لا مجرد الظن ومع ذلك فيمكن ان يكون  
 اعتماداً في حجية الشهرة على عموم قوله عندنا بما اشتهر به اصحابنا بناء على شموله للفتوى ويكون التعليل بقوة الظن للشهرة  
 والناييد وكثيراً ما يوجد في كلامهم الاحتجاج بالمؤيدات والمقررات مع ترك ذكر الدليل تعريلاً وذلك على الوضوح وبحسب  
 ويمكن ان يريد بقوة الظن كون الظن الناسخ من الشهرة ظناً مناخلاً للعلم بحيث يطرح به التمسك فيكون من اقسام العلم العرفي  
 المعبر في جميع الموارد كما راعيه بعضهم في اخبار الثقة ويكون الفرق بينه وبين الاجماع باعتبار ان الحاصل في الاجماع العلم و في  
 الشهرة الظن القريب اليه واما احتجاج العلامة في مسألة الاستصحاب بالظن فقد تقدم الكلام فيه ويمكن تنزيله على التفرقة  
 او اللزوم على العامة ومع الاغراض عن ذلك فنسبنا العقلة لا العلامة في هذا الاحتجاج اقرب من الاحتجاج بكلامه وقد يور  
 في كلام مثل العلامة والشهيد الاحتجاج في بعض المسائل بما ظهره قياس مستنبط محض حتى شنع عليهم صاحب الفوائد  
 المدينة بذلك ولكن العارف بمذاهبهم يعلم انهم قصدوا بذلك التقريب والرد على العامة بما هم على مذاهبهم وانهم يدعون  
 في ذلك تنقيح المناط وان خفي علينا لانهم يريدون قياساً مستنبطاً ومع ذلك يعلمون به وعلى هذا ينزل كلامهم في القيام  
 بالجملة فمعرفة مقاصد العلماء يستدعي نظر الخواص والوقوف على ما لهم من المطالب الا العارف العرفي المستدرب وليس  
 كل واحد من الانام الاقدام في ساحه هذا المقام واما احتجاج العلامة بالشهرة في مسألة الدفن فالكلام فيه كالكلام في مسألة  
 الشهادة في الشهرة واما ترده لظاهر كلام الاحباب فالظاهر ان من جهة ظهور كونه اجماعاً وترده في حجية مثل هذا الاجماع  
 لو كان هذا الظهور عندنا معلوماً حجية لما كان للرد بينه وبين الاصل وجه اصلاً لما عرف من ان الاصل لا يمارض الدليل  
 فشكل ينقسم المجهول الى مطلق ومتميز فالجهد المطلق من كان له ملكة تحصيل الظن بجملة بعينه من الاحكام عن  
 اولها التفضيلية على وجه يستعزف ولا يقدح قصور نظره عن تحصيل الظن بالبعث ان كان قصور عارف كما هو المصنوع  
 عادة في حق من له الملكة المذكورة وانما لا تعتبر ما كنه تحصيل الظن بالكل ما عدا قطعيته لتعذره عادة فان الادلة  
 تد تعارض ولزود كثير من المجهدين في جملة من الاحكام كالحقق والعلامة والشهيد ولضربهم مع احد لم يقدح  
 بذلك في اجتهادهم فان ترددنا ما هو في مقام الاجتهاد والافلاز في مقام الحكم والمجتري من ظن بعض الاحكام عزاد لهما  
 من غير ملكة بعينه ما او كان له ملكة تحصيل الظن بجملة لا يندبها والمعرف بهن ان المجهول المطلق من له ملكة تحصيل  
 عليه في جميع الاحكام والمجتري من له ملكة البعض خاصة ويشكل ما يتراف المجهول المطلق له ملكة تحصيل القطع في بعض الاحكام  
 وليس له ملكة تحصيل الظن في البعض اية نعم لو فسر الاجتهاد بملكه معرفة الاحكام النظرية عن ادائها التفضيلية مع تقسيمه  
 باعتبار معرفة الكل والبعض خاصة الى مطلق ومتميز لكنه خلاف المعروف كما عرف وبظهر من العصب في دفع بعض حجج القول  
 باليتمى ان المعبر في الاجتهاد المطلق انما هو العلم بجميع المآخذ وان لم يعلم بالبعض لتعارض الادلة وهو غريب والحقيق ما  
 ذكرناه اما المجهول المطلق فلا ينبغي ان يفهم ان نظره الى حجة في حقه وحق مقليه مع تحقق الشرائط وهو اجماع  
 بل ضروري ويبدل عليه مضافاً الى ذلك العقل والنقل اما الاول فلان استداد باب العلم المعلوم بالوجود وبقاء التكليف  
 بالاحكام المعلوم بالضرورة من الدين بوجوبان عملاً لجواز تعويل العالم بالاحكام ولو بطريق ظني على طئه بالبيان الذي  
 سلف و تعويل غيره من بقصر درجة الاجتهاد عليه دفعا للتكليف بما لا يطاق واما النقل فقولهم فاستلوا اهل  
 الذكر ان كنتم لا تعلمون وتفسيره في جملة من الاجتهاد بالامة لا ينافي عمومه لجواز ان يكون ذلك من باب بيان الفرد الاكل  
 والاطهر دون التخصيص وقوله جل اسم ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والاحكام الابية فان ترك الكتمان يتحقق ما يوز  
 الحكم بطريق الفتوى والرواية ووجوبه يدل على وجوب الفتوى والا لكان هذا واجباً وقوله تم فلو لا نفر من كل فرقة  
 الى قوله وليندروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلمهم بخذرون فان الانذار كما يكون بطريق الرواية كلك يكون بطريق الفتوى  
 واطلاقه يدل على مقبولية بالوجوبين ولا يقدح عدم حجة الاول في حق الهامى والثاني في حق المجهول في وجه بالاجماع

ينفي الاطلاق

فيبقى الاطلاق سليما في الباقي وقد تقدم الكلام في هذه الايات وكالاخبار الدالة على ذلك منها قول ابى جعفر لابان ان تغل  
اجلس في مسجد المدينة واف اناس فاني احبان يرحى في شيعتي مثلك وعن الصادق من علم خيرا فله اجر مثل من عمل به قلت  
علمه غير محرجي ذلك قال ان علم الناس كله حرجي قلت فان مات فاولون مات فانه بعمومه يتناول القنوي والرواية وعن  
الرضاء بقول الفقهاء يعني يوم القيمة يا ايها الكافل لا ينال المحمد الهادي ضعفاء محبتهم ومواليهم فحق تسع لكل من اخذ  
منك وتعلم منك فيقف فيدخل الجنة ومعه قيام وقيام حق فالعشر اوم الذين اخذوا عنه علومهم واخذوا عنه اخذ  
عنه الى يوم القيمة فانه كسابقه يوم الاحد بطريق القنوي والرواية لكن يشكل بان تميمها الى القنوي يستلزم جواز تقليد  
الاموات كما يدل عليه قوله عز اخذ عنه الى يوم القيمة وهذا غير محقق عند الاكثر ويمكر في دفعه بان المراد من اخذ من علم  
اخذ ما يعلم الفتوى والرواية وتعليم كيفية الاستنباط فيحصل اخذ بالقنوي بحال الجوه جمعاً بينه وبين الوجوه التي  
في محلها وفي مقبوله عز خبطة انظر والى من كان منك قد روي حديثنا ونظر في حللنا وحرماننا وعرف احكامنا فليس منا  
به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمانا لم يقبل منه فاما بحكم الله استخف وعلينا رد والراد علينا راد على  
الله وهو على حد الشك بالله بناء على تعميم الحكم الى ما يتناول القنوي ولا ينافي ذلك ورودها في مقام المنازعة لار المذاهب  
قد يتفان في الموضوع ويختلفان في الحكم من غير بصيرة فيكفيمان بالقنوي من غير حكومة وقريب منها رواية ابو الخديجة  
قال بعثني ابو عبد الله الى اصحابنا فقال قل لهم يا ايام اذ وقعت بينكم خصومة او نذاري بينكم في شئ من الاخذ والطاء ان  
تخاكموا الى احد من هؤلاء الفئان اجعلوا بينكم رجلا من عرف حللنا وحرماننا فاني قد جعلته قاضيا الحديث الى غير ذلك و  
انكار بعض من لا يحقق له من الفرة الموسومة بالاخبارية حقيقة امر الاجتهاد بالكلية لرغم ان الاجتهاد قطعية المنزلة  
الدلالة فلا سبيل الى الاخذ بالظنون الاجتهادية مكابرة بديهة ومباهلة جلية وهل هو الا قول زور او كلام صدر من  
غير شعور ولقد اغنى في فساد العينان عن اقامة الحجة عليه والبرهان وتشتيتهم في ذلك بما ورد في الكتاب العزيز من الذم  
على اتباع الظن وما ورد في الاخبار من النهي عن القول براءى مدفوع بان الذم على اتباع الظن في اصول الدين او الظن الذي  
لا دليل على جواز اتباعه فان اتباع الظن الذي قام دليل قاطع على وجوب اتباعه انتاع لذلك الدليل التقاطع عند التحقيق  
دون الظن وقد سبق الكلام في ذلك والراي عبارة عن القول بالهوى والشهوى والقياس والاستحسان فان الاخذ  
بالكتاب والسنة او ما يرجع اليها لا يسمى قولا بالراي ومثل ذلك منع البعض من جواز التقليد وسماي الكلام فيه  
**فصل** في اما القم الثاني وهو المخبري في الاجتهاد وقد وقع البحث فيه في مواضع الاول في امكانه فقد اطبق  
المحققون على الظن على امكان بلوغ الناظر في الاحكام الشرعية درجة من العلم بحيث يتمكن من معرفة بعض الاحكام او  
قليل منها على ادائها المقررة مع تصور نظره عن معرفة البواقي وهذا هو الحق بدليل وقوعه المعلوم بالوجدان المشاه  
والاعتبار فان مسائل الفقه ليست على حد سواء بل متفاوتة وضوحا وعموضا ولا يلزم من الاقتدار على تحصيل الواج  
منها الاقتدار على تحصيل الغامض وكل اطبقوا على ان صاحب الملكة يتمكن من الاجتهاد في بعض الاحكام دون بعض  
فان الاجتهاد في الاحكام تدرجي الحصول ولا يتوقف الاجتهاد على الاجتهاد في بقية المسائل وخالف بعضهم فرغم ان من لا  
احاطة له بالجميع يجوز تجزئ مسائله على كل مسألة يقف على مداركها ودلائلها الظنية ان يكون في جملة ما لا يحيط به من  
الدلائل ما يعارض تلك الدلائل التي وقف عليها على وجه يساويها او يتفوق عليها فلا يحصل له ظن منها وهذا مع كونه  
قريبا من المكابرة مردود اما اولها فيا نقض بالمجتهد المطلق او المشهور فيه انما هو الملكة لا الاحاطة الغيبية فينا وفي  
حق الاحتمال الا في حق المخبري لنا وبها في منشاء فان وجود الملكة لا يوجب الاطلاع على المعارض ولعل المانع  
يترد المنع الى العام الثاني ايضا كما ينفرد عنه مجتهدا واما ثانيا فبالحل وهو ان الظن بعدم المعارض كثيرا ما يعرف الفحص  
مطانة او يتصرح المنقضيين به فلا يتوقف على احاطة الجميع مع ان احاطة الجميع لا تنافي مرتبة المخبري لا مكان احاطة  
بها على وجه يعلم بعدم تعللها بمقصوده وان عجز عن تحصيل مقضيها انما يترتب عليها الثاني في حجة ظنه في حقه  
وهو موضع خلاف بين القائمين بامكانه فذهب قوم الى القول بالجمية وذهب آخرون الى انكارها وروى بانسب القول  
الاول الى الاكثر والظن انه وهم وان شئت توضيح المقام فاعلم ان المخبري يطلق على من احدها ان يتمكن المجتهد من تحصيل  
الظن المعتبر عنده في جملة من الاحكام ويجوز عن تحصيل الظن في جملة منها اما لعدم وقوفه فيها على الدليل بعد الفحص  
او لتعارض الادلة عنده بحيث يعقلها ويعرف محصلها على وجه يعجز عن عرفها من الصنعة ولا يرى لبعضها رجحانا  
فيوقف ولا ريب ان المخبري بهذا المعنى مجتهد مطلق ان لم يكن كثير التوقف بحيث يخرج عن طريقة العمل فيجب عليه العمل  
في موارد الظن بمقتضى ظنه وينال دليل عليه على ما بين علمه في حكمه من العمل بالاصل والاحتياط ويتوجه في موارد التعارض والتكافؤ

والتكافؤ على التخيير أو الرجوع إلى الأصول وليس له أن يقلد في المقامين الأخيرين وربما يقلد إذا توقف وهو ضعيف  
وكلام بعض الفقهاء الذين يبدلون على إرادته هذا المعنى بل حكى في الأيضاح عن القائلين بالتخيير أنهم احتجوا بأن كثيرا  
من الفقهاء يتوقفون في كثير من المسائل ولا يعلمون بها فلو لم يتجزأ لفتح الاجتهاد وعطلت الأحكام فماذا من شأن  
هذا المعنى هو مراد الكل الثاني أن يستفزع المجتهد وسعده في بعض الأحكام دون بعض مع تمكنه من الاجتهاد بينه  
وهذا هو المخير في مقام الفعلية وقد اطل عليه المخير بعضهم وبإلى أن منهم الشيخ في العدة ولا ريب أن المخير  
بهذا المعنى مجتهد مطلق ونظره في المسائل التي استفرغ وسعده فيها حجة في حقه وتوقف مقلد به وربما يظهر من العلامة و  
الشيد وقوع الخلاف في ذلك وسنشير إليه الثالث أن يتمكن المجتهد من معرفة بعض الأحكام على وجه يعجزه مع عجزه  
عن معرفة الباقي عجزا شاملا عن تصور نظره وعدم تمكنه من الوصول إلى معرفة ذلك كما لو علم المخير أن الأمر حقيقة  
في الوجوب أن الخبر الصحيح السالم عن المعارض حجة وقصر نظره عن معرفة بقية مسائل الأصول ثم وجد في الفروع رواية  
صحيحة مشتملة على الأمرين وتخصر عن المعارض خصما معتبرا فلم يظفر به وربما بكل قوة في الأصول فيحيط بجميع مباحثها  
ويجزي في الفروع فيتمكن من استنباط بعض مسائلها منها دون بعض لعدم إلمامه بمباحثها وعدم تحقق التفرع و  
الرد إلى الأصول عنده وهذا هو المخير في مقام الملكة وهو محل النزاع ولم يثبت القول بحجته نظر المخير هذا المعنى إلا  
من بعض المتأخرين ولم يتعرض الشيخ والسيد لهذه البهجة العدة والذريعة ولا المحقق في أصوله فأطلق بعضهم من  
المتقدمين عليهم ونقل بعض الأفاضل عن ظاهر الشيخ في بعض مصنفاته القول بالمنع والقول بالجواز منقول عن العلامة  
والشهيدين قال العلامة في القواعد في كتاب القضاء في بيان شرایط الاجتهاد البسمة القضاء والافتاء ويشترط أن  
يكون ذا قوة يتمكن بها من استخراج الفروع من الأصول ولا يكفيه حفظ ذلك كله من دون قوة الاستخراج لا يشترط  
معرفة المسائل التي فرغها الفقهاء وفي تجزي الاجتهاد أشكال الاقرب جواز اشترط وجه النقل المذكور عن مراده  
بالتجزي في القوة وهو غير متعين لا مكان إرادته التجزي في الفعلية وبإيد قوله قبله ولا يشترط معرفة المسائل  
التي فرغها الفقهاء فانه يوم اشترط معرفة رؤس المسائل فيرجع لاعتبار التجزي بالنسبة إليها لانه أقرب إليه لفظا و  
قال في التهذيب في بحث الاجتهاد والاقرب بقوله التجزي لان المتفحص لوجوب العمل مع الاجتهاد في الأحكام موجود  
مع الاجتهاد في بعضها ويحتمل تعلق الجمهور بالمعلوم بدفعه الفرض انتهى وظاهر التجزي في الفعلية بدليل انه عرف  
الاجتهاد باعتبار الفعلية اعني الاستفراغ دون ملكة يرجع التجزي بالنسبة إليه لانه قال في بحث شرایط المجتهد القضاء  
فيه تمكن المكلف من إقامة الأدلة على المسائل الشرعية الفرعية وظاهر اعتبار القوة الكلية في مطلق المجتهد ثم تعرض ليكن  
الشرائط تفصيلا وحدث منها قوة استنباط الأحكام الشرعية من المسائل الأصولية وظاهره أيضا كتابه ويظهر من السيد  
المجيدان التجزي من اجتهاد بعض المسائل وعجز عن الاجتهاد في غيرها وهو كما يحمل المعنى الثالث كما يحمل المعنى الأول  
كما هو ظاهر كلام الأيضاح كما عرفت وبعبارة في ذكر شرایط لايج من اجمال وقال الشهيد في الدرر في كتاب القضاء  
والتجزي الاجتهاد على الاصح ثم قال وليس معرفة التفرع الذي ذكره الفقهاء شرطا لعدم تقيده به نعم ينبغي الوقوف  
على ماخذها لانه عرف له على التفرع انتهى وكلامه صالح للمعنى الذي نزلنا عليه كلام العلامة وكلام الشهيد الثاني في  
الروضة نص في اجتهاد القوة الكلية لكن نقل عنه في المعامل القول بالجواز وبالجملة فكله التعرضين من اجتهاد هذه المسئلة ليس  
جارية على مورد واحد قد عوى قيام الشرع على حجته نظر المخير بالمعنى الأخير غير المجموعه وكلمة نجا أيضا وهذه المسئلة  
تختلف المورد فانهم احتجوا على القول بالتجزي بان ما كالمسئل عن او بعين مسئلة فقال في سنده فلتين منها كادري قالوا  
فلو شرط في الاجتهاد والافتاء الاحاطة بجميع المسائل لما كان مالك مجتهدا ولا جازله ان يعفى ولا ريب في ظهور هذه  
في ارادة جواز التجزي في فعلية الاجتهاد دون ملكة ثم احبب عنها تارة يجوز تعارض الاملة عنده في تلك المسائل واخر  
بان عجز في تلك الحال عن المبالغة في النظر ولا يخفى ما في الجوابين لانها انما يهتضان جوابا على تعذر ان يكون المقصود  
جواز التجزي بالمعنى الأخير والدليل انما يساعده على ارادة غيره وكيف كان فلهذا يرجع إلى محل البحث فنقول قد ارجح الاولون  
بوجوه الاول ان التجزي اذا استقصوا له مسئلة بالخصر والتبع فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة وقصرو  
عن الاحاطة بادلتيه بقية المسائل لمدخله في معرفة تلك المسئلة وح فكما جاز المجتهد المطلق ان يقول على نظره ولجملتها  
فيها وتلك التجزي وردت بهذا القياس مستند حيث الحق التجزي بالمجتهد المطلق مساو اياه في العلة وهي الاحاطة  
بادلتيه تلك المسئلة وهذه العلة ما لا يصح اعتبارها ولا هو الا هو في التجزي اولى في اعتبارها مما يبيد على محرم الاستنباط  
ولا سبيل إلى دعوى القطع بكونه المناط في جواز القول على نظر المجتهد المطلق الجواز ان يكون لعدم العذر مدخل في

تجاوز التعديل

جواز التعويل عليه لكونها البعد عن احوال الخفا من الناقض وربما امكن عند ذلك فارقا بناء على حجة المنطوق فيفسد من  
الثاني قضية استناد باب العلم في الاحكام وبقاء التكليف هليتين التعويل فيها على الظن للدلائل التي سبق ذكرها ولا  
ريبان الخيزي اذا وقف على ذلك مسئلة وظن فيها على خلاف ما ظنه المجتهد المطلق كان قوله عنده وما ضربه ان  
رجح احد القضيضين يستلزم مرجحة الاخر فيعتبر عليه الاخذ بمقتضى نظر المظنون وترك قول مجتهد الوهوم هو  
المقصود وهذا صنيف لمحققه سابقا من ان استناد باب العلم انما يوجب جواز التعويل على الطرق الظنية لا على مطلق  
الظن في الاحكام ان لا قطع بمحقق التكليف الفعلي بالاحكام الواقعية وانما المعلوم تحقق التكليف الفعلي بمؤدى طريقه  
وحيث لا سبيل الى معرفتها بطريق القطع وجب التعويل فيها على الظن الثالث ان مادل من الكتاب السنة على حجة الادلة  
القرآنية في حق المجتهد المطلق يدل بعموم على مجتها في حق الخيزي اية قوله تم فلو لا نغز من كل فقرة الآية فان الاذاريتم  
الا نذر بطريق الضمى والرواية ورجحان الحد او وجوده في حق القوم المندزين بوجوب جواز علمهم بغيرهم وروايتهم  
خرج منهم المجتهد المطلق بالنسبة الى العمل بالعمومي والعالمي الصرف بالنظر الى العمل بالرواية ولو في الجملة للاجماع في حق  
الخيزي مندوبا في العموم فيجوز له العمل برواية المندزين وهو انما يكون بالاجتهاد وقوله تم ان جازاكم فاسق ببناء قبيحا  
فانه يدل بعمومهم على عدم وجوب اليقين عند نفي العادل به ومقتضا وجوب قول بناء والخطاب فيه غير محض بالمجتهد  
المطلق فيتناول الخيزي اية غايته فاني الباب ان يخرج العالمي الصرف لقيام الاجماع على تعيين التقليد في حقه فيبقى  
الباقى ومن السنة قول الصادق صلوات الله عليه ودنوا الانبياء الى ان قال انما اورثوا العباد من احاديثهم فمن اخذ بشي  
منها فخذها فخذ خطأ وافر او قوله احاديثنا بعضكم على بعض فان اخذتم بما رشدتم وبخبرتم وان تركتم ما ضلنتم وهلكم  
فخذوا بها وانما جازاكم زعيم وقوله في الرواية كمد يثابت به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد وقوله اعرفوا انما  
الرجال على قدر دولتهم عتوا وقوله من ترك ما دل على الحث على حفظه اربعين حدشا مقابلا ينفع به الناس وميله الاز  
ملك بعض افضل المتأخرين ووجه الاحتجاج بها التنازل بالصراحة او العمومي على الحث الاكيد على الاخذ باخبارهم  
والعمل بها وهي مظنة ليس فيها اشتراط ذلك بان يكون للاخذ ملكة فضلا عن كونها كلية والجواب ان الاولى كما  
ندل على جواز العمل بالخيزي برفايتهم كآء ندل على جواز العمل بغيرهم ولو في محل الاجتهاد والاجماع ضعفت على تعيين  
احد الطرفين عليه اذ الظاهر عدم ثبوت التفسير فترجع الاول تحكم مع ان الحكم فيها بحسب الظن منصرف الى الموجودين حال  
الخطاب فتعبر الى غيرهم يستند على ذلك وهو مشرف اذ الاجماع في محل النزاع واخبار الاشارة في التكليف لا يعيد  
هنا الجود الفارق كما سنبه عليه وبهذا يظهر الجواب عن الآية الثانية على تقدير تسليم دلالتها على المقصود في  
مشة الكلام في قوله جل شانها ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والحكيم الاية وقد تقدم الكلام في هذه  
الايات والجواب عن الاخبار اتماما عن الرواية الاولى فبان المراد باحاديثهم كما يدل عليه المساق انهم التمسوا بها  
في مقام التعليم والبيان والاخذ بشي منها لا يصح في الظاهر الاخذ بما علم انه منها او بما ظننا قام على قيامه مقام  
العلم مط او عند تقدير فقاطع والثاني في حق الخيزي ممنوع والاول مع ندرته انما يصدر معه في الظاهر الاخذ بها اذ  
علم بالمراد او ظن ظنا قام على قيامه مقام العلم قاطع والثالث في حق الخيزي ممنوع والاول خارج عن محل البحث اذ الكلام في  
حجة ظن الخيزي لا علم وهذا البيان يوضح الجواب عن الرواية الثانية واما عن الثالثة فبان اطلاقها مغاير باطلاق  
اية البناء في غير ما علم فيه بعد الترويج والاعتناء بظننا قام على قيامه مقام العلم قاطع والثاني في حق الخيزي ممنوع  
والاول نادو جدا ومع ذلك يجري الكلام المتقدم في الدلالة وما ذكرنا يظهر الجواب عن البواقي مع ان التمسك بها الاية الا اذا  
جعلت دلالتها على حجة اخبار الاحاد مط من باب المواز بالمعروف هو ممنوع الرابع ان المعاصرين لفرق الشيعة والائمة كانت  
طريقهم العمل باخبار التي ترويها العدول والجمع بين ما عارض منها بالطرق المقررة كحل العام على الخاص والمطلق على المقيد  
ومع التعذر كانوا يخذون بالا قوى والارجح على الوجه المقرر في الاخبار وهذه الطريقة لم تخصص من كان منهم مجتهدا  
مط مستكنا من معرفة جميع الاحكام او جملة يعينها منها بالنظر والاجتهاد بل كانت مشتركة بين الجميع من السابقين هذه  
الدرجة والقاصرين عنها فكان حالهم بالنسبة الى الاخبار التي تروي لهم عن النبي والائمة كحال المعتدلين في هذا الزمان  
بالنسبة الى الفتاوى التي تروي لهم عن المجتهدين فانها اية فان قسده على عام وخاص ومطلق ومقيد ونحو ذلك فيجمع بينها  
بالوجه المقرر وقد يتعارض بحيث يتعذر الجمع فيؤخذ بقول العدول والاولى وي طرح الاخر منهم من يتمكن من استماع  
ذلك في جميع الاحكام فيستعمل في الجميع ومنهم من يتمكن منه في بعض دون بعض فيقتصر على ما يتمكن منه وباجملة فاولئك  
الذين كانوا في زمن الائمة كانوا اذا اجتهدوا في اخبارهم ودواياتهم كان مؤدى اجتهادهم حجة في حقهم وان عجزوا عن الاجتهاد في الكل

في الكل او في جملة يعتقد بها كما ان المقلدين في زمانها هذا اذا اجتمعت وفي معرفة فتاوى المجتهد كان مؤدى اجتهادهم مجتهد في  
حقيهم وان مجتهدا عن الاجتهاد في الكل او في جملة يعتقد بها ثم فرق بينهما من حيث ان عنوان المجتهد بل بعض المصطلح عليه لا يصدق  
على المجتهد في معرفة فتاوى المجتهد بخلاف المجتهد في معرفة اجراء الشريعة والامثلة وهذا لا يدخل له في اثبات ما نحن بصدد  
من اثبات الحجية واذا ثبت جواز التجرد في زمنهم بقدرهم لاهل زمانهم عليه وارسادهم اليه ثبت جوازه في حق من عداهم  
لان حكم الله في الاولين حكم الله في الاخرين بل في ذلك ما دل على الشركة في التكليف والجواب ان المجتهد في امثال زماننا  
يحتاج في استنباط الاحكام عن مداركها الى اعمال ظنون لم يثبت اعمال المعاصرين لزمن النبي والامثلة لها بل ثبت عدمه  
كالقول في الغديل وتميز الشركات على قول الواحد وقول من عول فيه على قول غيره او على الشواهد الاستنباطية والامثلة  
الاستنباطية والحديثية وفي المتن على نقل لغوي غير معدل او من يعتد في نقله عليه ومع المعارض على ترجيح ظنية  
عند احتمال طرق النقل او وجود الامارات الموجبة لرد المقبول او قبول المردود على ازالة العدم ولا ريب ان الوجوه في  
الصدر الاول كانوا امتكبين من استعمال عدل الراوي وتعيينه بالطرق المعتبرة في الشهادة وكانت الاوضاع معلومة  
لديهم غالباً بطريق القطع لكونهم من اهل الاستعمال وكانوا كثير ما يشرعون في القرين والامارات الموجبة لكل الوثوق  
برواية الضعيف او عدمه برواية الشفة وحيث كانوا لا يشرعون بالامارات كان لهم وثوق بعد ما الحضور وم قرب عمد  
وبالجملة فاختلف المدرك والامارات بيننا وبينهم قلته وكثرة قوة وضعفاً اوضح من ان يحتاج الى بيان والجل من ان  
يطالب عليه بهان وح مجواز تعويل المتجزي في ذلك الزمان على الامارات المتداوله بينهم لا يوجب جواز تعويله في زماننا  
على الامارات المتداوله بيننا لان تعويلهم ٤ اثبات في حق ظنون خاصة فلا يتسرى الى غيرها وايضا فالذي يظهر ان  
المتجزي في ذلك الزمان ما كان يتعويل عليه العمل بالاجتهاد بل كان مخيراً بينه وبين التقليد فكان يعمل بما يصادف من  
الرواية والفتوى كما يدل عليه الجدل اية الانذار والظن من اصحابنا في المقام تعيين احد الامرين عليه اذ لا قول ظاهر  
بالتمييز فيكون ترجيح الاجتهاد محكاً محضاً وكان الفارق ان العمل بالرواية في زماننا هذا فانه على استحضار مقدم  
بغيره عنها العاين الحكم من قضية الاصل وعموم ما ورد من ذم الكفار على تقليد بائتهم كقولهم ما يعبدون الا كمالهم  
ابائهم وقوله تم حكايته عنهم اتا وجدنا اباءنا على امرنا وانا على اثارهم مقتدون حرة العمل بالنقلية مطر خرج الغي المتكبر  
من الاجتهاد بالاجماع فيبقى المتجزي بالنسبة الى ما يتكفيه من الاجتهاد تحت الاصل وعموم فيتعويل عليه العمل بالاجتهاد  
في اذ لا تلاحق بغيره والجواب ان التقليد كما يحرم عليه بقضاء الاصل وعموم اية الذم على التقليد بناء على عدم اختصاصها  
بالعقائد والاصول كتحريم عليه العمل بالظن بالاصل وعموم ايات الذم على العمل بالظن والعمل بالاجتهاد على العمل بالظن كما  
عرفت من تعريفه فكما يمكن التمسك بتجريم الاول على جواز الثاني اذ لا قائل معه بغيره كما يمكن التمسك بتجريم الثاني  
على جواز الاول اذ لا قائل ايضا معه بغيره فيسقط الاحتجاج اذ لا ترجيح لابق اية الذم على العمل بالظن يتناول التقليد ايضا  
اذ المقلد لا يستفاد له من التقليد الا الظن فلا بد من تخصيصها على التقديرين فيبقى اية الذم على التقليد بلا معارض  
لان قول جواز التقليد ليس متوسطاً بالظن بل من حيث كونه تقليداً ولو قد حصل ظن به من القادرات الاتفاقيه التي  
لا مدخل لها في جواز التقليد فلا يلزم تخصيص اية الذم على العمل بالظن على تقدير العمل بالتقليد السادس ورواية اخذت  
عن الصادق انظر الى رجل منكم يعلم شيئاً من فضائنا فاجعل بينكم قاضياً فابق قد جعلته عليكم قاضياً فحقا كموالينا  
ووجه الدلالة ان قوله شيئاً نكرة في الاثبات فلا يقع والجواب ان الرواية ضعيفة باخذت في الاستناد اليها والجماع  
بالشبهة ممنوع كما عرفت مع امكان الفتح وذلك لانها باحتمال ان يكون من ميانته وان بعدوا ان المراد بالعلم هنا العلم  
الفعل كما هو الظن فلا ينافي اعتبار ملكة الجميع كما يستفاد من مقولة عمر بن الخطاب من حيث تعليق الحكم فيها على الوصف اما  
لا اعتبار من نفسه كما به جماعة والمساعدة المقام عليه حيث ان المقصود تعريف الرجل الذي يقع الرجوع اليه فاشبهت الفتوى  
المذكورة في الحديث اعادة الاحراز والدلالة على الامتلاء عند الامتلاء فان قلت يمكن حمل المعرفة في مقولة عمر بن  
حنظلة ايضا على المعرفة الفعلية كما هو الظن فيراد بالاحكام بعضها التغذية الاطاعة بالجميع في ابي روية اخذت في نهضت  
على جواز التجزي وذلك لدوران الامر بين التجوز في المعرفة او تخصيص الاحكام وقد تقدم في غرض الاحوال وجماع  
التخصيص على غيره من انواع المجاز قلت حمل المعرفة على ملكة القيرنة منها حمل شائع وعمل الاحكام على الجنس والبعض المتناول  
مثل الحكم الواحد ليدافع القول بالتجزي حال بعيد وما بق من ان اذ اراد الامر بين التخصيص والمجاز رجح التخصيص فليس على  
اطلاقه بل يختص بالتخصيص المتداول على ان الخطاب المذكور مشوجه الى الوجوه في حال الخطاب بشؤون حجية ظن التجزي منهم  
لا يقضي بحجية ظن التجزي من غيرهم كما يتساع عليه مع ان العلم ظاهر في اليقين ولا يقين المتجزي في المسائل الظنية مالم يثبت

ما كان متسبباً في ذلك الزمان في العلم بنقل الفتوى في زماننا هذا بخلاف ذلك

تجزي



بحيث تظن منها فإثبات حجيتها بالرواية ودور آجاب الفاضل المعاصر عن هذا الاشكال بان اصحابنا قد اسندوا بمقبولة عن  
مخلة على جواز عمل المجتهد المطلق بظنه والظاهر ما اعتمد العلم بالحكم كظاهر هذه الرواية والمخاطبة السماعي و  
ان كان مخصوصا بالحاضر بل لكن الغائبين مشاركون معهم في اصل التكليف فاذا تقدروا في حق الغائبين الرجوع الى العالم  
بالاحكام تعيين عليهم الرجوع الى الظان بها فكل ان الظان بجميع الاحكام يقوم مقام العارف بالجميع المعبر في رواية عمر بن  
حظلة تلك الظان للبعض يقوم مقام العالم بالبعض المعبر في رواية ابى خديجة لاني الاصل حرمة العمل بالظن خرج من المجتهد  
المطلق بالاجماع فيقوم مقام العلم ويقع ظن المتخذي مندرجا تحت الاصل لا فانقول ان الاجماع وان انعقد على حجة من  
المجتهد المطلق الا انه لا اجماع على تعيينه لوقوع الكلام في انه هل هو الاصولي او الاخباري او من له الطريقة الوسطى فذهب  
الى كل فرعي وكل من هو له يحظر طريقة صاحبه فغاية ما في الباب تعيين احد هذه الطرق بالظن فيكون حجته ظنة ضمنية  
على ان هذا خروج عن الاستدلال بالرواية وتمسك بالاصل والكلام انما هو على تقدير التمسك بها هذا مع ان اصحاب  
الائمة لم يكونوا عالمين بجميع الاحكام بل كثيرا ما كانوا يعولون فيها على الظن كما يظهر من تقويلهم على خبر الواحد وعند  
تعارض الاخبار على الترجيح الظنية فيعين حمل العلم والمعرفة في الرواية على ما يشهد الظن ليتناول الرجوع اليهم في  
ظنياتهم اشرى محصلا اتقول المعروف بين الاصحاب الاجماع بهذه الرواية على كون الفقيه المستجمع لشرايط الفتوى منصوص  
عاما واما ان ظنه يقوم مقام العلم عند تعذر ويجوز له العمل بريح فلم اتفق على من يستدل عليه بهذه الرواية نعم  
اجتاجهم بها على الامر الاول مع ملاحظة كون اكثر الاحكام في حقه ظنية ربما يدل على التزامهم بالامر الثاني فلعل الفاضل  
المذكور في ذلك الى اصحابنا مرعا لهذا الاعتبار وان جدير بما فيه اما اول فلان الدليل على قيام رجوع المقلد الى  
الظان مقام رجوعه الى العالم عند تعذره اما على منعي ملاحظة اسناد الطرق عليه وبقاء التكليف او غير ذلك  
ولا تعلق لهذه الرواية به وان اريد الاجتاج بها على اثبات اصل وجوب التراجع الى العالم بالحكم ليرتب عليه وجوب  
التراجع الى الظان به في امثال زماننا بقا هذه اسناد باب العلم وبقاء التكليف فقيمة لا حاجة في اثبات اصل الحكم لا  
التمسك بهذه الرواية الضعيفة والاعتماد عن وضعها بالاجتاج بالقبول بل الكتاب الاخبار المعبرة والاجماع بل  
الضرورة والذلة على ذلك فكان الاجتاج بها اسد واولى بل التحقيق ان الظن من هذه الرواية والظن انه هو الذي فهمه  
الاصحاب منها انه نصيب من كان عالما بالاحكام بالقيمة المقررة حاكما واما بالتراجع اليه في الحكومات والظن ان العلة  
في عموم نصيبه تعذر التراجع اليه غالبا وتعذر نصيبه حكما على الخصوص لكان القيمة وكثرة الشيعة وتقديهم في  
البلاد وحق فتنة حكم النصيب امثال زماننا من جهة مساعده مساق الرواية على ذلك استفادة العموم منها وان  
قلنا بانخصاص الخطاب بالمشايخين كما في نظائر المقام او لتحق العلة الباعثة على عموم النصيب بل هي في حقنا اولى واما ان  
ظنون المجتهد معبرة عند اسناد باب العلم كلا او بعضها من احوال لا تعلق له بالقدر المنقول من الرواية نعم هذا يدل على  
منه اعتبار مطلق الظن بصحة الصدور وظنون خاصة في ترجيح الاخبار المتعارضة وهذا ليس له تعلق بمحل البحث اما ثانيا  
فلان الحكم الثابت بالظن الذي قام على حجتيه فاطع كظن المجتهد المطلق قطع ولا يقدر كونه ظاهرا لان اطلاق الحكم على الحكم  
الظاهر حقيقة كالواقف ضرورة انها ما حكم بها الشارع في الواقع غاية ملئ الباب ان حكمه باحد الحكمين مسبب عن  
خطأ المجتهد والاخر مشروط باصابته له والاحكام المسببة عن اسباب خارجية كثيرة كالندور والكنارات وليس في  
شمول الحكم لها توسع اصلا فلا فرق بينا وبين المشايخين للمعصوف في العلم بما يطلع عليه الحكم الشرعي حقيقة فلا باعث  
على صرف العلم والمعرفة في الروايتين عن ظاهرهما وهذا يتبع بقاء الاعراض وسقوط الجواب واما التشكيك الذي اورده  
على تعيين المجتهد المطلق فضعفه لان الاجماع منعقد على ان من كان له ملكة معرفة الاحكام واستنباطها عن الام لا  
المقررة على وجه يعتد به في عرف الصناعة واسمجة بقيمة الشرايط مجتهد مطلق يجب عليه العمل بمقتضى نظر واصولنا  
كان او اخباريا او متوسط الطريقة اذ عند التحقيق لا فرق بين هذه الفرق الثلاث الا من جهة الاختلاف في جملتهم  
الطرق كصير الاخبارية الى عدم حجيتها الكتاب والعقل وحجيتها جميع اجزاء الكتب الاربعة وعدم الاعتماد بكثير من الدلائل  
الحقينة ونحو ذلك وبصير الاصوليين الى خلاف ذلك ولا ريب ان مثل هذا الاختلاف موجود بين كل فرقة من هذه  
الفرق الثلاث كاختلاف الاصوليين في حجة خبر الواحد وانواعه والاستصحاب والاجماع المنقول والشرع والمفاهيم  
ونحو ذلك فالاختلاف الذي بينهم ليس باقل من الاختلاف الذي بينهم وبين الاخباريين الا انه لم يصطلح في هذا  
الاختلاف على تسمية صاحب كل قول باسم مخصوص كما اصطلموا هناك وهذا لا مدخل له في مرحلة الحجية فاذا كره من  
كل فرقة من الفرق الثلاث تحظر الطريقة غير هان اراد انها تحظاته ولكن تقول بحجتيه نظره في حق وجوه مقلد به فهذا الاثنا كون

كون الموضوع اجماعيا وان اودتها تمنع من حجية نظره في حقه وحق مقلده فتمنع من الرجوع اليه فظلاله غير خفي على العارفين  
بالطريقه نعم قد يحق في بلوغ بعض الاجنابيه مرتبه الاجتهاد والاستنباط لعدم الاعداد بنظره واستنباطه فيمنع من  
الرجوع اليه ومثله قد يتفق بين الاصوليين ايض وهو امر لا يغفل عنه بالمقام حجة القول بالمنع وجوه منها الحجته التي حكينا  
عن المانعين من امكانه وهي الحجته المعروفة عنهم في المقام ولو تمت لدلت على نفي امكان التجزئ والزام المانعين به بعيد  
وكيف كان فقد تقدم الجواب عنها فلا يطيل الكلام باعادته ومنها استحباب بقاء ما كان وظيفته قبل التجزئ من التقليد  
وان لم يبقه وباستصحاب الاحكام الثابتة في حقه بالتقليد للقطع بثبوتها قبله فتسحب حال التجزئ اذ لا قطع بارتفاها  
به وهذه الحجته مبينة على القول بحجية الاستصحاب ولو عند الشك في قبح العارض ولا يقدح فيه ما حققناه في بحث  
الاستصحاب من ان الاستصحاب انما يعتبر فيها اذا كان قضية الشك المستصحب عادة او شرعا بقاءه ولو لا طرد المانع او منع  
الطاري اذ يمكن القول بان المقام منه فان قضية ثبوت التقليد والاحكام الثابتة به شرعا بقاءه الى ان يتحقق الراجع له  
من البلوغ الى المرتبة المعتبرة من الاجتهاد فيستصحب البقاء عند الشك في حصول الراجع لا يتحقق الا انما انعقد الاجماع على  
جواز تقليد غير المطلق والتجزئ فاذا زال الوصف زال موضوع الحكم الثابت بالاجماع وليس من مقتضاه الحكم بقاء  
بعده زال الموضوع حتى يتجه فيه التمسك بالاستصحاب لا نافع قول الذي يظهر من مقالة الفاضلين بجواز التجزئ انهم  
انما يقولون به من جهة قيام الدليل عليه وانه لو لا ذلك لزموا ببقاء حكم التقليد حقه فلا يكون لبقاء الوصف مدخل  
في كون حكم التقليد عندهم مما من شأنه البقاء لو لا الراجع ولا يقدح كونه مستند في الحكم بالبقاء على تقدير عدم الدليل  
على الخلاف هو الاستصحاب ان ثبت لان مستندنا هو الاجماع لا دليل الاجماع ولو منع من تحقق الاجماع على الوجه الذي  
قررنا فلا ريب في تحقق الشهرة القوية القوية منه عليه وهي مفيدة للنظر فيكفي في اثبات المنع كما سنرى اليه هذا ويمكن  
التفرض على الاول بالتجزئ المتساقل عن درجة الاجتهاد المطلق بل قضية الاستصحاب هنا حجية نظره للشك في ارتفاعها  
بالشكاف وعلى الثاني بالتجزئ الذي وافق نظره نظر المجتهد اذ رجع المجتهد ولم يرجع ويمكن دفع الاخير بان ثبوت الحكم  
من حيث التقليد غير بثبوت من حيث الاجتهاد ولا ريب في اشفاء الاول بالرجوع فيحتاج اثبات الثاني الى دليل ولا اشهر  
للاستصحاب فيه وتوجه على عكس الدليل عدم مشورته لمن بلغ مجزئ اذ لم يجب عليه قبل البلوغ شئ منها ليستصحب ولا  
ينافيه القول باستصحاب التقليد حتى يصح للقطع بارتفاعه بالبلوغ لوضوح تضاد الاحكام اللهم الا بالنسبة الى الاحكام  
التي يستحب التقليد فيها للكلف فيمكن التمسك فيها بالاستصحاب مع احتمال عدم بناء على ان الاستصحاب الثابت قبل  
البلوغ مغاير لما ثبت منه بعد وان الخطاب الفيد لاحد ما مغاير للخطاب الفيد للاخر ولا سبيل في المقامين الى التمسك  
بالاجماع المركب في طرد المنع لانفلايه بامكان التمسك به في طرد الجواز مع ان حجية في الاحكام القومياها على الظاهر غير  
ظاهرة كما يتبين عليه في محله ومنها ان التجزئ غير عالم بالحكم الشرعي اذ لا قطع له بحجية مؤدى طغى قطنه كالشك والوهم  
في عدم الاعداد به عقلا فتارة الرجوع الى المجتهد المطلق العالم بالاحكام لان ذلك وظيفه الجاهل ويشكل منع كلياته  
الكبرى اذ لا اجماع على رجوع مثل هذا الجاهل فان اخرج بعموم قوله نعم فاستلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون لتوجيه عليه  
اولا ان المستفاد من سياق الآية على ما ذكره البعض سوال العلماء او علماء اليهود عن كون الرسل المرشحين رجالا  
وعدم كونهم ملئكة كما كان يؤوله بعض الكفار وثانيا ان اهل الذكر مفسر في اخبار اهل الذكر بالانتماء على وجه يظهر منها  
المصريح حتى استدل عليه في بعضها بان الله لم يرد على نية ذكره في قوله نعم فاستلوا اهل الذكر فاهله اهل الذكر فيجب تنزيل  
الآية على ذلك لو قدر ظهورها في المعنى الاول ودعوى ان المستفاد منها على هذا التقدير او التقدير الاول وجوب  
رجوع كل جاهل الى العالم في محل المنع وثالث ان السائل كما يجب بدكونه الفسوق على تقدير كونه عايبا كان يجب  
الرواية على تقدير كونه مجتهدا وليس في الآية ما يعين الاول في حق التجزئ مضافا الى ما مر من انه خطاب للمشاهير  
وقد عرف الحال بالنسبة اليهم ووجود الفارق بيننا وبينهم ومنها ان صحة اجتهاد التجزئ في المسائل مبينة على صحة  
اجتهاده في جواز التجزئ وصحة اجتهاده في جواز التجزئ مبينة على صحة اجتهاده في المسائل لان جواز التجزئ من جملتها  
في بيان اخر يثبت حجية ظنه في جواز التجزئ على حجية ظنه وطه وهي متوقف على حجية ظنه في جواز التجزئ ورجوعه في  
جواز التجزئ الى فتوى المجتهد المطلق بوجوب خلاف الفرض ان المصنوع الحاقه بالمجتهد او لا وبالذات لا فانينا وبالعرض  
الجواب ان المصنوع صحة اجتهاده في مسائل الفقه وهي مبينة على صحة اجتهاده في مسائل الاصول غاية ما في الباب ان  
يعبر كونه مجتهدا مطلقا في مسائل الاصول ليعتبر اجتهاده في مسائل الاصول ولا يلزم من كونه مجتهدا مطلقا في  
الاصول ان يكون مجتهدا مطلقا في الفقه لمغاير العلمين نعم لو كان مجزئيا في الاصول توجه اشكال الذر الى اجتهاده

في جواز التجزي هذا ولقائل ان يقول لانهم حجة ترضى من كان مجتهدا مطلقا في الاصول بالنسبة الى المسائل الظنية منها ما  
لم يكن مجتهدا مطلقا في الفقه اقتضاهما خالف الاصل على موضع الوفاق ولان العمل بالظن حيث لا دليل عليه بالخصوص من حيث  
على اسناد باب العلم وبقاء التكليف لا دليل على ان من لا يكون مجتهدا مطلقا في الفقه مكلف بالبناء على حجة الادلة  
او جواز الاخذ بمقتضاها نعم لو ثبت جواز التجزي في الفقه لم منه جواز تعويله على الظن فيما يقدر اليها فيه لكن يبقى معه اشكال  
الدور بحاله ولا يخفى ما فيه فان ظنيان علم الاصول كظنيان العلوم العربية فكما يصح تعويل العارف بالتجزي بتلك العلوم على  
الظن والمفترضة فيها وان لم يكن له خبرة بعلم الفقه وكذا الحال في الاصول ثم لا نسلم ان رجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد  
يوجب الخروج عن محل الفرض المقصود اشياء جواز التجزي باي وجه كان كما ساعد عليه اطلاق العنوان هذا وتوقف  
المقام ان التجزي ان قطع بحجته فانه يعين عليه البناء عليه كما انه لو قطع بعدم حجته تغير عليه التقليد لكن بيعد فرض  
القطع له في ذلك لا شفاء ما يوجبها وتضام الادلة من الجانبين فغاية ما يمكن فرضه للمفهوم حصول الظن باحد الامرين او  
قيام ما يرضى بحجته عنده عليه والتحقيق بحجة هذا الظن في حقه لا اسناد باب العلم عليه مع قطع ببقائه التكليف فان ذلك  
يوجب فتح باب الظن عليه فيقول على انه باحد الامرين او بدليله ان عشره والمعتد هو الثاني وقد مر تجزئه في بحث حجة خبر  
الواحد وقد عرفت ما حققه رجحان اعادة التقليد في حق التجزي بعد التقليد ورجحان اعادة جواز التجزي في حق  
المجتهد المطلق المتسائل الدرجة التجزي قضا الحكم الاستصحاب في حق كل منهما واما من بلغ متجزيا فقد عرفت تعارضا  
الادلة في حقه مطلقا او بالنسبة الى الحكم التكليفي وقضية ذلك التحيز في مورد التعارض ثم ان اصحاب التجزي في فكره  
وساعد نظره على ما ذكرناه بنحو عليه والا فالادم عليه الاخذ بمقتضى نظره ولو عجز عن الاجتهاد فمسئلة التجزي يعين  
عليه الرجوع فيما الى المجتهد المطلق لان ذلك وظيفة الجاهل العاجز ولا يجوز له العمل بالاجتهاد او التقليد حقا فيما يمكنه  
الاجتهاد فيه قبل الرجعة كما لا يجوز له ذلك قبل الرجوع فان قلد من افق له بالتقليد قلده لا اشكال وان قلده من افق له جواز  
التجزي فالظن جواز تعويله على نظره فيترك ما اخذ الحكم عنده من الاجتهاد والتقليد ويظهر من صاحب المعامله استبعاد ذلك  
من حيث انه غير معروف وعلى تقديره فليس من قال بجواز التجزي ان يفق لمقلده به بل يتعين عليه ان يعين التقليد فيرجع قوله  
جواز التجزي الى ان المجتهد ان ساعد نظره واصاب فكره رجحان جواز التجزي وانه يجوز له التجزي على تقديره باصا به لذلك من  
خير من بق التقليد ولو علم التجزي بذلك ولو بطن معتبر عنده سقط عنه التقليد في ذلك وتعين عليه التقليد في الفقه  
ابتداء الثالث في حجة نظره في حق غيره والحق عدم حجته له بناء على حجته في حق نفسه مع التمكن من الرجوع الى المجتهد المطلق  
للاصل ويظهر من رواية ابى خديجة النعمانية بناء على ما فهمنا جواز المرافعة اليه في الحكومات وهو يستلزم جواز  
الرجعة اليه في الفتوى ايضا يظهر من الاصحاب لكن قد عرفت ضعف الرواية سندا ودلالة وعدم نهوضها دليل او حجة نعم لو نشأ  
المجتهد المطلق الى التجزي وقلده محال الاطلاق اجماع القول ببقائه على تقليد ما لم يرجع عنه للاصل السالم عن العاوض وان بقاءه  
عليه مع رجوعه عنده حال التجزي رجحان ولوداد الامر بين تقليد التجزي واليت قدم التجزي لانه اقرب الامارتين لصحافة  
الى القول بحجته قوله بخلاف اليك وكذا الكلام في التجزي اذا دار الامر بين عمله باجتهاده او تقليد ميت وعلى هذا فقا  
يجب عليه التقليد فيما يعبر فوير فيه بالنسبة الى غيره كما اذا سبق منه تقليد حتى او قلده من ثبت عنده اجتهاده او عدلية  
ولم يتحقق ذلك بالنسبة الى غيره فضلا عن غير المجتهد المطلق ان يكون متمكنا من استنباط الاحكام الشرعية الشرعية  
من ما خذها وذلك يتم باور منها معرفة اللغة والنحو والقصر فيكون من جملة الادلة الكتاب السنة وهاهنا بيان لا  
يمكن معرفة معانيها الا بالعلوم المذكورة فلا بد من الاطلاع عليها قدر ما يتوقف معرفة مواضع الحاجة منها عليه ولا يلزم  
استحضار مباحثها المحتاج اليها بل يكفي تمكنه من الاستعلام ولو لم يعرف كتابه عند عليه ويدخل في معرفة اللغة معرفة  
المعاني العربية المشابهة في زمة النجوم والامم ثم هذا الشرط انما يعبر عنها بالنسبة الى امثال زماننا حيث تدرس فيه اللغة  
العربية والمختصر سبيل معرفة ما في اللغة المدونة واما بالنسبة الى العرب الموجودين في زمن النبي والامة فلا  
حاجة لهم الى معرفة هذه العلوم المحرزة وكذا الحال في جملة من الشرايط الالمانية وتواريد هذه العلوم غاياتها اشراك وجبر  
الحاجة بين الجميع وزاد بعضهم فيها معرفة علم المعاني والبيان لتوقف معرفة جملة من النكات التي لها مدخل في معرفة المعنى  
وتميز اللفظ عن الفصح والقصيح عن غير الفصح في مقام التعارض على العلم المذكور وهو حسن لكن كثيرا ما يشغى بوجود  
الذي المندر بظروف المحاورات عن الرجوع الى العلم المذكور ومنها معرفة ما يتوقف عليه صورة الاسناد لانه المباحث  
المنطقية تميزا بين صحيح الدليل وفاسد ومنهجه وعقيدته وربما يفلح الحاجة اليها لان الغالب في مقام الاسناد لانه صوغ الدليل  
على هيئة الشكل الاول او القياس الاستثنائي وكلها متضمنة الاشاح فيندد موارد الاحتياج ومنها معرفة ما يتوقف عليه حجة

حجة الادلة من علم الكلام كوجوده تم وعلمه وحكمته وتعاليمه عن فعل القبيح والنهْي عن المباح بالايهام منه المراد مع عدم البيان وسأله  
الرسول وخلافه اوصيائه وعصمته وحجة اتوالم وذلك انما يبين في علم الكلام ولا يقدح في توقف الاجتهاد عليها توقف  
الاسلام او الايمان على حجة منها العلم المناقاة بين كونها اصول الاسلام او الايمان وكونها مقدمة للاجتهاد وغاية ما في البناء  
ان يكون واجبة نفسية وغيرية عند وجوب الاجتهاد وهو ما لا يخبر عليه كما بينا عليه في علمه ولو علم هذه المباحث او ما  
يحتاج اليه من مباحث المنطق من غير مراجعتها الى كتبها او الى الطرق المقررة فيها جازاذا المقصود مجرد تحصيل تلك التصديقات  
ماعى وجهه كان وقد يتوقف العلم ببعض الاحكام على معرفة بعض مباحث الامور العامة او الجواهر والاعراض كقول الفقيه ببقاء  
الجواز بعد نسخ الوجوب باستحالة بقاء الجنس بعد زوال الفصل وكرد شبهة الكعبى ببقاء الاكوان مثلا الى غير ذلك الا ان  
طريق التحاص منها لا ينحصر في ذلك ومنها العلم بالمباحث المحتاج اليها من علم الاصول وسى اكثر مسائله لان مقاصد الفقه  
نظريه مستنبطة من اوله مخصوصة فلا بد من تعيين تلك الادلة ومعرفة طرق الاستنباط منها وكلاهما نظريان قد وقع  
النزاع في كثير من مباحثها فيوقف معرفتها على معرفة مداركها والعلم المتكفل لذلك علم الاصول وزعم جماعة من قاصري  
الدراية من الفقه الموسومة بالاجتهاد ان العلم المذكور ما الحاجة اليه ولا طائل يترتب عليه وتمسكوا عليه بشبهة ضعيفة  
اقويتها امران الاول ان الضرورة قاضية بوجوب العمل بما ورد في الشريعة من اوامرها ونواهيها ولا ريب ان من علم العربية فهم  
المراد بذلك الاوامر والنواهي فيجب عليه العمل بها اذ الجهل بمسائل الاصول لا يضل ما نفاذ وعذر لعدم دليل عليه الا ترى ان  
العبد المأمور بما اذا ترك الامتثال واعتذر بجمله بمسائل الاصول لم يكن عذره مقبولا عند مولاه ولا غيره من العباد  
والجواب منع قضاء الضرورة بوجوب عمل كل عالم بالعلوم العربية حتى بالنسبة الى المسائل زمانا بما ورد في الكتاب او في  
السنة الماثورة بطريق الاجتهاد منها والاستناد وهل هذا الامكان في مصادره كيف الاصوليون مطبقون على  
اعتبار شرط اخر بل شروط اخر فمن اين تحققت الضرورة مع مخالفة هذه الفقرة العظيمة مع ان جملة من مباحث اللغة  
لا يخر الا في علم الاصول فالباعث على عدم الاعتداد بها مع انها من جنس بقية مباحثها التي اعترفوا بتوقف الاجتهاد  
عليها واما التمثيل بالعبد فقياس مع الفارق اذ عرف المراد في حقه غير مستقر وطريق البلوغ الى مقصوده غير متكرر فلا يمد  
لعلم الاصول في الوصول الى مراده وتعيين لفظه ومفاده وليس الحال بالنسبة اليها كك فان تباعد الزمان وتعدى اهل  
البنى والعدوان وتعارض ما وصل اليها من الاخبار واندراس جملة من الشواهد والاخبار مع ما ترى من اختلاف الاقوال والناس  
الحال في كثير من الرجال اوجب في حقنا خفاء الادلة وما لها من الشرايط المعقدة وان علمنا بما على سبيل الاجمال فان ذلك لا  
يهدى في مقام الاستدلال فوجب علينا البحث عن تعيينها والاجتهاد في تحصيلها وتبينها ولو فرض في المثال المذكور كون  
العبد المأمور فاسيا عن مولاه وانه كان امر اياه بالاجتهاد بما يصل منه اليه من الاخبار والنصوص والتزج بين ما تعارض  
منها بطريق مخصوص فهذا العبد قد علم بجملة ما يحتاج اليه من المسائل الاصولية بطريق خطاب المشافهة ولو كان مشافهة  
في حقنا لا كقينا به ولم نتج الى البحث واما ما دل على جزم الاخبار الاحاد وطرق العلاج عند تعارضها في المقادير فجملة الادلة  
غير متضخة الافادة لاسيما بعد ملاحظة الاختلاف الواقع في تعيين الادلة وفي شرايطها المقررة المعينة كما لا يخفى على ذي  
بصيرة او واقف على الطريقة وبه ينكشف الفرق بيننا وبين الحاضر بل لجلس الخطاب ومن في حكمهم فان حكمهم حكم العبد  
المذكور في المثال فان قلت لعل المحرم لا يبريد عدم الحاجة الى المطالب المذكور في الكتب الاصولية بل عدم الحاجة الى النظر  
كتيها ومعرفة النجاة لان المودعة فيها ولا ريب ان معرفة تلك المطالب يتوقف على الرجوع الى تلك الكتب بل يمكن تحصيلها  
من ممارسة العرف واللغة والاختبار الماثورة كما ند اول عليه طريقة السلف قبل تدوين تلك الكتب اذ لو كان الاطلاع  
عليها شرطا في الاجتهاد لزم عدم تحقق مجتهد فيهم وهو واضح الفساد من وجوه شق مع ان الجبال المنغلقة بتلك  
المقاصد مما تزايد بتطاول الزمان فلو كان العبرة بالاطلاع على الجميع لزم عدم تحقق مجتهد في اصحاب تلك الكتب ايضا  
لحدوث جبال لم يتبينها قلنا لما كان العبرة في الاجتهاد على ما يظهر من طريقة الاصحاب وبغضاضه اصالة الحرمة  
العمل باطن السامر المعارض عالميا باستفراغ الوسع على وجه يعتد به عفا وعادة فلا ريب ان ذلك مما يختلف باختلاف  
الازمان ففي امثال زماننا لا يتحقق الاستفراغ الا بعد استقصاء النظر في علم الاصول والاطلاع على جبال القوم  
على قدر يحصل معه الوثوق والاعتداد بعادة فان الذي يستنبط من العرف والاخبار احكاما اصوليا من غير مراجعة للكتب  
لا يثبت من ان يكون ذلك مبنية الفساد في تلك الكتب بوجوه لو تبينه لها لا يمكن بغضاضها فلا يحصل له الوثوق به الا  
بعد المراجعة والاستفراغ ولا يلزم الاحاطة بجميع الجبال بل بما يحصل معه الوثوق والاعتداد والركون والاعتقاد عاذا  
فقطر سقوط التزم المذكور الثاني ان هذا العلم لم يكن بين اصحاب الامم وانما احده علماء العامة ثم نسي منهم الاصحاب

العلم

الامامية

الامامية في زمن الغيبة وخفاء الحجة فهو اما من البدع المستحدثة والطرق المخترعة التي يجب التجنب عنها في امر الشريعة او انه لا  
الي في معرفة الاحكام والامال اهل بيته اهل العصمة والجليل ان جلته من مباحث الاصول كانت واضحة في ذلك الزمان غيبة عن  
البيان بجلته من مباحث الامر والنهي العام والخاص والطلق والمقيد لكونهم من اهل العرف الاستعمال عارفين بطرف المقال  
مستعينين عن البحث والجدال في ذلك المجال ومنها ما يختص بالحجة اليه بالناظرين عن زمن الظهور كما بحث عن حجة ظن المجتهد  
عند تعدد طرق العلم والطرق العلمية عليه ومنها ما يقل الاحتجاج اليه ويندر التحويل عليه كسند الحقيقة الشرعية وتعارض  
العرف واللغة وربما كان في البيان الواصل اليهم ما يفي غيبة عنه وكفاية ومنها ما هو مشترك الحاجة بين جميع الفرق فبين  
في كلام اهل العصمة كحجة الكتاب السنة وجملة من المدرك الفقهية وجوه التبرجج عند تعارض النقلة وحكم النسخ الوارد  
في السنة والعقار وتحميم العمل بالقياس والاستحسان في غير ذلك مما يصادف المنتبج العارف والافهمون وان  
اقصر واعلى تدوير اخبار هذه المباحث كما هو طريقتهم في علم الفقه وعلم الاخلاق الا ان المناظرين عنهم لما خفي  
عليهم جملة من الامار ومزاجت عندهم الا فكاد وكثر اليهم وصول الخلاف والاختلاف ولما جوا الى تدوين  
تلك المباحث في فن مستقل والبحث عن صحيح تلك الاخبار وفاسدها وذكر يقين الشواهد التي عثر عليها والايام  
التي تنبئها والمها واصناف الى تلك المباحث مباحث اخر مت حاجتهم الى البحث عنها فلم يزل يزداد تحجرا وتدقيقا  
يترايد تيقنا وتحقيقا وبكثرة من جهة ذلك اشكال او يصعب تحصيلها لتعميق الاعاظم فيه النظر صرف الافاضل في الفكر  
انتهت التوبة الى جماعة قصر باعهم عن الوصول الى مبادئ تلك الحيات وانتهى نظريهم دون البلوغ الى هاية تلك  
الحققات وعظم عليهم الاعتراف بان فيهم قصورا في مواهب البرهي ظلا وزودا وليت شعرك كيف يجوز من الهات  
درية ومسكة ان يكون المباحث الدائرة بين التقى والايان بكلا شيئا فاسدة وباطلة وبالجملة فمن زعم ان علم الاصول  
شطط من القول وفضول فقد قصر نظره عن الوصول الى حقيقة ولم يدبر وسعه على العروج الى ذروة معرفته  
فيحجزه دعاه الى الاعراض على اهله فهو كما قيل المرء عدو لما جمله وربما كان الباعث في حق بعضهم حب الافراد والها  
الخروج عن تبعية التقليد بالوصول الى مقام الاستدلال ليكون مرجعا للعباد ومحملا للاعتماد ولقد طال الكلام بعض  
علمائنا الاعلام في ابرام النقص عليهم ونقص الابرام والعمرى ان وضوح المقام وظهور المرام يعني عن كلفة البحث لذو  
البصائر والافهام ومنها معرفة احوال الرجال ولو بالرجوع الى النقلة في الكتب العتمدة لان اخبارنا المدونة في الكتب  
الادبية وغيرها ليست باجتها معتبرة فيوقف معرفة ما هو معتبر في نفسه وما ليس بمعتبر كعليه كك يتوقف عليه معرفة  
ما هو ارجح من حيث السند ما ليس كذلك في صورة التعارض ومن زعم من الفقرة المذكورة انفا ان اخبار الكتب الاربعة قطعته  
الصدور عن الاثمة وان السند في نفاذها ليس الا النقلة فلا حاجة الى العلم المذكور فقد جازما بانها لف العيان ويكذب  
كل مستقيم الذوق والوجدان اذ مرجح كلامه الى دعوى القطع بعصمة النقلة في انعلم عن الكذب والسهو والسياس مع ما  
يروي من كثرها واشتها وكثير منهم بقله الضبط او بالفسق والعدو او تعدد الوسائط والطبقات في البين وخطا  
العهود والازمان وهل هذا الاهم وعناد وتعلم عن مسلك الحق ومنهج السداد ولا باس بالنسبة على ما تمسكوا به على  
ذلك وهي شبه عديدة واهية منها تعاضد بعض اخبارنا ببعض وفيه ان التعاضد الموجب للقطع مع قطع النظر عن  
ملاحظة السند ما يندرج في الاخبار جندا ونحن لا ندعي الحاجة الى علم الرجال بالنسبة اليه بل الى غيره ومنها ما  
نقل الثقة العالم الورع له في كتاب المؤلف للاشارة وفيه ان اراد بالناقل الثقة المشارة للامام فبعد تسليم حصول  
العلم باتصافهم كلابا واصناف المذكورة وحصول العلم بروايتهم ان كتبهم لم تفصل باعيانها الا ان باب الكتب الاربعة  
بل بواسطة النقلة وفيهم القطعي والواقعي والكذاب وضاع الحديث وغير ذلك مضافا الى اختلاف النقلة في نقل جملة  
من كتب الرواة فذكر الجاشي في ابن ابي عمير ان نوادره كثيرة مختلف باختلاف الرواة وذكر في محمد بن عذافر ان  
له كتابا يختلف الرواة فيه وذكر ايضا مثله في محمد بن الحسن بن المهدي وحسن بن صالح الاحول وحسين بن علوان و  
ان اراد به مثل الكليني والصدوق والشيخ فبينه ان بينهم وبين الامام وسائط عديدة ولا علم لنا بعدم تعويل الثقة  
سهم على الرواية التي لا يعلم بصدقها ان لم يعلم بخلافه مع ان علمه بذلك لا يستلزم علمنا به وكون السائلف للاشارة  
لا ينافي طينتها اذ لا يحصر عن العمل بتلك الاخبار طينة كانت او قطيعة ولهذا نقلها المناظرين في كتبهم الاستدلال  
الموضوعة للاشارة ومع اعترافهم بظنيتها على ان هذا الوجه لا يوجب الاستغناء عن علم الرجال اذ الاطلاع على  
وثائق الراوي لا يتحققن الا بالابرة ومنها ما توثق الامام للرجل الامر بالرجوع اليه وفيه ان توثيقه منقول  
بغير الواحد بوسائط متعددة ولا علم لنا به سلمنا لكن يجوز ان يكون توثيقه مبنيا على الظاهر سلمنا لكن

لكن التوثيق يستلزم العصمة عن الاشباه والتبوع مع ان ذلك لا يتحقق الا في حق فاد من الرجال ولا يتحقق معرفة الا بعلم  
الرجال فكيف يستغنى به عنه ومنها كون الراوي من نسل الاجماع على تصحيح ما يصح عنه وفيه ان الاجماع المذكور منقول في  
كتب الرجال فتوقف معرفة على الرجوع اليها ومع ذلك فهو منقول بحجر الواحد ولا علم به وقد وقع الاختلاف في تعيين  
جماعة من اهل الاجماع كما بهتوا علمية في كتب الرجال على ان الظن من الاجماع هناك مجرد الانفاق لا الاتفاق الكاشف عن  
قول المعصم فلا يستلزم العلم بصحة مورده مضافا الى ان تصحيحهم لا يستلزم علمهم بصحة الصدور بل معناه مجرد الوثوق  
والاعتماد على الراوي او على الرواية التي ثبتت روايتها ولو سلم فلا يلزم من علمهم بصحة روايات رجل علمنا بذلك ايضاً ومنها  
شهادة او باب الكتب الاربعة بصحة الاخبار التي اوردوها فيها وانهم اخذوها من الكتب العتقة والاصول المتعول  
عليها وفيه ان ما ذكره لا يدل على قطعهم بصدور تلك الاخبار عن الامة بل ما يدل على صحتها عندهم وهي اعم من  
ذلك وقد صرح الشيخ بان الرواية اذا كانت مخفوفة بامارات الوثوق جاز التعويل عليها وان لم يبلغ درجة القطع  
بل يظهر من الصدوق في كتاب الصوم من الفقيه انه كان يعتمد على قول سحنة الحسن بن الوليد في تصحيح الروايات  
وتصحيحها حيث نقل فيه عنه استضعافه لرواية محمد بن موسى الهادي ثم قال وكلما لم يصح ذلك الشيخ ولم يحكم بصحة  
من الاخبار فمنه عندنا مترك اشبه في هذا ما نشأ في الصحيح والضعيف فابن هون دعوى العلم بصحة الصدور ولو سلم  
فالدلالة المذكورة لبيت قطعية ولو سلم فلا يلزم من قطعهم بذلك قطعنا به ثم من الاخبار التي من وجه مقالة الحيايه  
فحل العلم في كلهم على العلم العادي وفسره بما يصح به النفس قال وهو يحصل باخبار الضابط المخبر عن الكذب وان  
كان فاسقا وزعم ان الاصول لا يتكروا في هذا المعنى اكثر من غيره فضايف جعل النزاع بينهم لفظيا وفيه ما فيه وتوقف  
المقام ان الاعتقاد قد لا يحتمل النفي عقلانا بالضرورة كقولنا الواحد نصف الاثنين او بالنظر كقولنا العالم  
خارج وقد لا يحتمل عادة كقولنا بعد ان انقلاب بعض الجبال التي شاهدناها هاهنا وهاهنا عدم انقلاب اجزاءها انما افصح  
وان جوزنا وقوع تلك الاشياء بالنظر الى ذواتها من حيث امكانها كيف ونحن عالمون بصدق امثالها من الابدياء والاوليا  
في الارض السابغة الا انا اذا لاحظنا الخارج قطعنا بعدم وقوع ذلك في هذا الزمان الحاضر وامثالها قطعنا لا يحتمل  
النفي عندنا وليس ذلك لغفلتنا عن ملاحظة امكانه في ذاته وامكان وجوده استبا كما زعم بعض حيث ادعى  
زوال العلم بعد التنبه لذلك بل نجد انفسنا غير محتملة للنفي بعد التنبه لذلك ايضا فان الامكان الذي لا يمتنع  
الامتناع العيني كما لا يمتنع وجوده وبالجملة فنحن قاطعون بعدم الانقلاب فيما للقطع بعدم حصول اسبابها قطعنا  
مستندا الى الحدس الناشئ من ملاحظة الاحوال الملوقة والقياس المكشوف ومن هذا الباب علمنا بانا في الآن  
الحاضر كسنا بغير الذي كان في الآن السابق وان امكن خلافه بالنظر الى الامكان الذي ومن جوز ذلك بالنظر الى  
الواقع ولو بعد ملاحظة امكانه الذي ووقع نظائر فقد تاسوع ذلك بانه يمتنع الا انه لا يكفنه وجود  
الفلاحة وقد لا يحتمل النفي مادام المعتقد غير متفطن للنفي او لما بوجبه من الاسباب المحتملة ومن هذا الباب  
علمنا ببقاء من فارقه في الزمان الحاضر حيا صحيحا فاذا لاحظنا امكان موته فجاءه او سقوط شئ عليه او نحو ذلك  
لم نقطع ببقائه لكن كثيرا ما نذهل عن ملاحظة ذلك فنقطع ببقائه وقد لا يحتمل النفي لاجل الاعتقاد به عرفا وان  
احتمل عقلا وعادة كالمترس في الماء عند عدم وجود حامل على بشرته لاسيما بعد بل جسده فان اهل العرف يمكن بوصول  
الماء الى تمامها ولا يعتدون باحتمال احباس قليل من الهوا على بعض بشرته مانع من وصول الماء اليها وان امكن وقوعه  
عقلا وعادة ولهذا يعتد بهذا الخبر من باب الوسواس الذي ان شئ مثل ذلك علما عرفنا وقد لا يحتمل  
النفي لاجل الاعتقاد به شرعا وان احتمل عقلا وعادة وعرفا وذلك كالشهادة فانه وان احتمل في حق الشاهد  
الكذب بالاعتقادات الثلثة الا انه لا يحتمل شرعا بمحض الشاع لم يعتد بهذا الاحتمال في ترتيب الاحكام عليها  
وكذا الكلام في سائر الطرق الشرعية فان اراد الوجه المذكور ان اجادنا علمية بالاعتقاد الاخير فهو مما لا نزاع لنا فيه كيف  
وهو قضية قولنا بحجتها الا ان كلمات الاخبارية غير صالحة للتميز بل عليه وان اراد انها علمية بالمعنى الثالث فهو على  
تقد بر تسليمه غير مستقيم في حقا قطعا حيث تبيننا للنفي وجودنا وقوع اسبابه مع ان الاخبارية لا يبريدو  
انها علمية بهذا الاعتبار لتوفيق بهذا الوجه بين العقول من حكومة من غير تراص الحسنيين وان اراد انها علمية باحد  
الاعتبارات الاخر فكاتبه جلية وفي اخبار العلاج والاعتبار العرفي المشهور وعدم الاكتفاء بدعوى المدعي التفتة ما  
ينبغي علمنا به والنزاع على هذا التقدير معنوي وزعم بعض متأخريهم ان اخبار الكتب المذكورة ماخوذة من كتب اوك  
اصول معتددة معول عليها بين قدماء اصحاب مخفوفة بامارات الوثوق والصحة كما يقتضيه شهادة مصنفها

بذلك في اويلها فالجاجة الى الملاحظة رجال السندي غير مواضع المعارضه يحتاج فيها الى العلم المذكور للاخذ بقول  
 الاوتن والاعدل كما جازي اجزاء العالج وضغظ لان قوله في حق الكتب التي اخذوا منها الاجابا بانها كتب مشهورة عليها المعول  
 واليه المرجع او نحو ذلك مما يدل على توثيق اربابها ومصنفها والاعتماد عليهم دون جميع من يتقدمهم من الرجال الا ترى اننا نقول  
 ايضاً بان الكتب الاربعة كتب مشهورة عليها المعول واليه المرجع مع اننا نقول بجواز الاعتماد على جميع رواياتها ورواياتها واما  
 حكم بعضهم بحججها ورواياتها كالصحة فلا يخفى في انه لا يقصد به توثيق رواياتها كيف هو الحال في كتب الرجال من تضعيف  
 كثير منهم بل بحجج كونها معروفة على ما عده كاهو مصطلح المتقدمين ولا ريب ان تعويلهم كثير اما يتبع علماء الجاهل  
 ومزججات استنباطية بدليل الخلف فقول الواحد منهم في الكتاب الواحد فضلاً عن المتعدد فيغفنا تقليدنا في ذلك بل  
 يتعين علينا الفحص والاجتهاد والبناء على ما نراه او قولنا بالساد واقرّب الرشاد فان الدلائل موجودة والامارات غنية  
 مفقودة ووقوفهم على جملة منها لم تصل اليها معارض برصوننا الى جملة اخرى لم يقفوا عليها ولو جاز لنا التعويل على ما  
 عول عليه او باب تلك الكتب من الاخبار لجاز لنا التعويل عليهم فيما افترقوا من الاحكام بل وعلى غيرهم لاسيما المتقدمين  
 ليس لارباب هذه الكتب خصوصية يمتازون بها عن جميع من علام ولا للاخبار خصوصية تفرد بها عن سائر الادلة او الاجا  
 وهذا راجع الى القول بجواز تقليد المجتهد لغيره من الاموات وهو باطل لاجماعها ومنها معرفة الدلائل الشرعية من الكتاب وال  
 والاجماع والقول فضلاً او قوله قرينة منه فيمكن التمكن من تحصيلها ولو بالرجعة الى الكتب المعهودة والمصنفات المعروفة  
 واللازم من معرفة الكتاب معرفة ما يتعلق منها بالاحكام وهي حتمية تفرقها ولا يحج العلم بما عداها بل ولا بما هو منسوخ  
 منها ما لم يتوقف معرفتها عليه فيجب العلم به على قدر الحاجة وقد صنف بعض اصحابنا في تحقيق تلك الايات ما يغني عن  
 المراجعة الى غيره وكذا اللازم من معرفة الاخبار معرفة ما يتعلق منها بالاحكام دون غيرها ما لم يتوقف معرفتها عليه وكذا  
 لا بد من العلم بمواقع الاجماع محققا ومنقولا ومواقع عدم الخلاف والشبهة ان قلنا بحجية الثلثة الاخرى اوجبت منسوخا  
 وقادحا وعلى هذا القياس لادلة العقلية ان موضع بيانها علم الاصول ومنها ان يكون له قوة يمكن بها من رد الفروع الى  
 الاصول على وجه يعتد به عند اهل القناعة من الفقهاء الميامين وهي المعبر عنها بالقوة العنصرية وتحصيلها اصعب من  
 تحصيل بقية الشرايط بل يتعدى في حق كثير من الناس بخلاف بقية الشرايط فانها قد تيسر لهم ولعمامة اربابها والمجادلة مهم  
 مدخل عظيم في حصولها كما نبه عليه الشهيد الثاني وكثير ما يتوهم فاذا انزلها لاجد هالتسارع النفوس الحسنة الطرية  
 بانفسها فينبغي الرجوع الى اهل الخبرة وحدوا من الاشياء والالنباس وقد ترحم في ابناء زماننا من ليس له اهلية تحصيل هذه  
 القوة فضلا عن حصولها وهو زعم بنفسه انه قد وجدها وظفرها بل بما يزعم بنفسه انه بلغ منها الدرجة القصوى وهو غفها  
 بمراحل لا تحصى وانما اعترضنا في بيان هذه القوة ان يكون الرد على وجه يعتد به عند اهل القناعة احراز اعن القوة التي يمكن  
 بها من الرد على وجه لا يعتد به عند عدم فانه لا يكفي في صدق عنوان الاجتهاد واقفا وان التفتي بها صانها مع اشياء الحال  
 عليه واعلم ان عرف الاجتهاد بفعليته الاستفراغ فلا اشكال وان عرف بملكته فقد يستشكل في المقام بل في عرف اتحاد  
 الشط والمشرط فان المراد بالملكة القوة والقوة التي يمكن بها من رد الفروع الى الاصول هي قوة الاستفراغ المذكور في  
 حد الاجتهاد واجاد عنه الفاضل العاصم بان المراد بالملكة المعنوية في حد الاجتهاد الملكة الخاصة المترتبة على مجموع شرايط  
 الفقه التي من جهتها الملكة العائرة اعني تمكن رد مطلق البرينات الى الكليات والفروع الى الاصول ودخولها في الفقه الاكليات  
 هذا كلامه والظاهر ان المراد بالملكة العائرة الطبيعية السقيمة وقد ضرب القوة المذكورة عند بيانها بما ولا يخفى بعد فان استقام  
 الطبيعة منسوخا تحصيل هذه القوة لا ينفصها مع ان استقامتها امر فطري لا يدخل الكتب فيها كما صرح به بخلاف هذه القوة  
 فانها من الامور الكسبية كما مر من حصولها بالجولة مع اربابها بل التحقيق في دفع الاشكال ان المذكور في الشط قوة رد  
 الفروع الى الاصول ومرجعها الى التمكن من معرفة اندراج كل فرع تحت اصله وان هذا المقدر من القوة لا يستلزم التمكن  
 من معرفة حكم الفرع كما هو معنى الاجتهاد بالقوة فضلا عن اتحادها معرفة فان لم يتحققها بحث الاصول ربما يحصل له  
 بمزولة الفقه ملكة يتمكن بها من معرفة اندراج كل فرع تحت اصله ولكن لا يمكن من معرفة حكم الفرع لعدم تمكنه من  
 تحقيق حكم الاصل وهذا واضح جدا ومنها ان يكون عالما بجملة عند ما من الاحكام علما فعليا بحيث يسمى في العرف فقها  
 كما في الخبر في الضرر فانها لا يصح ان عرف بجزء حصول الملكة الكلية بل لا بد منها من الفعالية العنصرية عند اهل الصناعات  
 وهذا الشط قد ذكر بعض الفاضل من ائمةنا في التحقيق ان الملكة المعنوية في الاجتهاد المطلق هي الملكة الكلية  
 لا يحصل غالباً الا بالتمارض المستلزم للفعالية المذكورة وكان العلم بحصولها لا يحصل غالباً بدونها حتى يترتب على  
 حصول الملكة ومعرفتها غالباً بالاشراط في الاعداد وجاهنم لا يبعد اعتبارها في صدق اسم الفقيه عرفا وبير صدق الفقيه

وقد بينا في كتابنا  
 في بيانها  
 على

على صاحبها فإما في الخبري بالنسبة إلى نادور من المسائل عند من يستدروقه في هذا المقام فإما أن أراد القائل المذكور  
بهذا الاشتراط ما يرجع إلى هذه الوجه فلا كلام والافتوح النع عليه حتى ويظهر العثرة فيمن حصل للملكة المعينة وعلم  
بها بالمارسة الناقصة أو الناقصة مع طرفان التي لا يجيء بها يكون المعلول له بالفعل الأقل من المسائل المعينة والظنات  
لصاحبها مجموع على حجة نظر صاحب الملكة المعينة وان تحريف عن الفعلية العتد بها ثم ان لم يقطع بانها علم على ذلك اوله  
لستفاد منه القطع بحجته فلا أقل من شوب الشهرة العظيمة المعينة للظن القوي بحجته مضافا إلى المساعدة الإغناء المشد إلى  
قضا المناط به وهو كاف في اثبات حجة نظره لفظه بأنه مكلف بالأحكام اما بطريق الإجهاد أو التقليد تعيينا أو تحييرا  
ولا علم ولا طريق علم إلى ابتداء باحدها فيعتبر عليه القبول في الثمين على الظن أو الطريق الظن ولا ريب أنه حاصل في حجب  
الحجة ولا يتوهم ان هذا الظن معارض نظير التقليد المستفاد من الاستصحاب وبظن وجوب العمل بدليله لأن الاستصحاب  
لا يستلزم الظن لاسيما إذا قام على خلافه اعادة وخصوصا إذا كانت قوية كما في المقام على انه لا يجري في حق المجتهد الذي  
اعتراه زوال الفعلية بل فضيلة الاستصحاب بقاء الحجة واما دليل الاستصحاب فهو ان كان في حقيقة مضمون الحجة في  
نفسه معلوما بالنظر إلى دليل الاستدلال الان فقضاءه الظن أو العلم بحجة الاستصحاب عند عدم دلالة امارته أو دليل  
على خلافه وقد يتبين في المقام قيام الامارة التي علم وجوب الاعتناء عليها بدليل الاستدلال على الخالف فلا يتحقق بجواز  
العمل بدليل الاستصحاب في العلم فلا يحصل العلم به هذا ولكن الاحياط في حق المجتهد تحصيل الفعلية المذكورة بل مع تحصيل فعلية  
الإجهاد في رؤس المسائل المتداولة كالأفعال المشبهة للامارة من كل ما كان بعض الاحجاب كأعرف هنا وفي بحث الخبري يستدج  
في عموم قوله في المقبول المقدم وعرف احكامها جميعا مما لا يمكن ان يكون المراد بالمعترفة فيها ملكة كما  
فبمع حل الاحكام على عمومها كما يحتمل ان يكون بها المعرفة الفعلية فيكون المراد بالاحكام ما مر هذا بل النسب باهل  
زمن صدور الرواية فان فضائلهم انما كانوا افعالها بالعلم الفعلي لا بمجرد الملكة اذ لم يكن الصفة مثالك تبيينا على مرولة  
شئ من العلوم بل على السماع من المصوم او تتبع الاخبار والاطلاع على ما منها من الاحكام مع وظائفه يمكن بها من رد  
الفرع الى الاصول المقررة وبذلك قوله ونظر في حلالنا وحرماننا اذ ليس المراد به قوة النظر والاولي يحضر باهل العلم  
بل النظر الفعلي فيكون المراد بالجميع المصنفين احد هذين المعنيين لا مسألة العمل على العموم الحقيقية وبعد العمل على الجنس  
الصادق على الفرض الواحد بعد عن العموم واما الكيفية في الإجهاد بالملكة مع دلالة الرواية على ما مر هنا على اعتبار  
الفعلية لعدم انحصار دليل الحجة فيها ثم على تقدير ان يعتبر فعلية معرفة رؤس المسائل بل ينفع القطع بعدم قد حرك  
شيان البعض لغذروا المذكور للكل لبا واما على تقدير اعتبار فعلية حجة بعد ما نلاحظ اعتبار بقاء الفعلية وعلى  
هذا الجمع المجتهد بين الاعتبارين كالأحياط واعلم ان الحكم والفكر مقصوران على مقام الفعالية وهو مقام العلم با  
بالحكم واقنيا كان الحكم المعلوم او ظاهرهما في الاول الى بيان الواقع وفي الثاني الى بيان الظاهر فلا يجوز للمجتهد  
الحكم والقضوي لا بعد العلم بكونه مجتهدا وان كل مجتهد مكلف بالقول بمؤدى نظره فالعلم بالأمرين شرط في حجة نظره  
ظاهر الا في صدق عنوان المجتهد عليه كما يوقف جواز حكمه على علمه بالأمرين كل من يوقف جواز تقليده واعتباره حكمه على  
ذلك فان التقليد اخذ بمعلومات المجتهد واد استندت الى ظنيته ومثله لزوم حكمه في الرضات وعلى هذا فلو قطع التقليد  
باجتهاد من يشك في اجتهاد نفسه لم يجز له الاخذ بظنيته وكذا لا يجوز تقليد في ظنيته التي لا يقطع بحجتها وان قطع التقليد  
بحجتها اقتضاهما خلاف الأصل على موضع اليقين وهو تقليد العالم ومن هنا يظهر ان الخبري لو ادعى نظره الى عدم حجته ظنه  
لم يجز له ان يري حجة ظنه ان يقلد في ظنيته واعلم انه كما يجوز للمجتهد ان يفتي بما ادعى اليه نظر كل يجوز للفقدان يفتي بما علم  
به بطريق التقليد لا يفتي بمقاد القوي على الاختيار العلي بالحكم الشرعي لكن في جواز قبول غيره عند اشكال واما القضاء  
والحكم بين الناس في مناصاتهم فذلك مصيب لفقيه السجق للشرط فلا يجوز للعالم ان يفتي بذلك ان علم بحكم الواقع بطريق  
التقليد وهذا موضع رفاق به الاحجاب على الظن وقد حكى عليه الاجماع غير واحد منهم حتى ان الشهيد الثاني في كتاب القضاء  
من الروضة نقل الاجماع على ذلك في مواضع ثلثة ويذكر عليه بعد الاتقان ونقل الاجماع الاصل التمسك من المعارضات  
الى رواية عمر بن الخطاب في حديثه وامثالها الدال على جواز الحكم الى الفقيه للجمع للشرائط والقوي على المنع من  
التمسك الى غيره وبذلك رواية الثلث المعروفة ومن العجب الجار بما نقله الى بعض افاضل الاحباب عن الفاضل المعاصر  
من مصيبه الى جواز تصدق التقليد للقضاء مستندة بان النبي ارسل معاذا قاضيا الى اليمن ولم يكن مجتهدا القول  
ان الوهم المذكور يحل من القصورا من الواضح ان معاذا وامثاله لم يكونوا ياخذون الاحكام من غيرهم على  
سبيل التقليد ويقضون بها بل كانوا يقضون بما استفادوه من الكتاب والسنة مع كونهم متمكنين من رد



فروعها الى اصولها ولا ينفى بالمجهد والفقهاء الا هذا المعنى ثم لو سلم عدم ثبوت الاختصاص فلا يسئل الى اثبات الغمغمة غاية الامر انها  
الامر بن وقضية الاصل وما من الوجوه الاقضية على مورد اليقين فصل لا خلاف في عدم تصويب المجتهد في  
العقليات مطر بمعنى عدم مطابقة اراءهم جميعا للواقع لادائه الى وقوع المناقضين او المناقضين في الواقع ولا فرق في  
ذلك بين ما تعلق منها بالشرعية وبين ما لا يتعلق بها وان اختلفوا في ثابته المخطئ منهم في الاول كما مخطئ في اصول الاسلا  
فلا كثر على ان المخطئ فيه ما نؤمن وخالف فيه الجاحظ والوعيد لله العنبري فذهبنا الى نفي الاثم اجماع الاذلون بانهم مكلف  
بالعلم بدليل قوله ثم فاعلم انه لا اله الا الله فلا يبدان يكون قد نصب عليه دليل قاطع والا كما نكفينا بالحق في الواقع  
عليه منهم مقصر فلا يخرج عن عمده التكليف واعرض بان الخطاب الاية الى الرسول وهو يوفور عقلة وقوة حدسه معتد  
من تحصيل العلم ولا دليل على تعينه العنبري واجيب بان اية الناسوع دليل على تعينه الحكم الى غيره ثم ويثكل بان حكم الناس  
انما يثبت في حق الصادق كما في غيره من الاحكام والمقصود اثبات حصول الفدنة بالاية وليس لها دلالة عليه ولو اجمعا  
باطلاق قوله ثم امنوا بالله ورسوله ونحوه مما يدل على وجوب الايمان مطلقا كان اول ما اولى من ذلك قوله ثم والذين  
جاهدا وامينا الهندية منهم سبلنا حيث يدل على تفسير غير الهندية في الجاهدة والاطهر ان يحجج على ذلك باننا نرى اوله  
المعارف المنس بالوجدان والعيان واخبر جليلة بحيث لا يكاد يشبهه الحال فيها على منصف سلك فطرته عن الصادق  
وهو قضية الحكم الالهية الدايمية الى خلق هذا النوع وتكليفهم بالوظائف الشرعية والتواميس الدينية فان ذلك  
لا يتم مع خفاء الرهان الموصل الى الايمان والادعان مع ما نرى من قصور اكثر الناس عن ادراك المذاركة الحقيقية و  
تحصيل المطالب الدينية وعلى هذا فالمخطئ مقصر لا محالة لكنه لا يكون اثما الا اذا قطن النفس ولو بطريق الجور  
الاحمال كما هو الغالب واما المختلفون في الاحكام الشرعية الشرعية من التكليفية والوضعية فان كان عليهم دليل  
قاطع فلا خلاف في تحطئه الخالف فيها وان لم يكن عليها دليل قاطع بل كاشة المسئلة اجتهادية فقد اطبق اصحابنا  
الى عدم اصابة الكل فيها ايضا وخالف فيها جماعة من مخالفتنا فقالوا باصابة الجميع ومرجع النزاع الى انه هل لله ثم  
في كل واقعة لا قاطع عليها حكم مخصوص بحسب على المجتهد ان يبطله ويبدل وسعه في تحصيله فان اصابه فقد اصاب  
والا فقد اخطا اولى بل احكامه ثم في تلك الوقائع قاطعة لاراء المجتهدين فاذا ادى اليه اقطارهم واشى البرافكارهم فهو  
محكمه ثم في حقههم وافعالهم الا فلا يتصور فيهم مخطئ اصلا وتصور هذا على تقدير عدم قيام قاطع على الواقعة اصلا  
واما على تقدير قيامه عليها في الجملة كاجماع الركيباء على حجة كان المنقاة منه ان حكم الواقعة عند الشارع مغاير  
لما يخالفه من غير تعين هذا لا يخالفه في حال الامتعة التغيير الى نظر المجتهد ويكون مصيبا فيه ولو ادى نظره الى مخالفة  
كان مخطئا ثم اختلف الفقهاء بالتصويب فذهب كثير منهم على ما قيل الى انه وان لم يكن في الواقعة حكم الا ان فيها من  
لو كان حكم الشارع فيها الحكم بمقتضاه بعض مع قطع النظر عن نظر المجتهد وهذا قريب من القول الاول بالخطئة بل انما كان  
واجبا اليه ومنهم من انكر ذلك ايضا ثم من الخطئة فذهب الى ان الله ثم في كل واقعة حكما معينا قد نصب عليه دليلا  
قاطعا واختلف اصحاب هذا المذهب في المخطئ فيه فذهب كثير منهم الى ان المخطئ فيه بعد بدله وسعه واعمال نظره معد  
ونقل عن بشر الرسي انه مستحق العقاب والمعروف بين الخطئة انه ما من واقعة الا انها حكم معين وانما ما من حكم الا  
وقد نصب عليه دليل اما حجة قاطعة او امانة ظنية وان المجتهد لم يكلف بالاصابة في الظن بخفاء الطرقة وغوضه  
قال قوم هو ما مور بطله فان اخطا وغلب على ظنه غير انقلب التكليف ومارا معورا بالعل بمقتضى ظنه وانفق الفيرقا  
على معدو رية المخطئ فيه بل صرح كثير منهم بان المصيد اجرين وللخطي اجر واحد المخطئ من الكد والمشفة والتحقيق ان  
الله ثم في كل واقعة حكما معينا غير ذاعند اهله وهم اهل العصمة فالجهد اذ اذركه فقد اصاب الا فدا اخطا واثه  
غير انه في خطاه بعد بدله وسه وان كان عليه دليل قاطع اذ المصادرة او لم يكن عنده قاطعا ولو كانت مهمة سبقت اليه  
وانه لا يلزم ان يكون عليه دليل ظني في الظن فضلا عن القطعي لما على اصل الخطئة وجوه منها الجماع اصحابنا الا ما بينه  
على ذلك وقد تقرر في محله انه حجة قطعية لكشفه في مثل العام عن قول الحجة وايهم قد اجمع الضمانية والتابعون على تحطئه  
المخالف وقد نقل عنهم ذلك بطريق متواتر او قريب منه واحتمال ان يكون تخلفهم من حيث عدم استجراهم للشرائط من  
عدم اهلية الاجتهاد او التفويض النظر او مخالفة القاطع مردود بان ذلك محكي عن اكابر مخالفتنا في موارد لا قاطع  
فيها غالباً وهم لا يلبس مومن في حقه بعدم الاهلية والتقصير فذهب فيها تواتر الاجاب والمروية عن الامم الاطهار  
الدلالة على ان الله في كل واقعة حكما معينا بيقينه ليقينه وبقينه بيقينه لوصيه الى ان ينتهي البيان الى اخر الاحكام فجميع  
الاحكام محفوظة عنده مخرفة ليد حتى مثل الرشد فمادونه وهذا الاختيار وان كانت وادونه بعبارته

بعبارة مختلفة والفاظ متفاوتة الا انها مشتركة الدلالة على ما ذكرناه في متواترة بالعبارة وقد يستدل بما ورد في سنة  
اذا اجتهد الحاكم قاصدا فله اجر وان اخطا فله اجر واحد فان هذه الرواية قد تلغها الامة بالقبول ويشكل بانها  
تدل على ان المجتهد قد يخطئ ولا نزاع فيه على ما علم من تحريم محل النزاع الا ان قيل بان الخطي فيها عليه قاطع غير معدود وهو  
غير مرفوع ومنها انه قد تقرر عند العبدية ان احكامهم تفرق فابعد لمصالح واقعية في مواردها لاحقة لذواتها اول وجوده  
واختلاف طارئة عليها وان كان محقق تلك الاحكام لها مشروطة بعلم المكلف او ما في حكمه صح فاما من وافقه الاوهام  
حكم معين يتوقف تعلفه بالكلف على ذوالجمله به ولا تعنى بالحكم الواقع الا ذلك ومنها انه لو اصاب كل مجتهد ثم الجمع  
بين المشايخين وهو قطع بالحكم ما دام ظانا والقطع والظن متساويان لا يتواردان على محل واحد ولا يلزم ذلك على  
الخطية لتعارض المحل عندهم او مورد الظن نفس الحكم ومورد القطع وجوب البناء عليه او مورد الظن الحكم الواقع ومورد  
القطع الحكم الظاهري وهما متساويان فان قيل مورد الظن على التصويب كون الدليل دليلا وموضع القطع الحكم  
المستفاد منه فيتعد المحل ابعث قلنا في توجيه الاشكال الدليل فيلزم كونه قاطعا مادام ظانا فان كون الدليل  
دليلا من الاحكام الشرعية الوضعية وان كانت اصولية الا ان يتبين انما يقول الخصم بالتصويب في المنازل الفرعية فقط  
فيندفع عنه الاشكال بالبيان المذكور وبمكرهه على الاول اذ بعد المنع من عموم وروده لا خصاصة بالفاظ بالمشهور  
المذكور حال الاجتهاد وان المشيخ الاجتهاد على هذا التقدير لغير فعلية الظن بل ما كان ظاهرا مع الاعتراض عن ادله  
التصويب فلا اشكال ومنها ما ذكره العلامة من ان الاختلاف في الحكم يقع الاختلاف في اعتقاد الرجحان احدى  
الامارتين على الاخرى ولا يخفى اما ان يكون لاحدهما رجحان على الاخرى او لا فان كان الاول كان القول بوجوب المرجح  
خطا وان كان الثاني كان كل من الاعتقادين خطأ وكيف كان فلا يكون كل واحد مصيبا ويشكل بان الرجحان انما  
يقع اذا الاضطرار منها امانة صاحبه ولا حظ التسمية التي بينهما الامتناع حصول الاعتقاد بوجوب احدهما بدون  
ذلك وذلك غير لازم لا مكان العقلية عن امانة صاحبه او عن نسبتها مادته اليها سلبا لكن الخطا في اعتقاد الرجحان  
لا يوجب الخطا في اعتقاد الحكم مع ان النزاع انما هو في الثاني ان خصصنا موضع النزاع به والاك ان الدليل مصادره  
انما القائل بالتصويب لا يتكلم بوجوب احدي الامارتين في نفس الامر بل يتكلم بوجوبها في نظر المرجح وهو لا يوجب  
كون الاخرى خطأ في حق من يرجح في نظره كيف هو بنا في البناء على التصويب ومنها ما ذكره العلامة ايتم وهو ان المجتهد  
اذا ان يكون مكلفا بالحكم عن الدليل والا الثاني باطلا لان كان مكلفا بالحكم معين في الواقع كان تكليفا بالحق وان كان مكلفا  
بحكم لا على الغيبين كان قولنا في العين بغير الشبهة هو فاسد فغير الاول صح فالدليل ان كان مخالفا عن المعارض كان  
خطا وان كان له معارض فان ترجح احدهما على الاخر كان الاخذ بالرجح خطأ وان تساوى كان الاخذ بكل منهما خطأ الطبيعيه  
ما ليس بتعين وعلى التقديرين لا يكون الجميع مصيبا ويشكل بان القابل بالتصويب ان عمم الدعوى على المباحث الاصولية كما  
الدليل المذكور مصادره ان يكون كل مجتهد مكلفا بالعمل بما هو دليل عنه وليس في نفس الامر سواء ويكون الاعتناء  
بمخالفة المعارض عنده او رجحانه عنده ومع الشاوي يتجزى ويكون ذلك ما في نفس الامر فلا يلزم الخطية وان خصص الدعوى  
بالمباحث الفقهية فلا يلزم من خطائهما في الترجيح خطا في الحكم بغير التصويب ووجه من ان لو كان الله في الواقعة  
المعروفة عندهم معين لكان ما انزل الله فيها هو ذلك الحكم فيكون الحاكم بغيره عند الخطا في الاجتهاد فاسقا وكافر بالقوله  
ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون وقوله جل شاناه ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون والنازل  
باطل للاجماع على عدم كونه وفسقه فيطل المقدم لغيره واما اذا تجردت الواقعة عن الحكم لم يقدر عليه انه لم يحكم بما انزل الله  
اذ لم ينزل في الواقعة ما يعارض فتوهمه بالنسبة اليه لا يقدر انه لم يحكم به والجواب اما اولها فنقض بما لو اخطا المجتهد بذلك  
وسعه في الاحكام التي عليها قاطع فانه لا نزاع في خطأ الترجيح مع انه لا يكون بذلك كافر ولا فاسقا واما ما ياتي في الكل وهو  
انتم حيث انزل مدارك المجتهد كان حكمه بحسب تلك المدارك كما انزل الله تم انه لا يعنى نزول الحكم من حيث الخصوصية  
بل يكفي نزوله ولو بعد ان علم ولا يقدر وقوع الخطا فيها باعتبار الايصال الى الحكم الواقعي كما يقدر وقوع الخطا في الشهادة  
ومخاها كمن مع انه تم قد انزل وجوب الحكم بمقتضاها وبالجملة فقد انزل الله تم احكاما واقعية وظاهرية فالحاكم باحدهما  
حاكم بما انزل الله تم سلمنا لكن عموم الاية معارض بما دل على حجية مدارك المجتهد كالايات الدالة على حجية خبر الواحد فيجب  
تخصيصها بما عداها ومنها انه لو اخطا المجتهد لزمه العمل بمقتضى ظنه صح فاما ان يلزمه ذلك مع بقاء الحكم الواقعي في حقه  
فيلزم التكليف بالجماع الصديقين وكلاهما صح او بدونه فليزم ان يكون العمل بالحكم الخطا والقبول بالصواب حراما وهو  
صح والجواب اما اولها فنقض بما لو اخطا في الاحكام التي قام عليها قاطع ولم يقف عليه بعد الفحص والتدقيق فانه يجب

عليه مخالفة للواقع مع انه خطأ واما ثانياً فبالجهد وهو ان حسن متابعة الصواب او وقع مخالفة لواقع منابغة الخطأ الواسع مخالفة  
ليس من لواحقها الذاتية بل يختلف بالوجود والاعتبار كالعلم والجهد فقد يقع الحسن في حق من اعتد به ويحسن  
القبول في حق من اعتد حسنه فيصح في المقام ان يحسن العمل بالخطأ عند الجهل بكونه خطأ ويقع العمل بالصواب عند الجهل  
بكونه صواباً فيصح حكم الشارع في الاول بوجود العمل وفي الثاني بحسنه ومنها قوله اصحابي كالتحريم بايتم اقتداءهم ائمتنا بهم  
فانه لو كان بعضهم مخطأ لما حصل الهدى في متابعتهم اذ العمل بغير حكمهم ضلال والجواب بعد تسليم صحة الرواية وازادة  
اليهودين منها ان الائمة عبارة عن الاخذ بالوظائف الشرعية سواء كانت ظاهرة او واقعية ولا يريان من جملة تلك  
الوظائف المدارك المقررة كالظنون الاجتهادية فالأخذ بمقتضاها الهداء لا ضلال ويمكن ان يخرج على الضريب بوجوده  
نقلية وعقلية وان لم اقف على من يقبده عليها فالنقلية كقولهم لا يكلف الله نفساً الا ما آتتها فان نفى مهية التكليف عند  
الايشاء يتناول نفيه بتوحيه من الظاهري والواقعي وكقولهم صرف عن اعمى تسعة الى قوله وما لا يعلمون فان الظاهر  
رفع ما لا يعلمون رفعه بالكلية ظاهر او واقعي وكقولهم لا تكليف الا بعد البيان فان المنقضاء منه نفى التكليف عند  
البيان مطلقاً وكل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فان الظاهر منه انه مطلق اي مباح ظاهر او واقعي حتى يبلغ النهي واما  
العقلية فلان التكليف امر جلي وفضل اخيارى يتوقف صدوره عن المكلف الحكيم على فائدة ويجب يعلم ان المكلف  
يعلم به لا فائدة في وضعه ولحد ذاته في حق ظهور ان ثمره التكليف انما هي الاخذ بالحق على فعل الجليل وترك العبيد  
لا يصور مرتب شي من ذلك على تقدير عدم العلم ولا ان التكليف عند العبدية مشروط بالفدرة على الامتثال ويجب العلم  
لا فائدة على الامتثال فينبغي التكليف لان المشروط عدم شرطه ولا ان الامر بالشئ المشروط مع علم الامر بالماور  
باشياء شرطه منع عند معظم الاصوليين والمقام منه ان التقدير علم الامر بعدم علم الماور به وعلم الماور بعدم علم  
متخالف مؤدى نظره على تقدير ثبوته واقفاً والجواب اما عن الوجوه العقلية فيان التكليف الواقعي ليس تكليفاً فعلياً  
بل تكليفاً مثلياً فتمتية تكليفاً مجازي في الحقيقة كسببية الواجب المشروط عند عدم شرطه ولجباً فنفي التكليف في الآية  
انما يتوجه الى التكليف الفعلي دون المثالي اذ عموم النكوة المنقضية عند عدم القرينية مقصور على افراد مدلولها الحقيقية  
والظ من رفع ما لا يعلمون عن الامر رفع الاحكام العقلية عنهم فلا يقتضون رفع الحكم المشروط فعليته يعلمهم وكان نفي التكليف  
عند عدم البيان انما يقتضي نفي التكليف الفعلي فلا يدل على نفي التكليف المشروط بوصول البيان كيف وقضية الاستثناء  
ثبوته عنده وكل باحة الاشياء عند عدم بلوغ النهي لا يفيد باحتمال عدم بلوغه بل مفهومها اشغافها عنده وبالجملة  
فالتكليف الواقعي عندنا هو التكليف الذي يتعلو بالمكلف تعلقاً فعلياً على الخبز بشرط علمه به وليس في هذه الوجوه ما  
يدل على نفي ذلك واما عن الوجوه العقلية فاما عن الاول فيان التكليف الواقعي ليس تكليفاً مطلقاً بل مشروط بعلم المكلف  
به حيث لا علم لا تكليف لكن ثبوت التكليف متحقق في حقه اذ لبت ثابته مشروط بعلمه العلم بل ثابته وهذا  
التكليف المثالي لازم لما دل على فعلية التكليف في حق العالم فانه اذا ثبت حكم في حق المكلف الواجب للمشروط لم منه ثبوته  
في حق الفاعل للمشروط مشروطاً بكونه واجداً له ولا حاجة الى وروده في حق غير العالم بخلاف مستقل حتى يلزم منه اللغو  
العبث وهذا يظهر الجواب عن الوجه الثاني ايضاً اذ التكليف المشروط بعلمه العلم انما هو التكليف الحقيقي اعني التكليف  
الفعلي دون مطلق التكليف واما عن الثالث فيان البحث هناك عن الاوامر الاستقلالية دون اللازمه على وجه البتة  
مخاطباتاً لغيره وتوجب ذلك ان الشارع اذا اراد من العالم بالاحكام العمل بحسب مقتضاها فقد اراد ذلك من الجاهل بها  
ايضاً بشرط علمها بمعنى ان الجاهل لو صار عالماً كان العمل بتلك المقتضيات مراداً منه ايضاً فان قلت العلم شرط من شرط  
التكليف كما لفدرة فان كان التكليف المشروط بالعلم عند عدم تعلقه واقعيًا وعدم ظاهره لكان التكليف المشروط  
بالفدرة عند عدمها تكليفاً واقعيًا وعدم ظاهره فيلزم ان يكون الحج مثلاً واجباً واقعيًا في حق العاجز او غير المستطيع  
وغير واجب عليه ما في الظاهر ان فساد ذلك فليس التكليف المشروط باقياً شرطاً كان عند عدمه تكليفاً واقعيًا و  
انما هو التكليف المشروط بالعلم عند عدمه فقط فان شرط العلم خصوصية ميثاقها من بين الشرايط ببعض الاحكام  
كصدق نوات الفعل في حق فاذ بخلاف فاذ بقيت الشرايط فيثبت القضاء ان كان لقواته قصداً كافي الصلوة ولا يلزم  
تماحقنا في تفسير التكليف الواقعي ان لا يتعبر في الواقعة حكم واقعي نظر الى ان كل حكم من الاحكام لو فرض علم المكلف اي  
قطعه به ولو بطريق معتبر عنده لكان ثابتاً في حقه مثلاً يصدر ان صلوة الجمعة واجبة في حق المجتهد بشرط علمه بوجوبها  
وعبر بشرط علمه بتبرئها وهكذا وذلك لان اعتبار العلم شرطاً في ثبوت التكليف الواقعي لا بسبب اله وهو في غيره سبب لا  
شرطاً وتحقق ذلك ان احكام الشرع تابعة لحسن تبرئها وهو قد يستند الى حجة علم المكلف به وقد يستند الى حجة اخرى مشروطاً

مشروطا بعلمه به فان من معظم جهات حسن التشريع حسن الفعل وقبحه وهما كما يلحقان الفعل لجهات لاحقة به مقتضية اياها  
 بشرط العلم كان قد يلحقان الفعل بحسن العلم فان القبح قد يحسن لعلم الفاعل بحسنه ويقبح الحسن لعلم الفاعل بقبحه فالاحكام الوا  
 هي الاحكام اللاحقة لمواردها الجمان مقتضية لها بشرط العلم والاحكام الظاهرية هي الاحكام اللاحقة لمواردها الجملة العلم ولا  
 ريب ان الحكم الواقعي بهذا المعنى متعين في كل واقعة لا يختلف العلم به وعدمه وان توقف فعليته على حصوله وبغير الكلام في  
 ما نية الجمل وسببئنه بالقياس الشرطية العلم وسببئنه ثم اعلم ان المراد بالحكم الظاهري ما يجب اخذ بمقتضاه البناء  
 عليه سواء طبق الواقع اولا وبالحكم الواقعي ما كان تعلقه مشروطا بالعلم سواء حصل الشرط وتعلق اولا فالنسبة بينهما عموم  
 من وجه وقد يطلق الحكم الظاهري على ما يقابل الواقعي فيكون بينهما التباين ثم الحكم الظاهري ان يطلق الواقعي بان كان هو  
 الحكم الثابت للواقعة بشرط العلم فواقعي اذ لا واقعي ثا نوي فالاحكام الظاهرية عند التحقيق باسمها الاحكام واقعية اذ  
 لا يثبت في حق المحكي الغير المفترض ثوبا فعليا سواها واعلم ايضا من الاحكام الواو ده على وجه التيقن ظاهريه ان كانت النقية  
 في بنائها فقط والواقعية اذ عدم التمكن الشرعي كعدم التمكن العقلي فصل ان اذ ارجع الجهد عن الفتوى انقضت في  
 حقه بالنسبة الى موارد المناخنة عن زمن الرجوع قطعا وهو موضع وفاق لا فرق في ذلك بين ان يكون رجوعه عن القطع  
 الى الظني او من الظني الى القطعي او من احدهما الى مثله ولا بين رجوعه عن الحكم الواقعي الظاهري او من الظاهري الى الواقعي  
 او من احدهما الى مثله ولا بين تذكيره بل دارك قطعه او طنة السابق وبين عدمه وان احتمل ان يتقضا لولو يندكر لمدارك  
 قطعه السابق انه يندكر على مقتضى قطعه ما لم يعارضه مستندا قويا لانه لا يقصر عن نقل الاجماع بناء على تخمينه ان لم يكن  
 اولى لكنه لو عول على هذا الاحتمال خرج عن محل البحث لان الكلام على تقدير الرجوع واما بالتبعية الى موارد الخاضعة  
 بغيرها قبل رجوع علمها فان قطع بطلانها واضافا لظ وجوب التعويل على مقتضى قطعه فيها بعد الرجوع علا ياطلاق  
 ما دل على ثبوت الحكم المقطوع به فان الاحكام لاحقة لمواردها الواقعية لا اعتقادية فيرتب عليها اثاره الواضحة  
 ما لم تكن مشروطة بالعلم ولا فرقة في ذلك بين الحكم وغيره وكذا لو قطع بطلان دليله واضوان لم يقطع بطلان نفس الحكم  
 كالوزع حجة القياس فان مقتضاه ثم قطع بطلانه لقطعه بان حكمه الواقعي حال الاثاء لم يكن كذلك لان ثبوت الحكم  
 الشرعي يتوقف على قيام دليل ثابت للحجة عليه فاذا انكشف عدم الدليل انكشف عدم الحكم مع احتمال ان يتوقف ثبوت  
 الحكم كون الدليل ثابت للحجة حال التعويل عليه لا مطلقا ولا يحق ما فيه وفي الحان القطع بقول المعصوم المحلل للنسبة به  
 في المعامين كما قد ينكشف عن بعض اشياء الاجماع وجهان وان لم يقطع ببطلانها فلا بطلان فان كانت الواقعة  
 ما يشعير في وقوعها شرعا احدها بمقتضى الفتوى فالظ بقاءها على مقتضاها السابق فيثبت عليها اوزانها بعد الرجوع  
 اذ الواقعة الواحدة لا يحتمل الجهتين ولو يجب ما بين لعدم دليل عليه ولذا يورد في العسر والرجح المنقذين عن الشريعة  
 السخنة لعدم وقوع الجهد غالبا على ابي واحد فوردى الى الاختلال فيما يبين فيه عليها من الاعمال ولذا يرتفع الوثوق  
 في العمل من حيث ان الرجوع في حقه محتمل وهو مناف للحكمة الداعية الى تشريع حكم الاجتهاد ولا يعارض ذلك بصورة القطع  
 لندوته وشذوذه ولا صالته بقاء اثار الواقعة اذ لا يثبت ثبوتها قبل الرجوع بالاجتهاد ولا قطع بانقضاءها بعد اذ لا  
 دليل على تاثير الاجتهاد المناخر منها فان الغدر الثابت مراد منه حواو الاعتمار عليه بالنسبة الى غير ذلك فينص ويما  
 عدم جريان الاصل بالنسبة الى نفس الحكم حيث لا ينص على الموارد المناخنة عن زمن الرجوع فليصادرة الاجماع مع  
 اختصاص مورد الاستصحاب على ما حققناه بما يكون قضيدته البقاء على نقد عدم طر والمناخ فان العلة في ثبوتها  
 هي ظن به وكونه مؤدى نظره وقد زالت بعد الرجوع فلو بقي الحكم بعد زوالها لا يحتاج الى علة اخرى وحوادثه فيقتض  
 دليل على تاثير الاجتهاد المناخر منها فان الغدر الثابت مراد منه حواو الاعتمار عليه بالنسبة الى غير ذلك فينص ويما  
 عدم جريان الاصل بالنسبة الى نفس الحكم حيث لا ينص على الموارد المناخنة عن زمن الرجوع فليصادرة الاجماع مع  
 اختصاص مورد الاستصحاب على ما حققناه بما يكون قضيدته البقاء على نقد عدم طر والمناخ فان العلة في ثبوتها  
 هي ظن به وكونه مؤدى نظره وقد زالت بعد الرجوع فلو بقي الحكم بعد زوالها لا يحتاج الى علة اخرى وحوادثه فيقتض  
 دليل على تاثير الاجتهاد المناخر منها فان الغدر الثابت مراد منه حواو الاعتمار عليه بالنسبة الى غير ذلك فينص ويما

مقتضى العلم  
 مقتضى العلم  
 مقتضى العلم  
 مقتضى العلم

وليس تارة  
 الرقيب  
 الشك  
 الحفظ  
 لفي

الجواد

العبادات وسائر مسائل العقود والايقاعات فلو عقدت او وقع بصيغة ترى صحتها ثم رجع بنى عاصمتها واستصحب احكامها من  
بقائه المديونة والزوجية والبيوتية وغير ذلك ومن هذا الباب حكم الحاكم والظاهر ان عدم اشتقاضه بالرجوع موضع  
وفاق ولا فرق بين بقاء حكم فقيه التي فزع عليه الحكم وعدمه فمن الاول ما لو تراضى اليه المتعاقدان بالفارسية في النكاح  
تحكم بالزوجية او في البيع تحكم بالنقل والملكية فان حكم فقيه التي يتفرع عليها الحكم ويصح ذلك العقد يبقى بعد الرجوع  
ومن الثاني ما لو اشترى احد المتعاقدين ثم حيوان بقول الحاكم بحليته فترضا اليه فحكم بفسخ العقد واشتغال العتق الى  
الشري ثم رجع الى العتق ما لم يتيم فان الحكم بفسخ العقد واشتغال العتق الى البايع يبقى مجازا ولا يبقى الحكم بحليته في حق المشتري  
بجمله وهكذا وقد يتصل ان الحاكم اذا حكم بطهارة ماء قليل لافاء نجاسة وما اشبه ذلك ثم رجع لم ينقض حكمه بالطهارة  
بالنسبة الى ذلك الماء للاجماع على ان الحكم لا ينقض بالرجوع وهو غير جدي لان المراد بالحكم هناك ما يتعلق بالتعاويذ  
الرافعات ولهذا لا يلزم من ابعث في الحكم بالطهارة ولو كانت الواقعة مما لا يتعين اخذها بمقتضى الفتوى فالظاهر تغير الحكم  
بتغير الاجتهاد ولو رجع على حليته حيوان فذكره ثم رجع بنى على تحريم المذكور منه وغيره او على طهارة شئ كمرق الجنب من  
الحرام فلاقاه ثم رجع بنى على نجاسته ونجاسته ملائمة قبل الرجوع وبعده او على عدم تحريم الرضعات الشعر فترجع من ارضعته  
ذلك ثم رجع بنى على نجاستها لان ذلك كله رجوع عن حكم الموضوع وهو لا يثبت بالاجتهاد على الاطلاق بل مادام باقيا على  
اجتهاده فاذا رجع ارتفع كما يظهر من نظير ذلك بالنسخ واما الاضال المتعاقفة بالموضوع المنفرد على الاجتهاد السابق فهي  
في الحقيقة امان من شخضات عنوان الموضوع كالملازمة او من المنفردان على حكم الموضوع كالتذكية والعقد فلا اثر لها  
في بقاء حكم الموضوع وبتبنا يمكن التمسك بقاء الحكم في هذه الصور بل في الرجوع وارتقاء الوثوق في العمل لان ذلك  
مع اشتقاضه بصورة الجهل والسيان والتعويل على الظواهر التي ينقض حكمها عند ظهور الخلاف لا يصح بمجرده دليل  
انما الاول فلان الجرح المقضي لسقوط التكليف قد يكون شخصيا فيرد سقوط التكليف به مدار ثبوت وقد يكون نوعيا  
وهذا وان لم يكن سقوط التكليف به مدار ثبوت لكن يعتبر تحققه في النوع فالباقي الاقام من تكليف الاو يتحقق الجرح  
على بعض ثبوتها واشتغال العقلية في المقام معلوم واما الثاني فوجد استصحابا لا ينضد ليلوا وانما استصحابا بذلك  
المقام السابق على وجه التاميد لا الاستدلال وما فرغنا يتضح الحال فيما لو بنى في الفروض السابقة على التحريم او النجاسة  
ثم رجع فانه يفتى على مقتضى رجوعه لكن لا يبعد القول ببقاء حكم عمل السابق اذا كان مما يعضد في وقوعه الاخذ بالاجتهاد  
كالرجوع على تحريم حيوان فذكره ثم رجع امكن القول بتحريمه لان نجاسة بقاء حكم الموضوع بل من جهة ان التذكية صلت  
منه حال عدم الاعتراف بها في فتوى في التحليل فلا يبعد ما بعد الرجوع للاصل وكذا الوعد على من يحرم عليه في ذلك  
ثم رجع فلا يستلزمها بذلك العقد واما الوبي على الفتوى ولكن لم يزل عليها في خصوص الواقعة اما عدم علمه بها او لعدم  
تذكره فيها الفتوى كما لو تخرج بمزارعته عشر رضعات وهو يقول فيها بنشر امره او بعدده ولم يعلم بالواقعة او لم يذكر  
لفظها فيها الا بعد الرجوع ففي البناء على مقتضى الفتوى السابقة وعدمه وجهان متينان على ان الاحكام المستندة الى الاجتهاد  
هل يثبت في حق صاحبه مطلقا او مع بناءه في موارد ما عليها فيعتبر علمه بها مع تذكره لفظية فيها والثاني اقرب اقتضارا  
فيما خالف الاصل على موضع اليقين وما يورده او يدل عليه ان الاحكام الثابتة بالاجتهاد احكام ظاهرة وهي تثبت الا مع  
الجهل والعقلة وما فرغنا يتضح حكم التقليد بالمقايضة فان التقليد اذا رجع مجتهد عن الفتوى او عدل الى من يخالفه حيث  
يسوغ له العدول او بلغ درجة الاجتهاد وادى نظره الى الخلاف فانه تصور في حقه الصور المذكورة ومحرم في الكلام المذكور  
تماما اذا اتفق المقلد به بحكم ثم رجع ففي وجوب اعلامه ايامه بذلك وجهان بل قولان يدل على الوجوب  
ظاهر قوله نعم فليتذوقهم وقوله نعم ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى وان في ترك اعلامهم اغراء  
لهم بالجهل وترك لهم فيها هو باطل عنده ويدل على نفيه الاصل واستناد المقلد في عمله الى طريق شرعي وهو استصحاب  
عدم الرجوع فلا يجب رده كالمقلد مجتهدا في المذهب وجرمان طريقه السلف على الظاهر على خلاف ذلك وتعد  
عالمبالا نقض المقلدين ولو قبل بالفرق بين ما لو قطع بالاطلاق فيجب اعلامه بقدر الامكان وبين ما اذا لم يقطع  
فلا يجب كان قريبا ثم ما يقع من المقلد بين رجوع الفقيه وبين علمه بوجوبه مما ياتي به على وجه التقليد السابق هل  
يلحق بما لو وقع منه قبل الرجوع او لا وجهان وقضية الاول التي قررناها في البحث السابق تعيين الاول ولو سمي مجتهدا  
في تعيين مؤدى نظره فعله بغيره لم يعد به مطبقا فصار الحكم الاصل من بقاء الحكم الثابت في حقه بالاجتهاد وعدم  
كون الشك من الطرق المشيرة وكذا الوسي المقلد في الحكم الثابت في حقه بالتقليد ومثله ما لو سمي في اصل الاجتهاد او  
التقليد ولا يتعين على المقلد ان ياخذ به قول من يوافق من السابق الاصل القول في التقليد بمقدمة التقليد اللفظ

اللغة تغليب القلادة في العنق وعرفوه عرفا بالاختصاص من غير حجة وبغني ان يراو بقوله فتؤيد في الحكم الشرعي  
ولو ابدل به لكان اولي فان هذا هو المنع المتداول في العرف والمجرب عنه في المنام وقد يطلو التقييد على الاختصاص  
الغير في الموضوع الشرعي كقول الفقه الاصحى بقلد في معرفة الوقت والقبلة ولعله مجاز في المعنى المتقدم وعليه فخرج  
الاخذ بقول الراوي والشاهد وحكم الحاكم ايضا فان شيئا من ذلك لا يستحق تقليدا قال العاصم بعد ذكر التعريف  
المذكور وعلى هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول والاجماع ولا رجوع العاصم الى المفتي والفاصولي الشاهد تقليدا لقيام  
الحجة على ذلك كله ولو سبق ذلك او بعض ذلك تقليدا فلا مشاحة اشبه ملخص القول قولهم في الحد من غير حجة معناه  
من غير حجة على القول كما هو الظاهر على الاختصاص من غير حجة على ما يظهر من نصه وعلى هذا فلا اشكال في دخول اخذ  
العاصم بقول المجتهد لا نه اخذ بقوله من غير حجة على قوله وان كان له حجة على الاختصاص ويخرج الاختصاص لانه برهان  
العصمة حجة على حجة قوله كما انه حجة على حجة الاختصاص ايضاً ومثله الكلام في الاختصاص بقول الامام بل كل من ثبت عصمته  
ويقول الجميع على طريقتي اهل الخلاف لا يقال بحجتي مثل هذا البيان في اخذ العاصم بقول المفتي فيلزم خروج حجة اخرى  
ما دل على وجوب اخذ بقوله دل على ثبوت فتؤيد عليه بمعنى انه حكم الله في حقه ولو ظاهر فيكون له حجة على القول  
ايضا لانا نقول انما يثبت قول المفتي على العاصم ويصير في حقه حكما شرعيا بعد اخذ به فتؤيد ما لا يدل عليه حال  
الاخذ وان قام عند الدليل عليه بعد بخلاف الاختصاص بقول المعصوم والاجماع فان برهان العصمة حجة على صحة  
قوله سواء اخذ به ام لا ولك الاختصاص بحكم الحاكم وقول الشاهد واخبار ذي اليد وما اشبه ذلك فان ما دل على حجيتها  
على ثبوت مقتضاها في الظاهر ولو لم يؤخذ ويمكن اخرج عن الحد ايضاً بتفسير القول بما ذكرناه هذا واستشكل  
الفاضل المعاصر بعد البناء على ما ذكره العاصم في قولهم يجوز التقليد في الفروع ولا يجوز في الاصول بانه ان اراد  
الاخذ بقول الغير من غير حجة لم يخرجه فيها وان اراد الاختصاص مع الحجة جاز فيها ثم تفتى عنه بحال التقليد هناك على  
معنى اخر وهو الاختصاص بقول الغير حجة واعني اعتبار التقييد وقد اوضح لك ضعفه مما قرنا واعلم انه لا يعبر في ثبوت  
التقييد وقوع العمل بمقتضاه لان العمل مسبوق بالعلم فلا يكون سابقا عليه ولذا يلزم الدور في الصادات من  
حيث ان وقوعها يتوقف على قصد التقييد وهو يتوقف على العلم بكونها عبادة فلو توقف العلم بكونها عبادة على  
وقوعها كان دورا نعم يعتبر العمل في لزوم حكم التقليد ان قلنا يجوز العدول والارتماء حكمه مطر هذا وقول العلامة  
في برهان التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة معلومة ببيان المعنى كالمعنى كما يظهر من ذيل كلامه والاطراف على  
هذا شايخ في العرف العام فصل في جواز التقليد لغير المجتهد في الفروع مع عدم حضور المعصوم في مجلس  
التقليد للقطع ببقاء التكليف بالاحكام والاشهاد طريق تحصيلها في حق غيره بتغيير طريق التقليد عما لا بد لبيان حقيقة  
السلف عليه من غير تكبير لان في امر الكل بالاجتهاد حرجا على الامام والزمام ما ينيه اخلال بالنظام ولعموم قوله تعالى  
فاستلو اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بناء على ان المراد باهل الذكر اهل القرآن من العلماء كانص عليه جماعة وقد  
مر الكلام فيه ولقوله تم في اية التفرغ وينذر واقوم المناول للانذار بطريق الفتوى ايضاً وللأخبار المستفيضة الدالة  
عليه صريحاً وفتوى فقهنا قول ابي جعفر لا بان بن تغلب اجلس في مسجد المدينة وافق الناس فاذا احب ان يهرى في  
شيعة منك ومنها اناك عن خصلتين الى ان قال وان تغنى الناس بما الاغنى ومنها اناك ان تغنى الناس بما اريك  
منها من افق الناس بغير علم ولا همك من الله لعنة ملائكة الرحمة الحديث ومنها من افق الناس هو لا يعلم الناس من المنوخ و  
المحكم من المتشابه عند هلك الى غير ذلك مما يدل على جواز الفتوى وقبولها من اهلها وربما خالف في ذلك شذوثة شاذة  
فحرمه واوجبوا على العاصم الرجوع الى عارف عدل يذكر له مدد الحكم من الكتاب السنة فان ساعد لغة على معرفته  
مدلولها والارتجيم له معانيها بالمراد من لغته واذا كانت الادلة متعارضة ذكره المتعارضين ونهيه على طريق الجمع  
بجمل المنوخ على الناسخ والعام على الخاص والمطلوع على المقيّد ومع تعدد الجمع بذكر اخبار العلاج على حذو ما مر ولو احتاج  
الى معرفة حال الراوي ذكر له حاله وبشاعة هذا القول وفساده بالنسبة الى امثال زماننا مما يستغنى لوضوحه عن  
البيان لظهور عدم مساعده اهتمام كثير من العوام على فهم قليل من الاحكام هذا الوجه مع عدم مساعده اكثر اوقات  
العالم على تعليم قليل مما يحتاج اليه بعض العوام ومع ذلك فلا دليل على حجة ظن العاصم من الادلة المنقولة اليه و  
الايات الدالة على حرمة التقليد مغايرة بالايان الدالة على حرمة العمل بالظن مع انها وارودة في التقليد الذي لا دليل  
على جوازها وهو تقليد غير اهل العلم كما يدل عليه قوله تعالى قل اولو كانوا لا يعلمون شيئا ولا يهتدون وانما اوتوا به التقلية  
فلا تنافي جواز التقليد لان الاختصاص بقول من يمتك في قوله بهما تمسك بها حقيقة كما تمسك بالرواية وتؤيد ذلك ان

وشق العاى بنظر الجهد واستنباطه اقوى من وثوقه بنظره غالباً وقد علمت اليه عدول عن اقوى الاماراتين الى اضعفهما  
 واما الجهد فلا يجوز له تقليد غيره في المسائل الشرعية التي اجتهد فيها اجماعاً على ما حكاه بعضهم ويشكل بما ذهب اليه كثير  
 من حجج الاجماع المنقول من حيث نقل المنكف واذ ذهب اليه قوم من جهة الشهرة وما ذهب اليه بعض من الاكفاه في اثبات  
 السنن بالفوى وان اخذ المفقى من حيث النص لا من حيث الاحتياط فان ذلك كله بحسب الظن تقليد اذ لا يعنى به الا الاخذ  
 بفوى الغير من غير حجة قطعية كانت الفوى او ظنية اخذ المفقى او تعدد وان كان الاخذ بحجة وصحى الادلة الدالة على جواز  
 التمسك بالمدكورات واما الاخذ بالاجماع المحصل على الطريق المعتمد عندنا فليس منه لانه اخذ بالمنكف لا بالكاشف  
 وبالجملة فحال الجهد في اخذ بقول غيره في هذه الموارد كحال العاى في اخذه بفوى مجتهد في كونه اخذ الحكم من غير دليل  
 عليه وان كان له دليل على الاخذ ولعل الفاضلين بحجة المذكورات غفلوا عن كونها مندوحة تحت عنوان التقليد  
 فيمكن ابطال قولهم بها بالاجماع ان تم مع احتمال ان يكون الغفلة من نافلة الاجماع في المقام حيث اطلق الدعوى ولا سبيل  
 الى الفرق بان تعويل المجتهد في المذكورات على الظن المحاصل منها ولهذا يبحث عن المعارض ويلاحظ في العمل بها عدمه  
 بخلاف اخذ العاى بقول المفقى فانه من حيث انه قوله دليل جعله من باب التمسك لا من بعض الفاضلين بحجة بما يقوله  
 عليهما من حيث التمسك للنص كما مرشداً اليه بعض ادلته وبعضهم يجعل حجج التقليد من حيث الظن لا التقيد ثم يمكن التمسك  
 عرفاً في نقل الاجماع بان التعويل عليه باعتبار حكاية الناقل لقول المعصوم لا باعتبار اذناؤه كما في الرواية فان  
 الاخذ بها اخذ بنقله لا بقوله ومنه ومنه يمكن الجواب بان ما دل على حجة تلك الاوامر دل على ان مؤدبها هو الحكم الظاهري  
 في حق المجتهد وهو باخذ بما قامت الحجة عليه مع قطع النظر عن الاخذ وهذا ايلر منه مقتضاه وان لم يعمل به بخلاف من  
 الفقى فانها انما تثبت في حق المقلد بعد اخذ به لا مطر ولهذا الوعد ولم ياخذ به ثم وجد مقتضاه جواز الرجوع اليه بل  
 قد يتعين واما المسائل التي لم يجتهد فيها وتمكن من الاجتهاد فيها فالحق عدم جواز التقليد فيها ايضا وان كان قد قلد  
 فيها قبل الاجتهاد ولا اطر احد من اصحابنا يخالف في ذلك ثم نقل الخلاف فيه عن بعض اهل الخلاف وربما كان مستندهم  
 اصالة نفاه جواز العمل بالتقليد واطلاق الادلة السميعة الدالة عليه والكل ضعيف في مقابلة الشرح العظيمة ان لم  
 يثبت اجماع مع انصراف الاخير الى غير المتكف فيبقى اصالة نفاه الاشتغال بالعمل بالاحكام مستنداً لغيره اليقيني وهو  
 انما يحصل بالاجتهاد على ان العدول عن الاجتهاد الى التقليد عدول عن اقوى الاماراتين الى اضعفهما وهو بعيد عن  
 الاعتبار ولو عجز المجتهد عن الاجتهاد في مسألة لضيقت او عدم كتاب او عدم تمكن من مراجعته تعيين عليه التقليد في موضع  
 الحاجة ويستمر ذلك باستمرارها الى ان يتمكن من الاجتهاد ويضيق على مقتضى التقليد فيها او وقع على وجهه وان ادى نظره  
 بعد ذلك الى خلافه ما لم يقطع به كافي العاى ولو قلدهم تمكن من الاجتهاد سقط عنه التقليد لا شقاً موجباً لواعظ  
 المانع بعد ذلك واضطر الى التقليد جاز له تقليد غيره من قلده سابقاً وان منعاً من العدول لانه تقليد ابتدائي ولو  
 اضطر الى التقليد في مسألتين ثم تمكن من الاجتهاد في احدهما على البدل فحق سقوط حكم التقليد منها فحوز له العدول  
 بعد العجز وعدمه وجهان واما المسائل التي يتردد فيها فان كان تردده لعدم امعان النظر في ادلتها فحكمه كما مر من عدول  
 جواز التقليد مع التمكن من امعان النظر وجوازه مع عدم امكانه وان كان بعد امعان النظر وتكافؤ الادلة في نظره  
 فحكمه التخيير في العمل بما يشاء واطرحها والرجوع الى الاصول الظاهرة على خلاف باقى في بحث النفاه ولا سبيل له  
 ح الى التقليد ويجوز له التقليد في المسائل التي لا سبيل له الى الاجتهاد فيها كما بحث اللغز لكن جواز التقليد منها من  
 حيث الظن لا التقيد هذا كله في الجهد المطلق واما التخييري بناء على جوازه فلا يبعد الحاف بالجهد المطلق بالنسبة الى المسائل  
 التي يتمكن من الاجتهاد فيها لا سيما مع عدم سبق التقليد فيها مع احتمال التخيير بين ذلك وبين التقليد وكيف كان فالحكم  
 يدر مداد نظره او نظر من يرجع اليه في ذلك واما اصول الدين فقد اختلفوا في التقليد فيها فيفضل تجريمه وجوز  
 النظر وقيل بجوازه وقيل بوجوبه وتخريم النظر والمرد بالتقليد هنا معناه المعروف اعنى الاخذ بقول الغير من غير حجة  
 اى من غير حجة على القول كما بينهما عليه في بيان الحد ومعنى الاخذ بقوله هنا الالتزام به اذا كان مفيداً للاعتقاد  
 فيرجع النزاع الى ان طريق تحصيل الاعتقاد العشرى في الاصول هل هو منحصر في النظر فلا يجوز الاعتقاد على الاعتقاد  
 الحاصل عن التقليد او منحصر في التقليد فيجب الاعتماد على الاعتقاد الحاصل منه ولا يجوز النظر ولا ينحصر في احد هاتين  
 بل يتخير بينهما واما اعني فاحصول الاعتقاد بالتقليد في محل النزاع للاجماع على ان الايمان لا يتحقق بدون الادعاء  
 ولم يقتصر خصوص القطع ليم على القول بكفاية الظن ولا يثبت ان كلامنا من النظر والتقليد طريقاً في نفسه الى تحصيل  
 الاعتقاد وان اعتبر بلوغ مرتبة القطع ولهذا تترجم بعضهم بغيره في الثبات في تعريف العلم بعد اعتناء الجرم الحراز عن الجرم المشهد

في  
 الكافي  
 في  
 اصناف  
 الدين

المستند الى التقليد ثم قد يتعدّد تحصيل الجزم بطريق التقليد في حق الازكية المنطوقين لعدم تعويلهم على غير الدليل  
كما قد يتعدّد تحصيل بطريق النظر في حق الفاصرين عن مرتبة النظر الكلية كضعف العقول ان قلنا بانهم مكلفون  
بتحصيل المعارف لكن ذلك خارج عن محل البحث فان الكلام في صورة الامكان وكون الاعتقاد في حد ذاته غير مقدور  
لا ينافي كونه مقدوراً بواسطة القدرة على سبابه من نظر او تقليد وترك النظر فيما يؤدى الى التشكيك ووزوال  
الاعتقاد فالتصريح بما فرغنا منه لا سبيل الى ما سبق من ان حصول الاعتقاد بقول الغير امر غير اختياري فلا يصح جعله مؤدراً  
للتكليف للمعرف من انه اختياري بواسطة كون اسبابه اختيارية ولا الى ما سبق من ان مرجع هذا النزاع الى الشرائع  
القطع في الاصول فان اعتبرناه تعين القول بعدم جواز التقليد لما عرف من ان التقليد قد يبيد القطع اذا عرفت  
هذا فقد استدل على القول الاول بوجوده منها انه تم قدّم الكفار في تقليد ما اتواهم في موضع عديد كقوله تم ما  
يعبدون الا كما يعبد اباؤهم وقوله جل شانها حكاية عنهم في غير موضع افا وجدنا اباؤنا على امة الاية الى غير ذلك  
فلو كان التعويل عليه سديداً مريباً لما نوحى اليهم ولم يكن لهم المعارضة بخلاف ما في شرع الاسلام من تحقير الاحكام  
ولاسبيل الى نصه بالفرق بان هذا تقليد لاهل الحق فيجوز بخلاف تقليد ما اتواهم لان كل من المقلد من يتعدّد بالتقليد  
انه مقلد لاهل الحق فلا يتحقق فارق بالنسبة الى معتقدها وتحققه بحسب الواقع لا يجدي في رد الاحكام ويكفي بان  
هذه الايات انما يدل على ذمهم بانباؤهم طريقاً اباؤهم في الكفر وعبادة الاوثان وهذا لا يوجب تحريم الاعتقاد على  
الاعتقاد الحاصل عن التقليد كما هو في محل البحث بجواز ان يكونوا غير معتقدين بحقيقة ما اتواهم وانما التزاموا  
بها نصيباً وعباداً كما يدل عليه قوله تم كفار احسد من عند انفسهم من بعد ما بين لهم الحق وقوله تم وحمدوا بها و  
استيقنوا انفسهم ظالموا وعلوا وقوله يعرفونه كما يعرفون اباؤهم وغير ذلك ولينضم من البعيد عادة ان يكون الكفار  
الذمومون في هذه الايات على التقليد معتقدين بحقيقة ما اتواهم ولو بالتقليد لوضوح فسادهما خصوصاً  
بعد ثبوته الاثبات لهم على ذلك بالدلائل والعاجز ولو التزمنا بلزوم القطع بالمعارف كما هو الحق فلا شك في اوضح وقد  
أعرض على الاجتهاد بهذه الايات بانها من باب العام المخصص بحجته محل كلام ولو سلم فضايلة فائدة الطن والسئلة  
كلامه لا بد من تحصيل القطع فيها مع ان الاستدلال بها انما يعمد على مذهب الاشاعرة دون العدلية اذ اثبات وجوب  
معرفة تم بالنظر بقوله وورثهم الجحيم عن الاول يجعل الدلالة قطعية بمعنى سوق الكلام او جعل حجة ظاهرة ما يتجوز  
لندرة الخالف مع اننا لا نسلم عدم حجة النظر في المقام لانا ان جعلنا النظر معتبراً في صحة الايمان فلا ريب ان قاعدة  
دفع الضرر المظنون قاضية بوجوب النظر والشك في حصول البرائة بالاعتقاد التقليدي فيجب النظر تحصيل اليقين  
بالبرائة واما ما سبق من ان الضرر للمعلوم وجوب احد الامرين فالاصل برائة الذم عن التعيين فواضع الضم لا والقد  
المعلوم وجوب احد ما بالخصوص وهو الاعتقاد عن الدليل فيجب الاقتضاه عليه وان لم يعلم بوجوبه على التعيين  
لشك في وجوب الاخر وقيامه مقام الاول نظر الى احتمال عدم الاعتداد بالاعتقاد التقليدي مع ان العمل بالاصل  
لا يجوز عقداً وشرعاً الا بعد الفحص عن المعارض وعدم العثور عليه وان جعلناه واجبات مستقلة فالمنع من حجية  
الظرفية غير سديد اما عند التاثير في اقتضاه باب العلم فالوضوح جريان الدليل المذكور في طابق التكليف متوا  
تعلق بالجهان او بالجوارح ولا اختصاص للفائدة المذكورة بالثاني كما ذكرتم واما عند غيرهم فلفظهم بحجة ظواهر  
الكتاب لا خلاف فيه بين من يثبت بمقالته منهم وعن الاخير بان المراد اثبات وجوب النظر بقوله تم على من كان مؤمناً  
بطريق التقليد او مطر تحقيقاً للسئلة وبيانات الذي حصل الايمان بطريق النظر قد ادى ما وجب عليه مع امكان  
الاستدلال بها على غير المؤمن اذ يجوز ان يكون ذلك كلامه تم اذ يجب عليه النظر في طلب الحد في الضرر المظنون  
ومنها الايات الدالة على وجوب العلم كقوله تم فاعلم انه لا اله الا هو ويتم الاجتهاد به بضميمة اية الناسى وكقوله تعالى  
اعلموا ان الله يحبى الارض بعد موتها وغير ذلك فان العلم على ما صرح به جماعة هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق  
لواقع فاخرزوا بالثابت عن الاعتقاد الجازم المطابق الناسى عن التقليد فانه غير ثابت فلا يدخل في العلم ويشكل  
بان هذا ان كان تفسير العلم باعتبار الاصطلاح فنزول الاية عليه غير سديد وان كان تفسيره باعتبار اللغة و  
العرف فساعة كلمات اللغويين على ذلك غير واضحة كما يظهر بالرجوع اليها والظن من المحاورات المرهفة ان معناه مطلق  
الجزم او الجزم المطابق خاصة هذا واغرض على الاية الاولى بان المراد الثبوت على العلم لانه كان عالماً قبل نزول هذه  
الاية اذ لم يقل احدنا اول ما نزلت عليه وانه ليس طلباً لتحصيل العلم بل اثبات للعلم وبجاء له من قبل قول المعلم  
اعلم كذا وهذا يجر على الاية الثانية ايضاً ويمكن الجواب عن الاول بان وجوب الثبوت على العلم يستلزم وجوب

تحصيل

التحصيل



تحصيل العلم فيثبت المقصود ويأت قول العلم يجوز ان يكون امر بتحصيل العلم وذلك بصرف التوجه فيها بقوله والاصغاء اليه وان  
جاز ان يكون بمعنى اعلمك بان الامر كما ان يكون معناه ايجاد العلم وفتح فخراج الآيات عن ظاهرها بتجريد الاحتمال غير سديد ومنها  
الآيات الدالة على وجوب النظر كقوله تم انظر واما اذا خلقوا في السموات والارض وقوله جل شاناه اوله يتفكر واي انفسهم وقوله  
سبارك اسمع افلا يتفكرون الى غير ذلك ولقائل ان يقول بان الظاهر هذه الآيات توجه الامر بها الى الكفاية وكانهم خصوا بالامر  
بالنظر والتفكير ليطلعوا على عظم قدر الله تم واحاطة بالامور بملاحظة عجائب صنعه ودقايق حكمته المودعة فيها شاهد من  
خلقه ليثبت لهم انه تم قدر على اعدائهم بعد الموت او لم تدعوا عن مخالفة وتكذيب سله بعد ما اتضح لهم الحق وانكشف  
لهم الواقع ومع فلا دلالة على المقصود ومنها انه يجب تحصيل العلم بالمعارف والاجماع والتقليد لا يفيد بجواز كذب المقلد فلا  
يكون مطابقا فلا يكون علما ولا قول الغير لو افاده لم اجماع الفيضين في المسائل الخلافية كدرت العالم وقدمه ولا انه  
لوافق العلم لكان العلم يكون صادقا اما بالضرورة وهو باطل قطعا واما بالنظر فيسند في الحاجة الى الدليل والتفكير عند  
والا لم يكن تقليدا ويمكن الجواب بان ان اريد بالعلم الجزم المطابق للناسخ عن الدليل فدعوى الاجماع على وجوب تحصيله  
ممنوعة مع انها الرسلت في قضية المقدمات مستدركة وان اريد به مطلق الجزم او الجزم المطابق فدعوى ان التقليد لا  
يفيد ممنوعة والوجه المستدل بها فاستدراك الاول فلان يجوز كذب المقلدان كان بالنظر الى الجازم فغير معقول لان كل  
جازم حال جزمه لا يجوز ان يكون جزمه مخالفا للواقع والامر يمكن جازما وان كان بالنظر الى غيره فغير مفيد والا لك الدليل  
ايه غير مفيد للعلم بجواز كذب مدلوله عند غير المستدل كما سبق بالشبهة ونحوه واما عن الثاني فبانا لا ندعي ان قول كل  
احد يفيد العلم المقلد حتى يلزم منه اعتقاد المشاكسين في زمان واحد عند الاختلاف بل ندعي ان قول الغير قد يفيد  
وجح فتمنع استفادة العلم من اقوال المختلفين في زمان واحد بل انما لا يعلم بشيء منها او يعلم باحدها واما عن الثالث  
فبان علم المقلد بصدق من يقوله حديثي ناشئ عن اعتقاد كليته والاستيناس بطريقه مع الغفلة او التغافل عن علم  
مدخلية ذلك في اصابعه الحق وقد لا يرتفع المقلد بتجريد التنبية لاستحكام المشاكسين في نفسه ولهذا يحتاج الى مزيد ايضاح  
بافانته معجزة او ابراد حجة جلية ولو فرض ان علمه بصدق ناشئ عن الدليل كعلمه بصدق المعصوم المستدل الى برهان العترة  
فليس من التقليد في شيء كما اشترنا اليه سابقا ومنها ان الاعتقاد الحاصل بالتقليد في عرض الزوال فصاحبه غير مأمون  
على زواله فيجب تثبيته بالنظر فضلا للضرر المظنون ويسهل بان ان اريد ان الاعتقاد المذكور عند غير صاحبه في  
عرض الزوال فغير مفيد في ثبوت التكليف عليه اذ لا يجب على المكلف دفع الضرر الذي يظنه الغير في حقه اذ لم يوجد  
به وان اريد انه عند صاحبه في عرض الزوال فهو على اطرافه ممنوع بل التحقيق ان ثبات العقائد الحق ودسوخها في  
النفس كثيرا ما يستند الى ملكات القلب كيفياتها الاصلية والاكشافية وليس للاسندال والتقليد كثير مدخل في  
ذلك ولهذا يثير ابد قوة اليقين والايان بزيادة الورع والتقوى حتى انه قد يبلغ الورع بصاحبه لادرجته من الايمان  
بحيث يمتنع عليه الزوال كما يستفاد من النصوص قد اشير اليه في قوله تم وتبيننا من انفسهم وقد يكون المولى في التعبد  
والشتموات على خطر في بقاء ايمانه وان كان حكيما مبرهنا ويقع مثل ذلك في جانب الباطل ايض وهذا من الامور الواضحة  
عند ارباب الفلوك المكاشفة ولا ينافي ذلك ما ذكره من ان الاعتقاد المستند الى الدليل ثابت والى التقليد غير ثابت  
لان المراد ان الاستدلال والتقليد ما من شأنهما ذلك وان جاز التخلف من جهة العوارض الخارجية ومنها ما دل من  
الاجاز على ان الايمان هو ما استند في القلب من التصديق بالشهادتين ووجه الدلالة ان الاستدلال لا يتحقق الا بالدليل  
والايان مفسره اذ لا ثبات للاعتقاد الناشئ من التقليد ما دل على ان المؤمن اذا جعل في قلبه وسئل عن زير ودينه  
ونبيه واما ما اجاب بالصواب يقال له كيف علمت ذلك فيقول المرهدين الله اليه وثبتت عليه فبق لهم نومة لاحلم فيها  
نومة العروس ويفتح له باب من الجنة فيدخل اليه من روحها ويكافها وان الكافر اذا جعل في قلبه وسئل اجاب كما يجب  
به المؤمن فيقال له من اين علمت ذلك فيقول سمعت الناس يقولون ذلك فيضرب بمرفقة لواجتمع عليها الثقلان لا  
يطبقونها فيذيب كايذوب الرصاص فلو كان التقليد مجردا لا كغيره بذلك ايض ويمكن الجواب بما عن الاول فبان  
الظن من الاستدلال مجرد التحقيق او التحقق على وجه الدوام لان يكون مجتهدا لا يزل بالشك مع ان الاعتقاد  
قد يكون بحيث لا يزل بالشك والاعتقاد عن الدليل قد يكون في معرض الزوال كما عرفت من بياننا المتقدم فالاعتماد  
والثبات لا ينافي التقليد ولا يستلزم الاستدلال واما عن الثاني فبان قول المؤمن المرهدين الله اليه لا يخص  
بالهداية بطريق الاستدلال وقول الاخر سمعت الناس يقولون ذلك يدل على عدم كونه معتقدا لما يقول به كما يدل عليه  
تسمية كافر ولا ينافيه قوله كيف علمت ذلك حيث يدل على كونه معتقدا ذلك لانه اقرب الجازم الى العلم ان هذه الكلمة كثيرا

كثيرا ما يوقن تعويلا على ما هو الظاهر من الاجزاء التي المنكرون لوجوب النظر اولا بانها لو وجب النظر لدارقان وجوب النظر انما يوجب  
بالشرع وبثبوت الشرع يتوقف على وجوب النظر فيكون دورا وهذه الحجة كما ترى مبينة على مذهب الاشاعرة والجواب المنع من  
توقف ثبوت الشرع على وجوب النظر الثابت به بل على مجرد حصوله او بثبوت العقل فلا دور وثانيا بان البتة كان يحكم  
باسلام من اقر بالشهادتين وكان يكفي بذلك منهم ولم يكلفهم بالاستدلال والنظر وذلك اية عدم وجوبه والا  
لكفهم به والجواب انه لا يراى بالاستدلال بتحصيل الادلة التفصيلية على الوجه المقرر في علم الكلام او كتب الحكمة بل  
تصحيح ما يظن به النفس من الدليل وان كان اجماليا وهذا مما لا يكاد يذهل عنه منصف متعقل وقد يوقن بذلك الحجة  
على صدق صاحبها ولا ضرورة فان تم فلعل عدم امرهم بالاستدلال استغناء عنه بدلالة المحجة واما ما سبق من  
ان الكفاية بمجرد الاقرار بالشهادتين انما كان من باب المسامحة والمسامحة لينفوي شوكة الاسلام بالاجتماع لا كفاية  
بذلك من المنافقين ايضا مع عدم كفاية في ايمانهم وافعالهم فضعف ذلك لانه لو كان الايمان المعبر هو الايمان عن الدليل  
لوجب عليه ان يبين لهم ذلك وان لا يكفي باقرار من اقر بالشهادتين الا ان يدعي انه اقره عن الدليل لان الاقرار  
بالثبوت لا يدل الا على الجزم به وهو لا يستلزم الاستناد الى الدليل ولا ينافي ذلك بقوله لافراد المنافقين لانه انما كان  
مكلفا بالظن لا بما هو مكسوف في الشبهة وبالجملة ففرض وجوب الايمان عن الدليل مع تسليم عدم بيانهم بوجوب استناد  
التصريح في التبليغ اليه وعدم اتمامه الحجة على العبد وهو ظاهر لنقوط متعقبات الفساد وثالثا بان مسائل الاصول  
اغرض من مسائل الفروع فاذا اجاز التقليد في الثاني جاز في الاول بطريق الاولوية والجواب المنع من التخصيص  
مسائل الاصول من الفروع بل الامر على العكس كما يشهد به الوجودان مع ان التقليد في الاصول قد يفيض الى الدور  
بخلاف التقليد في الفروع فلا يتم الاولوية اقول ويمكن الاجتهاد عليه رابعا بقوله ثم فاستلوا اهل الذكر ان كنتم  
لا تعلمون فانه بعمومه يتناول الاصول ايضا ويمكن الجواب عنه بان عام فعل على غير الاصول جمعا بينه وبين الايات  
السابقة وحامسات المعتد بالتقليد مصدق عرفا ولغة فيدخل تحت العموم في قوله ثم وعد الله المؤمنين والمؤمنات  
جنات الاية فان الايمان هو التصديق كاصح حوايه ويمكن الجواب عنه بانا لا نكفر بايمان المعتد بالتقليد وانما ندعي  
عصيانه بترك النظر على تقدير تفضله لوجوبه وهو لا ينافي دخوله في العموم المذكور لعدم اختصاص الوعد بعدول  
المؤمنين وسادسا بقوله ثم امنوا بالله ورسوله وغيره من الايات الا امره بالايمان فانه يصدق مع التقليد ايضا  
يمكن الجواب عنه بان الايمان عندنا في نفسه واجب والنظر واجبا وليس شرط في صحته والاية انما تدل على وجوب  
الاول ولا دلالة لها على نفي الثاني ثم الوجه المذكور مشترك بين القولين الاخيرين ولعل القائل منها بالجواز يتسكك  
بالاصل وبان طريقة السلف جارية على عدم الانكار على المناظر في المعارف فواجب منهم على عدم تحريمها بالايات  
السابقة اذ لا اقل من ذلك بنا على الجواز واما القائل بالمنع فقد اجمع عليه بوجوه منها قوله عليكم بدین الجاهل فان  
الجاهل انما يدل بالالتقليد والامر به يدل على اجابته والجواب بعد تسليم الزاوية المنع من تدبير الجاهل بالتقليد بل بالبدل  
مخترعا عن ملاحظة الشكوك والشبهات كما يدل عليه حكايته كقوله يدعون تحريك دوابها واجتهادها بان الذوق  
اذا كان لا يتحرك من غير تحريك فكيف يتحرك السموات من غير تحريكها فكان المقصود المنع من الالتفات الى ما  
يجب الاقرباب والوسوسة كما يدل عليه قوله ثم لا ترناوا فاشكوا وقد يجاب بان هذا الكلام قول سفيان حين  
اثبت منزلة بين الايمان والكفر فقال يجوز في رد ذلك قال الله ثم هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن  
فقال سفيان عليكم بدین الجاهل ولا يذهب عليك ان صدور هذا الكلام في ذلك المقام عن سفيان لا ينافي صدق  
عنه في المقام الروي عنه من حكايته الدواب ومنها انه بدعة في الدين اذ لم يعهد عن الصحابة والالتفات اليها التوفر  
الدواعي على نقله كافي الفروع والجواب ان الذي لم يعهد عن الصحابة انما هو الخوض في الادلة على الوجه المقرر في علم الكلام  
لا الاستدلال مطم ولو سلم فغاية ما يلزم من ذلك عدم وجوبه وهو لا يستلزم ايقاعه على وجه المشروعية هو الرجحان  
ليعلم كونه بدعة فمنها ان النظر في الاصول مظنة للوقوع في الشبهة والخروج من الدين لكثرة الشبهات التي تطرف  
اليها فيجب ترك النظر دفعا لما يترتب عليه من خوف الضرر والجواب المنع من كون مطلق النظر مظنة للوقوع في الشبهة نعم  
ربما يورد الى ذلك التورغل في المسائل الحكيمة لاسيما بالنسبة الى اصحاب التشكيك من ذوي الانظار والغير المستقيمة  
خصوصا اذا كانوا غير مستأمنين بالشريعة والشرام التحريم فيه ما لا ينافي المقصود ومنها انه خرج على اصحابه فراهم  
تكملة في الفقه فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم نحوهم في هذا غرض عليكم ان لا تخوضوا  
فيه وقاله اذا ذكر القدر فامسكوا الجواب بعد تسليم الرواية انما خارجة عن محل البحث لان الكلام في المعارف الاصولية

والله اعلم

انما هو في الحقيقة

وليست في مسئلة الغدر منها مع انه منى عن الخوض فيه وهو لا يدل على جواز التقليد فيه بالمعنى المتقدم لا مكان ارادة الاعمال  
 عن القول فيه بالكلمة او الرجوع فيه الى ما دل عليه الكتاب والسنة هذا اذا حصل له الجرم بدم على القول بحجة التقليد  
 في الاصول هل يكفى به في اسلام صاحبه او لا قولان اظهرهما الاول وقد برز في بعض الوجوه السابقة ما يدل عليه ولم  
 نقف للقول الاخر على دليل اذا عرف هذا فاعلم ان القول بجواز التقليد في الاصول انما يناسب طريقة العلوم فان سألنا  
 العلماء بعيدة عن ذلك ومع فابحث يتعلق بالتقليد نازرة باعتبار ما يلزم المقلد العاى عند نفسه ولو بعد ثبوتها عليه  
 واخرى باعتبار ما يلزم العالم عند رجوعه اليه وتمكنه من ردعه اما بالنسبة الى المقام الاول فالظاهر ان العاى ان علم  
 بوجود النظر عليه ولو من جهة الخوف على عقائده وجب عليه النظر والاكاف وتطبيقه في ذلك الرجوع الى العلماء لان  
 المسئلة نظرية يقصر عن معرفتها نظر العاى غالباً ولو تمكن العاى من معرفتها فحق وجوبها عليه نظر واما بالنسبة  
 الى المقام الثاني فالتحقيق ان العالم ان وجد المقلد مخطئاً في العقائد وتمكن من ردعه وجب عليه ردعه عنها ولو بان  
 على عدم الاعتدال في المعارف بالتقليد وان كثير من ذوى الملل الفاسدة يعتمدون على التقليد اثبات ملتهم فلوكا  
 التقليد مفضياً الى الصواب لم ان يكونوا جميعاً مصيبين مع انه وان وجد مصيباً في تقليد العقائد المحققة  
 ولم يخف على عقائده من طرأه الشكك عليها فالظاهر عدم وجوب الزامه بالنظر لان المقصود من النظر انما هو تحصيل  
 العقائد المحققة وقد حصلها بطريق التقليد ووجوب القدمة تقطع عند الوصول الى الادلة التي تمسكوا بها على  
 وجوب النظر في نفسه عند وثقة بما تم ولو خاف على عقائده بترك النظر فالظاهر وجوب الزامه بالنظر لانه مكلف واقفا وان  
 جهله واعلم ان المراد بالتقليد هنا الاخذ بقول غير المعصوم او بقوله مجرداً عن دليل يدل على صدقه والا فلا اخذ بقوله  
 في المعارف بعد اثبات كونه صادقا ما لا نزاع في جوازه ومن هذا الباب قول كثير من اهل الاسلام بالترديد والمعاد  
 فانهم انما يستندون في اثباتها الى قول النبي وهذا ما لا يخبر عليه والتحقيق خروج ذلك عن التقليد المصطلح كما  
 بينا عليه في الحد فمسئلة محل التقليد في الاحكام الشرعية ما لا يعلم للمقلد بها من غير جهة التقليد اذا كانت  
 ما يحتاج اليها المقلد في العمل سواء كانت من الباطن المحرمة في الاصول كسائل التقليد او لا كسائل الفقه ومثلها  
 مسائل علم الاخلاق وانما اعتمدنا عدم علمها من غير جهة التقليد لاجزاء الاحكام المعلومة عند ضرورة اوجاب  
 او دليل قاطع ولو بالمال كافي التجري العالم بحقيقة ظنه ونظره فانه لا سبيل الى التقليد فيها وكذا العلم بطلان ما افق به  
 مفت بالخصص ولم يتعين عند احد الاقوال المحالفة فيقلد غيره في غيره وان كان مفضولة او ممتاع مع الاختصار  
 انما يتعين التقليد في حق المقلد حيث لا يتكمن من العمل بالاحتياط والاحتياط بينه وبين التقليد فان التحقيق ان الاخذ  
 بالاحتياط مسلك اخر يعنى عن الاجتهاد والتقليد في كثير من موارد ما والحصر فيها كما وقع عن البعض ما خذله و  
 الادلة الدالة على وجوبها لا تدل على ثبوتها بالنسبة الى الاخذ بهذه الطريقة وحصول البرائة في العمل بها في مواضعها  
 قطعي بل نقول قضية الاصل الابتدائي هو لزوم التسلك بطريق الاحتياط بقدر الامكان تحصيل البرائة اليقينية  
 عن الشغل التاب بالضرورة الدينية لكن وسعة الشريعة السمحة قضت بعدم تعيينه لادامته الى الضيق والعسر وقصور  
 كثير من الناس عن اقله قليلا واما سقوطه بالكلمة فلا شاهد عليه بل في بعض الاجلاد لانه على عدمه لم لا بد للعامل  
 بهذا الطريق من علم يحصل التماس به ولو بالتزايد ان كان من اهله لتلا فوردى الى الشريعة ويحصل به اليقين  
 بالبرائة من الشغل المقطوع به ثم من الموارد ما لا يحتمل الاحتياط ومنها ما يحتمل من الصورة الاولى ما اذا احتمل الواجب  
 التي علم بانها ليست بعبادة للوجوب والتخير من جهة الشريعة او من جهة قبل راجعة الادلة والفناوى والعلم بان  
 المقام مقام الاحتياط فلا يجوز الاحتياط بالفعل في الاول مطر وفي الثاني مع قصد القرينة به من جهة نفس الفعل او  
 من جهة حصول الاحتياط به على اشكال في الاخير ومنها ما اذا اراد الامر به ان يكون الفعل عبادة واجبة وبين ان  
 يكون مباحا او مكرها فانه لا يصح الاحتياط هنا بالفعل الا باليقين المتقدم مع علمه بعدم العبوة بنية الوجوه منها  
 ما اذا اراد الامر في العبادة بين وجوبها وندها كمثل الحجمة وكان العامل من يعتبر بنية الوجوه اجتهادا او تقليدا او  
 لم يثبت في حقه عدمه فليس له الاحتياط بالفعل منقر يا به او معينا لاحد الوجوهين للزوم الشريعة المحرم فانه عبادة عن  
 ادخال ما لم يعلم دخوله في الدين فيعلم ما هو التحقيق ويدل عليه قوله نعم انقولوا على الله ما لا تغفلون وان تقولوا على  
 الله ما لا تغفلون الى غير ذلك من تخصيص بعض الناس له بادخال ما علم خرج من الدين فيه ليس بمجتمد ومن الصورة  
 الثانية ما اذا اراد الامر بين الوجوب لا بوجوه العبادة وبين ما عد التحريم من الاحكام الثلاثة فله ان ياتى بالعمل لا بوجوه  
 الوجوب من جهة نفس الفعل تحلصا عن الاجتهاد والتقليد ولو قصد به الوجوب الحقيقي من حيث نادى الاحتياط به الواجب

الواجب

الواجب فحقنا اوجوب الاحباط على وجه التحيز بينه وبين الاجتهاد او التقليد ولو جعلنا مسقطا لوجوبها لم يتجدد ذلك  
منها ما اذا دار الامر بين التحريم لا بوجوه العباده وبين ماعدا الوجوب من الاحكام فله ان يترك الفعل لا يقصد التحريم كما ترو  
منها ما اذا دار الامر بين الاباحه والتدبير او بينهما وبين الكراهه او بينهما وبين الذم فله ان يترك الفعل او يترك لا يقصد الاحتيا  
ومنها ان يهدد الامر بين كون الفعل واجباً او مندوباً او لوعلى الوجوه القيد مع العلم بانفساء بقية الاحكام كما في غسل الجمعة  
والاحرام بناء على عدم وجوب نية الوجه فيمكن من الاحباط بالايان بالفعل ونحوها ومنها ان يدور الامر بين الوجوب على وجه  
وجه العباده والتحريم من حيث التام مع فسخه من حيث الاحباط بالفعل على وجه التقيد مع العلم بعدم دليل واضح على نفي الوجوب من  
اعلم انه يحق التقليد على التقليد في المسائل المحتملة للوجوب والتحريم ولو على وجه التحيز حيث يتيسر الاحباط وجوباً او سلباً لا يتبين  
الا بخلاف فرائد الامثال على تقدير الوجوب والتحريم ولا يجب فيها اعدادها وان جاز نعم لا يجوز له الايثار بالفعل بنية الوجه  
الا بعد التقليد كذا الكلام في الاجتهاد الا انه قد يجب ايضاً لحاجه التقليد اليه **فصل** يعتبر في انعقاد التقليد شرطان  
بعضها الى المستفاد وبعضها الى المفتى وبعضها الى الحكم المعنى به اما الشرط المعبر به والمستفاد فمورد منها ان يكون عاقلاً  
حاله التقليد فلا عبرة بتقليد المجنون حال جنونه وان تصور التقليد وعقد قلبه عليه لعدم الاعتراف بفعله نعم لو قلد  
حال العقل ثم جن استقر التقليد في حقه ونظر الثمرة في حق ولبنه في حقه بعد الاقامة وكذا لا عبرة بتقليد الصبي ان كان  
ميراثاً جعلنا اعماله تم بنية ولو جعلنا اعماله شرعية لزم ثبوته في حقه لانه منها ولو وقف شرعية غيره غالباً عليه ونظر الثمرة  
فيها ولو بلغ عشر او قلد من يقول بجمعة فاعنق مملوكه فان جعلنا تقليد شرعية استوعب عليه المملوك ولو جعلنا للغير  
لم يلزم الاغتيا وعليه في عدله عند من يمنع منه فيجوز على القول بكونه مرنياً ولا يجوز على القول بكونه شرعياً و  
كذا الكلام في استحباب تقليد الى ابعد البلوغ اذا مات مغيثه قبله عند من يقول به ويعتبره تقليد شرعية او  
من يندب او تزجر بعد البلوغ المقطوع به فلو قلد قبله اشكل اعتباره بكونه دورياً ولا فرق في ذلك بين تقليد في الوجوب  
والتحريم وغيرهما ولا يعتبر في صحة التقليد فعلية الحكم والالهي يثبت بالنسبة الى فاقد الشرط ومنها ان لا يكون مجتهداً  
ملكاً من محصيل ما قلده بالاجتهاد على الوجه المعبر وقدر بيان ذلك بتفصيله ومنها ان يكون عالماً بجواز  
تقليد من يرجع اليه في الفتوى وسيأتي بيان طريقه عليه بذلك فلو قلد من لا يعتد التقليد منه او قلده من لا يعتد  
جواز تقليده بالخصوص لم يعتبر لعدم تحقق الاجتهاد في حقه حقيقة ونظر الثمرة في الواو انكشف الخلاف ومنها ان يكون  
المقلد مؤمناً حال التقليد اذ كان المفتى مؤمناً فلا عبرة بتقليد الكافر والمخالف له لعدم كونه اخذ بقوله حقيقة لكونه على  
خلاف معتقد نعم لو فرض انه اعتقد جواز تقليد المؤمن كما في الكافر بالمجور او بمشك الشعاب او المرتد الذي لم يقبل منه  
الاسلام لم يبعدت بتلك احكامه عليه ونظر الثمرة في جريان احكام التقليد عليه من جهة عقوده وابقاعانه وملكه لما اخذه  
عملاً بقوله وفي ارتفاع الائم عنه اذا قلده في اباحه ما اختلف في اباحه اذ كان في الواقع محرماً وفي جواز عدوله بنا على  
عدم جوازه وفي استحبابه على تقدير موت المفتى لاسيما اذا استبصر بعد ونحو ذلك ولو قلد الكافر في احكام وضعية من  
ملكية او حرة او فساد اهل مذهبه من يعق تقليد في مذهبه لفرقة تلك الاحكام بالنسبة الى الواقع التي قلدها حال كفره فحكم  
بعضه عقوده وابقاعانه ويستمر تلك الاحكام الى حال اسلامه لو سلم ما لم يمنع استمراره فيه كالبقاء على نكاح المحارم او على  
ما فوق الضابط من هذا الباب بقاءه على نكاح زوجة لا باخها قبل النكاح ولا يقدح في ذلك كونه عند تاماً ما عاين على  
الفرع اذ الامتاز به بين صحة عقد وتحريمه ولا يثبتا وبين تحريم الاستمتاع كما قد يتفق مثله السلم ولو في صورة الذم وشبهه  
واش الصفة هناك لحرمة الولد به واستحقاق الزوجة عليه ما لا يحرم عليه من الحقوق المقررة نعم لا يبعد اختصاص ذلك  
بالكافر المعتقد بحقيقة دينه واما الكافر المعتقد بحقيقة دين الاسلام فخر لا يترك في حقه غير واضح ولكن المخالف اذا قلده اهل  
مذهبه يبريد على الكافر بالحكم بغير عباد ان اذ استبصر بعد فعلها عدماً استثنى واما الشرط المعبر به في المفتى فمهما اصاب  
والايان اذا كان المستفاد مؤمناً فلا عبرة فتوى الكافر والمخالف وان احاط بالادلة المعبر عنها وتمكن من الامر فتابها  
ولذا عم بالقران ان ما اتى به هو مؤدى نظره في الالذ بعد الفحص المعبر للاصل وعدم ما يدل على حجة نظره لا خصوصاً بعض  
الادلة والمؤمن وانصرف الخلاق النبوي اليه فمجرد الفتوى على فتوى المخالف في المباحث اللغوية التي لا سبيل لنا الى معرفتها  
بغير التقليد مع حصول الضمان بصحتها كما يجوز التقويل على نقله في ذلك كذلك لا عبرة في حق المؤمن بفتوى غير المؤمن من  
فرق الشيعة وان اجهة عن بنية الشرط حتى العدل في مذهبه اقتضوا ان يخالف الاصل على موضع اليقين وعدم الوثوق  
بفتواه غالباً الا انما ان يكون قابلاً للجملة قول من لا يقول المؤمن بحجة قوله فيما يستند في فتوى الى قوله مع القطع بفساده او ينكر  
حجة من يقول للمؤمن بحجة قوله فيما يعدل عنه الى غيره مع القطع بعدم جواز العدل عنه ولان الناس

فكان الناس

وقال الناس ما مورون بالتمسك بالعرف والتمسك بمن يقتضيه بهم تمسك بهم بخلاف من يقتضيه بهم وبغيرهم او يقتصر على التمسك  
ببعضهم فانه ليس تمسك بهم واما ما قيل في مثل ابان مع كونه فادوسا من اجتماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه والامر له بان  
غيره مناف لما قرناه لان المراد تصحيح ما يصح عنه من الروايات دون الفناوى ولا يلزم من جواز تعويل الفقيه عليه رواياته جواز  
تعويل المقلد على فناويه لان تعويل المعتبر على الرواية مشروط بالفحص وعدم الظفر بالمعارض وما يوجب القدرح في العمل بها  
فقد اورد ضعفها من حيث فساد مذهب الراوى بذلك بخلاف تعويل المقلد على الفتوى فانه تعبدى محض فبقى التعويل في  
حقه بلا تدارك واير في افراهم له بالفقه ما يدل على حجية فتواه عند عدم الملازمة بين الامر بان قول الفقيه  
مشروط بالعدالة وليس الفهاضة مشروط بها ومنها ان يكون بالغيا فلا عبرة بقوى الصيق وان وجدت يديه بغير الشرايط  
لعدم شمول الادلة له ولا تملكه لا يقبل روايته فلا يقبل فتواه بطريقه او يعنى قطعاً انه في حق نفسه وفي ظنيته وجهان  
ومنها العدالة فلا يعتبر فتوى الفاسق وان وجدت فيه بقية الشرايط يجوز قوله بخلاف معتقده او نقصه في الاجتهاد  
ولاية البناء على شموله للفتوى ولو علم تحريمه عن النفس والاجتهاد والقول بخلاف المعتقد مطلقاً او في خصوص  
فتوى فوجان من الشك في حجية المدم قيام قاطع عليها فيقتصر على حجية ما قطع بحجته وهي فتوى العادل من ان  
العدالة انما تصبر للوقوف بعدم التفسير والقول بخلاف المعتقد وكلاهما عينان في محل الفرض فيندرج في عموم الادلة  
لابون لعل لوصف العدالة مدخل في حد ذاتها او جهة اخرى لم تضر عليها كما في الشهادة فان قبولها مشروط بعدالة  
الشاهد فلا يقبل بدونها وان علم تحريمه عن تعدد الكذب والشهادة بدون العلم به لو علم بمطابقة شهادته للواقع  
قبلت عنه كما يقبل في المقام ولو علم بمطابقة الفتوى للواقع لا تقبل قد قام الدليل في الشهادة على اعتبار العدالة  
منها مطلقاً ولا دليل هنا على اعتبارها مطلقاً في عموم اهل الذكر والانداز ونحوها لا اخباراً بل على حجية فتوى  
من ائق يعلم بلا معارض في محل البحث والفرق بينه وبين غير المؤمن بعد وجود الايمان الصحيح للتعويل عليه في الجملة شمول  
العمومات المذكورة له بخلاف غير المؤمن ويشكل بوجود المعارض وهو اطلاق اية البناء بناء على شموله للفتوى كما هو  
الظاهر وبديل عليه قوله نعم فتوى يعلم ان كتم صادقين بعد قوله قل الذكر من حرم الاية فان مرجع الفتوى الى  
الاخبار عن حكمه نعم بل لا حقيقة لها سواء وان كان تسميته فتوى باعتبار زائده على كونه خبراً وهو كونه مؤدى الدليل  
عند المخبر فالمنع من قبول قوله مطلقاً اولى ويمكن ان يستدل عليه بان الفاسق ظالم لقوله نعم والفاسقون هم الظالمون  
والتعويل عليه في الفتوى يكون اليه وهو محرم لقوله نعم ولا تركزوا الى الذين ظلموا فاقبل منه ثم على تقدير عدم جواز  
التعويل على فتواه فهل يجوز له افتاء من يرى عدالة ويعول على فتواه وجوه ثلثها التفصيل بين قطعاً وظيفاً انه  
يجوز له الافتاء بما قطع به من الاحكام لثبوتها عنده في حق المستفتى وانما لا يعقل لوصف العدالة مدخل في ذلك دون  
ظنيته فانها انما تعتبر في حق المستفتى على تقدير عدالته وافعاله ما هو المفروض فانها في قوة بيان ثبوت الحكم في حق  
والفرض عدمه لعدم شرطه فيكون اخر اوله بالجهل وصداقه عن طلب ما يحج عليه من تحصيل الفتوى المعتبرة في حقه نعم لو  
كان فسقاً بما لا يوجب الفسوق في مذهب المستفتى جاز له الافتاء مطلقاً لثبوتها في حق المستفتى ولو شك الفقيه في عدالة  
فان كان لعدم علمه بمعناها وحج عليه معرفته ان كان شك في ثبوتها ان ثبت عندك قبل الشك اميتصيحها والا تجز الخا  
بالفاسق في الحكم المذكور مع سبق فسق لان الشك في وجود الشرط المخالف للنص حكم العلم بعدمه لانه الاصل عليه هذا  
والتحقيق ان العدالة شرط في الاستفتاء لا في الافتاء لان اية البناء انما تدل على منع قبول بناء الفاسق بناء على شموله للفتوى  
كما هو الظاهر لا على منع الافتاء واما الفتوى الغير العادل اذ لم يتصف بعد بالفسوق فالوجه الحاقه بالعادل في جواز التعويل  
على فتواه ولا حاجة هنا الى اشراط الوثوق بعدم التفسير والقول بخلاف المعتقد اذ الفرض عدم اتصافه بالفسوق  
وافعاله لكن الفرض مع بعد ما بعد اطلاع غيره عليه عادة فالحكم المذكور وانما يثبت في حق نفسه في جواز افتاء بناء على منعه  
في حق الفاسق واما الجواز في حال فالوجه الحاقه بالفاسق كما في الرواية ولو تعدد الوصول الى فتوى العادل مطلقاً  
حياً وميتاً جاز التعويل على فتوى الفاسق مع الضرورة وحصول الظن بعدم تصحيحه وموافق قوله لمعتقد ولو دار  
الامر بينه وبين عمل المتخري بظنه رجح عليه بظنه ومنها ان يكون ضابطاً فلا عبرة بقوى من يكثر عليه التمهول  
مع الايمان منه فيما يرجع اليه ووجهه واضح تام في خبر الواحد ومنها ان يكون مجتهداً مطلقاً بان يكون عنده ملكة يتمكن  
بها من رد الفروع الى الاصول على الوجه المعتاد في عرف الفقهاء فلا يجوز تقليد غيره وان كان عالماً بالحكم عن طريق  
معتبر كالمقلد والمتخري المعتقد بحجية ظنه او القاطع بالحكم اقتضاه ثبوت الاشتغال به وهو التقليد على ما يقطع  
معه بمصول البرائة وهو تقليد المجتهد المطلق ويشكل بان فتوى عموم اية الانذار جواز التعويل على فتوى كل عالم بالحكم

بالحكم بطريق معتبر شرعا في تناول المقام ويمكن دفعه بان عمومه معارض بظاهر اهل الذكر بناء على عدم تخصيصها بالائمة  
فان استفاد منها يقين الرجوع اليهم عند عدم العلم وشمولها للمقدار اذا كان علما واللمنجز اذا كان عالما باند من المسائل  
بيد جلا او حيا قائل بالتفصيل ولا يبرح للحكيم لحد على الاخر يتعين التوقف الرجوع الى فتوى المطلق تحصيل السبرائة  
اليقينية ومنها ان يكون حيا فلا يجوز تقليد الميت مع امكان الرجوع الى الحي على ما هو المعروف بين اصحابنا خلافا لاشا  
فجاز الرجوع اليه قط ولا يترتب مما ذكره حكاية في مسألة الشبهة عن بعض الاحباب من ان الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا  
يقفون في الفتوى بحسن ظنهم به انهم كانوا يقولون بجواز تقليد الميت فيكون المشهور هو الجواز لما بيناه سابقا  
ان متابعتهم للشيخ لم يكن عن تقليد بل عن اجتهاد ومع التزل فلا بد من فرض عدم كونهم مجتهدين عند انفسهم للاطلاع على  
عدم جواز التقليد في حق المجتهد بعد الاجتهاد وطرح فلعلمهم كانوا لا يقولون باجتهاد احد في زمانهم ولا يربح في جواز  
تقليد الاموات مع ان الكلام في مخالفة من يعتد بها الفتوى وهو لا على تقدير عدم كونهم مجتهدين لا يعتد بها الفتوى وكف  
كان فالفتوى هو الاول لما روجه الاول الاصل التام عن المعارضة لعدم شمول الادلة الدالة على حجية فتوى المفتي اللبني  
الميت فان منها الاجماع والاشقة في محل النزاع واضح ومنها الضمنية وهي ينفع بجواز الرجوع الى الحي مع ثبوت المرجح في  
حقه وهو اليقين بالبرائة مع عدم غيره ومنها اهل الذكر وهي ظاهرة في الاحياء منهم بقرينة الامر بالسؤال ومنها  
البرائة الاكذار والمفهوم منها وجوب حذر القرينة عند اندازهم وهو لا تكون الاحال حيوتهم ومنها حديث بان وهو انما يدل  
على حجية فتواه لمن استفادها من شخص بظاهرة من قلده حال حيوته ومنها الاخبار الدالة بغيرها على حجية فتوى من اجتهد  
الناس بعلم وهي انما تدل على حجية فتاها في حق مستفتيهم فيخص بظواهرها من استفتيهم في جوتهم ولو سلم ان عموم بعض  
هذه الادلة يتناول المجتهد الميت فلا ريب ان انعقاد الشهرة العظيمة التي كاد ان يكون اجماعا على خلاف ما هو من  
شموله ويقدم في حجية فتوى الرجوع الى المجتهد الحي تحصيل البرائة اليقينية الثانية الاجماع المنقول على المنع حكاه غير واحد  
من اصحابنا وهو محتمل في مثل المقام على ما تم بحقيقة لسلامة ما يوجب الوهن فيه فان الغالب تطرق الوهن اليه من جهة وضع  
الخلاف وقد مر ان الخلاف في المسئلة شاذ جدا فيحصل الوثوق بالنقل المذكور ويمكن التمسك بغيره بالشبهة بناء على اجتهاد  
كاذبه اليه جماعة فان هذا الشهرة من اظهر افرادها واجلاها القرها من الاجماع لكن قد مر ان المخار عدم حجية هذا المذكرة  
تذكرها في عدد الادلة في الجهر من الفاضل المعاصرة مع صيرورة حجية الشهرة والاجماع المنقول ذهب في المقام الى  
الجواز واجاب عن الاحتجاج بها بوجوه منها ان غاية ما يستفاد من الشهرة والاجماع المنقول الظن بعدم الجواز وقاعدة  
اسناد باب العلم به ان قطعي على الجواز فلا يجوز تخصيصه بالظن ولو سلم ان القاعدة المذكورة ظنية فالظن المستفاد  
منها اقوى من الظن الحاصل من الشهرة والاجماع المنقول فيجب تقديره عليه امر كما اما الاول فسياتي بيان ما ينيه  
عند بيان الاحتجاج بالقاعدة المذكورة واما الثاني ففيه ان القاعدة المذكورة ان كانت ظنية فاثبات حجية  
الظن بها واضح البطلان ومنها ان دعوى الاجماع في المسائل الاصولية سيما مثل هذه المسئلة في غاية البعد بعد  
تداولها بين اصحاب الائمة وانما هي من المسائل الحادثة اقول كثير من المسائل الاصولية مشتركة الحاجة بيننا وبين  
الموجودين في زمن الائمة كحجية الكتاب وخبر الواحد والاستصحاب واصل البرائة وغير ذلك فاستغاده انعتاده  
الاجماع على المسائل الاصولية بقول مطلق مقطوع الفساد لان الحاجة الى العمل بالاحكام تترى الى البحث عن الظروف  
المقرنة اليها لتعذر معرفتها بطريق القطع غالباً وهذا امر مشترك بيننا وبين اكثر اهل تلك الاعصا لامية عند  
اسناد ايام التقيفة وتعذر الوصول الى الامام كما كان يتفوق في حقهم غالباً ولا خفاء في ان اخذ الاحكام من العالمها  
بطريق التقليد ليس من الامور الحادثة في الاعصار والماخرة بل كان مندوا في زمن الائمة كما اعترف به الفاضل المذكور  
وعينه ويدل عليه الاخبار الواردة في باب التقليد كما عرفت ولا ريب ان هذه المسئلة من الجزئيات الظاهرة لتلك  
المسئلة بل لا يبعد دعوى عموم البلوى بمعرفة الكثرة المقلدين في تلك الايمان ووقوع كثير على فتوى الاموات  
فان زماننا و زمانهم متفاد بان في ذلك وجه فاقى بعد في اتفاق اهل تلك الاعصار على المنع من تقليد الاموات  
بحيث يستكشف به عن قول رئيسهم حتى يبرح تطرق المنع الى الوثوق بنقلنا فله ومنها المنع من حصول الظن بالاجماع  
المنقول مع حصول الظن من تقليد الميت وهذا الوجه كاري محرم في جانب الشهرة ايضاً وكان ترك المنع مرجح به  
للموضوع وفيه انه ان كان وجه المنع ان دليل حجة ظن العاين وان كان من قول الميت وهو قاعدة اسناد باب العلم  
اقوى من الشهرة والاجماع المنقول على عدم الحجة فلا يحصل الظن بها في الكلام فيه عند بيان الاحتجاج بالقاعدة  
المذكورة وان كان الوجه متنافي الظن في نفسه ما فضعفه ظاهر لتعابر موضوعهما فان الظن باصانة الطر يوثق

لا يفتقر

لا ينافي في القطع بعدم جواز التعويل عليه فضلا عن الظن به الثالث ان التقليد على ما مر عبارة عن الاخذ بما هو قول  
المفتي ورايه وهو انما يصدق حقيقة مع بثوث الراي حال الاخذ ضرورة ان المقتدي بزوال مقتده الا ترى انه لا  
يصدق اخذ مال زيد الا على اخذ ما هو مال حال الاخذ لا ما كان ماله قبل ذلك ونحو ذلك ولهذا لا يجوز الاخذ بما  
وجع عنه المفتي فان الوجه فيه عدم صدق الاخذ بغيره بحقيقة وبثوث رايه الثابت حال الحيوة بعد زوالها ثم  
من وجهين الاول ان طريق اثباته منحصر في الاستصحاب وهو لا يجري في المقام لتغير الموضوع فانه كان في جوته لاحقا  
له وهو نوع مخصوص اعني كونه انسانا وبعده الموت بزوال عنه هذه الحقيقة ويصير حقيقة اخرى لزوال الجوانب  
التي كانت من مقومات حقيقة الانسان عنه فلا يقصر هذا التغير عن التغير الحاصل في سائر انواع الاستحالة فاذا  
ثبت تغير الموضوع فلا سبيل الى استصحاب وصفه الثابت قبل التغير الثاني اكثر معتقدات المجهدين في ثبوت زوال المقتدي ان  
لا يبقى له الظن لان الظن من خواص هذه النشأة بل امان يصير جاهلا بالحكم بالكيفية او ينكشف له الواقع ويعلم بحقيقة  
الحال اما مطابقا لما ظنه او مخالفا له وكيف كان فلا يبقى له الظن الذي علم بثبوت في حال الحيوة والعلم الطاري كما  
يحمل الموافقة لظنه السابق ككامل الحرفة له ولا سبيل للمقلد الى تعيينه فلا يمكن تقليد لعدم طريقه الى معرفة  
رايه العفلى ويشكل بان دعوى زوال ظنون المجهدين بتجزم الموت وانكشف واقع الاحكام له به مما لا قطع عليه من  
عقل ولا نقل فهو جرح عليه المنع نعم ينكشف ذلك في القيمة لكن البحث في تقليد قبل قيامها سلمنا ان الاعتقاد الراجح  
المحقق في ضمن الظن مما يمكن بقاءه بموافقة العلم الطاري له فيستصحب بقاءه لعدم القطع بزواله اذ التغير بتجزم زوال  
علمه لظنه وزوال تجزم النقيض لا يفتقح في حججه لان حجة الظن باعتبار ما فيه من الاعتقاد الراجح دون تجزم النقيض  
لابن الاعتقاد الراجح نفس العلم والظن يقوم في الوجود بما فيها من فصل المنع من النقيض وتجزمه فاذا ثبت زوال  
الفصل ثبت زوال الجسد لا منقاع بقاء الشيء عند انقضاء ما يتقوم به فثبوت في ضمن العلم الموافق للظن المتقدم عليه  
بثوث حدوث لا استمرارى فلا يمكن اثباته بالاستصحاب بل قضية الاستصحاب نافية لاننا نقول العبرة في الثبوت  
والحدوث في الاستصحاب الى الظواهر المرئية دون البديهيات الحكيمة والاختفاء فان الاعتقاد المانع من  
النقيض عرفا هو الاعتقاد الغير المانع السابق عليه مع زيادة قوة اثره في المنع فحكم اللون الضعيف اذ انما  
واعتره الشدة فان العقل وان قضى فيه بزوال الضعيف بالكيفية وحدوث الشدة بمكانه لكن اهل الفقه لا يبالون  
افهامهم على ذلك بل يرون الشدة هو الضعيف السابق مع كونه تكامل وشدة به ونزوعه بقاء ذات الضعيف  
في ضمن الشدة ولا يريان حجة الاستصحاب بجميع انواعه سمعية وان عارض العقل في البعض فيحي حيثما يحكم بوجوه  
الشيء في الحالين عرفا وان تعدد عقلا لوقائلا ان يقول انما يجدي هذا البيان في استصحاب الاعتقاد انما ثبت كون  
الطاري بعد زوال تجزم النقيض هو المنع من النقيض لا منقاع الاعتقاد بغيره عقلا وعرفا واما مع عدم ثبوت  
فلا اذ كان الاصل بقاء الاعتقاد فك الاصل عدم حدوث ما لا يبقى بدون اعني المنع من النقيض فيعارض الاصل  
ويتساطان ولا يقدح العلم بتحقيق المنع من النقيض لان الكلا في بثوث منع خاض مقوم للاعتقاد السابق وهو عقول  
قطعا فان الاستصحاب لا يندفع باليقين الاجمالي غير ما فهم دليل على اشتقاضه سلمنا ان المفتي قاطع بالاحكام من  
حيث الظن وان كان ظانا باكثرها من حيث الواقع ومبني القوي على القطع ومرجع التقليد اليه وهو ما يمكن بقاءه بعد  
الموت فيصح ان يستصحب للشك في زواله اذ التقدير بعدم العلم بحقيقة للواقع والقطع بزوال طريق خاص اعني الظن بالواقع  
لا يقدح في بقاء العلم بالموتى بجوار قيام طريق اخر مقامه فان العلم بالشيء لا يختلف باختلاف الطرق الموصلة اليه والسر  
في ذلك ان الطريق سبب اعدادى للعلم والاسباب الاعدادية تجوز ان يتعدد ويهتوم بعضها مقام بعض ويمكن دفعه بمثل  
ما عرفنا بقاء العلم السابق مشروط بموافقة الطريق الحادث له فكان الاصل بقاء الاصل فك الاصل عدم حدوث الثاني  
سلمنا لكن لاننا ان التقليد عبارة عن الاخذ بما هو فتوى الفقيه حال الاخذ بل عبارة عن الاخذ بما هو فتوى ولو  
قبل الاخذ بما هو الاصل لان التزاع معنوي لا لفظي وزوال المقتدي اذ وصفه يقتضيه لا زوال ذات  
المقتدي وعدم جواز التقليد بما يرجع عنه المنق للجماع فيقتصر على مورد سلمنا ان المنع قد يكون قاطعا بالحكم  
الواقعي في حيوة والدليل المذكور انما يمنع من التقليد قطبانه ولا سبيل هنا الى التمسك بعدم القول بالفصل لاننا  
من الجانبين وما حققنا في المقام يظهر الحال فيما لو علم المقلد بان مقتبه في مقتبه معقبة بحكم مخصوص ثم علم بان مقتبه  
قطع بعد ذلك فيها ولم يعلم بماذا قطع وكذا لو علم بان مقتبه اقوى من مقتبه السابق او قطع مقتبه اقوى من قطع السابق  
بناء على ان الضعيف والقوي متغايران بالنوع ولم يتغير عند المورد الرابع ان المجهدين في اقرية الظاهر الى اصانة الاحكام

الاحكام الواقعية من المجهد الميت فيتعين الرجوع اليه اخذاً باضرب الامايتين والدليل على كونه اقرب الى الاصابة امران  
 الاول ان الحي يقف غالباً على ما وقف عليه الميت مع زيادة لم يبلغ اليها نظر الميت فان العلم يتكامل بتأدي الاعصار و  
 بنلاحظ الافكار فيكون اقرب الى الاصابة الثاني ان المجهد الميت اذا كان مخطئاً لم يكن في حقه الرجوع والاعلام به بخلاف  
 الحي فانما اذا اخطأ امكن حقه الرجوع الى الحي والاعلام به فكان اقرب الى الحق من الميت ويمكن دفع الاول بمنع الكلمة  
 فان المجهد الميت قد يكون افضل من المجهد الحي واحوط منه بلداً وادركه من جوه الاستدلال فيصل الى ما لا  
 يصل اليه الحي والثاني بالنقض بصورة الاصابة فان الميت بعد من الخطا لعدم امكان الرجوع في حقه بخلاف الحي  
 فانه قد يعدل عنه لشبهه يصاد فيها هذا مع ان حجة التقليد تعبدية وليست دائمة مدار النظر فلا يجب تحريم الاقرب  
 الى الواقع الخامس ان المفق اذا مات سقط اعتبار قوله بديل ان الاجماع يعتقد على خلافه ويضعف ان عدم اعتبار  
 قوله في انعقاد الاجماع لا يوجب سقوطه بالكيفية حتى بالنسبة الى جواز التقليد اذا ملازمة بين الامرين مع ان هذا  
 لا يستقيم على طريقه اصحابنا في الاجماع من انه الانفاق والشتم على قول المصنوم او الكاشف عنه اذا لا يعتد على الاول  
 بقول معلوم النسب مع جوترايه وهذا لا يقدح مخالفة منه وعلى الثاني لا يعتد بقول من يحصل الكشف بقوله غيره  
 مطر ولو قرى بالدليل بان الاجماع قد يعتقد على خلاف قول الميت فيكون قوله معلوم البطلان من الدين والعامي  
 لاخبره لم يواقع الاجماع فقد يودي تقليد الاموات الى التقليد في امر معلوم البطلان فيجب عليه الجزم غرض ذلك لكان  
 اولي ومع ذلك فهو كما ترى وقد يستدل على المنع بوجوده من ضعفه لا جدوى في التعرض لها بحجة القول بجواز  
 تقليد الميت امور منها الاصل ومرجوعه الى استحباب جواز تقليد الميت في حال الحيوة وهذا قد يعسر وصفاً للمفق  
 نظر الى كونه من حيث جواز تقليد حال الحيوة فيستصحب وقد يعبر وصفه لقوله نظر الى كونه مما ثبت جواز التقليد  
 فيه حال الحيوة فيستصحب حيث ان الوصف الاول من عوارض النقص والثاني من عوارض القول القابض هما لم يلزم  
 من انعدام الحيوة انعدام موضوع الحكم لينا في جريان الاستصحاب في الجواب ان القدر الثابت في حيوية هو جواز  
 معاصر به له لا مشاع تحقق الجواز في حق المعدومين فيمنع الاستصحاب لشدة الموضوع ولو قرد الاستصحاب في  
 الحجية اعني كونه بحيث يجوز العمل به عند تحقق الشرط جاز بشوته في حق المعدومين الا ان مجرد الجواز لا يكفي في الحكم  
 بالثبوت فان الادلة انما تساعد على الاثبات في حق المعاصرين فقط ولو اقتصرت في التمسك بالاصل على اثبات الجواز  
 في حق من عاصر المجهد ثم اراد تقليد بعد موته لدفعناه بان الاحكام اللاحقة لموضوعات خاصة باعتبار كونها  
 موضوعات خاصة لا تستصحب بعد ذلك لها كما تحقيقة في محله ولا يخفى في ان الايات والاجزاء والادلة على المقام انما  
 تدل على جواز تقليد الحي فخص موردها بحالة الحيوة فلا تستصحب في حال الموت والاجماع الثابت هنا انما كاشف عن صحة  
 تلك الظواهر مستندة اليها فلا يرد مفاده على مفادها ومثله الكلام في الضرورة والضرورة الى التقليد انما ينهض  
 حجة اذا قطعنا النظر عن تلك الادلة لا بنسائها على اسناد باب العلم واما مع انفسنا بقيام تلك الادلة فلا سلمنا  
 لكن الشهرة العظيمة المؤيدة بالاجماع المنقول المعصدة باصالة الاشتغال قد قدمت في القول على الاصل هنا  
 فلا سبيل الى التمسك به مضافاً الى ما مر ذكره انفا في الدليل الثالث وهذا يظهر الجواب ايضا عن ظاهر الروايات  
 الدالة على جواز الاخذ بقول الميت فدمر التمسك عليه عند بيان حجة فتوى المجهد ومنها ما ذكره بعض المعاصرين  
 من ان قول الميت معيد للنظر في حق العاصي وكل ما يعيد النظر في حقه هو حجة اما الصغرى فمعلومة بالوجدان و  
 اما الكبرى فلا ينافيها قضية اسناد باب العلم في حقه مع علم ببقاء التكليف بالاحكام اقول جواز تقليد العام في الجملة  
 امر معلوم بالضرورة من المذهب بل من الدين كما بر الاحكام الضرورية للحقن موجهاً من جريان طريقة التسلف و  
 الخلف من العاقل والجاهل والشريف والوضيع عليه ليسير حاجتهم اليه وتوفر واعينهم عليه وانكار بعض من لا  
 يعتقد به له لا يقدح في كونه ضرورياً لان انكارهم مستند الى شبهة واهية وقد انفقوا على جماعة من المنسبين الى  
 الاسلام حيث انكروا ثبوت التكليف الشرعية في حق الواصيين الى درجة اليقين لشبه فاسدة حاجت اوهاهم  
 فكان انكارهم ذلك لا يقدح في ثبوت التكليف في حق الكل بالضرورة فكذلك انكار البعض بجواز التقليد لا  
 يقدح في ثبوت بالضرورة ثم وظيفة التقليد ولا انما هو الرجوع الى من يعلم بجواز الرجوع اليه ولو بطريق الضرورة  
 كما المجهد المطلق الا فضل الادرع الحي المذكور مستند فتواه المعلوم اجتهاده وعدا لثبوتها واضلها بالنسبة الى الخبير  
 المحضوف بقرب الصدق او بالمعاشرة الكاشفة عن ذلك فان جواز التقليد على مثله في الاحكام معلوم ايضا بالضرورة  
 والمراد بالمجهد كل متبئن من معرفة الاحكام عن الطرق المقررة بوجهه يعتقد به في عرف العلماء سواء سمي اصولياً

اولا جديدا



او اخباريا والغالب وجوده وتمكن العاين من معرفة العلم به بل حصول العلم بذلك للعلم في غاية التسهل لشدادنا  
منهم فيكون في مثل ذلك الاجراء جماعة يتقون بهم من اهل الخبرة لا سيما مع مساعدة بعض الامارة الخارجية عليه  
ولا يجوز له الرجوع الى من لم يجمع فيه الصفات المذكورة حيث لا تقطع بجواز الرجوع اليه بالابتعاد من اجتمعت فيه الصفات  
حتى انه لا يجوز له الرجوع الى الافضل الا بعد الرجوع اليه في جواز الاخذ منه مع عدم  
التذكر للسند ان لم يقطع المقلد بعدم اعتبار هذا القيد فيعتبر ان يكون سندا كالمسند هذه الفتوى بالخصوص في  
جواز الرجوع اليه نعم قد يسبق الى ذهن المقلد شبهة يقدر في وضوح بعض المفردات المذكورة عند اوقع الاختلا  
في تعيين المجهد والاعلم والادع فيعتبر عليه تحصيل العلم به مع الامكان تحصيل البرائة اليقينية ومع تعدد يقول  
على الظن بذلك على الوجه الآتي فقط مما حققناه ما زعم بعض المعاصرين من ان سداد طرق العلم على المقلد بالكلية لعدم  
علمه بجواز التقليد ولا من يجوز تقليد من الاصول والاختباري والطلق والتمزي والمخى والليت ومن جدد النظر في  
الواضحة او الكفى باستصحاب الاجتهاد السابق فيعتبر عليه التعويل على الظن كما جهد ذلك لما عرفت من قضائه في قوله  
يجوز تقليد المجهد المطلق الافضل الادع المذكور لسند الفتوى وان المراد بالمجهد هو المتمكن من معرفة الاحكام عن  
مداركها على وجه يعتد به في عرف العلماء اصوليا كان او اخباريا وعرفت ان الغالب وجوده في كل عصر ويمكن المقلد  
من العلم به والرجوع اليه فالمرتب فرض ان سداد باب العلم في حق المقلد غايبا حتى يدعى التفتاح باب الظن عليه لما ذكر  
قضية ان سداد باب العلم على المقلد جواز تعويله على قول من يظن جواز التعويل على قوله لعلمه بانه مكلف بالاحكام  
بطريق مخصوص وبعبارة اخرى يعلم بانه مكلف بمؤدى طريق مخصوص فوطيقته التعويل على الظن في معرفة ذلك الطريق  
دون تقليد من يفيد قوله الظن بالحكم كما زعم القاضى المذكور وقد مر تحقيق ذلك في بحث خبر الواحد مع ان قضية  
كلامه عدم جواز تقليد الميت مع عدم حصول الظن بقوله وهذا التفتاح مالم يذهب اليه ذاهبا على الظن نعم لو فرض  
تحقق المقلد بجواز تقليد من يفيد قوله الظن بالحكم جاز التعويل عليه من حيث ظنه بالطريق لكن يكون ح مخطئا في  
هذا الظن اذ الطريق المعرفه بين اهل العلم هو جواز التقليد من حيث التعبد لا من حيث حصول الظن به فالحكم  
المذكور ان لم يكن قطعا لكونه اجماعيا فلا اقل من ان يكون مضمونا لكونه مشهورا فكيف يحصل الظن بخلافه ومنها ان  
التقليد ناشئ عن الاستسكان في حق الحكم الشرعي من حيث انه تعويل على قول من يتبع الادلة وعرف مفادها حال كونه  
متم له اهلية ذلك وهذا لا يعقل لبقاء حقوق المتبوع وعدمه مدخل فيه فينتق المناط ويثبت الجواز في الحالتين و  
ايضا ان ثبت ان ما دوى اليه قطر المنع هو الحكم الشرعي وان كان بالنظر الى الطاهر لهم ثبوتهم مطلقا فان حكم الله  
في الاولين والآخرين سواء ولا نوار ترفع عند موت المفتى لا يحتاج الى ارفع شرعي فيكون فاسحا له وهو باطل اذ  
لا نسخ بعد النبي اذ افاقا ولو لم يبق الا من الاول فيمنع وضوح المناط لا سيما بعد وجود الفارق الذي ذكرناه عن احاطة  
المناظر غالبيا بالاحاطة المتقدم به واما عن الثاني فبان الاولين والآخرين لما يتساون في الاحكام الواقعة دون  
الظاهرة كما يشهد به اختلاف الاحكام الثابتة في حق المختلفين في الاجتهاد ومقلد بهم واما عن الثالث فبان جواز  
تقليد المفتى مشروط ببقائه فزواله لا يكون نسخا كما في اشقاء كل حكم مشروط بزوال شرطه واعلم ان ما  
قرناه من المنع من تقليد الميت انما هو في تقليد الابتدائي كما هو الظاهر اليه بنصف اطلاق كلام الماتنين و  
اما اسنادة تقليد المتقدم حال حيوته الى حال موته فالحق ثبوتها وفاقا لجماعة للاصل لثبوت الحكم المقلد فيه  
قبل موته فيستصحى المماجد و لظاهر الايات والاجراء الدالة على جواز التقليد فان السناد منها ثبوت الحكم  
المقلد فيه في حق المقلد مطلقا اذ لم يشترط في وجوب بقاء المذرو والسنن من الابرار بمسئلة اهل الذكر  
التعويل على قولهم وقضية اطلاق عدم الفرق بين بقاءهم بعد التعويل على قولهم وعدمه وكذا الكلام في البوق  
لما في الازام باستدناف التقليد من المرجح او المصنوع على المقلدين لكثرة ما يحتاجون اليه من المسائل لا سيما مع  
تفارب موت المفتين وذهب بعض افاضل معاصرينا الى بطلان التقليد بموت المفتى اخرج عليه بان التقليد لا  
يعتمد معرفة الحكم الشرعي في حق المقلد وانما يعقد جواز العمل به بالنسبة الى الوقائع الخاصة التي يلزم فيها به  
فيكون التقليد بالنسبة الى كل واحدة تقليدا ابتدائيا ويمكن ان يستدل عليه ايضا باطلاق كلامهم في المنع من تقليد  
الميت وفي نقل الاجماع عليه فانه يتناول التقليد الابتدائي والاسنادي والجوابي اما عن الاول فبان السناد  
من ايات المقام ولجاءه جواز التقليد في معرفة الاحكام الشرعية يقول مطلقا فيسئل من ثبوتها في حق المقلد  
يقول مطلقا وهذا ايضا هو الظاهر من الاجماع والضروة الغائبة على جواز التقليد واما قضية ان سداد باب العلم فهي

ويقطع

في ان امكن نوضها بضميتها اصل العدم على ما ذكره الفاضل المذكور لكن قد عرفت عدم ثبوتها لقيام غيره من الادلة على  
 جواز التقليد واما عن الثاني فبما عرفت من ان اطلاق المنع من تقليد الميت ينصرف الى التقليد الابتدائي دون الاستدلال  
 وهو ظاهر ولو نشأ فللمجتهد عن الاجتهاد اوصاف ومجوزات مطبقا ففي الحاشية باليت في الحكم السابق وجهان اظهرهما  
 ذلك لعموم بعض الادلة السابقة واما المجنون الادواي والسكر والاعاوه فلا يقدح في جواز التقليد مطلقا  
 على اشكال في الاول ثم اعلم ان بعض المتأخرين قد توهم في المقام تقييلا وكذا فذهب الى ان الفقيه الجامع للشرائط  
 المعينه ان افترض في الفتوى على محكات الكتاب السنة جاز تقليد بعد موته كما يجوز في جوفته والامر بحج الرجوع  
 اليه بعد موته واستدل على الاول بان فتوى على الفرض المذكور تكون من قبل نقل الرواية بالبعث وحجته غير  
 منوطه ببقاء الراوي لا بطلاق الامر بقول روايته وروايتهم والرجوع اليهم وبان عدم قبولها منه رد عليه وقد ورد ان  
 الراوي عليه كالراوي عليهم ويات اصحابنا الذين تأخروا عن علي بن بابويه كانوا يرجعون اليه عند اعزاز النصوص  
 وذلك لما ظهر لهم من حاله من عدم تحطيه في الفتوى عن محكات الاخبار فكانوا يرجعون اليه في رواية الراوي ويعلمون  
 بها هذا محصل ما نقل عنه وفساد هذا القول بمكان من الطور وما تمسك عليه من الوجوه محل من الفصول اما  
 الاول فلان ظواهر الايات والاحاديث الدالة على حجية خبر الواحد على الاطلاق معارضة بنسب اية البناء المفيدة  
 بعد ضيعة الاصل لعدم قبول خبر من لم يعلم عدالة ولو بطريق علم اعتبارها شرعا والمجود عليه في مصث الاخبار  
 ترك العمل بكتابتها او جعلها وتنزلها على وجهها بجامع حجية اكثر الاخبار ليندفع بها الضرورة مما لم يقع عليه ولا رواية  
 محكمة الدلالة فان تمسك في ذلك بالاجماع فاشقة في المقام واضح فان لفقتنا العامين باخبار الاحاديث في تعيين  
 ما هو الحجته منها او مختلفه ومذاهب متشعبة فقد ذهب بعضهم الى حجية ما كان منها محفوظا باخبار الوثوق  
 مطلقا وبعضهم الى حجية الخبر الصحيح الذي قد ذكرى روايته عدلان واخر الى حجية مطلق الصحيح ونسب بعضهم الى القول  
 بحجية الحسن واخر الى الموثوق واخر الى المنجبر بالشهرة واخر الى مطلق الاخبار الموجودة في الكتب الاربعة الى غير ذلك  
 من الاقوال ثم لم في معرفة الرجال وفي وجوه التعادل والتراجع اية مذاهب عديدة وبالجملة فوجود اسباب الالتماس  
 في هذا المجال واستقاء دليل قاطع الاحتمال على احد هذه الاقوال مما لا يعتبر اثر الانكار والاشكال فانفتح ان محكات  
 السنة لبيت معلومة بحجة على الاطلاق فلا يصح له ولا لملك الاعتماد على ما ينقله الفقيه الميت منها بالمعنى بل التحقيق  
 ان المقلد لما كان عالما باستغال ذمته بالاحكام الشرعية وبالحذها بطريق التقليد لقيام الاجماع عليه والضرورة لزم  
 العمل بما يوجب البرائة اليقينية وليس الرجوع الى قول الخليفة لان الكل يبر الشرح واما الثاني فلان مورد الرواية رد  
 الحكم دون الفتوى والفرق بينهما ظاهر ولو سلم النعيم فالمفروض تعيين العمل بقول الحق وهو لا يستلزم الرد على غيره ولو فسرت  
 الرد بحج عدم الاخذ به لزم المحذور على تقدير جواز الاخذ بقول الميت اذ لا يستلزم عدم الاخذ بقول الحق فلا بد من  
 تخصيص عمومها باحد ما لا مرجح في اللفظ فيسقط الاجتهاد وان رجح الى المرجحات الخارجية فيم انما تساعد على الوجه المختار  
 اما الثالث فلان اخذهم بفنواي على بن بابويه مما يمكن ان يكون في ثابت الفسخ فيما من المندوبات والمكروهات فلا  
 يدل على المدعى ولو سلم التعبد الى غيرها فالمنقول قول جماعة ولا حجة فيه فان الذي يظهر من طريقة الاكثرين كالفاضلة  
 والشهيدين واضرارهم عدم الالتفات الى ذلك مع ان المنقول منهم الاعتماد على فتوى عند اعزاز النصوص خاصة فلا يدل  
 على جوازه مع عدم الاعزاز كما هو الغالب في محل البحث ومنها ان لا يكون مجتهدا افاضل منه في الفقه والورع فلا يجوز  
 تقليد المفضول في ذلك مع امكان الرجوع الى الافضل وقد نسب بعضهم الى الاحتمال قد عيا عليه الاجماع ويدل عليه  
 بعد الاصل مضمونة عمر بن خطلة الاية في اختلاف الحاكمين فان فيها الحكم ما حكم به اعداها وافضلها واصدقها في  
 الحديث وادومها ولا يلتفت الى ما حكم به الاخر فان ظاهرها عدم الاعتداد بحكم الاخر مطلقا ويدل على عدم جواز  
 التعويل على فتوى اما الالتماس اخلت في اطلاق الحكم او لعدم ثبوت قابيل بالفرق بين الحكم والفتوى فيتم المنع فيها بالاجماع  
 المركب وان العدول عن الافضل الى المفضول عدول عن اقوى الامارتين الاضيقها وهو غير جائز وان من اوله جواز  
 التقليد الاجماع والضرورة وها لا ينهضان الاعلى جواز تقليد الافضل ويشكل منع الاجماع لاتباعه بعد تصحيح جماعة  
 بالجواز والاصل مدفع بعموم ايات المقام ورواياته فان المنع منها عدم تعيين الافضل فيغير بين تقليد و  
 تقليد المفضول والرواية المذكورة بعد تسليم سندها واردة في صورة التعارض في الحكم فلا تدل على عدم الاعتداد  
 بفتوى مط فان الحكم المذكور في الرواية غير الفتوى كما يشهد به سياقها والاجماع المدعى على عدم الفرق ممنوع وحجته  
 التقليد بتقديره وليس منوطه بالظن فلا يقدح فيه الظن في فتوى الافضل مع انها على الخلاف ممنوعه فان المقلد

في قوله  
 في قوله  
 في قوله  
 في قوله

قد يفتى

تدقق على مدارك الفريقين فيترجح في نظر فتوى المفضل والمجرح على جواز التقليد انحصار في الاجماع والضرورة فلا  
يقف المنع بمجرد عدم قيامها على جواز تقليد المفضل مع قيام غيرها عليه كما عرفت على ان الظاهر من الماتين عدم جواز الرجوع  
الى المفضل مع امكان الرجوع الى الافضل ولو بالرجوع الى من يروى عنه الفتوى وهذا يؤدي الى عدم جواز التعويل على  
فتوى احد في زمن العصوة وما فاره به مع امكان الرجوع الى الرواية عنه بطريق الاولية فيجب على المفتوح العدول عن ذكر  
الفتوى الى نقل الرواية عند حاجة المستفتي ولا قابل به ظاهرا ورواية ابان بن تغلب السابقة كما صرح في فتح الباري  
المستمر شاهدا على بطلانها مع ما في تعيين الافضل من الضيق القريب من الحرج ولهذا الوجه يمكن الفتح في كون الشهرة  
المدعاة في العام فادحة في عموم الادلة فالقول بالجواز اذن اوضح وان كان المنع احوط وقد يخص المنع ببلد الافضل  
ووجهه غير ظاهر لا يمكن الاطلاع على فتاوى غير الحاضر بالرجوع الى الفقه عنه والى كسبه التي حررها البيان فوابر نعم  
بقية ذلك في الحكومات لتعد ووصول غير اهل بلده اليه غالبا مع ما في تاخير الحكومة اليه من الضر المنفي وكذلك التولية بان  
حيث لا يوجد منه منصوبه على اشكال في ترجيح منصوبه على بقدر وجوده لاسيما ان لم يكن ارفع من المفضل ثم على تقدير  
المنع من الرجوع الى المفضل مطم فيلزم التقليد بالنفيس والاستعلام او تخصصه بالعلم بافضلية البعض وجهان  
ظاهر الادلة يقتضي الاول ثم على تقدير العلم بافضلية البعض فيلزم الرجوع الى المفضل مطم او تخصصه بالعلم  
بمخالفة الافضل لرفق الفتوى وجهان ايضا وظاهر بعض الادلة المذكورة يقتضي الاول ولو كان احد الفقيهين ارفع من  
الآخر والاخر ارفع منه فالظن يقتضي مع احتمال تقديم الاقرب لان مدخلية الفقه في معرفة الحكم اكثر من مدخلية  
الورع فيها وهل العبرة في الاقرب بان يكون ارفع في اغلب المسائل او يكفي كونه ارفع ولو في المسئلة التي يرجح فيها وجهها  
اظهرها في كل اهل هو الاول وقضية بعض الوجوه السابقة هو الثاني وعلى تقديره فالظاهر تعيين الاقرب في البعض  
الى البعض الذي هو ارفع فيه حتى انه لو كان احدهما ارفع في مباحث الطهارة والاخر في مباحث الحجارة فغير تقليد كل  
منها فيا هو ارفع فيه ويخير في الباقي الرجوع اليهما والى من يضاويهما في ولو كان احدهما افضل في بعض العلوم البتة  
يتوقف عليها الاجتهاد كالعلوم العربية وعلوم الاصول والرجال فلا يعبد الحاكم بالا فقه من هذا الجهة لما فيه من مزيد  
بصيرة والفقه ولو كان الاخر افضل منه في علم اخر من تلك العلوم لم يبعد الترجيح بزيادة افضلية ويكون ما فيه  
الافضلية ادخل في الفقه كالاصول بالنسبة الى الحزب والصرف واما العلوم التي لا تدخل لها في الاستنباط كعلم الهندسة  
والحساب فلا مدخل لها من حيث نفسها في الترجيح وقد يتحقق افضلية في الفقه بلعبار قوة الحفظ او الذكاء او كثرة  
الناسل او كثرة الاطلاع او سعة الباع في الفكر والنظر او اعتدال السليقة او زيادة التحقيق او التدقيق او اقدمته  
الاشغال ويزيد الاستيناس قد يفتن المعارض بين هذه الوجوه والتحقيق ان المرجح في ذلك كله الى ما يعده صاحبه  
افقه عرفا وضبطه على وجه يستغنى معه من الرجوع اليه متعديا على الظاهر وكل حال في الادوية فانها قد يطرد في  
جميع الاحوال والاعمال وقد يختلف باختلاف الاحوال والاعمال والمرجع الى ما ذكرناه ولو قلنا المفضل ثم وجد الافضل  
ففي جواز العدول اليه بناء على المنع منه وجهان وكذا لو قلنا الافضل ثم نشأنا فصولا مفضولا واعلم ان الشهيد الثالث  
عدي في اول كتاب القضاء من الروضة في شرائط الافناء المذكورة وطهارة المولد والنظن والكتابة والحربة وادعى  
الاجماع على الاولين والشهرة على الاخيرين فيمكن ان يرد بالافناء القضاء وان يرد به مطلق الفتوى كما هو الظاهر  
ثم على التقدير الثاني فيل يعبث هذه الشرايط في اعتبار فتوى مطلقا او بالنسبة الى غير خاصة وجهان اظهرها الثالث  
ووجهه ظاهر واما الشرايط المعنوية في المستفتي عنه فمنها ان لا يكون معلوما للمفعل بطريق اخر غير التقليد فيسواء  
كان معلوما عند ابتداء الاحكام الضرورية والاجماعية عند اولى قيام دليل عليه علم بحجته لا من جهة التقليد كما  
في البخاري الظان بحجته فانه عند استناد باب العلم في ذلك عليه مع علمه بوجوب التعويل على الظن او المشاك في  
حجة ظنه مع علمه بالتخيير واختياره التعويل على ظنه او علم بحجته من جهة التقليد كما لو قلنا في مسألة البخاري من يقول  
بجوازه حيث يكون وظيفة التقليد فيه وقد سبق التنبيه على ذلك ومنها ان لا يكون المفعل قاطعا بفساده وقد  
تم ولا عبرة بظن الفساد ويلزم القائل بحجة التقليد من حيث فادته الظن بالحكم اشراط عدم الظن بالفساد ايضا بل  
يلزم اشراط الظن به وعليه فلو لم يحصل له الظن بشئ من فتاوى المفتين لم يحجزه العمل بها وهو كما ترى ومنها  
كونه من المسائل التي يحتاج اليها في العمل سواء كان من المسائل المحرقة في هذا الفن كمسئلة البخاري ومباحث  
التقليد او في غير كسابل الفقه ومباحث الاختلاف دون مسائل اصول الدين ونحوها اقتضت ايقانها الاصل على  
موضع اليقين نعم لو استناد بالتقليد اليقين جاز التعويل عليه في اصول الدين عند البعض فدمر الكلام فيته ومنها

ومنها ان لا يكون مسبوقا فيه بتقليد من غير انما بالنسبة الى الواقع الخاصة التي التزم فيها بتقليده فوضع وفاق على الظاهر  
ويدل عليه الاصل وقد سبق تحقيقه في صورة رجوع المفق وان جواز العدول فيها يؤدي الى اختلاف نظام الشريعة  
اذ يمكن ان يستعمل التقليد بهذه الجملة ما فوق الرابع والجمع بين الاثنين وان يستعمل جماعة لامية واحدة ويستعمل امرته  
لعدة رجال وذلك بان يكون صحة عقد البعض مبنية على تقليد من غيره في استعمال الاخر واما بالنسبة  
الى غير تلك الواقع فحل خلاف فذهب جماعة الى المنع فيه وربما كان مستند اصالة بقاء الحكم المقلد فيه في صحة لثبوت  
بالتقليد فيستصحب لا مستلزما له على حكمين واقعيين يقطع بفساد احدهما في احدهما ولا ياتى اهل الذم ذلك  
على جواز التقليد عند عدم العلم بالحكم والمقلد عالم به بتقليد الاول فلا يقينا وله عموما وذهب جماعة على ما قيل الى  
جوازه وتبعهم فيه بعض افاضل العصر واجتهد عليه بان التقليد لا يعيد المقلد العلم بالحكم الشرعي مما يعيد جواز  
العمل بالنسبة الى ما التزم به فيه من الواقع الخاصة فيكون التقليد في كل واقعة تقليدا ابتدائيا يستخرج الواقعة التي  
لم يقلد فيها في الرجوع الى التي مفت شاء لعدم ثبوت حكم معين في حقها بالنسبة اليها ظاهرا وهذا عند غير سيد يدل  
الحق ان التقليد لا يكون الا في الحكم الشرعي بقول مطلق كما هو الظاهر من ادلة وما يثبت على ذلك ان التقليد انما  
يتحقق بالاخذ بقول المفق اذا اخذ على الوجه الذي اتي به ومن الواضح ان قضية فتوى كل مفت بثبوت ما يقضي  
به في كل مورد من موارد موضوعه لا من حيث خصوصية ذلك المورد بل من حيث تحققت عنوانه الكلية فاذا اخذ  
بقوله في مورد بهذا الاعتبار فقد اخذ به في سائر موارد حتى ان لو اخذ بالفتوى في خصوص واقعة ثبتت في حق  
بالنسبة الى بقية الواقع التي يماثلها من غير حاجة الى استيفان تقليد فيها والفتوى اعتبارها للخصوصية ان لم يعبرها  
شرطا للاخذ والابطال بتقليد لا نشاء ما علقه عليه ولو قلد مفسين في واقعتين من اثنتين فمقتضى واحدة بطل  
تقليد فيهما مع الاختلاف قطعا وما يلزم على ما زعمه الفاضل المذكور جواز ذلك للفتاوى الموردين وهو كما ترى  
ويمكن ان يستدل على القول الثاني باصالة بقاء التخيير لثبوت قبل التقليد فيستصحب بعد فمقتضى عليه اثره ان  
من جواز الاخذ بقول الاخر وهذا يظهر الجواب عن الحجة الاولى للمنع فان اصالة بقاء الحكم المقلد فيه معارضة باصالة  
بقاء التخيير وهي محكمة عليها ويمكن الجواب عن حجة الثانية بان مبنى التقليد على الظاهر فلا يفتح العلم الاجمالي بعد  
ثبوت احد الحكمين في احدي الواقعتين كما في صورة رجوع المفق وعن حجة الثالثة بان ادلة التقليد لا ينحصر في  
الاية المذكورة فلا يفتح عدم شمولها للمفوض على تقليد شمول غيرها مع ان لنا في لآية على الفهم كالم سبق  
الثبوت عليه نعم يشكك المشكك باصالة بقاء التخيير فيها اذا كان القول الاخر جازا تابعا للتقليد اذ لا يخرج قبل التقليد  
ليستصحب واما كونه بحيث لو كان قبل التقليد تخير بينه وبين القول الاخر فمقتضى في اثبات التخيير بعد الجواز ان يكون  
لحققة قبل التقليد مدخل في ثبوت التخيير الا ان يدعى القطع بعدم مدخلية ذلك وبالجملة فالمسئلة قوية الاشكال  
جدا والاحتمال فيها مما لا ينبغي ان يترك ومنها ان يعلم كون المفق مفسيا به بالفعل ولو بمعونة الاستصحاب فلا يجوز  
تقليد فيما علم برجوعه عنه والظن انه موضع وفاق ولا ياتى الا يعلم باعماله النظر فيه وان علم بان ان نظره كان مؤد  
نظره كذا العلم بطريقه في الاستنباط اذ لا عبرة بشاينة الفتوى اقتضاها في مخالفة الاصل على موضع اليقين واما  
اشراط العلم بكونه منذر الدليل الحكم ولو بالاستصحاب فمبنى على اشراط الفتوى بذكر الدليل وقد مر من المختار عدم  
فصل يعرف الاجتهاد والجهاد بالاخذ بالقيود للعلم ويعبر في الخبر على ما يعبر في الاجتهاد ولو بتقليد من علم باجتهاده  
بشهادة العدلين من اهل الخبرة به او مظن في وجهه بالاستفاضة المقتضى للعلم او بدونه بناء على حجةها كالبيتة وبحكم  
معلوم الاجتهاد به بناء على تعميم مورد الحكم الى مثل ذلك كما هو الظن لاطلاق قوله فاقى قد جعلته عليكم حاكما وهذا  
الظن على كل ما في مرتبة واحدة متى تمكن المكلف من تحصيل بعضها وجب عليه الاخذ به واذا اعتدت جازلة التعويل على  
الظن على التفصيل الا ان ذلك قضية الشك باب العلم عند القطع ببقاء التكليف وذهب العلامة في النهي الى  
جواز الاخذ بقول من يغلب على الظن لجهاده مطلقا ووافقه الفاضل المعاصر متمسكا به بالاصل اذ لم يثبت اشتغال  
الذمة الا بالاخذ عن من هو مضمون الاجتهاد لقيام الاجماع على ثبوت الاشتغال بهذا القدر ومن يدعى الزيادة على  
ذلك فعليه بالاثبات لانه محل النزاع ويلزم العسر والحرج في اعتبار ما زاد عليه وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلا  
النزاع في اثبات الطريق المعنى الى معرفة المجهد والا لاجماع معتقد على جواز الرجوع الى من انصف بالاخذ بالواقع  
واقعا وعدم جواز الرجوع الى من لم يتصف به كالتوجه فلا يستدل الى المشك باصالة عدم اشتغال الذمة بتحصيل ما زاد  
على الظن بالاخذ بالاشفاضة باصالة عدم البرائة مما علم اشتغال الذمة به واقعا من الاحكام او الرجوع الى المجهد

الواقعي



تقليد بعد الموت وعدمه ولا في الثاني من ان يكون قد قلده في حياته في المنع وعدمه لبطان تقليد في تلك الواقعة  
قطعا اما في القسم الاول فلا بد استحباب تقليد فيها بقاؤه لزم توقف التوقف على نفسه او بالاستصحاب العمل به في الاحكام  
وظيفة المجتهد دون المقلد كاحققنا في محله واملأنا الثاني فلا يستلزم صحته بطلانه فيغير عليه تقليد الخ فيه فان اجاز  
له البقاء على تقليده كما هو محل الفرض جاز له ذلك في غير تلك الواقعة من الوقائع المحتملة في الظل للبقاء وان منع من بطل في  
الجميع لا يبق حكم الخى بالبقاء على جميع فتاوى الميت حكم واحد لا يصلح للتفصيل وقضية مستند اية ذلك فتقليد فيه يستلزم  
البقاء على ما قلده فيه من المنع من البقاء اية فان التقليد على ما مر في الاحكام العامة لا في خصوص كل مورد من موارد ما  
لا نأقول انما يصح حكم الخى بالبقاء بالنسبة الى الاحكام التي يمكن فيها البقاء اذ تعبه الحكم الى المورد الذي يمنع فيه البقاء  
غير معقول فان قلت تخصيص فتوى الخى بالبقاء في غير ما قلده الميت فيه من المنع من البقاء نظر الى لزوم الشداع فيه مع  
ان قضية كل من قوله ومثله العموم ليس باولى من تخصيص ما قلده الميت من المنع من البقاء بغير ما قلده فيه من مسألة  
المنع وان كان قضية كل من قوله ومثله العموم وح فتوى تقليد له في هذه المسئلة خاصة بتقليد الخى ببقائه وبطل  
تقليد الميت فيها في عدم بقاءه في ذلك للشداع وبطل في غيرها اية بقاء تقليد الميت فيها في المنع قلت حكم الميت بالمنع  
من البقاء حكم واحد لا يخضع بثبوته في نظره بغير مورد المنع من البقاء العمود ليله واشفاء المعارض في حق بخلاف حكم  
الخي بالبقاء فان دليله عليه بعد ملاحظه المعارض انما يقتضو البقاء بالنسبة الى المسائل التي يمكن في حقها البقاء و  
ظاهرا وحيث قرنا ان مورد التقليد انما هو الحكم الشرعي بقول مطلق دون خصوصية كل مورد بانفرادها فليس للخي  
القول ببقاء تقليده في المنع بالنسبة الى غير المنع لاستلزامه نحو البيع بين تقليد مجتهدين مختلفين في حكم متزوج  
واحد بالنسبة الى فزين من افزوه في زمان واحد وفساده واضح كما مر واما استحباب حكم ما وقع بالتقليد السابق  
على رجوع المفتي وشبهه فليس بتقليد لا حتى ليلزم منه الجمع في التقليد بين حكيمين متناقضين بل بتقليد سابق ولا  
يتوقف استحباب حكم التقليد على بقاءه وبالجملة فالوجه الثاني من السؤال تخصيص من المقلد ولو بقوى المجتهد للعمل  
بقول المجتهد بالمنع مطلق في مورد دون الاول تخصيص من المجتهد للازالة الدالة على البقاء لا تخصيص من المقلد  
لقتوبه الثابتة بقول مطلق ببعض موارد فثبت في المقام فانه من مزال الاقدام وكان الحال في مسألة البقاء على تقليد  
الفق الذي اعينته نزال غير الجبوة من الشرايط كالايمان والاجتهاد والعدالة والعقل والاضليته بناء على تقديره فان وظيفة  
المقلد في ذلك تقليد الجامع للشرايط في البقاء وعدمه وان قلدا الفاقد قبل ففقد في المنع ولو كان قد قلده في البقاء لم  
يكف ذلك في الحكم بالبقاء لكونه دوريا بل يتعين عليه تقليد الجامع للشرايط فيه فلو افي له بالبقاء وقلده فيه هل يبقى  
على تقليد الفاقد في مسألة البقاء اية او يبطل تقليد فيها ويبقى على تقليد في غيرها من المسائل وجهان من عدم الشا  
بين تقليد الجامع في البقاء على تقليد الفاقد في مسألة البقاء وبين تقليد الفاقد في البقاء على تقليد في غيرها ومن  
عدم جواز تقليد مفشين في مسألة واحدة في زمن واحد ولو بحسب مورد وان لم يقنا في الحكان وقد عرفنا ما مر  
ان الثاني اقوى فصل المعروف من مذهب الاصحاب ان جاهل الحكم غير معذور الاله المقامين في الجهد والاختلاف  
وفي الامتاع في محل القصر وكلامهم هذا يحتمل وجوها الاول ان الجاهل وان لم يكن مقصرا غير معذور بالنسبة الى الحكم الجوهل  
له تكليفها كان او وضعا بمعنى ان جملة لا ينافي فعلية الحكم في حق غير المقامين وهذا على اطراف لا يتم على طريقة العدة  
قطعا لظهور في تكليف الغافل وشبهه عقلا مضافا الى ما دل عليه من الكتاب السنة فلا يصح تنزيل كلامهم عليه الثانية  
ان الجاهل بقضية غير معذور بالنسبة الى الحكم الوضعي بمعنى ان جملة لا يرفع الحكم الوضعي الثابت في حق الاله المقامين  
وهذا الوجه وان امكن حجة في نفسه لان كما تم لا تساعد على ارادة التخصيص بالوضع الثالث ان الجاهل المقصر غير  
معذور فيها بل من الاحكام تكليفية كانت او وضعية في غير المقامين وهذا متن من سابقه والوجه في اطلاقهم في  
القول بعدم المعذور بتره وضوح امر القيد مع مراعات ما هو الغالب في المكلفين من المقصر في تعلم الاحكام فان انا نرى بالعبا  
ان اكثر الناس يعلمون بثبوت احكام كثيرة في الشرع وينسأ محزون في تعلمها ويعترفون بتقصيرهم في ذلك وربما يلتمسون  
في مقام الاعتذار بعدم مساعدة التوفيق امامهم او بانهم قد شاغلون باصلاح معيشتهم ونحو ذلك مع علمهم ببطلان معذور  
الى غير ذلك ولا يربان العلم الاجمالي بالتكليف مع التمكن من استعمال التفصيل كانه في بئونة على الكلف عقلا ونفلا ولهذا  
صح قولنا محابنا بان الكفار معاقبون على الفروع كما انهم معاقبون على الاصول مع جدهم بكثير من فروع الاحكام فان علمهم  
الاجمالي بثبوت احكام كثيرة في هذه الشريعة كاف في توجب التكليف الثابتة فيها اليهم وان جهلوا تفاصيلها مع تمكنهم  
من معرفتها هذا كله بحسب الاصل ولما عند قيام دليل على شرط ثبوت التكليف بالعلم التفصيلي فلا اشكال في دورانه

ملا رصحه

مدا حصوله كافي سائر الشارح التي تعتبر في التكليف ومن هذا البيان يظهر وجه العذوبة في مسئلة الجهر والاختفاء والالتزام  
في محل القصر لان وجوبهما لما كان مشروطا بعلم المكلف به تفصيلا لم يحكم بعضيان الجاهل المقصر فهما ولا بطلان صلاته  
الا ان يكون تعصبه بحيث يقو في حقه قصد القرينة فيكون البطلان من جهة فوائدها خاصة ولو فرض كون الجاهل في  
غافلا عن احوال التكليف وانه حصل من الاحكام قدرا طشت نفسه بان فيه الكفاية او علم الحكم على خلاف الواقع او ما شبه  
ذلك فلا ريب في معدوريته بالنسبة الى مرحلة التكليف لا يخالف في ذلك احد من العدلين لكن لما كان الغرض فادرا  
او روا الكلام على ما هو الغالب يشك في ذلك تعليما من عدم العذوبة بتفصيل الجاهل في امر التعلم واعلم ايضا ان جماعة  
من اصحابنا صرحوا بان الناس في امثال زماننا صنفان مجتهد ومقلد وان عبادة الخارج من الفريقين باطلة وان  
ظاهرهم البطلان وان كان غافلا عن وجوب تقليد المجتهد وشك بعد العمل في المطابقة بل وان علم بها وزعم بعض المعتزلة  
ان حكمهم بالبطلان هنا يرجع الى ما ذكره الاصحاب من عدم معدورية الجاهل الا في المقامين وهذا غير واضح لان الظاهر  
من كلام الاصحاب عدم معدورية الجاهل في صورة مخالفة الموافقة فان هذا هو المفهوم من العذوبة وقضية  
اطلاق كلام هؤلاء البطلان وان وافق الواقع فكيف يستقيم دعوى رجوع احد العوائين الى الاخر نعم لو ثبت اشتراطهم  
في صحة عبادة العاين اخذ من المجتهد مطلقا وان كان غافلا عن وجوب الاخذ منه اذ راج محل البحث في عمومها  
نظر الى فوات شرط التقليد فيكون احد جزئياته وهذا على تسليمه لا يوجب توافق العوائين وذهب المحقق الارمني  
الى الصحة مع موافقة الواقع وذهب المعاصر المذكور الى الصحة وان علم بمخالفة الواقع ما لم يكن منقطعا لوجوب التقليد  
مقتصر في الرجوع الى المجتهد فحكم ببطلان عبادة وتحقق المقام وتوضيح المرام ان العامل اذا اتى بعبادة على كيفية  
مخصوصة فمما كان صور عديدة منها ان ياتي بها عالميا بشرعها كل بطريق معتبرا لاجتهادا والتقليد ولا اشكال في  
صحة عمله سواء بقي على علمه وان اختلف المدرك او زال عنه ما لم يعلم بالخلاف ومنه ما لو قطع ببطلان الطريق  
كالوعول المقلد على نقل فتنة ثم انكشف خطا في النقل او على ظاهر كلام المغفوق والناقل ثم انكشف له عدم اودته  
فانه يحكم بحسن العمل اذا كان المخالف فيه لا يعدر فيه الجاهل وكذا الحال بما لو علم المجتهد ببطلان دليل الاجتهاد في  
واضا قد سبق بيانه في بحث الاجتهاد ولو شك العامل في اهلية الاجتهاد وعدمها استصحى الحالة السابقة منهما و  
الاحوط الرجوع الى اهل الخبرة ولو جمع بين الاجتهاد والتقليد حيث يتوافقان بان العمل معولا فيه عليه معا  
ففي جوازه اشكال من شأنه عدم كونها اخذ بشئ منها بل بالجمع وهو امر خارج ولا يقين بالبرائة معه ولو اتى بالعمل  
ح معولا فيه على الاعيان الثابتة في حقه وانما من الاجتهاد والتقليد فالوجه جواز اخذهما بما يجب عليه الاخذ به  
واضا وان حمل تعينه اوله يعتبره اذ لا دليل على اشتراطه ومنها ان ياتي بالعمل بطريق لا يعلم باختياره شرعا سواء  
كان معتبرا في نفسه او لا ولا ريب في بطلان العبادة لفوات قصد القرينة ومنها ان ياتي بالعمل عالميا بشرعها بطريق  
معتبر كالعول على فتوى من زعم كونه اهلا للرجوع اليه مع عدم اهليته كقول كثير من العوالم على ما يشهدهم اليه  
ابائهم وكبرائهم الغير المجتهدين مع غفلة عن وجوب الرجوع الى المجتهد والناقل المغفوق وكقولهم على نقل الفاسق  
المجول او الظان للفتوى من غير طريق معتبر عند التمكن من مرجحة المغفوق والناقل العدل العالم مع عدم حصول  
العلم لهم بنقله او اتى بالعمل معولا فيه على فتنة او حدسه معتقدا جواز التعويل عليه ثم ان استمر على ذلك الى ان  
مات فلا اوجه لنا بالبحث عن حاله وانما احسانه على ربه نعم وما يحتاج الى معرفته حكمه بالنسبة الى ما يتعلق بما له او يوجب  
كالواصي بان يقض ما فات عنه من العبادات فيستعلم حكمه من القسم الاثني وان تبتد واستبصر وجب عليه ان  
يتطلب حكم الواضحة بطريق معتبر من اجتهاد او تقليد وح فلا يخ امان يعلم بموافقة عمله السابق لعقده اللاتخي او  
مخالفة له او لا يعلم شيئا منهما فعلى الاول يحكم بصحة عمله على الظاهر ان التقدير اشتماله على جميع ما يعتبر اشتماله عليه  
عنده حتى نية القرينة وليس هناك ما يصلح ان يكون مانعا من صحة بحكم الفرض الا عدم استعادة العلم به من طريق  
معتبر وهو غير قادر مع تحقق المطابقة ويمكن استعادة ذلك بعد موافقة للشرعية التمهيد للاخبار الحالك بصحة  
عمل التامل او غيره ونفي البأس عنه عند مطابقة للواقع وهي كثيرة متفرقة في ابواب كتب الحديث وسياق التنبيه  
على بعضها فان العمل المطابق لو كان فاسدا من حيث عدم تحصيل العامل له من طريق معتبر كان المناسب بل اللازم  
بيان التفصيل في ذلك مع خلوها عن الاشارة اليه بالكلمة وعلى الثاني لا اشكال في بطلان عمله فيما لو ثبت  
اعتقار الجهد كالجهر والاختفاء وسياق بيان ذلك وعلى الثالث لا يبعد الحكم بالصحة لاسيما مع خروج الوقت  
عملا بالاخبار الدالة على عدم العبرة بالشك بعد الفراغ وبعد خروج الوقت او المقام مندرج في عمومها ولنفسه دلالة

لا دلالة القوم فنقول اجمع الفاعلون بمعدورية الجاهل بوجه منها الاصل فان اريد كماله عدم اشتراط صحة العبادة بالاحد  
من المجهدين فهو واجب الى ما سيأتي في الوجه الثالث وان اريد به اصابة البرائة الذميمة عن تعيين الرجوع الى المجهدين فان  
اريد ذلك مط كما يشهد اليه بعض ادلتهم فضعفه واضح وسيأتي التنبية عليه في ادلة المانعين وان اريد ذلك بالنسبة  
عليه الى غير المنقطن مادام غير منقطن فسلم كما بيننا وان اريد عدم وجوب الرجوع اليه بعد النقطن بالنسبة الى ما وقع من  
الاعمال قبل النقطن وان بقي محل التدارك فم اذ بعد انكشاف بطلان الطريق وعدم اعتبارها لا بد من استعلام  
حال العمل ان كان واجبا بطريق معتبر ليدرك على تقدير الفساد والفساد فيه ان الوظيفة الواقعية للعالم في امثال زماننا  
وهو من اسناده باب معرفة الحكم الغير القطعي عليه بطريق معتبر غير التقليد انما هي الرجوع الى المجهدين فالواجب  
عليه واقعا انما هو الايمان بمؤدى فتاوى المجهدين فغفلت عن ذلك اذ ايتانه بمؤدى فتاوى غيرهم لا يقطع عنه  
ما كلفه واقعا من الايمان بمؤدى فتاوى المجهدين اذ اكانا مختلفين واما الاخبار الدالة على عدم التعذر بالشك  
بعد الفراغ او بعد خروج الوقت فهي وارده في الشك في وقوع الفعل لا في حكمه لانها مسوقة لبيان معرفة الموضوعات  
لا الاحكام وتحقيق المقام وتوضيحه ان التكاليف امور واقعية متعلقة بمواردها الواقعية وهي مستفادها غالباً  
من الالفاظ وهي موضوعها بازاء مغايرتها الواقعية ولا مدخل للعلم والجمل منها والامثال للتكليف الواقعي لا  
يتحقق الا بالايان بمؤده الواقعي وحيث انه لا بد في الكشف عن الواقع من طريق يعتمد عليه فالطرق المغيرة اما ان  
يكون اعتبارها واقعا او ظاهرا فاستند الى اعتقاد المكلف كونها طارفا معتبره من القسم الاول العلم وما ثبت قيامه  
مقامه مطلقا او عند تعذره وهذا النوع من الطريق قد يستمر بقاءه وقد يزول مع انكشاف الخلاف وعدمه فان  
استمر فالحكم واضح وان زال وانكشف الخلاف فلا ريب في عدم حصول الامثال للامر الواقعي فينبى التدارك من كان واجبا  
وبقي المحل وحيث يقوم دليل على عدم وجوب التدارك فذلك مستلزم لاحكام من الاول التوسيع في الامر بمجمله  
مشروطا بما ان لم يتفقد صدوره ذلك من المكلف فيكون المكلف به مسقطا للامر الواقعي او مانعا من تعلقه لا امثالا  
له ومن هذا الباب صلوة الخائف اذا استبصر بعدها في وجهه والثاني التوسيع في المهية لما موردها بحيث تفنوا له  
المال في به ويندرج في افرادها الواقعية ومن هذا الباب صلوة من نلبرها قبل الوقت وانما هي حيث يحكم بالصحة  
وصلوة جاهل بوجود الحائض ومن سهى عن غير ذلك لان تجاوز المحل ومن ام في موضع القصر جاهلا الى غير ذلك  
فان ما دل على صحة الصلوة في هذه الموارد يدل على عدم شرعية الامر المشرك او عدم جبرئيله للمهية الواقعية عند  
طربان السهو والجمل فالمهية الواقعية قد تختلف باختلاف احوال المكلفين سواء وجمل او عدمها كما انها قد تختلف  
بمختلف احوال احوال كالعقد والجز والحض والشكر وغير ذلك وان زال الطريق ولم ينكشف الخلاف كالوادي  
نظر المجهدين الى حجة الشهرة او الاجماع المنقول او الخبر اللوثق او الخبر الموثق او ظن العدم او استظهر حكما من اية او رواية  
ثم شك او ظن عدم الظهور او قل العاى لمن كان له اهلية الفتوى ثم خرج عنها بكفر او جحون او موت وقلنا بعد  
بقائه على تقليد او قل المفق في حكم ثم رجع عنه او قل من علم باستجماع الشرايط ثم زال علمه فمخوذ ذلك فالخبر في ذلك  
البناء على مقتضاه بالنسبة الى الاعمال السابقة على الزوال عملا باصالة بقاء اثر الطريق السابق فباو قع من الاعمال  
على حسبه اذ لا دليل على زواله عنها بزوال الطريق وقد مر التنبية على ذلك في مسألة رجوع المفق عن فتوى ولا فرق  
في زوال العلم بين ان يعلم ببطلان مدركه وعدمه لان حجة العلم من حيث نفسه لا باعتبار مدركه ومثله النظر ببناء  
على حجة في نفسه ومن القسم الثاني ما لو اعتقد المجهدين حجة دليل غير معتبر واقعا كقياس كذا اذا استظهر من اية او  
رواية ما لا ظهور له اية واقعا في وجهه واعتقد العاى بان قول غير المجهدين حجة في حقه واعتقد اهليته رجل للفتوى  
مع انها غير ذلك فان لم ينكشف له بطلان الطريق لانه تعذر التدارك كصلوة العيد فلا يشترط بعدتها في  
البحث عنه وان انكشف قبله وجب عليه تطلب طريق معتبر من العلم وما في حكمه ثم ما ثبت قيامه مقامه عند تعذر  
ليكشف عنه عن حكم الواقعة فيبقى على مقتضاه فان وافق الطريق السابق اجماع الحكم بالصحة لانكشاف وقوع الفعل  
على وجهه كونه اخذ الحين الوقوع من طريق معتبر واقعا غير معتبر في مهية العمل ولما المتعذر كونه معتبرا في نظره لئلا يمكن  
من قصد القرية فيما يتوقف حجة عليه وان خالف مقتضاه لزمه التدارك فيما لم يثبت معدورية الجاهل فيه لانكشاف  
علمه وظيافته الواقعية من العلم بمؤدى الدليل المعتبر ولا ينافي ذلك كون وجوب العمل بالامارة حين علمها واقعا ايضا لان  
لواقع مراتب باعتبار نفس الفعل وباعتبار الاحوال الطارئة على المكلف ثانية كل مرتبة بالنسبة الى سابقها ظاهرة  
فالواجب من الصلوة مثلا على المكلف اولها هو الصلوة الواقعية وان كان فعله مشروطة بمساعدة طريق معتبر عند

بمنه

عليها



عليها ثم ما أدى طريقة الواقع الكونه صلوة مطلوبة سواء كان الطريق معتبرا طلقا كلقطع فان ما قطع بانها صلوة واقعية  
صلوة ظاهرية واجبة بالوجوب الظاهري فان طابقت الواقع فهي صلوة واقعية واجبة بالوجوب الواقعي ايضاً فوجوب  
ما هي صلوة واقعية في المرتبة الاولى من الواقع وجوباً قطع بانها صلوة واقعية في المرتبة الثانية من الواقع ان غاب  
الاولى ويتداخل الامتثالان على تقدير الطابقتين يتفادان على تقدير عدمها يوجب التذكار اذ انكشف الخلاف  
بقي المحل لا رافع العذر للمانع من فعلة التكليف الواقع اصله عدم سقوطه بفعل غيره ومثل القطع ما ثبت قيامه  
مقام القطع من ظاهر الكتاب ظاهر قول المعصوم العلوم او المنقول بواسطة عدل او عدول او كان معتبراً بعد تعدد  
العلم كالظنون الاجتهادية المتداولة في امثال زماننا كفتاوى اصحاب هذه الطوائف بالنسبة الى المعتزدين وحكم حكم  
سابقه ثم ما أدى طريقة الظاهر الى كونها صلوة كالواجب حججته القياس او تقليد غير المجتهد واقوعها على وجهه  
فان طابقت الواقع تتداخل الامتثالان والافتقار وما انكشف مخالفة للمرتبة السابقة وجب تداركها مع بقاء  
المحل كما في المرتبة السابقة اذ انكشف مخالفتها السابقها الا ان واقع تلك المرتبة واحد وواقع هذه اثنان احدهما  
واقع الفعل والآخر واقع الطريق فكما يجب التذكار اذ انكشف مخالفة لواقع الفعل كذلك يجب التذكار اذ انكشف  
المخالفة لواقع الطريق مع عدم ظهور واقع الفعل ومنها لغة العلم بالمجتهد واستجماع الشرايط المعينة في حق كثير من  
العوام فتعيينه للرجوع اليه ينافي الشريعة السمحة وقضية هذا البيان جواز الرجوع الى غير المجتهد للعافل والمنظف  
وفساده واضح اذ لا عسر في معرفة المجتهد العادل غالباً لا يمكن الاطلاع عليه بالعلم المستند الى الاخبار او الفرائض  
او الاشتهار او شهادة عدلين من اهل الخبرة ولو نفذ ذلك كله فالظن طريق المعرفة وقد جاني بعض الاخبار  
المنع من الرجوع الى العالم المقبل على دينه فاطنك بالفاسق وغير العالم وفي حكم الرجوع الى المجتهد الرجوع الى الوطيان  
الناقلين عنه نعم لا يتعين على العافل الرجوع اليه ظاهر العذر والتفلة ومنها ان المأمور به متى وقع في الخارج على  
وجه لزوم حصول الامتثال والخروج عن عمدة التكليف الاصل عدم مدخلية كونه ما خوذ اعن المجتهد فيه وهذا  
الدليل يجر في حق الجاهل اذ لم يكن مقصراً بحيث يقتضي فحمة قصد الترتيب لا مشاع صحة العبادة بدونه واما في  
حق غيره فلا يتم الا اذا قلنا بعدم تعيين الرجوع الى المجتهد عليه وقد عرفت ما في عدم التمسك بالاصل هنا انما يتجدد  
على القول بجريانها في شرط العبادة والاولى التمسك بمساعدة اطلاق ما في الاشارة اليه من الاخبار عليه ومنها الاخبار  
الدالة على نفي التكليف في الاعلم به عموماً وخصوصاً في الاول قوله وضع عن ابي نعيم وعندهما ما لا يعنون وقوله عليه  
ما حجب الله علمه عن الخباد فهو موضوع عنهم وقوله من علم بما علم قلم لم يعلم وعجزوا لك اذا ما يمكن الاجتهاد بهذه الاخبار  
على نفي وجوب تقليد المجتهد ونفي اشتراط صحة العمل بالنسبة الى العافل عن وجوب تقليد المجتهد بالكلية ومرجعه  
الى الاجتهاد بالاصل وقد تقدم واما بالنسبة الى غيره فالاجتهاد بها غير سديد لعدم اندراجها في عمومها لان الجاهل  
للقصر غير معذور عقلاً ونقلاً ولذلك لا يمكنه التمسك باب التكليف بترك النظر في الشريعة وعدم تطلب احكامها وان  
التمسك بهذه الاخبار على جواز اخذ العاصي بقول غير المجتهد فساداً واضح لان دلالتها على ذلك انما تتم اذ لم يكن هناك  
دليل على تعيين اخذ بقول المجتهد وقد بيننا على وجوده ومن الثاني صحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي ابراهيم قال  
مسئلة عن الرجل يترقب المرتبة في عدتها بما لا اهي من لخل له ابدأ فقال لا اما اذا كان بجباله فلينزل وجها بعد ما  
تنفض عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت اني الجهالين اعذر بحالنا اذ انزلت محرومة عليه  
ام بجهالة انما في العدة فقال احدي الجهالين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك وذلك لانه لا يهتد على  
الاحياط معها فقلت هو في الاخرى معذور فقال نعم اذ انقضت عدتها فهو معذور في ان يترجى وجها الحديث ومورد هذا  
الرواية في الجاهل بالحكم الجاهل الصنف بقوله لانه لا يقدر على الاحياط فان الجاهل المنظف يتمكن من الاحياط في  
غاية ما يستفاد منها معذورية هذا الجاهل في اللورد المسئول عنه بالنسبة الى حكمه التكليفي والوضعي والاولى التمسك  
فيه كما في كذا الثاني لقيام الدليل وهو النص المذكور ولولا ان كان قضية الاصل عدم معذورية من يترجى ذلك  
ما في الماشهر بين الاصحاب من عدم معذورية الجاهل الا في مقامين ليس المقام باحدهما كما تقدمت الاشارة اليه  
ويمكن دفع المناقاة بتخصيص كلامهم هناك بالصلوة او بالعبادات او بالجاهل المقصر ولو قيل الاصل عدم معذورية  
الجاهل في الاحكام الوضعية الايقام الدليل على معذورية فيه ويقعد المقامان من الموارد الخارجة عن الاصل بالتمسك  
كان استدواي وكيف كان فان اذ يمد هذه الرواية اثبات جواز رجوع العاصي الى غير المجتهد وعدم كون الاخذ منه في  
نفسه من جملة شرط عبادة فظاهر انه لا يعلق لها بذلك وان اريد اثبات صحة عبادة العاقلة لهذا الشرط حال الجاهل

تفسير

الجهل بناء على شرطه فالزواجر لا عموم لها بالنسبة الى ذلك اخرج الاخرين اي يوجب منها ان التكليف معلومة اليقين  
 بالضرورة والاصل خيرة العمل فيها بغير العلم خرج العمل بقول المجهل بالاحكام فيبقى غيره تحت عموم المنع والجواب ان اريد  
 بالعمل بقول المجهل وقوع العمل موافقا لقول مجتهد يرجع اليه العامل ولو بعد العمل فهذا الايمان في صحة العمل مع الموافقة  
 للتقليد اللاحق وان اريد موافقة لتقليد مقارن فتحريم غيره فضلا عن الغافل كما هو محل النزاع غير معقول وتحريم  
 الواقع الثاني في حقه يستلزم اشراط مطلوبة العمل بالتقليد وما ترقيته كما عرفت ومنها ان القول بمعدودية الجاهل  
 يستلزم احد المحذرين اما سقوط جعل التكليف او فائز الامر الغير الاختياري في ترتيب العقاب وعدمه والثاني يقتضيه  
 فاسد اما الملازمة فلان اذا فرضنا جاهلين بشرط ولجب اصابتها عند الايمان بالولوج دون الاخر كما اذا كانا  
 جاهلين باشراط الفريضة بالوقت او بوجوب مراعاته فصلي احدهما فيه والاخر في خارجه فاما ان يستحق العقاب او  
 لا يستحقه او يستحقه احدهما دون الاخر وعلى الاول يثبت المطلوب وهو عدم كفاية اصابته الواقع من غير طريق معتبر  
 وعلى الثاني يلزم المحذور الاول لان سقوط العقاب يستلزم سقوط الوجوب فيلزم سقوط جعل التكليف لامكان  
 تطرق الجهل الى كل فعل من افعال الصلوة وشرايطها وكذا غيرها من العبادات وعلى الثالث يلزم المحذور الثاني لاستثنا  
 الجاهلين في الحركات الاختيارية واما حصل مصادفة الواقع كالوقت في المثال وعدمها بضرب من الانفاق الخارج عن  
 المقدور واما بطلان الشق الاول من اللازم فلان الالتزام بسقوط جعل التكليف في حق الجاهل مفسدة واضحة لا  
 يشترع لاحد الاجراء عليها واما بطلان الشق الثاني فلان مجزئ من مدخلة الانفاق في استحقاق الثواب والعقاب  
 مما اتفق كلمة العدالة على فساده وبراهينهم قاضية ببطلان الجواب ان الجاهل بالشريعة ان كان متفطنا لاحتمال  
 الشريعة ولو جوب المراعاة والتحريم الاقدام على العمل قبله فلا ريب في بطلان عبادته من جهة استثناء قصد القرينة  
 في حقه فيبطل فرض مطابقة الواقع في حقه من هذه الجهة وكذا لو علم الاشراط بالوقت وتفتن لوجوب المراعاة و  
 لو بطرق الاحتمال الثاني لفصد القرينة فختار القسم الاول وقد مر التنبيه عليه وان كان غافلا عن الشريعة او تفتن  
 لها لكان اعتقد عدم تحريم الاقدام على العمل قبل المراعاة اخيرا القسم الثاني وهو عدم ترتيب العقاب عليها وسبب  
 ذلك الى سائر موارد الجهل مع الغفلة ولا مفسدة فيه اصلا بل دعوى ترتيب العقاب على الجاهل الغافل تمام اضراره  
 العقل والنقل على قبحه وامتناعه والتحقيق صحة صلوة من صادف الوقت مع اجتماعها باليقين الشرايط فيترتب عليها  
 ثواب الصلوة الصحيح واما من صل قبل الوقت فلا ريب في بطلانها وعدم استحقاق فاعلمها عليها ثواب الصلوة الصحيح  
 وان ترتب عليها ثواب الذكر والقراءة والخضوع فتح فيما نظر في الاشكال في الغرض المذكور في جانب الثواب نظر الا  
 ان التقدير في ثوابها في الاحتمال الاختياري ومصادفة احدهما للوقت دون الاخر خارج عن الفريضة حيث ان التقيد  
 غفلة مما عنده بالكلية فترتب ثواب الصلوة على فعل احدهما بمصادفة الوقت دون الاخر لعدم مصادفة بوجوب  
 فائز الامور الغير الاختيارية في ترتيب الثواب وهو خارج عن قانون العدل على ما ذكره والجواب ان الفعل اذا استند  
 الى الاختيار كان لوازمه وخصوصياته باسرها مستندة اليه فيكون الجمع اختياريا صادرا عنه باختيار الفعل واراد  
 ولا يلزم في كون الاختياريا ملاحظة حين الايمان به تفصيلا او اصالة بل يكفي ملاحظة ولو لاحالا او تبعا وذاك  
 العامل في الاختيار لا بوجوب ثوابها في العمل المختار الذي هو منسب اليه الا ان اثار كل عمل من استحقاق المذبح  
 والثواب او الذم والعقاب ترتب عليه عند صدوره عن المختار العالم بالحال واما الاثار التي يعتد ترتيبها على  
 العمل مع خلقه عنها في نفسها فالذي يتقوى في النظر ان هناك تفصيلا وهو ان الاعتقاد ان كان بطريق ثبوت اعتبار  
 شرعا كالاجتهاد والتقليد للمعتبرين فلا اشكال في ترتيب ثواب العمل بالطريق عليه بل الظاهر ترتيب ثواب العمل الصحيح عليه لان  
 العامل في تبرير جهته في ثوابه كما يستفاد من اخبار النسخ في ادلة السنن وان كان بطريق غير معتبر فترتب  
 الاجر عليه في غير المحرمات غير معلوم وان كان بالنظر الى فضله ثم غير بعيد واما بالنسبة الى المحرمات فينبغي القطع  
 بعدم استحقاق الاجر لاسيما اذا كان من الكبائر كما لو اعتقد الوثني وجوب عبادة الاوثان والحالف وجوب طاعة  
 مشايخه فانه لا يستحق الثواب بعمله قطعا هذا اذا اعتقد الوجوب والتدبير اما اذا اعتقد التحريم فلا بعد استحقاق  
 العقوبة بفعله وان كان بطريق غير معتبر نظر الى حصول الجزى بفعله الا ان يعتد تحريمه واجب غير مشروط بقصد  
 القرينة فانه لا بعد عدم ترتيب العقاب على فعله متى اوفى بعض الموارد نظر الى معارضة الحق الواضحة للجهة الظاهرة  
 فان تبع الجزى ليس عندنا اذ يتاثر بل يختلف بالوجوه والاعتقاد فزانه عليه مؤمن ودع عالم يكافر واجب القتل  
 بحسبانه ذلك الكافر فيجزي ولم يقدم على قتله فانه لا يستحق الذم على هذا الجزى عقلا عند من انكشف الواقع و

وان كان معدودا لوقوعه واظهر من ذلك ما لوجبه بوجوب قتل بقى او وصى فخرى ولم يفعل الا ترى ان المولى الحكيم اذا امر عبدا  
بقتل عدو له تصادف العبدان وقطع بان ذلك العدو فخرى لم يفعل ان المولى اذا اطلع على حاله لا يذمه هذا الفخرى بل  
يرضى به وان كان معدودا لوقوعه وكذا لو نصب له طريقا غير القطع الى معرفة عدوه فادى الطريق لا يقين انبه فخرى ولم  
يفعل وهذا الاحتمال حيث يتحقق عند المخبر لا يجدي به ان لم يصادف الواقع وطدا يلزمه العقل بالعمل بمقتضى الطريق  
المضروب لما فيه من القطع بالسلامة من العقاب بخلاف ما لو ترك العمل به فان المظنون فيه عدمها ومن هنا يظهر  
ان الفخرى على الحرام في المكروهات الواقعية اشده منه في مباحاتها وهو فيها اشده منه في مندوباتها ويختلف باختلافها  
ضعفا وشدة كما في المكروهات ويمكن ان يراد في الواجبات الواقعية ما هو الاقوى من جهاته وجهات الفخرى ثم لو سلم  
ان مصادفة الوقت غير اختيارية لعدم التفرقة قلنا ان منع عدم تأثير الامور الغير الاختيارية في ترتيب الثواب لا يثبت  
ان اريدا بالثواب كون الامر الغير الاختيارى موورا للثواب فلزمه في المقام ثم لان استحفاق الثواب ليس على  
مصادفة الوقت بل على العمل المصادف له وهو اختيارى وان لم يكن الوصف اختياريا وان اريدا لتاثيره باختيار كون  
شرطاني ترتيب الثواب بان لا يثاب على الامر الاختيارى لمصادفة امر غير اختيارى فظلاله ممنوع فان العاملين  
المختلفين في العقل قوة وضعفا وفي الخلق كالا ونقصا متفاوتا واداء اعمالهم ثوابا وقولا وان تساوا في الاختيار  
والاجتهاد مرتبة وقد راع ان قوة العقل وضعف وكال الخلق ونقصه خارجين عن حد الاختيار وهذا هو السير  
غالبا في تفاوت مراتب الانبياء والاولياء ولهذا كان بليغنا من اشرف مرتبة وارفع منزلة من الانبياء الذين هم اكثر منه  
اعمالا وازيد اعمالا فانهم ما تفرقت صلوة من صادف الوقت وترتب ثواب صحيحا عليه اذا كانت مستحقة لبقية  
الشرائط وطلان صلوة من لم يصادف الوقت فان قضيه فوات الشروط اذا لا يدخل العمل والعمل في ذلك  
فلا يستحق عليها ثواب الصلوة لان استحفاق نوع من الاجر على نوع من الطاعة يتبع وعده ثم وهو في الواقع متفرغ  
على اهلية الفعل فاذا كان الوعد على الصحيح فلا استحفاق بالفاسد الا ترى ان المولى اذا امر عبدا باصطيا وخطي وعه  
على ذلك يبذل جاريته له فاصطاد العبد انما يعتقد ان طيبا امثالا لما امر به مولاه وطعاما وعه به فانه  
لا يستحق عند العقلاء ذلك الاجر وان لم يكن في تحصيل مطلوبه مقصرا اصلا ويرشك الى ذلك اجراء الاحكام على  
عدم استحفاق العامل الجعل على غير العمل الذي بذله الجاعل عليه وان اعتقد في فعله انه ذلك العمل من غير تقصير هذا  
واجاب بعضهم عن الحجة المذكورة باختلاف الترتيب من التردد بينا لو كان المصليان غافلين عن وجوب مراعاة  
الوقت لكن فصلح بين الذي لم يصادف الوقت فجعله غير مستحق للمدح اي بين الذي صادف فجملة مستحق للمدح  
على فعل الصلوة لا على مصادفة الوقت قل ولا ملازمة بين كون شئ غير مستحق للذم والعقاب عليه وبين كونه  
مستحقا للمدح كما في تارك الزنا بغير قصد الامثال فالجاهل بمراعاة الوقت المصلي فيه اقل ثوابا من العالم الذي راعى  
الوقت وصلى فيه لانه تقرب بفعلين وتقرب الاول بفعل واحد واختار الشئ الاول فيما لو كانا معا ليزيد ذلك لكن  
فصلح بين من صلح في غير الوقت فجعله مستحقا للعقاب على ترك الشئ على ترك الصلوة وبين من صلح  
في الوقت فجعله مستحقا للعقاب على ترك الشئ على ترك الصلوة لا يتاثر بها اذ لبيت معرفة الوقت من شرائطها بل  
هو واجبه وتفصي عن اشكال كون الامر الاتفاقي مورد المدح بان المدح انما هو على فعل الصلوة لا على فعلها في الوقت  
شئ ملخصا وموضوع النظر منه غير خفية اذ القول بان الغافل الذي لم يصادف الوقت غير مستحق للمدح على اطلاقه  
يبيد كاعتق ويمكن تفرقه على المدح المرتب على الصلوة الصحيحة فيستقيم كالمردعوى صحة صلوة المقصر العالم  
بوجوب مراعاة الوقت على تقدير المصادفة له على اطلاقها واضحة الفساد المسافة ذلك لقصد القرية المعتمرة  
في العبادة نعم ربما امكن فرض عدم التاثير حيث يعتقد العامل مشروعية العمل على تقليد عدم المراعاة لكنه فرض  
بيد واطلاق القول فيه غير سديد ودعوى ترتيب عقابين على ترك الشئ في معرفة الوقت وترك الصلوة بما يتاثر  
ما حققناه في بحث المقدمة من ان تادها لا يستحق العقاب عليها بل على ترك ما يجزى له ثم يجزى في هذا الفرض دعوى  
ترتيب عقابين باعتبار اخر وهو انبائه بالعمل الشرعي المحرم وتركه للواجب هذا واعتراض بعض المعاصرين على الجواب  
المذكور ولا يمنع كون الصلوة صحيحة ومع عدم الاشارة بالمعرفة مستندا الى فهم العرف اقول اما اطلاق المدح من  
الصحة فيعلم ما عرفت واما استناده في ذلك الى فهم العرف فيجوز ان لا يعلق الاشارة المذكور بدلالة الامر بالعمل  
فيه حتى يستند فيه الى العرف بل الاشارة المذكور بعد الاعراض عن اخر مرة التثبيح عقلا راجع الى استنداعا الشغل  
اليقين للفراغ اليقيني وثانيا بان هذا هو الخروج عن قواعد العقل فان مصادفة المصادف للوقت انفاية وفي

بقيته

بقية الافعال متساويان فلا يصح اثبات العذاب والمدح لاحدهما دون الاخر وبنظره نظر غيره مما مر وثالثا بان خلوا الطاعة عن  
الرجحان واستحقاق المدح غير معهود وقياسه بترك الزنا قياس مع الفارق فان ترك الزنا من التوصليات بخلاف فعل  
الصلوة في الوقت وفيه ان الجيب المانع من ترتب المدح على فعل من لم يصادف الوقت وعلى مصادفة الغافل والمفتر  
لوقت والاشكال الناجمة عليه بالنسبة الى الامر الاول دون الاخرين اذ لا طاعة في مصادفة فيها وانما مناقشته في التمسك  
بترك الزنا فخرجها على ما قيل من ذاب المحصلين لا هكان الفصيل بعينه كما لما حلت في مستقيمة فان ترك الزنا مطلوب  
لذاته لا للترتب به الى شئ اخر فالفرق غير مسموع فاتضح تماثلهما في مصادفة الوجوه التي تمسكوا بها على فساد عمل الجاهل المطابق  
لواقع وبذلك جريان سيرة اغلب الناس خصوصا في مبدء التكليف باخذ ما نالهم من الطرق الغير المعهودة وهذا الامر لا يخفى  
باهل زماننا بل يقطع به في حق اهل الاعصار السابقة حتى المعاصرين لانهم لم يرد عنهم لم باعادة عباداتهم من هذه الجهة  
ولا يرد ذلك على تقدير عدم المطابقة لان امرهم بالاعادة مع عدم المطابقة اكثر من ان يحصى ولتشر الى جملة من الاخبار  
التي منها ما روي ان عمارا اصابت جنابة فتمتعت في الزنا فقال له رسول الله كذلك يتمتع الحمار فلا صنعت كذا فعله  
النبيم وجه الدلالة ان قوله ص افلا صنعت كذا شديدا على عدم الايمان بالقيمة بتلك الكيفية وفيه دلالة واضحة على  
انه لو كان يتم بتلك الكيفية ولو من غير سبب لكان بمنزلة ما لا يتوجه اليه التمسك ومثله قوله في مجد واجبت فضلا  
فما الاستلوا الايموه ومهما ما ورد في براهين معروضة استعمل بالماء فقل في حق ان الله يحب التوابين ويحب  
المطهرين وجه الدلالة انه نظر بالماء من غير امتداد الى طريقه كغيره من خوف حين ارتكب اليه التوبة ودعاه وان  
كان عمله حسنا محبب الواقع ترتب عليه المدح ونزل فيه ما نزل ومهما ما رواه عبد الله بن عمر قال قلت لابي جعفر  
وجلان من اهل الكوفة اخذوا فيلهم ما تبروا من امير المؤمنين فقبروا واحدا منهما والآخر في سبيل الذي تبرؤا وفشل  
الاخر فقال اما الذي تبرؤ فرجل فقيه في دينه واما الذي لم يتبرؤ فرجل جعل في الجنة وجه الدلالة ان الذي لم  
يتبرؤ كان جاهلا بجواز التوبة في مثل ذلك بقبره وصف صاحبه بالفقاهة ووتر فانه يتبرؤ عن صدوره على  
غير فقاهة ومع ذلك ترتب عليه الاجر ومهما موثقا من بكرك قال سئل ابا عبد الله عن رجل اجتمعت عليه ثمة فاقنوا  
تخرج على ظهور فقال لا بأس به وعند في الوثوق اذ وقع في البئر الطير والدجاجنة والقارة فانزع منها سبع ذلاء فقلت فما  
تقول في صلواتنا ووضوئنا وما اصحابنا فقال لا بأس به وجه الاستدلال بها واضح مما مر في غير ذلك من الاجابة  
واجب الفاضل المعاصر على حصر عمل الجاهل الغير المفتر بمعنى سقوط الاعادة والقضاء عنه وان خالف الواقع بان الامر  
يقضوا الاجزاء وبان التكليف انما ينشأ على حسب انهم المكلفين ولذلك لا يشترط في حصر صلوة المجهتد موافقتها للواقع  
وبان تكليف الغافل بالانثان بما يوافق الواقع تكليف بالحال وبانه لا معنى محصل للواقعة في المراد به حكم  
الله الواقعي الذي لا يطلع عليه الا الله ثم اوما وافق واهي المجهتد الذي في ذلك البلد واحدا المجهتدين وما الدليل على  
تعيين شئ من ذلك وحكم المجهتد بعد اطلاقه بالواقعة وعدم الموافقة اى فائدة فيه لما فعله قبل ذلك الا بالنية  
الى الحكم بالقضاء فيا دل دليل على ثبوتهم مع الفوات كالصلوة والتحقيق ان صدق القول في حق الجاهل الغافل لم  
اذ لا تكليف له بغير معتقد حتى يصدق في حقه الفوات وثبوت القضاء في حق التائب والناس انما ثبت بالنص و  
بعموم الاخبار والدالة على اصل البرائة واصل عدم فيا لا يجعله المكلف وقد تقدم جملة منها والتفريغ والجرم اى  
عن الاول بيان الامر انما يقضى الاجزاء اذ اجب بالما مורה على وجهه واقتالان متعلقا الامر الواقعي والاصل عدم  
اشراط ثبوت ولا بقائه واقعا بعدم فعل غيره وان اعتقد انه الما موره فالكلف بالصلوة الواقعية لا يجزىه بالنسبة  
الى هذا التكليف الا الانثان بالصلوة الواقعية وايضا بما يتقد منها صلوة واقعية انما يقضى الاجزاء عند ظاهر الامر  
ينكفله الخلاف وقد مر تحقيق ذلك واما عن الثاني فبان ثبوت التكليف الواقعية لا يتبع انما المكلفين و  
الامر بالقول بالصواب وقد جمع اصحابنا على بطلانه وانما يتبعها ثبوت الاحكام الظاهرية واما ثبوت الاعادة وثبوت  
حيث يثبت مع انكشاف الخلاف فعدم الخرج عن عمدة الامر الواقعي ولا فرق في ذلك بين المجهتد وغيره نعم لو ادى  
نظر المجهتد الى حصر عبادته على كيفية خاصة واوقعها على تلك الكيفية ثم ظن الخلاف وظن بطلان الطريق لم يجب عليه  
التدارك كما مر وكذا الكلام في التقليد وليس هذا من جهة عدم كونه مكلفا بالواقع بل لعدم انكشاف الواقع له بالنية  
الى فامض من اعماله واما عن الثالث فبان تكليف الغافل انما يوجب التكليف بالحال اذ اكان مطلقا واما  
اذ اكان مشروطا بزال غفلته كما هو الشأن في سائر التكليف الواقعية فلا يوجب ذلك وقد بينا على ذلك في  
مسئلة ابطال التصويب واما عن الرابع فبان المرجح ما ثبت في الواقع ما ثبت عند الشارع مع قطع النظر عن اصناف

مثال عبادته

وعدنا كما

اي ما ارادنا

المكلف

المكلف وعدمها وقد قرره طرقا الى اصانته كالعلم والاجتهاد والتقليد المعبرين فاذا انى به المكلف من غير ان يقول على  
شئ من الطرق المعبره لجملة ما وجب عليه الرجوع اليها بعد النظر ليقوم في اثبات برائته وخروجه عن عمدة التكلف  
بطريق معتبر لاكتشاف بطلان ذلك الطريق عنده فحجبه عليه الرجوع الى طريق العلم وما في مرتبته مع الامكان ومع تعذره يرجع  
الى طريق الاجتهاد ان كان من اهله والا فالى طريق التقليد ونسبة الجميع الى الاعمال المتقدمة والمتأخرة نسبة واحدة وما يدل  
على حجتها يدل عليها في المقامين نعم يعتبر في الاجتهاد والتقليد المتأخرين عدم مصادفة العمل حين وقوعه لاجتهاد او تقليد <sup>اعتباره</sup>  
مقارن فانما لا يعتد به بالنسبة اليهما ما لم يتهما الى حد القطع كما مر منه صدق الفوائد في حق الغافل والناهم و  
الناهي غير جسد ولنفسه الكلام في مقام اخر واما عن الخامس فبان مفاد تلك الاخبار عدم تعلق التكليف بالحكم بالتكليف  
تعلقا فليما دام جاهلا او مجربا عنه العلم لا مطلقا والالكان مفادها سقوط التكليف عن الجاهل بها ولو في ان من اول  
التكليف هذا مع فساد في نفسه مما لا يفهمه من العبارة من كان له ادنى مسكة ودرية فلا يستفاد منها سقوط التكليف  
بعد انكشاف الخلاف حتى يرتب عليه سقوط النذر كما تم ان الفاضل المذكور نقل في المقام الفرق بين مطابقة عمل الجاهل  
للاواقع وعدمها بان خصوصية الاعمال الموظفة مدخلا في التكميل واقادة القرب دفعا للترجيح من غير مرجح فنع الخالف  
لا يحصل ذلك كما لا يحصل خواص العاجزين والادوية المرئية عند الاطباء عند اشفاص جزء منها فصح علم الجاهل النذر  
عند انكشاف الخلاف تحصيل الفوائد العمل ثم اورد عليه اوله بان هذا الوجه كما يقتضى المحافظة على اجراء العبادة كذلك  
يقضى المحافظة على شرطها التي من جملتها نيبة القرينة وهي مستغنية في حق الجاهل المقصر فلا يتجر الحكم بالصحة في صورة الواقع  
مطلقا وثانيا بان مية العبادة التي هي منشأ لانها المقصودة ان كانت محتوية في الواقع اية الاستكراه المذكور على  
المجتهدين المختلفين فيها ايضا وان كانت مختلفة بحسب اختلاف الاراء فلم لا يكون مختلفا بحسب مختلف الجاهل ايضا وهل  
السند في جواز عمل المجتهد بظنة الارزوم التكليف بالمجال لولا وهذا بعينه مجرى في حق الجاهل الغافل ايضا فينبغي ان يختلف  
بالنسبة اليه ايضا هذا يحصل كلامه اقول اما الاجراء الاول فالظاهر عدم وروده على الفرق المذكور لان قضية فرض مطا  
عمل الجاهل للواقع يفتى عن شرطه لانه بحسب حقيقة منه قصد القرينة واما الثاني فلا يخفاه في سقوطه لانه اختيار القم  
الاول ومنع مطابقة عمل الجميع في صورة الاختلاف للواقع بل هذا قضية قول كل من بطل التصويب غاية ما يمكن  
توهم وروده على ذلك لزومهم كونهم ائمة من عدم الايمان بالهوية الواقعية او عدم استحقاتهم للشواب على عبادتهم لغير  
المطابقة او جوب النذر عند انكشاف الخلاف ولا ريب ان هذا الجمل يرفع الائم وعدم استحقات ثواب العمل الصحيح  
لا ينافي استحقات ثواب العمل بالطريق مضافا الى ما عرف من ان الظاهر من بعض الاخبار ترتيب ثواب العمل الصحيح عليه  
وجوب نذر المجتهد مع انكشاف الخلاف بطريق القطع تماما لفساد فيه ويدل على ان نذر النذر كما سبق تحقيقه  
ثم اعلم ان قضية اطلاق كلام الفاضل المذكور واطلاق دليله عدم الفرق بين ما اذا قطع الجاهل الغافل بعد العمل  
ببطلان عمله السابق واقعا كما اذا صلح من غير وقوع معتقدا ان التعلق الشرعية لا وقوعها اولا كما اذا ترك النذر  
معتقدا عدم وجوبها وفساد عوبه في القسم الاول معلوم بالضرورة والظاهر عدم مصير احد من المنتسبين الى الاسلام  
اليه اذ يلزم عليه ان من اعتقد قيام بعض الاعمال المنكرة كالزنا واللواط مقام الصلوة المفروضة فاني به بنية  
البدئية ثم انكشف له بطلان هذا الاعتقاد اجراء ذلك عن صلوته وان كان الوقت باقيا وفساد هذا مما لا يكاد يشبهه  
على جاهل فضلا عن عالم واعلم انه قد استدلل على الاشراط بصحيم فزان للتقدمة في الادلة العقلية حيث تضمنت  
ان من لم يوالى الله ولم يكن جميع اعماله بدلا لله اليه ما كان له على الله حقوق ثوابه ولم يكن من اهل الايمان ووجه  
الاستدلال ان العامل الذي اخذ احكامه بغير الطرق الشرعية ليس عمله بدلا لله ولي الله اليه لانه انما يدل الى الاحذ  
بالطريق المعبره فلا يستحق الثواب على ما افاده الرواية وهو يستلزم الفساد والجواب ان هذه الرواية غير واضحة الذلالة  
على المراد لانه انما يفتى استحقات الثواب فحق من لم يوالى الله ولم يكن عمله بدلا لله اليه وهو لا يقضى ثواب  
الثواب في الموالى الذي لا يكون عمله بدلا لله اليه اذ الظاهر من اللفظ اعتبار الامر من معاني الشرطية لا يقال في ترتيب <sup>بكله</sup>  
الحكم المذكور عدم الموالاة فلو لا استقلال العمل بغيره لانه عليه بذلك لكان اعتبارا في الشرطية لغوا لانا نقول  
ينافي اعتبارا والاستقلال حكمه بعدم الايمان فان الاجماع قائم على ايمان الموالى الذي على بغيره لانه لا يستلزم  
العقله ولا يستلزم الاجل الايمان فيها على الايمان الكامل لان غير الموالى لا ييمان له اصلا فبئس ان يكون ح الخبار <sup>ثم</sup>  
لعلمه من غير دلالة ولي الله اليه تاكيدا لما ذكره اوله من عدم موالاة لانه لكونه من خواصه ولو ازمه فلا ينافي ما ذكرنا  
ويمكن ايضا جعل الحكم الاول مترتبا على كل من الامر على الاستقلال والثاني مترتبا على الاول خاصة ويدل على <sup>يقض</sup>

تقيض المدعى لكنه بعيد عن ظاهر اللفظ جدا لما فيه من تشويش النظم ولو سلم مساوئه للاعمال الاول فلا يكفي في اثبات الحكم ما  
لم يثبت ظهوره وهو مسلمنا لكن نقول ليس في نفي استحقاق الثواب دلالة على نفي صحة العمل بمعنى استقاطه للقضاء كما هو محل  
البحث ولا عدم ترتيبه تفضلا مسلما لكن لا بد من تنزيل الرواية على وجه لا ينافي صحة العمل الموالي بغيره لانه مع المطابقة جمعنا  
بينها وبين ما من الوجوه التي اشترطها اليها ويمكن ان يجاب ايضا بان الطرق الغير المعتمدة معتبرة في حق الغافل المعتمد بكونها  
طرقا معتبرة لا امتناع كونها مكلفا بغير ذلك فعلم الموالي بما يقدره من الطرق المعتمدة عند الله مع كونها غير معتبرة  
عند عمل بدلالة الوالي كعمل غير الغافل بالطرق التي اعتبرها في حقه خاتمة في تعارض الادلة فضلا عن تعارض الدليلين  
عبارة عن تنافي مقتضاها اما بالعقل كالوجوب المحترم او بالنسبة كصحة العتق وبطلان الملكية ولا يقع التعارض بين  
الدليلين القطعيين لانه المعتمد بالقطع بمؤديهما بالفعل سواء كانا عقليتين او سمعيتين او كان احدهما عقليا و  
الآخر سمعيا لانه لا يجمع بين المتشاكين بحسب العقيدة الا ان يكون المعتمد جاهلا بالاشياء فيخرج الكلام بالنسبة اليه  
عن محل البحث اذ لا تعارض عند حقيقة ولو فرض الدليل القطعي بالفعل نظر الالاهة لا حكم للقطعي الثاني والدليل الظني بما  
يتم الفعل الثاني لوقوع التعديل على كل منهما في الجملة صح في تحريم العقاب ان بق الدليل ان كانا قطعيين امتنع وقوع ا  
التعارض بينهما وان كان احدهما قطعي والآخر ظني راجح القطعي وان كانا ظنيين ففيه التفصيل الا في الفاضل المعاصر  
بعد ان حكم باستحالة التعارض بين الدليلين القطعيين قال وكل ما لا يكون في قطعي وظني لا ينافي القطعي عند حصول القطع  
بالخلاف ذلك لا يجمع الظن به الا ان يريد بالظن في الاول الفعلي وفي الثاني ما يعبر الثاني لكن يتشوش معه نظم الخبر  
وكيف كان فنورد التعارض في الظنيين الثانيان والظن الفعلي والثاني ويعبر في التعارضين الثانيان في مقتضاها  
بحسب ظرف الحكم فلو اتفق الثانيان فيه لم يتعارض كما لو كان مؤداهما حكيمين ظاهرين غير متنافيين في الظاهر كحريم  
احدى الاختين على من ادعى زوجة الاخرى مع انكارها وجوار تزويجها بغيره اذ لا منافاة بينهما بحسب الظاهر بعد  
حكم الشارع بالجمع بينهما فيه وان تنافيا بحسب الواقع فيخرج عن محل البحث ايضا واما تعارض الناسخ والمنسوخ القطعيين  
فليس من هذا الباب لان دلالة المنسوخ على الدوام ظنية وان كانت بالنسبة الى ثبوت الحكم في الجملة او على تقدير عد  
ورود النسخ قطعية واما الحكم المقطوع بدوامه فيمتنع طر بان النسخ عليه الا اذا كان القطع جهلا فيكشف بوقوع  
النسخ خلافه فيخرج عن محل الفرض واما القطعيين بالقوة اعني ما من شأنها افاضة القطع ولو مع قطع النظر عن  
معارضة الاخر فيمكن وقوع التعارض بينهما كما تبين عليه في دفع شبهة الجحيم وحكم هذا التعارض ان يلاحظ احدا  
مع الاخر فان استطاع من افاضة القطع سقط اعتبارها في الموارد التي يطلب فيها القطع وان سقط احدهما عن افاضة فقط  
تعيين التعديل على الاخر وما قرنا يظهر الكلام في تعارض الدليل القطعي مع الظن واما الدليلان الظنيين ويعبر عنهما  
بالامارتين فان اعتبر الظنيين بالفعل او بالنسبة الى الاخر امتنع اعتبار المعارضة بينهما كما مر في القطعيين وان اعتبر  
ظنيين شائتين واحدهما يمكن وقوع المعارضة بينهما ومورد تعارضها احكاما موضوع الحكم الشرعي ونفس الحكم  
الشرعي اذ لا عرض لنا بالبحث عما لا يتعلق له بالشرع اما الاول فلا نزاع في وقوعه على ما حكاه بعضهم وتعارضها فيه قد  
يكون من حيث تعيين المفهوم والامارتان المتعارضتان فيه قد يكونان رواية عن المعصوم وسيا في الكلام فيها و  
قد تكونان نقل عن اللغز كقول بعض اللغويين بان الصعيد وجه الارض قول الخزين مائة الزاوية صح فان كان لاحدا  
مرجع تعيين الاخذ به وقد سبق وجوب الترجيح في جملة والافان كان بينهما عموم مطلق كما في المثال تعيين الاخذ بالاحسن  
ان لم يكن الامثال به منوطا بفعل الباقي او علمنا اصل العدم في ذلك الا فتين الاخذ بالاعم تحصيل البرائة وان كان  
بينهما عموم من وجه فالأحوط الاخذ بالبعد والمشارك مع الامكان ومع عدمه فالجحيم وان كان الامثال به منوطا به  
الباقي فالوجه الجحيم ايضا وان كان بينهما الشبان فالظن الجحيم ايضا ويحمل فيه وفي سابقة وجوب الايمان بالجميع مع عدم  
ما يفيد الزيادة تحصيل البرائة اليقينية وقد يكون مرجح تعيين المصدوق كاجار عدلين عن العقلة بجنتين منج الفينة  
وح فان كان لاحدهما مرجح معتبرا فلا كلام والاقضية الاصل وجوب الايمان بما يعلم معه بالبرائة فصل الى الجنتين ماله  
بتصديق الوقت فيتحيز لان الايمان بما يحتمل البرائة اولى من الايمان بما يقطع معه بعد ما نعت لو كانت الامارتان رواية  
عنهم اجمحة الحكم بالجحيم مع التكافؤ مطلقا كما سبنا وقد يقع التعارض في البينات وبين ان موكل الى كتب الفقه واما  
الثاني اعني تعارضها في نفس الحكم الشرعي فقد اختلفوا في وقوعه شرعا بعد ان اطبقوا على امكانه عقلا فاشتهر خارجا  
ومنع اخرين والظاهر ان النزاع في تعارضها من حيث كونها امارتين واقعيين فيرجع كلام المانع الى منع كونها او  
احدهما امانة واقعية واما تعارضها هو امانة عند المجهل فلا نزاع في وقوعه كما صح به بعضهم وقد نفي ان

ما تضمنه هذا الفصل

فالتعارض انما يكون  
بين دليلين قطعيين  
ويشكل عليه بان  
الظن لا يجمع  
القطع

الامارتين

الامارتين اذا كانتا واقعيتين افسح وقوع التعارض بينهما عقلا وشرعا والامر تحقق ما بينهما يلزم الجمع بين المتنافيين و  
 ضعف ظاهره لا ملازمته بين كون الامارة واقعية وبين ثبوت مقتضاها واقعا ومعنى كونها امانة واقعية انها بما اعترفتها  
 الشارع امانة ونصبها حجة ودليلا ولا بد ان مثل ذلك مما يجوز تخلفه عن مقتضاه واقعا كحيز الواحد والاستصحاب و  
 شهادة العدلين والحجج والبيد ومخول ذلك فان نصب الشارع لهذه الامور امانة وامارة امر مقطوع به مع انها قد تختلف  
 عن مؤديها واقعا والفرق بين الامارة الواقعية والامارة عند المجهدان ما هو امانة عند المجهد لا يلزم ان يكون امانة محسب  
 الواقع يجوز ان يتوهم المجهد حجة ما لم ينصبه الشارع حجة في الواقع ومن المتأخرين من اخثار القول بالمنع وفسره بان يجوز  
 تبليغ الشريعة الى العباد تبليغا يؤدي الى وصول امارات غير متعارضة في حكم واحد وظاهره نفي تعارض الامارات المنصوبة  
 على سبيل تعارضه نفي كونها احدى امانة عند التعارض وهذا في الحقيقة افكار للعيان وفساده مما لا يخرج الى  
 البيان وليس في ذلك قبح في التبليغ اذ لا يجب على الله تم ان يعصم الرقاة عن السهو وتعمد الخطا ولا يغير الواقع على وجه  
 يقضيه الادلة فالوجه ان ينزل قول من انكر وقوع التعادل بين الامارات المتعارضة على انكار وقوعه بينهما من  
 حيث الوصف لا من حيث الذات كما يدل عليه ظاهر حجته الا ان يثبت منهم تصريح بالخلاف فيرجع النزاع الى ان الامارات  
 المتعارضة مشتقة على مرجحان معتبره يمنع خلوقها عنها بحسب الواقع وان قدر عدم وصول المجهدين اليها لعدم وصولها اليها  
 اليه اذ نظر هذا كقولك ما ذهب اليه القائلون بالجواز لنا بطلان ما نمنك من المانع على المنع وعدم قيام دليل عليه  
 سواء وقضية عموم ما دل على حجية الامارات الشرعية حجتها ولو عند التعارض ايضا وهو ايم مقتضى ما دل على الحجية في العمل  
 بهما لان وجوب العمل بكل منهما على التخيير يستلزم حجية كل منهما على التعيين ومعنى حجة كل واحدة منهما الاعلى التعيين  
 جواز ترك العمل بها الى الاخرى فهو لنا الاعلى التعيين قيد للحجة اذ معناها وجوب العمل بمقتضى موردها لا للجملة لان  
 الحجية وصف معين يمنع قيامه بغير معين وان اريد تغلق الحجة بكل واحدة من غير اعتبار تعيينها كان في معنى حجة كل  
 منها على التعيين فيلزم التكليف بالحال وتوضيح ما ذكرناه يطلب لمحققه في الواجب التخيير اجماع المانع بانه لو جاز ذلك  
 شرعا فان عمل بها لزم التكليف بالحال لادائه الى اجتماع حكيم متضادين في موضوع واحد وان ترك العمل بهما لزم العيش  
 في وضعهما اذ وضع امانته لا يمكن العمل بهما عش وان عمل باحدهما دون الاخرى لزم الترجيح من غير ترجح وهو باطل و  
 لا يذهب عليك ان قولهم في الصورة الثانية ان ترك العمل بها يلزم العيش في وضعهما انما يساعد على نفي وضعهما وجمعهما  
 معا في صورة التعارض لا مطلقا وقد زلنا كلامهم عليه ولا ينافيه عدم التعرض بلزومه في الصورة الاخيرة بالبنية  
 الى الامارة التي لا يعمل بها الكفاية ما ذكر فيه من لزوم الترجيح بل يرجح اذ لا يلزم استقصا الادلة لا سيما مع سبق  
 التبيين عليه والوجوب فانما وجوب العمل بها على التخيير فلا يلزم الجمع بين المتنافيين لعدم التبيين ولا خلاف في  
 احقيتها عن القاندة اذ امكان الخروج عن القاندة بالعمل بها فائدة وهي مشتركة بينهما ولهذا افسح التبيين ولزم الحجية  
 وليس ترجح المجهدين للعمل باحدهما من حيث كونها دليلا للمساواة بينهما المرجحان خارجة كما في ترجيح العمل ببعضهما  
 الواجب التخيير مع ائفله المرح من حيث الوجوب الامثال يفتي في المقام شئ وهو ان قضية ما تستكواه على منع  
 الجواز شرعا منع عقلا ايضا لظهور ان الدليل المذكور عقلا لا شرعا مع انهم نقلوا الاتفاق على جوازه عقلا وشرعا  
 النزاع في جوازه شرعا ويمكن دفعه بان المراد بالجواز العقلي مجرد امكان وقوعه في نفسه وان كان على خلاف الحكمة او  
 عدم القطع بامتناعه كما هو المعبر في العقليات ويمتنع شرعا عدم امكانه بالنظر الى الحكمة او الظاهر بعدد ما عليه  
 المدار في الشرعيات القول في البعد بل وليند قبل المخوض في المرام بذكر الاخبار الواردة في المقام فنقول رو  
 المشايخ الثلاثة باسنادهم عن عمر بن حفص قال سئلت ابا عبد الله عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة الى  
 ان قال فان كان كل رجل بخيار رجل من اصحابنا فربما ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما احكما وكلاهما  
 اختلفا في حديثك قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقهما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يفتي الى ما يحكم به  
 الاخر قل قلت فانما اعدون مرضيا عند اصحابنا لا يفضل احد منهما على الاخر قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم  
 مما في ذلك الذي حكم به الجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمهما ويترك الشاذ الذي ليس بشهر عند اصحابك  
 فان الجمع عليه لا ينبغي الى ان قال قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر بما وافق  
 حكم الكتاب والسنة وحالف العامة فيؤخذ ويترك ما خالف حكم الكتاب السنة ووافق العامة قلت  
 جعلت فداك اوابان كان القيمان عرفا حكمه من الكتاب السنة فوجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والاخر مخالفا  
 ايم باي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة في الشاذ فقلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما

بل هو  
 العمل في التعاليل  
 والامر انما

ما لم يه اميل حكاهم وقصائهم فيترك ويؤخذ بالآخر فقلت فان وافق حكاهم الخبر جميعا قال اذا كان ذلك فادعهم حتى  
 تلتقى امامك فان الوقوف عند الشبهات من الاتهام في الملوكات ووجه الدلالة ان هذه الرواية قد تضمنت وجوب  
 الاخذ بالحكم الذي اغضد الرواية الدالة عليه احد الوجوه المذكورة عند اختلاف الحكيم فيستفاد منها وجوب الاخذ بها و  
 ان تجردنا واحدا منهما عن الحكم فان ترجح الحكم لغيره دليله لكن يشكل ظاهر الرواية من وجوه منها ان وظيفة المتكلمين الرجوع  
 الى الحاكم الشرعي وليس وظيفة النظر في حجة على الحكم كادك عليه الرواية وانما النظر فيها شان الحاكم بل المدعى اذا راجع  
 الحاكم المنصوب الرزم المنزلة بحضوره ومضى حكمه عليه وان لم يرض به ولا يقدح فيه ضعف عند الحاكم في رزمها  
 فاله يقطع بقضائه ويمكن النقص عن ذلك بتزليلها على احد الامرين الاول ان المراد بالحكم الرجوع الى القاضي في معرفة  
 حكم الواقعة كما لو اشترك جماعة في عقاب باع احدتهم نصيبه منها وراجع المشتري من يفتي في ذلك حق الشفعة فثبت  
 يد عليه بتقليد وراجع الشريك من يفتيها فيه فاراد رفع يد المشتري بتقليد فحيز هذه الصورة يلاحظ المرجح  
 المذكورة في اختيار احد الحكيم ويشكل با هذا التزليل لوجوب مراعاة الوجوه المذكورة في تقليد الجمهور في دليل  
 الاحكام مطر اومع الاختلاف ولا يابن بظاهر اودها يمكن تخصيصه بما يؤدي الى الخاصم التنازع كما هو مورد  
 الرواية لكنه بعيد جدا نعم يمكن ان ينق لما كان الاحد بغضوى الرواة المجتهدين في الصلح الاول اجازة الاخذ برأيهم  
 امره اولا بالاخذ بقول العدل والافق منها فان تساوا بازرك فزومها واخذ روايتها بترجح المشتمل على احد المرجحات  
 المذكورة ومع عدم الرجح والتخير الثالث حمل الحكم فيها على حاكم الحكيم فخص بزم الحضور دون المنصوب خصوصا  
 او عموما وفتح فلا يلزم المتكلمين حكمه مع عدم تراصها معاير قبل الحكم قطعا وبعده بناء على اشتراط ذلك في امضا حكمه  
 ومنها ان الحاكم العامل بالرواية الحالية عن بعض الوجوه المرجحة ان لم يكن مجتهدا فاعبته بحكمه وان كان مجتهدا فكيف  
 لم يعثر على الرواية المعارضة كمنه على الوجه المرجح لوجوب الصغر عليه والتبني لوجوبين للثبوت عليها اعادة لا  
 سيما اذا كانت مشهورة معروفة كما ذكر في بعض وجوه الترجيح مع انه لا بدح من تبنيها عليها لثبوتها واولا ووفق و  
 لا اشارة في الرواية اليه ويمكن دفعه بعد اخذ كون مجتهدا انه لا يعتبر في المجتهد الوقوف على جميع مدارك المسئلة و  
 اجازها ولا على جميع الوجوه المغيرة في الترجيح وافاجوز عدم بلوغ البعض اليه او غفلته عنه كما انفق ذلك في حق  
 جماعة من اصحابنا كما يظهر بالنتيج ووجوب التبني على ذلك ثم مع ان اطلاع الحاكم على الرواية المعارضة لما يجعله عند  
 غيره لا يوجب كونها معارضة له عند الجواز قصورها في نظر عن المعارضة بشرط اباها على الايتاني لما عمل به لا يوجب  
 الاتهام في فهم مدليل الكلام او لوجود مرجحات فظفرها بالنتيج موجبة لرجحان ما عمل به مجتهدا لم يعثر عليها المتكلمان  
 ومن هنا ترى ان بعض الاصحاب يدعي الشهرة في مسئلة على حكم ويدعيها الاخر فيها الى خلافه وبعضهم يعيد بعض  
 رجال الرواية والاخر يقدح فيه الى غير ذلك ومنها ان الزلم المتكلمين بالرجوع الى المرجحات عند اختلاف الحكيم  
 غير مستقيم غالب الا انها كثيرا ما يكونان عاميين فتعذر في حقهما اعتبار المرجحات المذكورة وبمكرو فوجه تخصيصه  
 بالمتكلم كما هو الظاهر من مساق الرواية مع احتمال رجوع العاقد في ذلك الى نقل العارفين الثمرة وتذرع عن التبني الطبر  
 في الاجتاج عن سماع ابن مهران قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام قال قلت لبر علينا حديثان واحد باهر بالعلم  
 والاخر ينهينا عن العمل به قال لا فعل بواحد منهما حتى ناتي صاحبك فنسئله عنه قال قلت لاذن تعمل بلحدهما  
 قال اعمل بما فيه خلاف العامة وعنه فيه عن الحسن بن الجهم عن الرضا قال قلت لبر علينا الاحاديث عنكم فقلت قال ما  
 جائك عننا فقتل على كتاب الله نعم واحاديثنا فان كان يشبهها فهو منا وان لم يكن يشبهها فلا يبر منا فقلت لبر علينا  
 الرجلان وكلهما ثقة بجديبين مختلفين فلا تعلم امرهما الحق فقال ذا لم تعلم فومع عليك بايتها اخذت وعن ابن جهم  
 في كتاب عزالي اللساني عن العامة فروعا عن زرارة بن اعين قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام فقلت جعلت فداك  
 ياتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبايتها اخذ فقال يا زرارة خذ بما اشترت به اصحابك ووع الشاذ التاد  
 فقلت يا سيدنا معاشه وازن مرقبان ما ثوران عنكم فقال اخذ بما يقول عدلها عندك واوتفها في  
 نفسك فقلت لبر علينا معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر ما وافق منهما العامة فتركه وخذ ما خالفه فان الحق  
 فيما خالفه فقلت ربا كما نامو فقيين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ بايهما الحايطه لديك ورسك الاخر  
 فقلت لبر علينا معا موثقان للاختياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال اذن فخير احدهما فاخذ به وندع الاخر ثم  
 قال في الكتاب المذكور وفي رواية انه قال اذن فارجر حتى تلتقى امامك فنسئله وفي الكافي الوثوق عن ابي  
 عبد الله قال سئلت عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يامسره

باعتز



باخذها والاخرين بها كيف يصنع قال هريرة حتى ولقي من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه ثم قال فيه وفي رواية يابها الخ  
 من باب التسليم وسعدك وروى في عبون الاخبار عن الزهراء انه قال في حديث طويل فاورد عليكم من حديثين  
 مختلفين فاعرضوها على كتاب الله فاكان في كتاب الله موجودا خلا لا او حراما قابعا او ما وافق الكتاب وما لم يكن في  
 الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله افا كان في السنة موجودا من باب ما حرم الله او ما امر به عن رسول الله امر  
 الترام فاتبوا ما وافق النبي وامر وما كان في السنة فهو احقر او كراهة ثم كان الخبر الاخر خلافاً لذلك وخصه  
 في اعادته رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يحرمه ذلك الذي يبيع الاذنين بما جيبوا او يابها شئت وسعدك الاختيار من باب  
 التسليم والابناء والزوال رسول الله صلى الله عليه واله وما لم يتحدوا في شيء من هذه الوجوه فتر والينا علمه  
 فمن اولى بذلك ولا يقولوا فيه بارائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف في انتم طالبون بالخشوع في بابكم البيه  
 من عندنا وفي الكافي عن ابي بصير قال سئلنا باعبد الله عن اختلاف الحديث برؤس من يوثق به ومهم من  
 لا يوثق به قال اذا ورد عليكم فوجدتم له شاهدا من كتاب الله ومن قول رسول الله والا فالذي جئناكم اولى به  
 وعن القطب الراوندي في مسالته في الصحيح عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال قال الصادق ع اذا ورد عليكم  
 حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فاوافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فخذوه فان لم تجدوهما  
 في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة فاوافق اخبارهم فخذوه وما خالف اخبارهم فخذوه وتخير فيها على  
 عبد الله قال اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا ما خالف القوم وعن الاجتهاد في مكابفة الخبري الصحاح  
 الزمان بعد ذكر السؤال الجواب في ذلك حديثان اما احدهما فانه اذا اشتمل من حالة الى اخرى فعليه التمسك اما  
 الحديث الاخر فانه روى اذا وقع راسه من السنة الثانية وكثير ثم جلس فليس عليه في القيام بعد القعود تكبيره  
 كك الشهد الاول بحري هذا الخبري ويايها اخذت من باب التسليم كان صوابا واية ايضا عن الصادق عليه السلام  
 قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلتم تغر فوسع عليكم حتى ترى الضام فتر اليه وفي الكافي عن ابي عبد الله  
 قال رايت لو حدثتكم بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتكم بخلافه بايها كنت فخذوا قل قلت كنت اخذوا  
 بالاخير فقال رحمتك الله وفيه عن المعلل بن خنيس قال قلت لابي عبد الله ع اذا اجأ حديث عن اولكم وحديث عن  
 اخركم بايها فخذوا فخذوا بحدوثه حتى يبلغكم عن النبي فخذوا بقوله ثم قال ع انا والله لا نخذلكم الا بما سمعتم ثم قال  
 فيه وفي حديث اخر خذوا الهنا واسهل وارشد وان وافق كتاب الله فافعلوه وان لم يوافق كتاب الله فلم افعله  
 واتخلفوا في تفسير هذا الحديث فيقول معناه اذا ورد عليكم اخبار مختلفة فخذوا بما هو اسهل واسهل واوفى الى  
 الرشد والصواب مما علمت منا فالخلة كناية عن القبول ويحمل ايضا ان يكون تلك الصفات فائمه مقام المصدر  
 اي اخلو الهنا بخل واسهل وارشد والحاصل ان كل ما يرد من عليكم فاقبلوه احسن القبول فيكون ما ذكره بعد في قوة الا  
 واستظهر بعض الافضل ان يكون المراد اسند والى من الاحاديث المنسوبة الى ما كان اسهل واوفى بما يقضي به العقل من  
 الحسن حتى يكون الهنا على العامل وارشد من غيره اي يكون مقتضاه الهداية الى الخيرات هذا مع مراعاة موافقته للكتاب  
 اقول بل ان الاظهر الهنا والاسهل والارشد عبارة عن الكتاب بقية قوله فان وافق كتاب الله فالمعنى انسيوه الى ما  
 كان في الكتاب بالذي هو الهنا واسهل وارشد من الحديث فان وافقه فافعله وان لم يوافق فلم افعله وما يؤكد الترجيح  
 بموافقة الكتاب الاخبار التي تدل على ان كل خبر يخالف كتاب الله فهو زور وان يضرب به عرض الحائط وان لا يؤخذ  
 به وان يرد فانه وان لم تكن بوردتها بصورة تعارض الاخبار الا انها متساوية لها من جهة العموم والفهم والاطراف  
 انها اما ان يخبر بصورة تعارض او يكون المراد مخالفة لبيع الكتاب لما بيناه سابقا من جواز تخصيص الكتاب و  
 تقيده بالخبر الواحد وكذا يوجب ما من الترجيح بخلافه العامة رواية على اسباب قال قلت للزهراء ع يحدث الامر الاجد  
 بذا من سنة في البلد الذي انا فيه لحد استفتيه من مواليك فقال ع انت فضيلة البلد فاستفتيه في امرك  
 نادا انك بالتشي فخذ بخلافه فان اخطى فيه هذا هذا محتملة ما وقفنا عليه من الاخبار المنسوبة بالمقام ويستفاد  
 منها بعد ذلك بعضها الى بعض ان الخبر المنسوبة انما هي احدها باعدلية الراي او اوثقها او الاشهر تير والنا  
 ورواها الموافقة للكتاب السنة النبوية او الاخبار المروية عن الامة او الاحياط او المخالفة لاجرا العامة او ترويه  
 او يميلهم رجح على الخبر منها والمشمول منها على مقتضى منها رجح على المشتمل منها على ما دونها والاشهر تير تشاوا والاشهر  
 في الرواية والفهم والظن ان المراد بالسنة النبوية الغير العامة جمعها بين ما دل على الترجيح بموافقتها وما دل على  
 الترجيح بخلافها العامة ويمكن تقيمه السنة بتخصيص الترجيح بكل من ورد في الموافقة والمخالفة بصورة الظن او بجل اخبار

بالحدث عن الصادق  
 ابو عبد الله قال  
 وسئل الله ان احلتم  
 الحديث فاحلتم

اعتبار العادة على ما لم يكن بنوثة وفيه بعد واختلافها في ترتيب الوجوه ذكر ايدي على عدم ترتيبها حكما وان كان قسمة الترتيب  
خلافة وخلو بعض عن بعض الوجوه غير قارح في اعتبارها لان المثبت مقدم على غير وهل الترتيب على هذه الوجوه تعبد ولو  
لا فادتها خصوصا او بغير مدار حصول الظن للطلق بها حتى انه لو تجوزت عن اعادة لم يقول عليها ولو وجد هناك  
مخرج اخر اقوى منها غول عليه دونها وجهان من الاقتصار على ظاهر الاخبار ومن دلالته نحوها على اناحة الترجيح بالظن  
ولا يقدر ضحا سائدا كثير منها الاخبارها بالعل المفسد للظن بمقتضاها فان استناد باب العلم في تعيين ما هو الحجية  
من الاخبار بوجوب التعويل على الظن فيه على ما سبق بمحققة نعم لا عبرة بالتأخر وروا في حقاغاليا كما سنبته عليه وليس  
في الاخبار تعرض لتعارض الوجوه فيرجع فيه الى ما فرقاها من فاعده ما استناد باب العلم وبمكروا استفادة كون الشهادة  
اقوى من غيرها من تعليله بان الجمع عليه لا يربى فان المراد بالجمع عليه المشهور بقربانية سائده ولو اسف تلك  
الوجوه او تكافؤ فالأحوط الرجوع الى بقية المرجحات كما سنبته عليه ثم ان لبعضهم على الاخبار الواردة في المقام  
شبهها لابلر بذكرها والنسبة على دفعها منها ان الاقضية والاصدقنة والادعية قد اعتر في بعضها اجتماعها في  
الترجيح فلا يكفي احدها وفيه ان تلك الروايات لا دلالة لها على عدم الاكتفاء باحدها بل غاية الامر انها لا يدل على الاكتفاء  
به فيكون كسائر المرجحات بل لم تذكر فيها وقد ثبتت اعترها بل دليل اخر ومنها ان الووع والصدق لا يستلزمان اقربته  
الحديث الى الواقع بل الى الصدور والقصد في الترجيح هو الاول وفيه ان الاقضية الى الصدور يستلزم الاقضية الى الواقع  
بجسب الظاهر لان النقية على خلاف الظاهر وهذا الايضار اليها من غير شاهد بين ومنها ان موافقة الرواية للكاتب  
ان كانت لفظية انه فهذا ما لا يحتاج فيه الى العرض عليها لوضع الحكم وان كانت لظواهر المختلف فيها فهذا لا يحتاج  
ما اشتمك عليه من التاكيد والتشديد وان المخالف زعمه باطل لا يمت بعد القول بجواز تفسير الكتاب بخبر الواحد  
تخصيصه به وخصوصا عند من منع حجة ظواهر الكتاب المبرد تفسيرها في الخبر مع ان الاحكام المستنبطة من الكتاب  
الغرها تعلق بالمقام ليست الا اقل قليل فلا وجه لتقديم العرض عليه وان كان ذلك بالنسبة الى الايات الواردة  
على اصالة البرائة والاباحة فهي وان تكثر في بعضها في الاحكام الا ان مخالفتها مما لا يوجب التاكيد المذكور بل تجوزة  
مخالفتها بخبر الواحد وغيره يتا عند من منع من حجيتها وذهب الى التوقف الاحتياط وفيه ان المستفاد من اخبار العرض  
تطلب الحكم من الكتاب بالنقص في اياته والتدبر فيما يحتمل تعلقها بالحكم المبحوث عنه فاذا وجد فيها ما يوافق احدا  
بالنصر والشهور اخذ به وترك الاخر ولا يرد على ذلك شيء من المناشآت المذكورة او تجرد كون الحكم مذكورا في بعض  
الكتاب لا يوجب اطلاع الفقيه عليه لاسيما بالنسبة الى اهل الصدر الاول ومن قاربهم حيث ان المناشآت الفقهية لم يكن  
عندهم مدونة ولا مداركها محرزة ومبينة وكون الدلالة ظاهرة لا يوجب الاختلاف في ظهورها مع ان الكلام بالنسبة  
الى من عرف الظهور ولا ينافيه ما اشتمك عليه من التشديد والتاكيد لوجوب العمل بظاهر الكتاب كبريجه واحتمال  
المخالفة للواقع لا ينافي ذلك لظهوره الى صحيح الكتاب بغير نظر الى جواز تونه منسوخا وقد جاء مثل هذا التاكيد التشديد  
في الرد على الحاكم مع قيام الاحتمال المذكور في حق ايض وفي نقض اليقين بالشك مع احتمال المخالفة هناك لظاهر ولا فرق  
وذلك بين القول بحجية الكتاب علم وبين القول بحجيتها ما ستر منه خاصة اما على الاول فظم واما على الثاني فلان مؤلف  
احد الخبرين له كاف في حجية بناء على ان المراد بالتفسير ما يقتضون ذلك مع احتمال ان يلزم بحجية الخبر المتوافق لما يقتضيه  
ظاهر الكتاب بحسب القوانين اللغوية وان منع من حجيتها كالتجربة الوافق للشهرة وكذا لا فرق بين القول بجواز تفسير الكتاب  
بخبر الواحد وتخصيصه وبين القول بعدمه لان ذلك في صورة عدم المعارض والكلام هنا في صورة وجوده وورد  
ان الكتاب مشتمل على احكام قليلة جدا متنوعة لاسيما على عموما كثيرة سائده في كثير من مواضع الفقه كطهوية المأ  
وحلية البيع وحرمة الربو والرزوم العقود وحلية الطعومات ماعد الاستثنائات التي يخرج ذلك فاذا تعارض الخبران وكان  
احدهما يقتضي ظهورية ما او حلية بيع او حرمة نوع من الربو والرزوم عقدا وحلية شيء ماعد الاستثنائات وول  
الاخر على خلافه رجح الاول لموافقة لظاهر الكتاب واما الايات الدالة على اصالة البرائة فقولته ثم لا يكلف الله نفسا الا  
ما اتتها فالعرض عليها انما يجدي في الاخبار والمعارضه في بغير هذا الاصل في وجهه واما اذا تعارض الخبران في اثبات  
برائة واقية او يقينها في خصوص مقام فعرضها على تلك الايات غير محدد لتغير المقادين نعم لو عمم العرض على الكتاب الى العرض  
على الدليل المستفاد منه يمكن القول لكنه بعيد ومن منع حجية اصل البرائة واختار التوقف لا يلزمه الا التزام بذلك  
مع ورود الرواية فان نفي الحجية لا يستلزم نفي المعارضة ولو سلم قلنا ما اشتمك عليه الكتاب من الاحكام فليس في ذلك  
سأوجب عدم الاعتداد به عند ذكر وجوه الترجيح او وضعها م بيان الاحكام الشرعية كثرت موارد ها وقلت ولذا

لا اشكال

الاشكال في تقديمه اذا كان اقوى من غيره مع ان التقديم في الذكر لا يوجب التقديم في الرتبة كانهما عليه في دفع الشا  
 المتوهم بين اخبار العرض ومنها الامر بالخبر في بعضها من اول الامر وهو بيان اعتبار المرحجات في غيرم وفيه ان تلك  
 الرواية محمولة على تقدير عدم وجود المرحجات معا بينها وبين ما دل على اعتبارها ومنها ان هذه المباحث من مباحث  
 الاصول فلا يثبت باخبار الاحاد لانها لا يفيد العلم وفيه ان الظنون التي ينتهي اليها الدلائل العلمية معتبرة في الفقه  
 والاصول كما ان الظنون التي لا ينتهي اليها لا تعتبر في شيء منها ولا ريب ان المرحجات المقررة مما يظن اعتبارها للاخبار  
 المذكورة وغيرها وقد قررنا ان الظن معتبر في الادلة لقضاء اشداد باب العلم مع بقاء التكليف به فصل كما  
 يقع التعارض بين غير الاخبار وبين الاخبار وغيرها كك يقع التعارض بين الاخبار فاذا تعارض الخبران المعتبران  
 فان امتنع جمع بينهما على احد على الاخر على وجه ما عد عليه العرف والاعتبار عند ملاحظة ما هو المجمع عليه  
 الوجه المقبول رجع على بقية مراتب الترجيح سواء كانا مقطوعا او مستند او مضمونا وكان احدهما قطعيا والاخر  
 ظاهريا والمراد بالمجمع على الوجه المقبول هو ان يكون المجمع بحيث يظن مفاده من الخبرين يجب متعارف الاشارة  
 بعد ضم احدهما الى الاخر ولو بعد النظر الى احتمال ورود احدهما مورد النقيضة حيث يتناقض فيه هذا الاحتمال و  
 ان لا يكون بعد عن الظن بحيث يقدح في الوثوق بصحة صدور احدهما حيث لا يكونان قطعيين وهذا ما يختلف  
 باختلاف مراتب البعد وقوة الاستدلال وامارات التيقن وحيث ينفي الامر الاول ما تعدد الوجوه وتساويها او لا خلا  
 التيقن في احدهما على وجه لا يكون الحمل عليها بعد من ارتكاب الجميع او ينفي الامر الثاني بحيث لا يكون عدم صحته  
 صدوره ابعده من وجه المجمع كان المجمع مردودا غير مقبول والحجة على وجوب المجمع على الوجه الاول جريان طريقة الاضمار  
 عليه وهو ان لو كان اجماعا مفيدا للقطع فلا اقل من كونه شتهرة قوية معتبرة للظن القوي وقد حققنا وجوب  
 التعويل في مثل المقام عليه وبؤكده مساعده الاعتقاد فان المجمع مع الامكان اولى من الطرح بمعنى انه اقرب النظر  
 من الطرح فيجب الاعتدال به لما مر في غرضنا في ما نقل عنه كل حديثين ظاهرهما التناقض يجب عليك  
 اول البحث عن معانيها وكيفيته ودلالاتها فاما فان امكان التوفيق بينهما بالحمل على جهات التنازل والذلة لا  
 فاحرر عليه واجتهاد في تحصيله فان العمل بالذي يلي منهما امكن خبير من ترك احدهما وتقبله باجماع العلم فاذا لم  
 يتمكن من ذلك ولم يظهر لك وجه فارجع الى العمل بهذا الحديث وشاربه الى مقبوله عن من خطه وهذا كما نرى  
 تصريحه في بيان الاجماع على وجوب المجمع على الوجه الذي قررناه وقد يستدل على اولوية المجمع بان دلالة اللفظ على  
 تمام معناه اصلية وعلى ختمه تبعية فعلى تقدير المجمع يلزم افعال دلالة تبعية وهو اولى مما يلزم على تقدير عدمه من افعال  
 دلالة اصلية واورده عليه بان العمل باحدهما عمل بدلالة اصلية وتبعية فابعداها وهو اولى من العمل بكل منهما من  
 وجه لا يعمل بدلالة تبعيتين ورد بان اولوية العمل باصلية وتبعية من العمل بتبعيتين اما ايسر اذا استفيد  
 من دليلين لا من دليل واحد لا مستلزما له الطرح المروج بالنسبة الى المجمع هذا المخلص وانقل في الموارد الثلاثة وفي  
 الكل نظر امان في الرد فلانه يظهر مصادرة لان الكلام في اولوية المجمع على الطرح فلا يستدل الى التمسك به في توجيه  
 الدليل واما في الاجراء فاما اولادنا لا يهتم في العام والخاص المطلقين ومعاني معناه كما هو مورد الاستدلال  
 فان في المجمع ايض عمل بدلالة اصلية هي دلالة الخاص مثلا او بدلالة تبعية هي دلالة العام بالنسبة الى غيره فحتم  
 بجهة الاجراء بان ذلك حاصل على تقدير ترك المجمع فلا وجه للترجيح وجوابه يعرف مما يلزم واما ثانيا فلان العمل بالدلالة  
 التبعية التي هي في ضمن الدلالة الاصلية راجع الى العمل بالدلالة الاصلية لانها لا تعارضها الا اعتبار بخلاف  
 العمل بالدلالة التبعية الاخرى فيرجع الحاصل الى ترجيح دلالتين متعابرتين احدهما اصلية والاخرى تبعية على العمل  
 بدلالة واحدة اصلية واما في اصل الدليل فلان حجية الاولوية المذكورة غير مثبتة ولا مثبتة كالأولوية المذكورة  
 في اصل الدعوى فيوجه المنع عليها وقد يستدل ايضا بان الاصل في كل من الامارتين الاعمال يجمع بينهما بما يمكن  
 لاستحالة الترجيح من غير مرجح فقله الفاضل المعاصر عن تهديد القواعد اقول مراده بالامكان الامكان بحسب مفهوم  
 العرف ومرجعه الى ما ذكرناه وقوله لاستحالة الترجيح من غير مرجح يريد به اننا عملنا باحد المتعارضين وطرحنا  
 الاخر مع امكان المجمع لزم الترجيح من غير مرجح اذ ليس طرح احدهما والعمل بالاخر اولى من العكس ليقال قد يتحقق لاحد  
 مرجح من حيث المن او القرائن الخارجية فكيف يصح نفيها قلنا لا تصلح تلك المرحجات للترجيح مع امكان المجمع بحمل  
 الظاهر على الصريح مثلا اذا تعارض العام والخاص وكان الاول اقوى سندافقوة سنده لافضل مرجحته على  
 الخاص ضعف دلالة الاول وقوة الثاني فتقديم عليه ترجيح من غير مرجح ولا يذهب عليك ان هذا الدليل قاصر عن

فصل في اولوية المجمع  
 ف

في وجه لا يعمل بدلالة تبعيتين ورد بان اولوية العمل باصلية وتبعية من العمل بتبعيتين اما ايسر اذا استفيد  
 من دليلين لا من دليل واحد لا مستلزما له الطرح المروج بالنسبة الى المجمع هذا المخلص وانقل في الموارد الثلاثة وفي  
 الكل نظر امان في الرد فلانه يظهر مصادرة لان الكلام في اولوية المجمع على الطرح فلا يستدل الى التمسك به في توجيه  
 الدليل واما في الاجراء فاما اولادنا لا يهتم في العام والخاص المطلقين ومعاني معناه كما هو مورد الاستدلال  
 فان في المجمع ايض عمل بدلالة اصلية هي دلالة الخاص مثلا او بدلالة تبعية هي دلالة العام بالنسبة الى غيره فحتم  
 بجهة الاجراء بان ذلك حاصل على تقدير ترك المجمع فلا وجه للترجيح وجوابه يعرف مما يلزم واما ثانيا فلان العمل بالدلالة  
 التبعية التي هي في ضمن الدلالة الاصلية راجع الى العمل بالدلالة الاصلية لانها لا تعارضها الا اعتبار بخلاف  
 العمل بالدلالة التبعية الاخرى فيرجع الحاصل الى ترجيح دلالتين متعابرتين احدهما اصلية والاخرى تبعية على العمل  
 بدلالة واحدة اصلية واما في اصل الدليل فلان حجية الاولوية المذكورة غير مثبتة ولا مثبتة كالأولوية المذكورة  
 في اصل الدعوى فيوجه المنع عليها وقد يستدل ايضا بان الاصل في كل من الامارتين الاعمال يجمع بينهما بما يمكن  
 لاستحالة الترجيح من غير مرجح فقله الفاضل المعاصر عن تهديد القواعد اقول مراده بالامكان الامكان بحسب مفهوم  
 العرف ومرجعه الى ما ذكرناه وقوله لاستحالة الترجيح من غير مرجح يريد به اننا عملنا باحد المتعارضين وطرحنا  
 الاخر مع امكان المجمع لزم الترجيح من غير مرجح اذ ليس طرح احدهما والعمل بالاخر اولى من العكس ليقال قد يتحقق لاحد  
 مرجح من حيث المن او القرائن الخارجية فكيف يصح نفيها قلنا لا تصلح تلك المرحجات للترجيح مع امكان المجمع بحمل  
 الظاهر على الصريح مثلا اذا تعارض العام والخاص وكان الاول اقوى سندافقوة سنده لافضل مرجحته على  
 الخاص ضعف دلالة الاول وقوة الثاني فتقديم عليه ترجيح من غير مرجح ولا يذهب عليك ان هذا الدليل قاصر عن

افادة المقصود لانه لما انقضت بطولان تعيين احدهما للحجية و...  
الباء على التحيز قال الفاضل المتأخر بعد نقل العنارة المتقدمة ولو المحقق معنى قوله لاستحالة الترخيص من غير ترك  
المفروض عدم ملائمة المرجح والافتقار لوجود المرجح لاحدهما ثم وجه كلامه بما حاصله ان المراد بترك الجمع والتركيب  
موضوع كل منهما من موضوع الخبر المرجح بالامر مادون الاخر من جملة ما عرف مما عرف فاسقوط الاثر  
واما ما وجه كلامه فضعفه او صح من ان يحتاج الى بيان لتصوره انما هو لزوم الترخيص بالامر في ترك الجمع لا  
في ترك العمل باحد بعد الجمع اذ لا شك في وجوب العمل باحد دون تركه في الجملة انما هو مستند في ترك  
الترخيص من غير مرجح بل لا يستقيم التعليل بخلافه في وجود مرجح في احد ما بل كان الزم ان يعمل بان مراعاة المرجحات  
على وجود منافات بين الدليلين فاذا لم يكن بينهما منافات وجب العمل بكل منهما وهذا الباب محل كلام من العام  
المطلوع على المخبر المقتد عند معارضة خبره بالخبر او حمل الامر والنهي على الاستحباب او الكراهة عند لالة الفاعل  
على التخصيص في الترك او الفعل لان اهل العرف اذا عرض عليهم الخبران المتعارضان بلحاظ هذه الوجوه ضمن منها  
ذلك وقد جرى على هذا طريقنا كما قد يما وجدنا فينا وقدنا على من كلامهم وقدنا في بعض من اخباري المتأخرين  
حمل الامر والنهي على الاستحباب والكراهة عند معارضة خبره بالخبر التخصيص لا نه طريق جمع لا اشارة اليه في اخبارنا  
بل ظاهرها يتبين الرجوع الى المرجحات المقررة من الاعدلية والاشهوية وغير ذلك والاحد بما يشتمل عليها وطرح  
المخالفة وضعفه واضح اما اوله فلورود النهض عليه بالتخصيص والتقييد لا تعرض في اخبار الباب لها ايها واما  
ثانيا فلان بعض تلك الاخبار مشتمل على بيان تعارض الامر والنهي الظاهر منها غير صورة العلم بورد هذان  
او ورود واحد هما في مقام توفيق الخطر او الوجوب فتح فلا ماساس له محل البحث وفي بعضها حد يثان منع اثنان او تحفظا  
والمبادر منها غير صورة يمكن الجمع بينهما على الوجه الذي سبق حملا للمطلق على الفرد الظاهر ولو بمساعدة فهنم  
الاصحاب ولا شفاء الجاهلها في غير فيقتصر في العمل على مورد او لفتح العمل في اطلاقه فلا يعمل به في محله في روية  
العيون ولا لالة على ذلك مع ان اللزوم من انشاء باب العلم في تعيين ما هو الغالب من خبر الواحد على ما بينه ووجه  
التعويل فيه على الظن والخبران المتعارضان اللذان يجمع بينهما على الوجه المذكور من هذا القبيل واما اذا كان الجمع  
بوجه لا يساعد عليه فهم العرف عند عرض الخبرين عليهم فلا ينادوا اليه وان امكروا في نفسه ولحمل بحسب اللفظ كالامر والنهي  
المتعارضين اذ المراد سبق توفيق الخطر او الوجوب عليهما فانه وان امكن الجمع بينهما على الاباحة او حمل الامر على  
الاذن اعنى الجواز المطلق والنهي على الكراهة او حمل الامر على الاستحباب والنهي على الاذن في الترك الا ان شيئاً منها الا  
يساعد عليه فهم اهل العرف لا يبقوا الى افهامهم عند وقوعهم على الخبرين فنقل هذا الجمع غير معتبر عندنا واما ما يرى  
من ان الشيخ في كتابي الحديث قد ارتكب في الجمع بين الاخبار وجوها مستبعدة ومحمل مستبعدة في الظاهر فظاهره  
انما اراد نفي قطعنا التناقض بين الاخبار كما توهم بعض ذى الفطرة المستقيمة فعدل عن الطريق المستقيمة كما نبه  
عليه في اول كتاب الهندية لان تلك الوجوه مما يصح الاستناد اليها والاستناد اليها كما يتوهم من لا خبرة له  
بحقيقة الحال واعلم ان ما ذكرناه من تقديم المخاض على العام فانما هو بالنسبة الى العام المطلق المرد عن الترتيب  
المؤكد لعمومه ولو بالنسبة الى مورد الخاص واما معهما فلا بد من اعتبار مزيد قوة في الخاص بحيث يصلح به  
لمقاومته والاهذا ينظر تقديم الاكثرين لعموم قوله ثم فانكوهن باذن اهلته الدال على شرط اذن مالك الامر  
في نكاحها على وجه العموم على صحة سيف بن عميرة او موثقة الدالة على جواز التمتع بامة المربعة بدون اذنها نظر الا  
تعضد العموم هناك لالة العقل والنقل على وقع النص في الاموال المحترمة بدون اذن اربابها مع ورود  
في الكتاب وورود التخصيص في خبر الواحد مثله منع جماعة من اصحابنا من تناول العمرة بدون الاذن في مسئلة  
المادة مع ورود الرخصة به في جملة من الاخبار وان عارضه ظاهر من الاخبار ايضا وقر على ذلك الحال في تطاير  
وتعلم ان المشبهة مقام التعارض تمام مدلول اللفظ ولهذا جعل العام والخاص المتعارضان وشبههما من  
باب ما يجب فيه الجمع ولو اعتبر بعض المدلول كالواحدة في العام في مورد الخاص فقط كان من باب ما يجب فيه  
طرح الاضعف والاحد بالاقوى الا انه خارج عن مصطلح التعميم ولما اكد امان من وجه فلا بد من ان يتصور  
احدهما بالآخر يستدعي مجاميعين المراد ان تخصيص احدهما بالآخر ليس باولى من تخصيص الاخر به فلا يخضع  
احدهما بشرة الفرضي او بدليل لفظي مؤكدا لعموم احدهما اتصل بالعام او انه سهل عنه او كان عموم احدهما  
والاخر حكما جاز تخصيص الاخر لغيره عن ذلك به ولو اختلفت ساير المرجحات وكان عموم احدهما موافقا للاصل

الاحتمال

الاختصاص حيث يعتبر فالمحقق عدم صلوح ذلك مرجحا للاداة فيتعين التوقف في مقام التخصيص بغيره في مقام العمل الاخذ  
بما يتوافق احدهما اخذما بقوى الدليلين الا انه لا يكون ح دليلا اجتهاديا كما في صوره الاخذ باحدهما من باب التخيير لفقد  
المرجح بالكلية وكذا لو اعتضد احداهما بقوة السند ولو من جهة شهرته النقل او مخالفة العامة في وجه قوتى فان ذلك يجزئه  
لا يصلح فيه على ارادة العموم والتخصيص وان وجب الاخذ بما يوافق احدهما كما تعلم ايضا ان العمدة في المرجحات العشرية  
في ترجيح احد الخبرين المتعارضين على الاخر انما هو بما يقوى معه الطن بصدور الخبر وهذا المعنى مشتق الى مسانف الاجتهاد  
الواردة في هذا الباب بل هو المظنون منها كما برهنا ليه اخلافا في ذكر المرجحات ونتم بلها على وجوب الاخذ بها تعيدا  
لعلة بعيد ولا يكاد يظهر ثمرة للوجهين او المرجحات المذكورة فيها نضا او ظهورا من اعدلية الراوى او ثقافته وافقيته  
ومن مواضع تحرير الكتاب والسنة خصوصا او عموما او مشابهة لاحدهما ومعاذته للشهرة فتوى او رواية او للاختصاص  
ومخالفة لذهب العامة او لما هم اليه اميل اقوى من سائر المرجحات التي تذكر في الباب واما اذا تعارض بعض هذه المرجحات  
مع بعض فلا اشكال في ترجيح الاقوى منها في النظر لاجراء الباب عن بيان حكمه فيرجع فيه الى الظن لما شره على ما قررنا  
لا يكاد يوجد احد المرجحات الظنية على احد الخبرين مع كون الظن بالحكم المستفاد من الاخر اقوى ولو قدر وقوعه فالمرجح  
للمعتمد بمرجح ظني اذ لا عبرة بالظن بالحكم ما لم يؤد الى الظن بالدليل وقد يتوهم التناقض بين الظنين وقد فهم بعد  
الموضوع ولهذا قد يقطع بطلان الدليل وينظر بجهة مقتضاه كالمقياس والاستحسان وذهب الفاضل المعاصر الى ترجيح  
الظن بالحكم على الظن بالدليل عند التعارض لان الاول خاصر لاقتضائه في ترجيح الخصاص بالمسئلة الخاصة والثاني عام  
لذلك لانه بالعموم على ترجيح المعتمد بالامارة الخاصة على غيره ولان الخبر الوارد في العلاج لا يفيد الطن اصلا لان المراد  
اختيار ما هو اقرب الى الواقع لانه ما هو اقرب الى الصدور فانه مجرد ولا يجزئ الجواز الاغتناء بالثبوت ونحوها ولان ما  
دل على ترجيح الدليل المعتمد بالامارة الخاصة دليل ظني وهو الخبر الوارد في العلاج فلا ينافي ما دل على صحة الخبر  
بالحكم من الدليل العقلي اعني دليل السناد باب العلم وبقاء التكليف الوجوب عند العقل لغير باب الظن فان العرفان  
لا تصلح للتخصيص بالقطع فضلا عن الظني ورد القول بثبوت صحة الخبر الواحد بالاجماع والاثبات بانها بعد تسليم مساعدا  
على اثبات صحته انما يثبت بها جحيمه في الجملة ولو سلم فلا بد من اثبات جحيمه لاجراء العلاج بهما وهو متعارض ولا سبيل الى  
اثبات جحيمها مطلقا لاشتماع العمل بهما فان رجح بعضهما بذاك لا يخالف في طرق المنع الى عمومها لان ذلك ربما  
يوجب الدوران رجح لآخر خارج فليس الا العمل بالظن لا الخبر من حيث هو خرج عن محل الفرض هذا لمخصر كلامه اقول ما  
ذهب اليه من ترجيح الظن بالحكم على الظن بالدليل مطم مخوف عن مسلك السناد وما شكا اليه من الوجوه منضمه الفساد  
اما الاول فلان الفرض حصول الظن بجحيمه الدليل الخاص وهو كالتن بقبول الحكم الفرعي المختص فان كل منهما ظن  
خاص متعلق بحكم شرعي ومجرد كون دليل الاول عاما غير قادم في مقارنته للثاني بعد فرض حصول الظن به في مورد  
الخاص ولو منع حصول الظن به خرج عن محل الفرض اذ اليه على تقدير حصوله ولتن دمج الثاني بان ظن اقوى من الاول  
فمع خلو كلامه عنه مدفوع بان غير مطرد بل قد يتساوى وان اوتبرجح الاول في ظل دعوى اطلاق الترجيح واما الثاني فلا  
العشر في باب النزاج ما هو اقرب الى الواقع عند الشارع لا عند المجتهد فلا ينافي في اعتباره لامارة خاصة مخالفة لظن المجتهد  
فقطنون المجتهد وان كان اقرب عنده الى الواقع لان العمل بالامارة الخاصة انما يجوز ان يكون اقرب عند الشارع  
يدلك على ذلك عدم اعتداده بالمقياس والاستحسان وان اذ الظن بمؤداهما وبشهادة العدل الواحد والفاستقين  
وان اذ اظنا اقوى من شهادة العدلين واعتباره للاصول الظاهرية وان كان مؤداهما هو موها في نظر العامل جليا  
الى غير ذلك نعم يجوز ان يكون الترجيح بما هو اقرب عند المجتهد اقرب عند الشارع لكن مجرد الجواز لا يجزئ وليس ادعى بوجوب  
في المقام وجعل من ثبوت الدليل كالمصادرة لان الكلام في اثباته مع انما منع انحصار الوجه في الترجيح بها هو اقرب  
الى الواقع عند الشارع ايضا يجوز ان يكون هناك وجه لغير يقتضي الترجيح ايضا كما برهنا ليه تشريع الاصول الظاهرية في  
اظهر الوجين واما الثالث فلان السناد باب العلم في الاحكام الفرعية انما يقتضي جحيمه ظنون خاصة فيها وهي الظن  
التي لا دليل على عدم جحيمها وان كان ظنيا اذ كان الظن الحاصل منه اقوى من الظن الحاصل من دليل الحكم لانه هذا  
هو العذر المتيقن من دليل الحكم وليس هذا من باب التخصيص بل الاختصاص فان الحكم العقلي لم يكن في نفسه عاما حتى  
يخص بل يختص بمتوان خاص وهو ما ذكرناه ولا يخفى ما يفتى لان الاعتداد بالظن بجهة على بقاء التكليف في السناد  
باب التمسك فاذا فرض تخلفها بالنسبة الى الاحكام الفرعية خاصة لم جحيمه الظن فيها خاصة لا في جحيمه الظن بها وعدمها  
بل التحقيق ان يبق مستند جحيمه الظن من السناد باب العلم وبقاء التكليف لم يشرك بين الاحكام الاصولية والفرعية

والفرعية وقضية ذلك جواز التعويل على الظن في الاحكام الاصولية خاصة اذ مرجع الكلام في ذلك الى العلم بان الشارع قد  
كلفنا باحكام خاصة عن ادلة خاصة ومحصلة العلم بانها قد كلفنا بالعمل بمؤدى اذلة خاصة وحيث سبيلنا الى معرفة  
تلك الادلة بطريق العلم وجب لاخذ فيه بالظن فلا يثبت بذلك الظن في الاحكام كازمه وقد مر تحقيق ذلك ثم ما ذكر  
من ان اخبار العالج متعارضة يعنى على وجه يتعدى الجمع ليقم ما ذكره غير سديد بل المستفاد منها ان الوجوه المذكورة  
من المرجحات وان ذكر بعضها من بعض وترك في اخر او قدم ذكره في بعض واخر في اخر وكذا الامتياز بين الامر بالارجاء  
في البعض وبين الحكم بالخير في اخر لا مكان حمل حديث الارجاء على زمن ظهور المجتهد كما يشتر اليه لفظ الارجاء الى لقاء  
الامام وحمل حديث الخبير على زمن الغيبة وسبباً توضيح ذلك وكذا الامتياز بين ما دل منها على الارجاء من اول الا  
بعض وما دل منها عليه بعد تعارض المرجحات لا مكان الجمع بتقديم الميثاق فيفيد الاخر بصورة عدم المرجح مع مكان  
حملها على اختلاف الأشخاص بحسب الثمن من ملاحظة المرجحات وعبارة اختلاف الازمان بحسب تغيير الوصول الى  
الامام ونسبته او الاحكام بحسب قلنا الاجتناب اليها شدته وبالجملة اذ انزلنا تلك الاخبار على زمن الظهور فلا  
حاجة لنا الى بيان وجه الجمع بينهما ففصل اذ تعارض الخبران المتغيران بحيث لا يمكن الجمع بينهما بوجه عا  
عليه اهل العلم عند عرضها عليهم فان كان احدهما دارجاً على الاخر باحد الوجوه المذكورة في الاخبار او غيرها  
تعيين الاخذ به وترك المرجوح ووجوه الترجيح خمسة الاول ما يتعلق بالاستناد فقطع التسند يرجح على مضمونه  
ومضمونه بظن اقوى يرجح على مضمونه بظن غير اقوى تخبر العدل والاثق يرجح على خبر العدل والنفة وخبر معلو  
العدالة والوثاقه يرجح على خبر مضمونهما وخبر مضمونهما بظن اقوى يرجح على خبر مضمونهما بظن غير اقوى تخبر من  
عدله او ثقافته فانما عدلها بمرجح على خبر من عدله او ثقافته وذلك ويقدم خبر من لا خلاف في وثاقته  
على خبر من اختلف في وثاقته وخبر من اجمع على تصحيح ما يصح عنه على خبر من لم يجمع عليه وخبر من اجمعوا على كونه  
من اصحاب الاجماع على خبر من اختلف فيه وخبر من عدله او ثقافته الاعرف والاثق او الاضبط او من يضابق  
في امر العدالة على خبر من عدله او ثقافته غير الاعرف والاثق او الاضبط او من يتوسع في العدالة ومثله الكلام  
في الاضبط والضابط وكذا لو كان تركبنا احدهما مبنية على الاختيار والاخر على النقل واستندت في احدهما الى النقل  
اقوى وفي الاخر الى نقل اضعف واستندت في احدهما الى طريق اقوى كالعلم وفي الاخر الى طريق اضعف كالظن او  
تصرف في احدهما المذكورين ولم يتصرف في الاخر ويرجح خبر الموثوق خصوصاً على الموثوق عموماً والموثوق بلفظ  
عسج على الموثوق بلفظ غيره يرجح والموثوق في كتاب معد على الموثوق في كتاب غير معتد وكذا الحال بالنسبة الى الاصح  
والصحيح وما هو اكثر اعتماداً او ما هو اقل اعتماداً ويرجح خبر المدح بمدح اقوى على المدح بمدح اضعف ومن الذم  
على من لم يؤكد والثقة الامام على الثقة غير الامام ومن صرح بكونه اماماً على من لم يصرح به والاقرب الى الطريقة  
الامامية كالفتي على الاتك كالزبيدي والعالم على غير العالم والفقية على غير الفقيه والاعلم والافقه على العالم والفقير  
ومن كان اكثر مصاحبة مع الامام او الرواية على قليتها ومن كان اكثر روايات مقبولة او خالية عن الخلل على من لا  
يكون كذلك وتقدم رواية الاكثر على رواية الاقل وقليل الواسطة وهو المعبر عنه بعلو الاستناد على كثرتها ما لم  
يبلغ حد المشذوذ والرافع الموثوق باضمال التسند او يستبعد باعتبار الطبقة ويرجح رواية صحيح البصر على مكفوف او  
مؤتمر وصحيح العقل في جميع الاحوال على محمله وبعضها وصحيح البدن على سقمه وذي السماع على ثقيله وسريع الا  
على بطيئه وقوى الحفظ على ضعيفه وكاتب الرواية عند سماعها على حافظها والمركب منها على المنفرد باحدها ومن  
يتعين ان يكون هو الثقة من يجهل ان يكون غيره ومثله بقبلة المرجحات وقد يرجح الزاهد على غيره ويمكر ارجاعه الى  
الاعلية الثالث الترجيح بكيفية الرواية فرج الرواية بطريق الشافعية على الرواية بطريق المالكية ومن استند الى  
طريق اقوى كالخلف نهاراً على من استند الى طريق اضعف كالخلف ليلاً حيث بطرق اليه احتمال الاستنباه ومثله ما لو حملها  
احدهما في مثل صحيح او جمعته والاخر في غيره او قال احدهما صحت من قريب قال الاخر من بعيد او روى احدهما في  
زمان او مكان يشد فيه الثقة والاخر في غيره وان كانا مخالفتين للامة او موافقتين اهم الاحتمال الاتقان في الادب  
وهو مجرد الفاء الخلاف بين الشيعة ليسلوا من فتر العامة او كان تحمل احدهما بطريق اقوى كراهية الشيخ عليه والاخر  
بطريق اضعف كاجازته له ومثله ما لو كان احدهما سائلاً والاخر سائلاً ان الكلام مسوق لغيره التسائل من  
تحملها قريباً كقول سمعته منذ ستة اشهر على من تحملها بعيداً كقوله سمعته منذ عشر سنين ولا يلزم سبق الاول  
لبندرج في القسم الاثني بجواز المساواة والعكس وذلك لاختلاف زمن الرواية ويرجح المرفوع على المقطوع ان قلنا

بعض  
اختلاف

بمجرد

بجنيته والمقطع بعدم القطع على مضمونه ومضمونه الاقوى على مضمونه الاضعف والمصرح على الضم ومن ذكر الامام  
بعنوان صحيح على من ذكره بعنوان ظاهر فيه كالعالم والفيقه وان اردت بقوله مجاز ان يكون ذلك من صاحب الكتاب  
تقول على الظاهر يرجح السند على المرسل حيث تقول بجنيته كما سئل من لا يرسل الا عن ثقة والقول بساواة مراسيل العدل شيئا  
كان نقل عن عبد الجبار حجة بان العدل لا يرسل الا عن ثقة متفق الفسار الثالث الترجيح باعتبار تاخر الورد فاذا علم ان احد  
الروايتين متقدمة في الورد وتعدت عمل بالناخرة لانها ان كانتا بنويتين او كانت المنعقدة بنوئية كانت الثانية  
ناسخة او كما سلف عن ورود النسخ فيتعين العمل بها وان كانتا من غير بنويتين عن الأئمة الاطهار عليهم السلام كان احدهما  
لثبوتها او الانتفاء اذا لانتسخ فان كانت الاولى تعين العمل بالاخيرة وان كانت الاخيرة تعين العمل بها ايضاً من باب الثقة  
او الانتفاء ولا يذهب عليك ان هذا التاميم اذا كان الثقة او الانتفاء في العمل بها لا في ورودها لكن في الترجيح مجرد  
الاحتمال مضاعفاً الى ما ورد في بعض اخبار النعاض من الاخذ بالاحداث وتقدم لكن يشك في هذا الترجيح بالنسبة  
الى مثل زماننا حيث لا يقينية في العمل غالباً ولا يمتثل للانتفاء فالوجه عدم الاعتماد على هذا الوجه بالثبوت الى اخبار  
الأئمة ولهذا ترى ان معظم اصحابنا لا يفتنون البقي مقام النعاض الرابع الترجيح باعتبار المشهور وهو اموراً  
تمتازت عن مخالفة قول العامة على ما وافقه ومخالفة القول الثابت لهم زمن الصدور او المشهور بينهم او مخالفة  
قول ائمتهم ومن كان في بلد عليه السلام على ما خالف القول الحادث بعد صدور الرواية والقول الغير المشهور  
بينهم او قول غير المعروف او قول من لم يكن في بلد ثم ومخالفة قول من كان في بلد ثم غالباً على قول من كان في بلد  
خالف قول من عاصره في اوقات حكمه غالباً على قول من قل معاصرته فيها ثم المعلوم من هذه الوجوه اقوى من  
مضمونها والمضمون بالظن القوي اقوى من المضمون بالظن الضعيف وهو اقوى من المشكوك فيه وقد يتوهم اعتبار  
القول الموافق في زمن الامام الذي نسب اليه الرواية وليس بمجتمد للثبوت لاطلاق الاخبار الدالة على الاخذ بما خالف  
العامة من غير اشارة الى اليقين مع ان ما ورد في بعضها من التعليل بان الرشد في خلافهم يدل على ان الاخذ بخلافهم  
وجهاً اخر غير ورود الموافقة على سبيل التيقن وهو ان المخالفين للحج والذواتهم المنكوسة وقلوبهم المعكوسة لا يترضون  
غالباً الا الباطل فالرواية التي يخالف قولهم اقرب الى الصحة والستواب وهذا نظير ما روي عن النبي صلى الله عليه  
آله من الامر بما شاوره النصارى واليهتمون ويظهر من هذا البيان ان الخبر المخالف لقول من هو اشد هم عند اهل الحق  
اربع من المخالف لانها عناد لهم ومنها ترجيح الفيض على الركيك لان الفيض اشبه بكلام المعصوم بخلاف الركيك  
حتى ان بعضهم دونه في غير صورته النعاض ترجح بان المعصوم لا يتكلم به ورد بمجازة نقل الحديث بالمعنى وعلى هذا  
ترجح هذا الوجه الى ترجيح ما يمتثل ان يكون نقلاً باللفظ على ما يعلم على انه نقل بالمعنى مع ان الخبر الركيك يدل  
على قصور المعنى في التغير ولو بالنسبة الى خصوص ذلك المقام فيما يجزى عن نواته المعنى على وجهه فيضعف الوثوق  
بنقله بخلاف الفيض ومنها ترجيح الاصح على الفيض ذكره بعضهم في الحديث النبوي معتللاً بانهم كانوا مخصوصاً  
من الفصاحة بما لا يشاء فيه غيره فيغلب على الظن ان خصائصه بالافصح ورواياته كانت كما يتكلم بالافصح والافصح دعوى  
اختصاص الافصح به منوعه لان الكلام في الافصح الذي يمكن صدوره من غيرهم ومنها ان يكون احدهما مثلاً  
على اسلوب كلام المعصوم الذي نسب اليه دون الاخر وطريق معرفة ذلك في الاخبار المرئية عن امير المؤمنين  
والادعية لما تورد عن الامتراء والروايات الواردة عنهم على غالبها وبالقياس الى غير ذلك لا يخرج من نوع خفاء  
غالبها ومنها ان يكون احدهما الاصل المعنى بطريق الحقيقة والاخر بطريق المجاز او دل احدهما على التفسر والوضع  
الشرعي والاعتبار والاخر بالوضع اللغوي فيرجح الحقيقة على المجاز لانها اظهر ولا يقنع في الدلالة الى القرينة بخلاف  
المجاز والحقيقة الشرعية او العرفية على اللغوية لان التكلم على حسب العرف دون اللغة والتحقق ان الدال بطريق المجاز  
وان كان محفوفاً بقرينة معينة لعناه المجازي لا رجحان للحقيقة عليه وكل لا رجحان للدال بالوضع الشرعي والخبر  
على الدال بالوضع اللغوي لشيوع المجاز حتى قبل اكثر اللغات مجازات وتداول الاستعمال بحسب الاوضاع اللغوية  
نعم لو اتحد اللفظ وكان المعنى اللغوي مبعوراً امكن ترجيح العرفي لبعد الاستعمال في المبحور وان كان مع  
القرينة وقد يرجح العام الغير المخصص قد يكون حقيقة على ما سبق التحقيق فيه وربما امكن العكس لان  
لان دلالة العام المخصص اقوى للمعلم بالعدد والمخصوص منه ووضوح دلالة الباقي بخلاف العام العكس  
المخصص في شيعه التخصيص باي معنى ووضوح دلالة على العموم الخائس الترجيح باعتبار معاصيد خارجة

خارجي فخرج ما هو اقل دليل معتبر من كتاب او سنة او اجماع او عقل على ما لا يوافق لا يقال فالجرح اذن في الدليل المعبر  
لا في الخبر المعتمد به لا نقول تعدد الدليل بما لا يخار عليه والاعتقاد موجب للوثوق بصحة احد المعارضين  
فيضعف معارضته عن مقاومته فيسقط عن درجه معارضته مع ان الدليل المعتمد قد يصلح لمعارضته المعارض  
كالوكان الدليل مطلقا او عامه والخبر معيدا او خاصا لكن يصلح المعارض لمعارضته مساوية معرفي الدلالة فخرج  
عليه بعد الاعتراض واما الخبر الموافق لاصل البرائة او اصل العدم ويقال له المقر او اعراض المخالفه ويقال له الناقل  
ففي الترجيح قولان فيقول بارجح المقر ويبنى على تقديم صدور الناقل عليه ليكون كل منهما تاسيسا لما لا يثبت الا به  
ولورج الناقل كان المقر تأكيدا لما دل عليه العقل والناميس اولي منه ورتب معارضته عليه المقر في الاحكام الاعنه  
والظن بلحى الشئ بالاعم الاغلب فيه منع عليه المقر في الاحكام بحيث يعقد الظن بلحوق ما لم يهل حاله به وقيل  
بترجح الناقل لانه يعقد ما لا يستفاد الا منه بخلاف المقر فكل كلام الشارع عليه اولي لرجحان التاميس على التاكيد  
ولانه يقتضي تقليل النسخ لان الحكم العقل بخلاف ترجيح المقر فانه يقتضي نسخ حكم الناقل بعد نسخ حكم العقل و  
رد الاول بانه انما يتم اذا قدر تقدم المقر واما اذا قدرنا اخره فلا نقول به وعليه انه لزوم احد المحذورين من  
القاء المقر بالكيفية او ارتكاب التاكيد والاول مع كونه ابعدا من ارتكاب التاكيد من ان لم يذكره في الوجه الثاني  
والثاني كونه اقر منه ورد الثاني بانه مع استلزامه لنسخ الاخرى وهو دالة العقل والنقل بالاضعف وهو ذلك  
النقل فقط انما يتم اذا قلنا بان دفع حكم العقل للازم على القول الاول نسخ وليس كذلك ثم هذه الوجوه الراجحة التي  
اعتبار النسخ انما يجري حيث يتطرق اليه احتمال النسخ كما في الاخبار النبوية ويتبع التفصيل باعتبار وجود العلم بالناج  
وعدمه فيؤخذ بالمساخر مع العلم به فيجعل ناسخا للقديم واما حيث لا يتطرق اليه هذا الاحتمال كما في الاخبار المتواترة  
من الائمة فلا يجري فيه فالوجه فيها العمل بالمقر لا عنضاده بالعقل واما ترجيح الناقل لكونه اولي من حيث كونه تاسيسا  
فما لا يعتد به الاعتبار الصحيح في مثل القيام ولا يذهب عليك ان الخبر العوضد بها لم يخرج الاصل بخروج عن كونه دليلا  
اجتهادا ما على الحكم ويصير من اوله الظاهر التي يعبر عنها بالادلة الفعالة كاصل ومثل الخبر العوضد بالاحتمال  
لوقلنا بتقدمه على غيره وهذا بخلاف ما لو اعتضد احد الخبرين بساير المرحجات كالشبهة وموافقة الكتاب بحالته  
العامه ونحو ذلك وذلك لان هذه المرحجات تعقد في نفسها الفتن بصحة الصدور والمراد او المطابقة للواقع  
بخلاف العوضد بالاصل والاحتمال فوزان هذين المرجحين وزان اختيار العمل باحد المتكافئين فان الاختيار لا يعقد الظن  
بصحة الصدور والمراد او المطابقة بل تجوز العمل بالمتقضي ويمكن ان يوافق فانا نطرح الخبرين ونعمل بالاصل الموافق لاحدهما و  
فيه بعد وقد يرجح الدال على التحريم على الدال على الاباحه دفعا للصدر ولقولنا ما اجتمع الحرام والحلال الاغلب الحرام للحلال و  
كلما ضعيف اذ لا ضرر مع عدم البيان والظاهر من اجتماع الحرام والحلال اجتماعا اعيانها لا احتمالها ويرجح العوضد بالثبوت  
على غير العوضد بها القوة الظن في جانب المشهور ومثله ما لو كان احد الخبرين موجودا في كتاب معتد عليه كاحد الكتب الاربعة  
والاخرى في غيرها كالحاسن وكان الموجود فيها هو اكثر اعتمادا على الموجود فيها هو اقل اعتمادا وتبرجح ما اعتضد بالاحتمال  
على ما لم يعتضد به وجه قوي كادل عليه بعض الاخبار السابقة لكن ينبغي تخصيصه بما اذا كان المعارض في جزئية  
شئ او شرطية لعبادة او معاملة او ايقاع او ما اشبه ذلك واما فيما عدا ذلك فالوجه عدم وجوب لاحتمال ويمكن  
حمل الامر بالاحتمال على الاستحباب لضعف مسنده وعدم الجبر وهذا اولي ويظهر من روايه الحسن بن المهدي المنقذ  
ترجح المعتضد بالقياس على الحكم الثابت بالكتاب والحديث المتواتر عنهم على غيره وله وجه ولا ينافيه الاحتمال الدال على  
عدم حجية القياس لان الحجية غير المعاضد وقد يرجح المعطل على غيره والمفرون بناكيد لفظي او معنوي على الجرح منه لكونه  
اقرب الى البيان والايضاح وبعده عن الخطا واعلم ان هذه الوجوه منها ما هو منصوص ومنها ما ليس منصوص وفي تقديم  
النصوص على غيرها وجه مرتب عليه واما اذا تعارض النصوص او غير النصوص مع مثله رجح الاخرى كاسلف هذا  
وقد يلحى صورة وجود البرج بصور التكاثر فيلزم بالتحية او الوقت قياسا على الشهادات المعارضه حيث لا يقدر فيها  
الترجح وضعفه واضح لبطان القياس ولا يمنع من عدم اعتبار المرجح في التفسير عليه مطلقا ثانيا ولقيام الفارق ثالثا  
وهو ان حجة الشهادة تعقد بتحصن بخلاف خبر الواحد فان للظن مدخل في تحيية ولو سلم فقد نصب الشارع له مرجحا  
ونصر على اعتبارها فالقياس في مقابله باطل فضلا وان تعارض الخبرين وتكافؤا اما لفقد المرجح اصلا او لوجود  
مثله في الاخر فالعرف يترجح ما في الخبر في العمل بهما بل قال في العالم لا يعرف في ذلك مخالفا ما صححنا وهذا هو المختار  
للخبر المنقذ الدالة على الخبر وضعف اسانيدها منجرا بالعمل ولا ينافيه لغيره التوقف والاجمالا بما ان شر على

التوقف



التوقف في الحكم الواقعي ويعتبر الأرجح بالنسبة اليه وظاهر ان الخبر بالنسبة الى الحكم الظاهري فقط او ينزل على صورة  
 التمكن من الرجوع الى الامام ويخص اخبار الخبر بصورة عدم التمكن من الرجوع اليه عليه السلام كما هو الظاهر من قوله في  
 روايتين فارجح حتى نلقى امامك وقوله في رواية اخرى فزودنا علمه وبكل من الوجهين صرح بعض الاححاب ومن  
 حل اخبار الارجاء على النبي عن الترجيح والعمل بالرأي واخبار الخبر على الاخذ من باب التسليم فلعله اراد به المعنى الاول  
 ثم لو سلم تكافؤهما من حيث الدلالة فلا ريب ان اخبار الخبر معتد بها بالثبوت فيتعين بالترجيح كما نطق به الاخبار  
 المذكورة مضافا الى قضاء قاعدة ان ادب العلم بذلك ويحمل حل اخبار التوقف على ما يمكن الاحتياط فيه واخبار  
 الخبر على ما يتعد فيه ذلك كما اذا دل احداهما على وجوب شيء والاخر على تحريمه او دل احدهما على شرطه ولو اجب الآخر  
 على ما يشهد الا انه يرجع لاشاهد عليه وعن القاضل الخامس انه حل اخبار الخبر على الجواز واخبار التوقف على  
 الاستحباب وضعفه ظاهر لانه وجه جمع مخالف لظاهر الاححاب ولا شاهد عليه من الاخبار وذهب صاحب الفوائد  
 المدينة الى التفصيل بين العبادات المحضة كالصوم والصلاة وبين غيرها من حقوق الادب من الزكاة والنكاح وغير  
 الدين والميراث فحل اخبار الخبر على الاول واخبار التوقف على الثاني فقال يجب التوقف في الثاني عن الافعال الواجبة  
 المبنيّة على تعيين احد الطرفين والظاهر ان الباعث له على ذلك اختصاص مورده رواية عمر بن حفصلة الدار على  
 التوقف عند فقد الرجحان بحقوق الادب فينفذها بقية مطلقا اخبار التوقف وتزل اخبار الخبر على صورة  
 التعارض في غير حقوق الادب جميعا وهذا الجمع ايضا كما بقية مخالف لظاهر الاححاب ولا شاهد عليه في الاخبار مع  
 ان شمول رواية عمر بن حفصلة لجميع الحقوق غير واضح وعن ابن جمهور في عوالي اللئالي انه حل اخبار التوقف  
 على ما لا يضطر الى العمل باحدهما وظاهر حل اخبار الخبر على ما يضطر الى العمل باحدهما وهذا الجمع ايضا فاسد  
 كما بقية ومثله ما حكى عن بعض الافاضل من حل اخبار الارجاء على غير المناقضين واخبار الخبر على المناقضين  
 هذا غاية ما اردنا بيانه وقصدنا في ذلك التميز بتدبيرنا  
 والحمد لله اولادنا واخراقنا باطنا وظاهرا  
 والصلوة على محمد وآله

كتبها عبد الله المحمدي الى السيد محمد بن الغني بموعد الزمان اعلامه من قلمه

مستبحرا في نسخ مشيخة شعبة المعظم

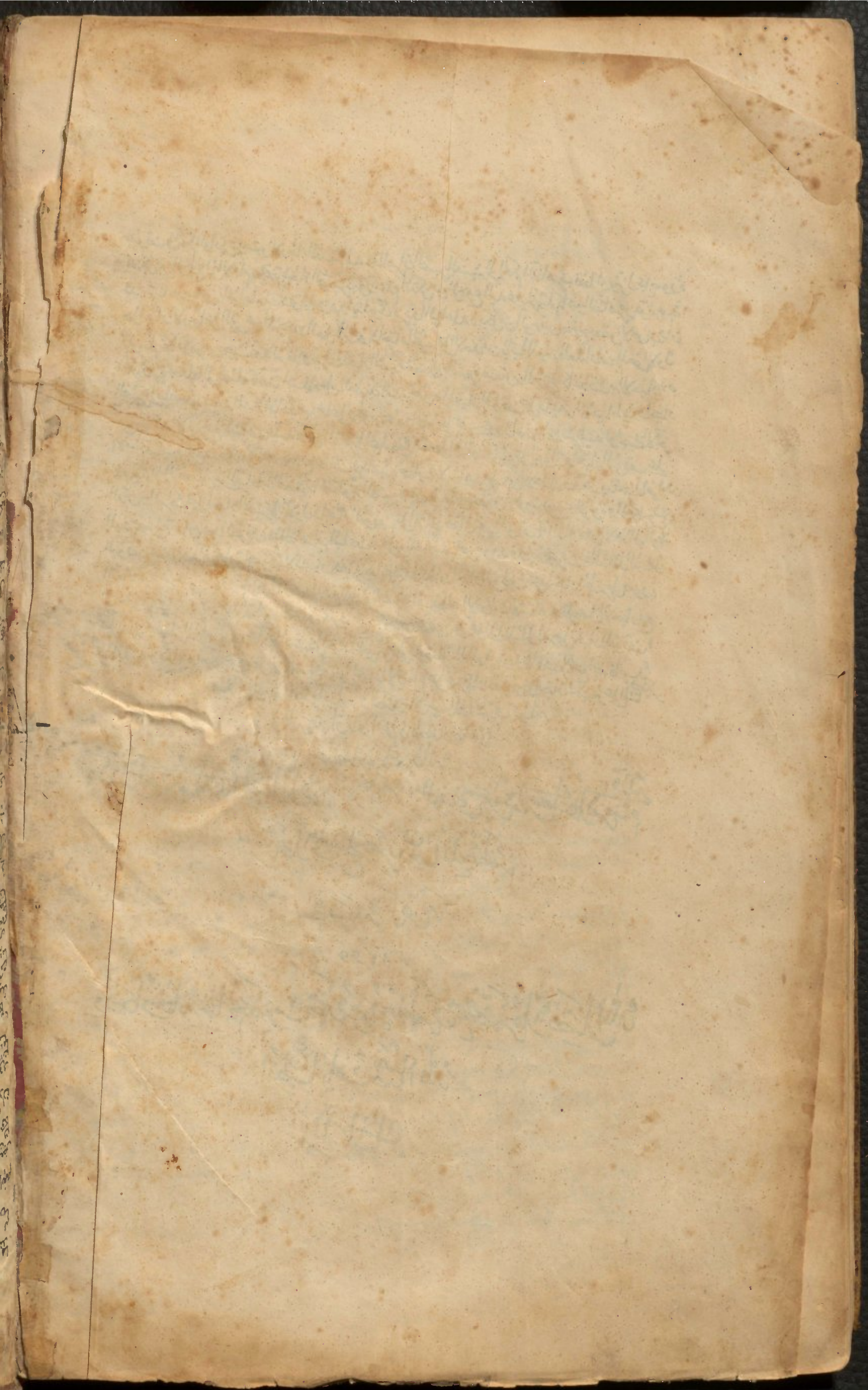
في سنة مرقومها

١٢٦٦

ودر کارخانه عالی حضرت محمد و مر معظمت و مفتی کرامت الله

انصبا يافت صدق الله

في البينك



Handwritten text in a cursive script, likely a historical or administrative document. The text is densely packed and covers most of the page.

Handwritten marginal note on the left side.

3  
Handwritten marginal note on the left side.

