

عوائد الايام في بيان قواعد الاحكام ومهمات مسائل الحلال والحرام

تأليف

المولى أحمد النراقي

المتوفى سنة ١٢٤٥

هذا الكتاب

نشر إلكترونياً وأخرج فتياً برعاية وإشراف

شبكة الإمامين الحسنين عليه السلام للتراث والفكر الإسلامي

بانتظار أن يوفقنا الله تعالى لتصحيح نصه وتقديمه بصورة أفضل في فرصة أخرى

قريبة إنشاء الله تعالى.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبه ثقى الحمد لله على ما انعم والشكر له على ما اهتم والصلوة والصلوة على باعث ايجاد العالم محمد سيد العرب والعجم وعلى المعصومين اهل بيته سادات الامم صلى الله عليه وعليهم وسلم (وبعد) يقول الاذل الاحقر أحمد بن محمد مهدي بن أبي ر ساحمهم الله يوم العرض الاكبر ، ما استطرفته من عوائد الايام من مهمات أدلة الاحكام وكليات مسائل الحرام و الحلال وما يتعلق بهذا المرام جعلته تذكرة لنفسى ولمن اراد أن يتذ من إخوانى وما توفيقى إلا بالله.

(عائدة) قال الله سبحانه " ياايها الذين آمنوا أوفوا بالعقود " قد اشتهر عند الفقهاء الاستدلال بهذه الآية الكريمة في تصحيح العقود ولزومها يجعلون الاصل في كل عقد عرفى وكل ايجاب وقبول الزوم واستشكل جماعة في دلالتها فاللازم تحقيق مدلولها حتى يعلم دلالتها وعدمها ونذكر طائفة من كلام المفسرين واللغويين في تفسير الآية ومعنى العقد والعهد قال صاحب الكشاف في تفسيرها يقال وفى بالعهد واوفى به ومنه والمؤد بعهدهم والعقد العهد الموثق شبه بعقد الحبل ونحوه ومنه قول الخطيئة

قوم إذا عقدوا عقدا لـجـارهم شـدوا العـنـاج وشدوا فوقه الكـربا
وهي عقود الله التي عقدها على عباده والزمها اياهم من مواجب التكليف وقيل هى ما يعقدون بينهم من عقود الامانات ويتحالفون ء ويتماسحون من المبايعات ونحوها.

والظاهر انها عقود الله عليهم في دينه من تحليل حلاله وتحريم حرامه وانه كلام قدم مجملا ثم عقب بالتفصيل وهو قوله احلت لكم انتهى.
(أقول) الظاهر اتحاد ما جعله ظاهرا مع ما ذكره أولا ويحتمل أن يكون مراده من الاول ما اختص بالواجبات من التكاليف وما اوجب عليه فعله وما جعله ظاهرا يكون أعم ومراده من عقود الامانات عهودها من الودائع المالية وغيرها من اسرارهم التي ياتمنون فيها بعضهم بعضا والتخصيص بما يتحالفون عليه لحصول

الشد والاستيثاق المأخوذ في معنى العقد والمراد بالتماسح المصافقة حيث كانت ذلك في المبيعات لشدها واستيثاقها فمراد القائل العهود تكون للزوم عرفا وقال الشيخ ابوعلی الطبرسی في مجمع البيان يقال وفي بعهدہ وفاء واوفى ایفاء بمعنى ثم قال والعقود جمع عقد بمعنى العقود و اؤكد العهود والفرق بين العهد والعقد ان العقد فيه معنى الاستيثاق والشد ولا يكون الا بين متعاقدين والعهد قد ينفرده الواحد إلى ان قال ابو بالعقود ای بالعهود عن ابن عباس وجماعة من المفسرين ثم اختلف في هذه العهود على أقوال أحدها أن المراد بها العهود التي كان اهل الجاه عاهد بعضهم بعضها فيها على النصرة والموازرة والمظاهرة على من حاول ظلمهم أو بغاهم سوء وذلك هو معنى الحلف عن ابن عباس ومجاهد والر ابن انس وقتادة والضحاك والسدي وثانيها انها العهود التي أخذ الله سبحانه على عباده للايمان به وطاعته فيما أحل لهم أو حرم عليهم عن عباس في رواية أخرى قال هو ما احل وحرم وما فرض وحد في القرآن كله فلا تتعدوا فيه ولا تنكثوا يؤيده قوله تعالى الذين ينقضون عهد الله بعد ميثاقه إلى قوله تعالى سوء الدار وثالثها ان المراد بها العقود التي يتعاقدونها الناس بينهم ويعقدها المرء على نفسه كعقد الايمان وعقد النكاح وعهد والعهد وعقد البيع عن ابن زيد وزيد ابن اسلم ورابعها ان ذلك امر من الله سبحانه لاهل الكتاب بالوفاء بما أخذ به ميثاقهم بالعمل بما في التور والانجيل في تصديق نبينا ﷺ وما جاء به من عند الله عن ابن جريج وابي صالح واقوى هذه الاقوال قول ابن عباس ان المراد بها عقود الله اوجبها على العباد في الحلال والحرام والفرائض والحدود ويدخل في ذلك جميع الاقوال الاخر فيجب الوفاء بجميع ذلك الا ما كان عقدا في المعاصي على امر قبيح فان ذلك محظور بلا خلاف انتهى ومثله قال الطريحي في مجمع البحرين.

اقول مراده من قول ابن عباس الذي جعله اقوى هو الذي نقله عنه منفردا وهو القول الثاني ووجه دخول الرابع فيه ظاهر وأما وجه دخول الا فلانه العهد على النصرة على من حاول ظلمهم وكانوا يحلفون عليه كما يدل عليه قوله وهو الحلف ولا شك ان النصرة على من ظلم وبغى سوء اوجبه الله سبحانه سيما مع الحلف عليه فانه امر راجح شرعا بل واجب فيجب بالحلف.

ووجه دخول الثالث ان المراد ليس كل عقد يعقده المرء على نفسه ولو اختراعا بل العقود المجوزة شرعا المرخص فيها بلسان الشرع مثل البيع النذر والنكاح واليمين كما يدل عليه تصريحه بدخوله في قول ابن عباس فانه صرح بان قول ابن عباس هو عقود الله التي اوجبها على العباد شك ان ما يخترعه المرء ليس كذلك ويشعر بذلك ايضا أمثلته التي ذكرها للثاني وأما الاستثناء الذي ذكره بقوله الا ما كان عقدا في المعاونة على قبيح فهو غير مناف للتخصيص بالعقود المرخص فيها من الشرع لان فيها ايضا ما يكون كذلك كالبيع للظلمة وبيع الخمر والات اللهو والنذر المعاصي وامثالها فان المراد حينئذ المرخص نوعها في الشرع فان قلت قوله سبحانه والذين هم عهدهم راعون يدل على حسن الوفاء لكل عهد كان مما يخترعه العباد فهو ايضا يكون من عهود الله سبحانه قلنا المستفاد منه حسن

الوفاء بكل عهد الذي لا كلام فيه فيكون عهد من الله سبحانه حسن الوفاء فيجب الوفاء بذلك العهد أى اعتقاد حسنه فيكون كعهده في المستحبات فيدل المراد على وجوب الوفاء بهذا العهد من الله ولازمه حسن الوفاء بكل عهد ولو كان مختزعا لا وجوبه ومن ذلك يظهر ان ما ج اقوى لا يدل على صحة كل عقد يخترعه العباد بينهم ايضا بل يدل على وجوب الوفاء بكل عقد عقده الله سبحانه فلو كان صحة كل ع اخترعه ايضا ثابتا من الله بغير هذه الآية يدل تلك الآية على وجوب الوفاء بمقتضاه لا ان هذه الآية يكون دالة على صحته وقال البيضاوي الو هو القيام بمقتضى العقد وكذلك الايفاء والعقد العهد الموثق ثم نقل شعر الحطيئة المتقدم فقال واصله الجمع بين الشيثين بحيث يعسر الانفص ولعل المراد بالعقد ما يعم العقود التى عقدها الله على عباده والزمها اياهم من التكاليف وما يعقدون بينهم من عقود الامانات والمعاملات ونحو مما يجب الوفاء به او يحسن ان حملنا الامر على المشترك بين الوجوب والندب انتهى ويحتمل ان يكون راده مما يعقدون بينهم العقود المرخصة ف شرعا وقال الراغب على ما نقل عنه العقود باعتبار المعقود والعاقدة ثلاثة أضرب عقد بين الله وبين عباده وعقد بين الله ونفسه وعقد بينه وبين البشر إلى ان قال وظاهر الآية يقتضى كل عقد سوى ما كان تركه قرينة او واجبا وقال في الصافي بعد ذكر الآية القمي عن الصادق (ع) بالعهد.

اقول الايفاء والوفاء بمعنى والعقد العهد الموثق ويشمل هناك كل ما عقد الله على عباده والزمها اياهم من الايمان به وملائكته وكتبه ورسله وأوصياء رسله وتحليل حاله وتحريم حرامه والاتيان بفرائضه وسننه ورعاية حدوده واوامره ونواهيه وكلما يعقده المؤمنون على انفسهم لله (فيه) وفي بينهم من عقود الامانات والمعاملات الغير المحظورة والقمى عن الجواد (ع) ان رسول الله ﷺ عقد عليهم لعلى (ع) بالخلافة في عشرة مواطن نزل الله يا أيها الذين آمنوا اوفوا بالعقود التى عقدت عليكم لأمير المؤمنين (ع) انتهى وقال من المحقق الاردبيلي في آيات الاحكام الوفاء والايفاء القيام بمقتضى العقد والعقد العهد المشدد بين اثنين فكل عقد عهد دون العكس لعدم لزوم الشدة والاثنينية ثم قال بعد نقل كلام صاح الكشف ويحتمل كون المراد العقود الشرعية الفقهية ولعل المراد اعم من التكاليف والعقود التى بين الناس وغيرها كالايان فالإيفاء بالكل واج فالآية دليل وجوب الكل فمنها يفهم ان الاصل في العقود اللزوم انتهى وقال في القاموس في معنى العقد عقد الحبل والبيع والعقد يعقده شدة وع اليه (لجاء والحاسب حسب ح ل) والعقد الضمان والعهد والحبل الموثق الظاهر وقال في معنى العهد العهد الوصية والتقدم إلى المرء في المشى والمبر واليمين وقد عاهده والذي يكتب للولادة من عهد اليه اوصاه والحفاظ ورعاية الحرمه والامان والذمة والالتقاء والمعرفة ومنه عهدي فيه بموضع وقريب منه في الصحاح وغيره ومن جميع ما ذكرنا ظهر انه يلزم في العقد الاستيثاق والشدة وان للعهد معاني متكررة وان المعاني التى ذكرها للنفا في الآية بين ستة بل ثمانية الاول مطلق العهود والثاني عهود (عقود خ ل) امير المؤمنين (ع) والثالث عهود الجاهلية على النحو المتقدم والر العقود التى بين الله سبحانه و (بين خ) عباده

اما التكليف والواجبات خاصة أو مطلق ماحده وشرعه لهم والخامس العقود التي بين الناس والمراد منها يحتمل ان يكون العقود المتداولة بينهم المة لهم من الشرع اى العقود الفقهية وان يكون مطلقها ولو (كان خ) باختراعهم والسادس جميع ذلك ثم ان فقهاءنا الاخيار (ر ه) في كتبهم الفق بين تارك للاستدلال بتلك الآية لزعم اجمالها وبين حامل لها على المعنى الاعم فيستدل بها على حلية كل ما كان عقدا لغة أو عرفا وترتب ثمرتها اوادها مواضعه الا ما خرج بدليل بل على لزوم الوفاء بالجميع وبين حامل لها على العقود المتداولة في الشريعة من البيع والنكاح والاجارة والص والهبة والمزارعة والمساقاة والسبق والرماية وغيرها مما ذكرها الفقهاء فيستدل بها على اثبات هذه العقود ويتمسك بها في تصحيح هذه اذا شك اشتراط شئ فيها او وجود مانع عن تأثيرها ونحو ذلك لا تصحيح عقد برأسه ومنهم من ضم مع العقود المتداولة ساير ما عقده الله سبحانه ع عباداه ايضا فحمل الآية على كل ما عقده الله سواء كان من العقود المتداولة أو غيرها وهو كسابقه في محط الاستدلال ويظهر من بعضهم اى احتمال حملها على العقود التي يتعاقد الناس بعضهم على بعض مطلقا سواء كان من العقود المتداولة في الكتب الفقهية ام لا ومحط الاستدلال (حيث قد ح) كالاول ثم أن منهم من يفسر الامر بالايفاء على لزوم نفس العقد ووجوب الالتزام (الالتزام خ ل) به الا اذا تحقق ما يرفع لزومه ش فيكون منافيا لجواز العقد ومنهم من يفسره العمل على مقتضى العقد مادام باقيا فلا ينافي كون بعض العقود جائزا كالشركة والمضاربة ونحوهما وم من فسر به بوجوب اعتقاد لزوم اللزوم وجواز الجائز ومنهم من حمله على الرخصة ونفى الحظر وبعض هذه الوجوه في الايفاء مختص ببعض محا العقود وتوضيح المقام ان الآية الشريفة على ما هو نظر الفقهاء يحتمل وجوها:

(الاول) ان يكون المراد بالعقود العموم و الامر بالايفاء لوجوب القيام بالمعقود دائما حتى يرد المزيل الشرعى فيدل الآية على وجوب العمل ع مقتضى كل عقد يعقدونه مطابق (مطابقا خ) لحكم العقل بحسن الوفاء بالعهد والال فيكون ايجابا للوفاء بكل عهد و شرط الا ما خرج بالد فيكون معنى الآية انه يجب الوفاء بكل عهد موثق بينكم وبين الله كالنذر وأشباهه أو من الله اليكم كالايمان به من المعهود في عالم الذر وبعده وأ امانة التكليف التي حملها الانسان أو بين انفسكم بعضكم مع بعض كالبيع واشباهه اوبين انفسكم مع انفسكم كالالزامات على النفس من جهة النذر فيكون الاصل وجوب الوفاء بكل عهد موثق خرج ما خرج بالدليل كالشركة والمضاربة ومثلها فانها وان كانت صحيحة بسبب الاج أو قوله تعالى تجارة عن تراض وداخلة تحت عموم الآية إلا أنها ليست بلازمة بالدليل الخارجى وكالمفاوضة وشركة الوجوه والابدان فانها محظورة رأ من الخارج فكلما يندرج في تجارة عن تراض يثبت صحته منه ولزومه بتلك الآية وما لا يندرج فيه يثبت صحته ولزومه معا بما بل يثبت الص واللزوم في جميع العقود بهذه الآية خرج ما خرج من الصحة واللزوم وبقي الباقي وعلى هذا الاحتمال لا يجب تتبع احوال العرف في كل عقد في بنائهم فيه على اللزوم

أو الجواز ويثمر الآية في العقد المجهول بخصوصه شرعا أو عرفا ويثبت منها اصل الرخصة والایجاب واللزوم الا ان يثبت المنع من الخارج.

(الثاني) ان يكون المراد بالعقود العموم ويكون المراد بالایفاء وجوب القيام بمقتضى العقد والعهد مادام المتعاقد او العاهد اذا كان واحدا على العهد فما لم يرجعا او احدهما يكون الوفاء واجبا ومع رجوعهما أو احدهما وفسخ العهد يرتفع الوجوب وذلك كما في الشركة مثلا فان المر اذا اشتركا في رأس مال وشرطا ان يكون الربح بينهما بالمناصفة فان اصل العقد وإن كان جائزا يجوز لكل منهما الرجوع إلا أنهما ما لم يرجعا يعلیهما الوفاء بالشرط وعلى هذا فلا يفيد الآية لزوم العقد بالمعنى المتعارف وان افاد صحة كل عقد.

(الثالث) ان يكون المراد بالعقود العموم ويكون المراد بالایفاء وجوب العمل بمقتضى العقد بمعنى اعتقاد لزوم اللازم وجواز الجائز وحلية الحاحرمة الحرام وعلى هذا فيكون المراد ما بينا لكم جوازه من العقود وميزنا اللازمة منها من من الجائزة والراجعة عن المرجوحة فافوا بها على مقتضى فاعتقدوا لزوم اللازمات واعملوا بمقتضاها وجواز الجائزات واعملوا بمقتضاها وما لم يتبين لكم من العقود التي بينكم فما يقتضيه العرف من اللالجواز فاعملوا فيها كذلك فيكون الامر بالنسبة إلى العقود المعلومة حالها شرعا من باب الارشاد والامر بالمعروف وبالنسبة إلى غيرها من ب التأسيس والتقرير على ما هو مقتضى العقد عندهم فيجب حينئذ تتبع احوال العرف وان أى عقد عندهم لازم وأيا منه جائز.

(الرابع) ان يكون المراد بالعقود العقود التي يتعاقد بها الناس بينهم سواء كانت من العقود المنصوصة في الشرع او غيرها ويكون المراد بالامر ي الصحة وترتب الثمرة التي كانت منظورة للمتعاقدین یعنی كلما يعاقدون علیه بینكم فقد اجزته ورتبت علیه الثمرة التي يريدون منه فصار شر فيكون الامر من باب دفع الحظر واثبات محض الرخصة وجواز ما يفعلون ويكون في العقود المجوزة شرعا بخصوصها من باب التاكيد أو التناسی غيرها من باب التأسيس ويلزمه ان يصير كلما كان عندهم على وجه اللزوم لازما وعلى وجه الجواز جائزا وهذا ايضا يحتاج إلى تتبع احوال العرف اللزوم والجواز فيما يعلم حاله من الشرع.

(الخامس) ان يكون المراد بالعقود العقود التي يتعاقد بها الناس غير المتداولة الفقهية ويكون المراد بالامر ما ذكر في الرابع.

(السادس) ان يكون المراد بالعقود الفقهية والامر للزوم ويكون المعنى ان ما جوزنا لكم وحللناه ورتبنا علیه الثمرة من العقود فيجب علیکم الو بمقتضاه مثل ان عقد البيع صحة الشارع وجوزه ورتب علیه الثمرة التي أرادها بقوله احل الله البيع ومثل عقد المضاربة الذي جوز به قوله تجارة تراض بینكم ثم قال اوفوا به یعنی يجب الوفاء على مقتضاه من الفعل بمعنى استمرار ملكية الطرفين لما ملكاه فهذا يثبت اللزوم في جميع العا المجوزة.

(السابع والثامن والتاسع) ان يكون المراد بالعقود احد الثلاثة الاخيرة وبالامر العمل بمقتضى العقد ما كان باقيا فلا يثبت اللزوم.

(العاشر) ان يكون المراد بالعقود الفقهية ويكون المراد بالوفاء اعتقاد اللزوم في اللازمات والجواز في الجائزات ومما ذكرنا يظهر احتمالات اخر ای ثم لا يخفى ان استدلال الفقهاء بتلك الآية انما يكون لتصحيح عقد برأسه

وجعله لازما اى ما كان عقدا ولم يبلغ من الشرع صحته ولزومه بخصوصه وهذا عند من يقول ببقاء العقود على العموم المطلق او بحمله على ما يعقده الناس بينهم مطلقا أو يكون في تصحيح العقود الشرعية خاصة إذا شك في شرطية شرط او مانعية مانع او يكون في اثبات اصالة الد في العقود الشرعية خاصة وهذان عند من يخصص العقود بالشرعية واستشكل الاول باستلزامه خروج الاكثر اذا اكثر ما يسمى عقدا مما لا يـ الوفاء به إجماعا الباقي في جنب المخرج كالمعدوم واجيب عنه بان لزوم تخصيص الاكثر انما هو لو سلمنا اكثرية العقود الغير المتداولة في الشرع و هو اذا اريد بعموم العقود العموم النوعى وهو خلاف التحقيق بل المراد هو العموم الافرادى فاذا لوحظ الافراد فلا ريب ان افراد العقود المتدا أكثر من افراد غيرها سيما في مثل البيع والاجارة والنكاح واستشكل الثانى بانه لو حصت العقود بتلك العقود المتداولة فلا بد من ان يكون ، العقود المتداولة في زمان الشارع وكل ما انتفى فيه شئ محتمل الشرطية او وجد فيه محتمل المانعية لا يعلم كونه من العقود المتداولة في ذلك الزمان يصح التمسك بالآية في موضع من المواضع ولا في خصوص اثبات لزوم بعض ما يلزم خارجا أيضا وهذا مخالف لسيرة العلماء وطريقتهم المسد بينهم بلا خلاف يظهر بينهم في ذلك اصلا من جهة استنادهم اليها في محل النزاع والوفاق وأجيب عنه بان الالف واللام للعهد والاشارة إلى جـ العقود المتداولة في ذلك الزمان المعهودة المضبوطة الان في كتب فقهاءنا كالبيع والاجارة ونحو ذلك لا خصو ٩ اشخا ٩ كل عقد متداول فيه كفياتها المخصوصة والمتداولة فيه ولا ريب في ان مواضع استدلالنا بتلك الآية الشريفة داخله في جنس تلك العقود وفي افرادها وإن جـ اشتراكها معها في الخصوصيات وذلك لا يقدح في دخولها في تلك العقود نعم يرد على الثانى انه لم يثبت حقيقة شرعية في العقد والاصل ء لمخصص فيجب إبقائه على المعنى اللغوى ثم نقول ان ما تقدم في معنى الامر بالوفاء سوى التزام ما عقدوا وعهدوا عليه ووجوب العمل بما تعاه لا يخلو عن تجوز في هيئة الامر أو مادته فتعين حمله على وجوب العمل بما عهدوا اليه الذى هو معنى لزوم العقد فيثبت بالآية اصالة لزوم كل يصدق عليه العهد والعقد لغة أو عرفا الا ما خرج ويصح تصحيح العقد برأسه وجعله لازما بها وكذا التمسك بصحة ما شك في شرطه أو وجـ مانعه ولزومه وكذا التمسك بلزوم ما علم صحته شرعا وشك في لزومه فيقال انه يحكم بلزوم عقد المعاوضة مثلا لو لم نقل بدخوله في البيع وء الصلح الابتدائى لو خصصنا الصلح الوارد في الاخبار بما كان لرفع التنازع كما يدل عليه تعريفهم للصلح وعقد اسقاط حق غير مالى كحق الرجـ في الطلاق مثلا بعوض شئ آخر وعقد المبايعة بالفارسية أو المضارع لو لم نقل بكونه بيعا عرفا اى لو لم نقل بثبوت معنى للبيع عرفا واقتصرنا على موضع الاجماع وكذا يحكم بلزوم ما كان من العقود المتداولة ولكن شك في انتفاء شرطه أو وجود مانعه كعقد البيع بالفارسية اذا قلنا بكـ بيعا عرفا وكذا يحكم باصالة لزوم جميع العقود المجوزة في الشرع كالاجارة والمراهنة والمزارعة والشركة والمضاربة ما لم يعلم جوازه من الخارج وهذا

بخلاف ما لوخصت بالمتداولة فانه يمكن الاستدلال بالآية في الاخير خاصة اومع الثاني بالتقريب المتقدم في دفع الاشكال الوارد على الطائفة الث
هذا غاية ما يمكن ان يقال في تتميم الاستدلال بالاية الكريمة في لزوم جميع العقود في المطالب الفقهية ومع ذلك ففي صحة التمسك به كلام
وجوه:

الاول انه وان ان مقتضى الجمع المحلى باللام كونه مفيدا للعموم ولكن يحدشه في الآية امران أحدهما انا قد ذكرنا في كتبنا الاصولية ان الثا
من اصالة الحقيقة انما هو إذا لم يقتزن بالكلام حين التكلم به ما يوجب الظن بعدم إرادة الحقيقة أى لم يقتزن به ما يظن كونه قرينة للصرف
الحقيقة بل لم يقتزن ما يصلح لكونه قرينة وما لاشك فيه ان تقدم طلب بعض افراد الماهية او الجمع المحلى على الطلب باللفظ الدال على الماهية
بالجميع مما يظن معه إرادة الافراد المتقدمة ولا أقل عن صلاحية كونه قرينة لارادتها ألا ترى أنه إذا قال مولى في داره عشرون بيتا وله عشرون
لعبه اكنس كل يوم البيت الفلاني والفلاني والفلاني إلى خمسة بيوت مثلا واغسل كل يوم الثوب الفلاني والفلاني إلى خمسة أثواب ثم قال له في
اكنس البيوت واغسل الثياب ثم اذهب إلى السوق يظن بل يفهم إرادة البيوت والثياب المعهودة دون العموم وعلى هذا فنقول ان تلك الآية
سورة المائدة وهى على ما ذكره المفسرون آخر السور المنزلة في أواخر عهد النبي ﷺ ولا شك ان قبل نزولها قد علم من لشارع وجوب الو
بطائفة جمة من العقود التى بين الله سبحانه وبين عباده من الايمان به وبرسله وكتبه والاتيان بالصلوة والصيام والزكاة والحج والجهاد وغيرها بل بع
العقود التى بين الناس بعضهم مع بعض كالبيع والنكاح والاجارة والرهن وأمثالها وتقدم طلب الوفاء بتلك العقود يورث الظن لارادتها من قوله او
بالعقود خاصة أو يصلح قرينة لارادتها فلا يمكن التمسك باصالة الحقيقة في ارادة جميع الافراد من الجمع المحلى مضافا إلى ان قوله تعالى واحا
لكم بهيمة الانعام إلى آخره تفصيل لبعض العقود أيضا كما مر في كلام بعض المفسرين وهذا أيضا مما يضعف الحمل على العموم وثانيهما أنه
ورد امر بطلب شئ لم يرد طلبه اولا يكون هذا الامر الوارد للتأسيس واذا امر به أولا ثم ثانيا يكون الثانى للتأكيد ولورود امر بطلب بعض أفراد
اولا ثم ورد أمر آخر بطلب ما ظاهره العموم يجب ان يحمل على التخصيص بما طلب اولا حتى يكون تأكيدا او بغيره حتى يكون تأسيسا واما
على العموم فيكون تأسيسا وتأكيدا معا فغير جائز كما في استعمال المشترك في معنييه لان كلما يدل على عدم جوازه يدل على عدم جوازه أي
ولا شك انه كان وجوب الوفاء بعقود كثيرة معلوما قبل نزول تلك الآية فلا يكن حملها على العموم الا ان يحمل على باب التناسى ولكنه وان
جائزا الا انه ايضا خلاف الاصل كالتخصيص في العقود فترجيح أحدهما يحتاج إلى دليل فتأمل الثانى انه قد عرفت اتفاقهم على اشتراط الاستين
والشدة في معنى العقد وانه العهد الموثق وهو المفهوم من لفظ العقد فلو أبقينا العقود على العموم أيضا لما دل الا على وجوب الوفاء بالعهود المو
لا كل عهد ففي كل عهد يراد اثبات لزومه شرعا لا بد اولا من اثبات استحكامه واستيثاقه وشدته ولا يثبت ذلك الا بعد ثبوت

اللزوم الشرعى لمنع كون غير ماثبت لزومه شرعا موثقا فلا يمكن الاستدلال بالآية الا في التمسك بنفي الاشتراط او المانعية فيما كان فردا من العا
اللازمة لا مطلقا وهذا يكفي فيه اصاله الاشتراط والمانعية من غير حاجة إلى التمسك بالآية ولو جوزنا حصول التوثيق بغير الشرع ايضا و
بكفاية التوثيق العرفي فلا يفيد فيما هم بصدد اصاله لانهم يريدون اثبات لزوم مثل المتعاقدين عارضت فرسى مع بقرك من الموجب و قبل
المعاوضة من القابل لو لم نقل بكونه بيعا ومثل ايجاب اسقاط حق الرجوع بعوض او صلحه لو لم ندرجه في عموم الصلح وامثال ذلك ونحن
نسلم التوثيق في امثال ذلك عرفا لولا اللزوم الشرعي بل هو نفس العهد وتوثيقه وصيورته عقدا انما يكون باقتران امر آخر معه يوجب توثيقه ش
او عرفا ومع ثبوت الشرعي لا احتياج إلى التمسك بالآية ولا يتوهم ان بناء المتعاهدين وقصدهم عدم الرجوع وتكلمهم بلفظ قاصدا منه البقاء
مقتضى العهد يكون توثيقا له لان ذلك هو العهد اذ ما لا يقصد فيه الاتيان به البتة ليس عهدا فحصول التوثيق يحتاج إلى امر آخر وعلى المست
اثبات التوثيق عرفا الثالث ان بعد ما علمت من اتفاقهم على كون العقد هو العهد الموثق.

اقول قد عرفت ان للعهد معاني متكثرة كالوصية والامر والضمان واليمين وغير ذلك وشئ منها لا يصدق على ما هم بصدد اثبات لزومه
صحته في المباحث الفقهية ولو سلمنا ان للعهد معنى يلائم ذلك أيضا فارادة ذلك المعنى من العهد الذي هو معنى العقد في الآلية غير معلوم بل
سبيل إلى اثباته فيمكن ان يكون المراد من العقود الوصايا الالهية الموثقة اي المشددة في ثبوتها اي التكليف اللازمة فانه وصايا منه سبحانه
عباده كما ورد في الايات المتكثرة كقوله سبحانه ووصينا الانسان بوالديه حسنا وذلك ما اوصينا به آدم ونوح إلى غير ذلك ويمكن ان يكون
منها مطلق الوصايا ويمكن ان يكون منها الاوامر او الايمان او الضمانات وبالجملة اثبات كون المراد من العقود المأخوذ في معنى العقود في
معنى يصدق على مثل عاوضت فرسى ببقرك امر مشكل جدا وبدون ذلك لا يصح الاستدلال بالآية فيما هم بصدد الرابع انه قد عرفت ان
العقد لغة الجمع بين الشيئين بحيث يعسر الانفصال بينهما واذ كان ذلك معناه اللغوى حقيقة فيكون المراد منه في الآية الشريفة معناه المجازي
كان كذلك فيتسع دائرة الكلام ومجال الجدل في التمسك بالآية كما لا يخفى ومن جميع ذلك ظهر ضعف التمسك بتلك الآية الشريفة في اثب
لزوم بعض ما يعدونه عقدا في الكتب الفقهية وحيث انحصر الدليل على اصاله لزوم كل عقد بتلك الآية فيكون تلك الاصاله غير ثابتة بل الاد
عدم اللزوم الا ان يثبت لزوم عقد بدليل خاص كالبيع وامثاله وعلى الله التوكل والاعتصام وعلى نبيه وآله الصلاة والسلام.

(عائدة) قد تكرر في كتب الفقهاء الحكم بوجوب تعظيم شعائر الله وبه يتمسكون في احكام كثيرة من الوجوب والحرمة كحرمة بيع المصح
وكتب الحديث من الكفار ودخول الضرايح المقدسة على غير طهر وامثال ذلك والاصل فيه قوله سبحانه في سورة الحج بعد ما ذكر طائفة
مناسك الحج ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب لكم

فيها منافع إلى أجل مسمى ثم محلها إلى البيت العتيق ولا بد في تحقيق معناه من ذكر نبذة من كلام اللغويين المفسرين في عنى الشعائر وتفسيرها فنقول قال في القاموس في مادة الشعر وكسحاب الشجر الملتف وما كان من شجر في لين من الأرض يحله الناس يستدفئون به شيئاً ويستظل صيفاً كالمشعر وككتاب جل الفرس والعلامة في الحرب والسفر وما وقيت به الخمر والرمل والشجر ويفتح وما تحت الدثار من اللباس وهو يلي الش الجسد ويفتح الجمع اشعرة وشعر إلى ان قال والشعيرة البدنة المهداة الجمع شعائر إلى ان قال وشعائر الحج مناسكه وعلاماته والشعيرة و الشعر معظمها او شعائره معالمه التي ندب الله اليها او امر بالقيام بها انتهى.

وقال في الصحاح والشعيرة البدنة تهدى والشعائر اعمال الحج وكل ما جعل علماً لطاعة الله قال الاصمعي الواحد شعيرة قال وقال بعض شعارة والمشاعر مواضع المناسك إلى ان قال والشعار ما ولى الجسد من الثياب وشعار القوم في الحرب علامتهم لتعرف بعضهم بعضاً والش بالفتح الشجر يقال ارض كثيرة الشعار واشعر الهدى اذا طعن في سنامه الايمن حتى يسيل منه دم ليعلم انه هدى انتهى.

وقال ابن الاثير في النهاية قد تكرر في الحديث ذكر الشعائر وشعائر الحج اثاره وعلاماته جمع شعيرة وقيل هو كلما كان من اعماله كالوقوف والطواف والسعى والرمي والذبح وغير ذلك وقال الازهرى والشعائر المعالم التي ندب الله اليها وامر بالقيام عليها ومنه سمي المشعر الحرام فانه م للعبادة وموضع الحديث ان جبرئيل قال له مر امتك حتى يرفعوا اصواتهم بالتلبية فانها من شعار الحج ومنه الحديث ان شعار اصحاب الان كان في الغزو يا منصور امت اى علامتهم التي كانوا يتعارفون بها وقد تكرر ذكره في الحديث ومنه اشعار البدن وهو ان يشق احد جنبي البدنة حتى يسيل دمها ويجعل ذلك علامة تعرف بها انها هدى انتهى.

وقال الطبرسي في مجمع البيان في بيان الشعائر والشعائر علامات مناسك الحج الذى يشعر بما جعلت له وقال ومن يعظم شعائر الله اى م دين الله والاعلام التي نصبها لطاعته ثم اختلف في ذلك فقليل هي مناسك الحج كلها عن ابن زيد وقيل هي البدن وتعظيمها استسنامها عن مجا وعن ابن عباس في رواية مقسم والشعائر جمع شعيرة وهي البدن اذا اشعرت اى اعلمت عليها بان يشق سنامها من الجانب الايمن ليعلم انها هدا فالذى يهدى مندوب إلى طلب الاسمن والاعظم وقيل شعائر الله دين الله كله وتعظيمها التزامها عن الحسن فانها اى فان تعظيمها لدلالة يع عليه ثم حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه فقال فانها من تقوى القلوب اضاف التقوى إلى القلوب لان حقيقة التقوى تقوى القلوب وا اراد صدق النية لكم فيها اى في الشعائر منافع فمن تناول ان الشعائر الهدى قال ان منافعها ركوب ظهورها وشرب البانها اذا احتيج اليها و المروى عن ابي جعفر (ع) وهو قول عطاء ابن ابي رياح ومذهب الشافعي وعلى هذا فقوله إلى أجل مسمى معناه إلى ان ينحصر قيل ان المنافع رسلها ونسلها وركوب ظهورها واصوافها واوبارها إلى أجل مسمى اى إلى ان يسمى هدياً فبعد ذلك ينقطع المنافع عن مجاهد وقتادة وضحاك والة الاول اصح فان قيل ان يسمى هدياً لا يسمى شعائر ومن قال ان الشعائر مناسك الحج قال المراد بالمنافع التجارة إلى أجل مسمى إلى

ان يعود من مكة ومن قال ان الشعائر دين الله قال لكم فيها منافع اى الاجر والثواب والاجل المسمى القيمة ثم حلها إلى البيت العتيق من قال شعائر الله هي البدن قال معناه ان محل الهدى والبدن الكعبة وقيل محلها الحرم كله وقال اصحابنا ان كان الهدى للحج فمحله منى وان كان للعمرة المفردة فمحله مكة قباله الكعبة بالجزورة ومحله حيث نحرها ومن قال ان الشعائر مناسك الحج قال معناه ثم محل الحج والعمرة الطواف بالبيت العتيق وان منتهىها إلى البيت العتيق لان التحلل يقع بالطواف والطواف يختص بالبيت ومن قال ان الشعائر هي الدين كله فيحتمل ان يكون معناه ان محل ما اختص منها بالاحرام هو البيت العتيق وذلك الحج والعمرة في القصد له والصلوة في التوجه اليه ويحتمل ان يكون معناه ان جرها رب البيت العتيق انتهى.

وقال البيضاوى ذلك ومن يعظم شعائر الله دين الله او فرائض الحج ومواضع مناسكه او الهدايا لانها من معالم الحج وهو اوفق بظاهر ما به وتعظيمها ان يختار حسنا سميها غالية الاثمان وقال فانها من تقوى القلوب فان تعظيمها من افعال ذوى تقوى القلوب وقال ولكم فيها منافع اجل مسمى ثم محلها إلى البيت العتيق اى لكم فيها منافع درها ونسلها وصوفها وظهرها إلى ان ينحر ثم وقت نحرها منتهية إلى البيت اى ما يليه الحرم إلى ان قال والمراد على الاول لكم فيها منافع دينية تنتفعون بها إلى اجل مسمى هو الموت ثم محلها منتهية إلى البيت العتيق الذى يرفع الاعمال او يكون فيه ثوابها وهو البيت المعمور او الجنة وعلى الثانى لكم فيها منافع التجارات في الاسواق إلى وقت المراجعة ثم وقت الخروج من منتهية إلى الكعبة بالاحلال بطواف الزيارة انتهى.

وقال في الصافي ومن يعظم شعائر الله اعلام دينه فانها من تقوى القلوب القمى قال تعظيم البدن وجودتها وفي الكافي عن الصادق (ع) يكون الجزاء مضاعفا فيما دون البدنة فاذا بلغ البدنة فلا تضاعف لانه اعظم ما يكون قال الله تعالى ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب وعنه (ع) في قضية حجة الوداع وكان الهدي الذى جاء به رسول الله ﷺ اربعة وستين اوستة وستين وجاء علي (ع) باربعة وثلاثين او سة وثلاثين لكم فيها منافع إلى اجل مسمى في الكافي والفقيه عن الصادق (ع) في هذه الاية قال ان احتاج إلى ظهرها ركبها من غير ان يعنفها وان كان لها لبن حلبها حلابا لا ينهكها ثم محلها إلى البيت العتيق القمى قال البدن يركبها المحرم من موضعه الذى يحرم فيه غير مضر بها ولا معز عليها وان كان لها ابن يشرب من لبنها إلى يوم النحر انتهى.

اقول رواية الكافي ما رواه باسناده إلى الكنائى عن ابي عبد الله (ع) في قول الله عزوجل لكم فيها منافع إلى اجل مسمى قال ان احتاج إلى ا- ورواية الفقيه مثلها ايضا الا انه رواها عن ابي بصير هذا وسائر ما ذكره سائر المفسرين ايضا يقرب مما نقل وفيه كفاية للمطلوب ثم.

اقول ان المستفاد من جميعها ان المراد بشعائر الله يحتمل وجوها اربعة الاول البدن خاصة الثانى مناسك الحج واعماله كلها الثالث مواد مناسكه ومعامله الرابع علامات طاعة الله واعلام دينه والمعنى الصالح للتمسك بالاية في وجوب تعظيم شعائر الله على ما يستدل به القوم هو الر دون غيره من الثلاثة الاول فالتمسك بها يتوقف على تعيين ذلك المعنى ولا دليل على تعيينه الا عموم اللفظ من حيث كونه جمعا مضافا

ومع ذلك يحدث امران احدهما انه انما يفيد لو كان الشعائر جمعا للشعار بمعنى مطلق العلامة وهو غير ثابت لاحتمال كونه جمعا للشعيرة التي البدنة وثانيهما ان عموم الجمع المضاف انما هو في الافراد المنسوبة إلى المضاف اليه والمضاف اليه هنا وان كان هو الله ولكنه لما لم يصح يحتاج تقدير لا يتعين ان يكون هو دين الله او طاعته او عبادته او امثال ذلك بل يمكن ان يكون هو طاعته المخصوصة اى الحج فان ادنى ملابسة ك في الاضافة هذا مع ان تظاهر المقام لا يلائم التعميم بل يناسب احد الثلاثة كما مر في كلام البيضاوى لكون المقام مقام بيان اعمال الحج بل ما هذه الاية وهو قوله لكم فيها منافع الخ يعين ارادة احد هذه الثلاثة اذ لا يوافق قوله تعالى لكم فيها منافع إلى قوله سبحانه إلى البيت العتيق لا التعميم من شعائر الله الا بارتكاب امور كثيرة مخالفة لاصل من تقدير وتخصيص كما مر في كلام الطبرسى بل في الروايتين اللتين مر ذكرهما في ك الصافي عن الكافي والفقير تصريح بتفسير قوله تعالى لكم فيها منافع إلى اخره بما لا يوافق الا احد الثلاثة بل في بعض الاخبار اشعار بارادة الب خاصة من الشعائر وهو ما رواه في الكافي باسناده عن ابن عمار قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا رميت الجمرة فاشتر هديك ان كان من البدن او البقرة والا فاجعل كبشا سمينا فحلا فان لم تجد فموجوء من الضأن فان لم تجد فتيسا فحلا فان لم تجد فيها تيسر عليك وعظم شعائر الله فان رس الله صلى الله عليه وآله ذبح من امهات المؤمنين بقرة بقرة نحر بدنة هذا ولكن الظاهر من قوله سبحانه بعد هذه الايات والبدن جعلناها لكم من شعائر الله ء اختصاص الشعائر بالبدن حيث ان الظاهر من لفظه من هو التبعض وظهر بذلك ضعف ما يستفاد من كلام جمع من الفقهاء من حمل شعائر على العموم ثم لو سلمنا حملة على العموم وارادة جميع اعلام دين الله فلا دلالة في الاية على وجوب تعظيمها بل غاية ما يستفاد منها هو الرجح وكونه من تقوى القلوب واين هو من الوجوب نعم ظاهر الامر في رواية ابن عمار المتقدمة هو الوجوب فلو ثبت التعميم لكانت حسنا في اثب الوجوب و (؟ ع) ذلك كله وتسليم العموم وافادة الوجوب لا يثبت من الاية ولا الرواية الا وجوب التعظيم واما وجوب جميع انواع التعظيم و المفيد في مواضع الاستدلالات فلا اذ الامر بالمطلق لا يدل على وجوب جميع افراده فيحصل الاجمال او وجوب نوع ما من التعظيم ومن ذلك ض ضعف ذلك الاستدلال رأسا نعم قد ثبت بالعقل والنقل حرمة الاستخفاف والاهانة باعلام دين الله مطلقا وانعقد عليها الاجماع بل الضرورة يوجب في الاكثر الكفر وترك التعظيم قد يكون بما يكون اهانة واستخفافا وقد لا يكون كذلك كما ان ترك تعظيم شخص تارة يكون بضربه الاعراض عنه الموجب للاستخفاف واخرى بعدم استقباله او القيام له فما كان من الاول يكون حراما لا يجابه الاهانة دون ما كان من الثاني الامور الموجبة للاهانة ايضا على قسمين قسم يكون اهانة مطلقا كسب شخص ونحوه وقسم قد يكون اهانة وقد لا يكون ويختلف بالقصا المناط هو حصول الاهانة هذا ثم لا يخفى ان مطلق التعظيم لشعائر الله اى جميع افراده بجميع افرادها و ان لم يثبت وجوبه ولكن استحبابه ورجح لاجل انه من شعائر الله ومنسوب اليه مما لا شك فيه ولا شبهة

تعتريه والظاهر انعقاد الاجماع عليه وقوله (ع) لكل امرى ما نوى يدل عليه بل يستفاد من تضاعيف اخبار كثيرة اخرى ايضا وفحوى رجه تعظيم البدن او مطلق مناسك الحج يشعر به والله هو الموفق.

(عائدة) ينقسم الاذن إلى صريح وفحوى وشاهد حال (و) المراد بالاول عليه اللفظ بمعناه المطابقى كقول القائل صل في دارى واشرب من م وكل من مائدتى (و) بالثاني ما دل عليه اللفظ بمدلوله الالتزامى من باب مفهوم الموافقة نحوكن عندنا ضيفا في دارنا إلى الغد فان ذلك يدل بالالا على الرخصة في صلوته في داره والتوضى من مائة واوانيه (و) بالثالث ما كانت هناك حالة يشهد بالاذن في امر كالمصادقة التامة بين شخص الدالة على اذن كل منهما في اكل الاخر من بيته والضابط فيه انه اذا لوحظت تلك الحالة يقطع بالاذن وبانه لو استاذن المالك في ذلك لاذن فيه كما ان الاتحاد في الدين وعدم تصور الضرر وعدم المعادة واللجاج يشهد باذن كل احد بالشرب من ماء قناته والتوضأ منه فالاولان اذن بلس القول اما مطابقة او التزاما والثالث اذن بلسان الحال والحال حالة للاذن او مرابطة بينه وبين الماذون له ناطقة بلسان الحال من جانب صاحب ا بقولها ادخل الدار واشرب من الماء واستند إلى الحايط وامثال ذلك وهذه الحالة قد يكون امرا عدميا كعدم الضرر والعداوة واللجاج الدال على الاذن في الاستناد إلى الحايط وقد يكون وجوديا كالسخاء التام المعلوم من شخص وقد يكون مرابطة خاصة كالمرابطة الحاصلة بين صديا متعارفين يعرف كل منهما صاحبه وصدافته واما عامة كمواودة اهل الايمان بعضهم لبعض وان لم يتعارفوا والاذن في كل من المتعارفين والمتناكرين ففان الصديق الذى لا يعلم الصديق صدافته ماذون فعلا في دخول داره من حيث دخوله في الاصدقاء وفعلية الاذن لهم والحاصل ان هذا الصديق الذى لا يعلم صدافته ماذون بالفعل في نفس الامر وان كان يعلم الاذن او غيره انه مندرج تحت الماذونين بالقوة فلا يعتبر في كون شخص ماد يشاهد الحال في تصرف في ملك غيره علم المالك ولا غيره بكونه من اهل المرابطة الموجبة للاذن بل يكفى كونه منهم واقعا وعلم الماذون له ليصح التصرف شرعا فلو كان شخص صديقا لآخر ولم يعلم ذلك الاخر بصدافته له ولكن علم انه راض بدخول كل صديق له في دخول ا فنقول ذلك الشخص ماذون بشاهد الحال في دخول داره لان شاهد الحال ناطقة بالاذن لكل صديق وهذا ايضا صديق ولا يشترط فيه علم الما بصدافته بل نقول انا نعلم حينئذ قطعا ان ذلك الشخص يقول بلسان الحال لو كنت صديقا لى فادخل في دارى والمفروض انه صديقه نعم فرض كون شهادة حالة مختصة بصورة علم المالك لا اختص الاذن فيها ايضا وقد يحصل التعارض بين شهادة الحالين كما اذا زعم زيد ان عد عدوه وكان هو في نفس الامر من اصدق اصدقائه فالحالة المعلوم يشهد بعدم الاذن له في دخول داره والحالة النفس الامرية يشهد بالاذن له ولكن المعلوم بالشهادة الاولى ليس الا المنع من الدخول لو كان كذا واقعا ولما لم يكن كذا واقعا فيبقى الشهادة الثانية بلا معارض فيعمل به يحصل هنا حالة مركبة شاهدة بالاذن كما ياتى (و) تحقيق المقام ان الاذن الحاصل لكل من الاقسام الثلاثة الصريح والفحوى وشاهد الحال م شرعا في ما يشترط فيه الاذن ومقبول و

مترتب عليه الاثار اما الاول فظاهر واما الثاني فلكون المعاني المفهومة التزاما كالمفهومة مطابقة في التأثير لان ضابط الاحكام على الفهم والعلم دالات المطابقة واما الثالث فلان المفروض حصول العلم بالاذن بسبب شهادة تلك الحال ولم يثبت انه يشترط في تأثير الاذن كونه معلوما بل دال فانه ورد انه لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب نفسه ولم يقيد بانه يجب ان يكون معلومية طيب نفسه بلفظ الثالثة معتبرة شرعا مترتب عليها يترتب على الاذن ولكن قد يحصل المعارض لكل من الثلاثة ومعارضته ايضا اما يكون صريحا او فحوى او شاهد الحال وصورة التعارض المقص ذكرها ستة:

(الاول) تعارض الاذن الصريح مع مثله وذلك كما اذا قال عمرو كل من كان صديقي فهو ماذون في دخول دارى وقال لزيد الصديق لا تدارى وهذا على اقسام لان عمرو اما يعلم بصداقة زيد او لا يعلم فعلى الاول يخصص زيد من بين الاصدقاء ولا يجوز له الدخول وعلى الثاني يعلم ان نهي زيد لاجل زعم عدم صداقته او لا يعلم السبب فعلى الاول يقدم الاذن العام لانا نعلم ان علة النهي عدم الصداقة بزعمه وهو منته واقعا فكذا النهي لانتفاء المعلول بانتفاء علته بل نقول لم يتعلق النهي بزيد اصلا لعدم تحقق علة فيه وايضا شاهد الحال هنا يعارضد الاذن الـ ويوجب القطع بالاذن ولا يعارض الظن القطع ابدا وايضا نقول بعد العلم بعلة عدم الصداقة يعلم تقييد نهييه قطعا فيكون معناه لا تدخل ان كما زعمت وعلى الثاني ايضا يقدم الاذن العام لان نهييه لكونه امرا حادثا يكون معلولا لعلة قطعا فهو اما عدم الصداقة بزعمه او امر اخر كان الاول يكون النهي منتفيا في المورد كما عرفت قطعا وان كان الثاني يكون متحققا وليس استناده الى احدهما معلوما بدليل ولا موافقا لاد فلا يعلم تحققه فلا مخصص للاذن العام (فان قلت) تحقق النهي معلوم فرفعه يحتاج الى دليل (قلنا) المعلوم التلفظ بالنهي واما تعلقه بزيد فغير مع لانه ان كان معلولا لعدم الصداقة لم يتعلق في ان بزيد اصلا حتى يحتاج رفعه الى دليل مع ان اطلاق النهي ايضا غير معلوم بل عدمه معلوم لان زعم عدم الصداقة لا يمكن الحكم بان معناه لا تدخل دارى سواء كنت صديقا او لا وايضا زعم عدم الصداقة حال مقتزنة مع اللفظ صالحة لكم قرينة على التقييد وقد اثبتنا في الاصول انه لا يحمل اللفظ على الحقيقة اذا كان كذلك وها هنا قسم اخر وهو ان لا يعلم زيد ان عمرو يصادقته او لا يعلم وحكمه حكم ما لا يعلم لاصالة عدم العلم ولا اقل من احتمال عدمه فيحتمل عليه زعم عدم الصداقة للنهي لاستواء الاد بالنسبة الى العلل فلا يعلم تعلق النهي بزيد ويبقى الاذن العام بلا معارض وبعد الاحاطة بما ذكرنا تعلم حكم التعارض لو فرضنا المثال على عك ما ذكر اى جعلنا المنع عاما والاذن خاصا.

(الصورة الثانية) تعارض الصريح مع الفحوى مثل ان تقول لا يصل غير صديقي في دارى وقال لزيد كن ضيفى في دارى الى الغد وكان هو صديق له واقعا وهذا ايضا ينقسم الى الاقسام السابقة والتقديم للنهي الصريح العام في الجميع الا في صورة علم عمرو بعدم صداقة زيد في الفحوى لكونه خاصا.

(الصورة الثالثة) تعارض الصريح مع شاهد الحال مثل ان يعلم من حال زيد انه راض بدخول كل صديق له في داره وقال لزيد لا تدخل و

منه ما اذا قال لزيد ادخل دارى وعلمنا انه لا يرضى بدخول غير الصديق في داره وكان زيد في المثال الاول صديقا وفي الثاني عدوا وهذه اي كسابقتيه ينقسم إلى الاقسام المتقدمة وحكم كل قسم ما ذكر وقد يكون المنع الصريح عاما ومدلول شاهد الحال خاصا كما اذا قال احد لا يد. غير صديقي في دارى ويكون بينه وبين زيد حالات تشهد بانه يرضى بدخوله فيها وكان في الواقع غير صديق وحينئذ ان كانت شهادة الحال يرضى بالدخول لزعم الصداقة اى يشهد الحال بانه زعمه صديقا له وبتوسطه يشهد بالاذن بالدخول فيقدم المنع اذ لم يثبت من الحال الاذن كونه غير صديق في الواقع اى بسبب الحال بحيث يدل على ان زيدا لو استأذنه مع بيان حاله من عدم الصداقة ياذن له فلا يكون الاذن معا وان كانت الحال يشهد بانه يرضى بالدخول ولو لم يكن صديقا كما قد يتفق بين اهل النفاق فيقدم شهادة الحال لكونها خاصة وان كانت تشهد بانه يرضى بالدخول ولكن لم يعلم انه هل لزعم الصداقة حتى لا يجوز له الدخول له حيث انه غير صديق اولا حتى يجوز وحينئذ ايضا يقدم المنع القدر المعلوم من شاهد الحال مع ملاحظة النهى المذكور ليس الا الاذن في الدخول لو كان صديقا وايضا حصل التعارض بين شاهد الحال وا. الصريح ولأجل تطرق الاحتمال في شاهد الحال لا يكون دلالة في خصوص المورد قطعية فلولا ترجيح للمنع يتساقطان ويبقى اصالة عدم الاحاله.

(الصورة الرابعة) تعارض الفحوى مع الفحوى وحكمه حكم تعارض المفهومين ومع عدم الترجيح يبقى اصالة عدم الاذن معمولا بها و. الصورة قسم اخر وهو ان يكون هناك اذن او منع صريح وكانت هناك حالة صالحة للمنع عن مقتضى الصريح اذنا كان او منعا ولكن لم ي. شهادته بالمنع عن مقتضاه واثباته لخلافه وذلك كما اذا قال لزيد ادخل دارى وكان هو فاسقا او اجنبيا له فان علم الاذن بالحال فلا شك في الع. بمقتضى الصريح وان علم خلافه كان علمنا انه يزعم ان زيدا عادل او من اقربائه ولم يكن كذلك واقعا فلا يحكم حينئذ بمقتضى الصريح بمنع ز. عن الدخول لما مر من ان الاذن او المنع الصريح امر حادث وله علة في الواقع لا محالة ويمكن ان يكون العلة زعم العدالة او القرابة وان يك. غيرهما فان كان غير الاول فهو منتف في المورد فلا يعلم تعلق الحكم الصريح بالمورد وايضا لكونه مورد الحكم الصريح فرع كونه مطلقا اى اد. سواء كنت فاسقا او عادلا وهذا غير متصور في المورد لزعم العدالة وايضا الاطلاق انما يحكم به لاصالة الحقيقة وهى غير جارية فيما نحن فيه كما وكذا اذا كان المنع صريحا ايضا ولكن حينئذ وان لم نحكم بالمنع لأجل التصريح ولكن المنع الاصلى يكون باقيا ومن هذا القسم ضمان المشا. المقبوض بالبيع الفاسد باذن البائع اذا كان البائع جاهلا بالفساد وزعم الصحة حيث ان الفساد حالة صالحة لعدم الاذن والبائع زعم انتفاءه.

(الصورة الخامسة) تعارض الفحوى مع شاهد الحال ويظهر حاله مما مر في تعارض الصريح مع شاهد الحال اذ لا فرق بين الصريح و الفح. الا في كون دلالة احدهما بالمنطوق والاخر بالمفهوم وهو غير موجب للاختلاف فيما نحن فيه.

(الصورة السادسة) تعارض الحاليين في الشهادة كان يكون شخص صديقا لزيد وكان سارقا

فان الاول يشهد بالاذن في الدخول والثاني بالمنع والتحقيق المعتبر هو الحالة المركبة اى ملاحظة الصديق السارق فيتبع ما يشهد به تلك الحالة د كل حالة بانفرادها ومن هذه الصورة ما لو كان زيد صديقا لعمرو وزعم عداوته او كان عدوا وزعم صداقته فإن مقتضى الواقع في الاول الاذن الثاني المنع ومقتضى لزعم بالعكس والتحقيق ما مر من جعل الحالة مركبة وفرض الاستيذان معها من عمرو او من المعرف فيقال هل تاذن لمن ت عداوته وكان صديقا واقعا او لمن عدوا واقعا وتزعم صداقته فما يحكم به هذه الحالة فهو المشهود به والحكم في الصورتين للواقع دون الزعم بشه العرف والعادة وحكم الحسد والوجدان والقطع بان مناط الرضاء وعدمه الامور الواقعية دون الزعمية.

(تنمة) قد عرفت ان كلا من الاقسام الثلاثة للاذن اى الصريح و الفحوى وشاهد الحال معتبر شرعا مؤثر فيما يؤثر فيه مطلق الاذن واما م يثبت تأثير مطلقه فيه بل كان امرا مخالفا للاصل لم يثبت تحققه الا مع الاذن الصريح مثلا او مع الفحوى او توقف مضافا إلى الاذن على امر ا ايضا فلا يكفى في ثبوته مجرد ثبوت الاذن باحد الثلاثة ايها كان بل يقتصر فيه على القدر الثابت مثلا يثبت بالاجماع و الاخبار جواز التصرف مال الغير واكله بمجرد رضاه واذنه فكلما علم ذلك يحكم باباحة التصرف سواء علم بالاذن الصريح او الفحوى او شاهد الحال بخلاف ما اذا رضاء البائع يبيع ماله بثمن معين كما اذا كان له مال قيمته عشرون دينارا وكان اراد بيعه بهذه القيمة ولم يكن راغب شراء فباعه غيره بغير توكيل ولا اذن صريح بمائة دنانير فلا يحكم بلزوم البيع ما لم يصرح بالاجازة على القول بصحة الفضولى ولا يترتب سايرا سار البيع عليه وكذا ان ش الحال بان فلانا راض بطلاق وزوجته ولكن لا يطلقه لاجل صداقه فطلقه غيره في غيبته وادى الصداق من نفسه فانه لا يجوز للزوجة التزويج بال بعد العدة والسر انه لم يعلم ترتب هذه الاثار على الوقوع بمجرد الرضاء وعلى هذا فما يوجد في كلام بعضهم في بحث الوقف من تجويز بع التغييرات في الوقف او بيعه مع عطله استنادا إلى دلالة شاهد الحال على رضاء الواقف بذلك حين الوقف لا وجه له لاقتضاء الوقف عدم الج ولان الوقف بعد تحقق الوقف ليس ملكا للواقف حتى يؤثر رضاه وفي جواز التصرف ولان الرضاء بالبيع من غير تصريح لا يؤثر في اللزوم ولذا وقف على اكبر اولاده او ذكور اولاده الذكور وحصلت للصغر او ذكور اولاده الاناث حالة نقطع بان الواقف راض باكله منه لا تجوزه واغرب ذلك ما قيل من جواز صرف منافع الوقف في غير الموقوف عليه اذا كان بحيث لو علم الواقف حاله لكان راضيا بصرفها فيه ولو جاز امثال ذا واثرت دلالة شاهد الحال على الرضاء فيها لاثرت دلالته على عدم الرضاء ايضا فلو كان الزوج سئ الخلق مغلول اليد مؤدبا للزوجة غاية الايذاء ان يحكم بفساد النكاح لدلالة شاهد الحال على عدم رضاه حال النكاح بالعقد لو علم بالحال والله الهادى إلى الرشاد في جميع الاحوال.

(عائدة) قد شاع استدلال الفقهاء في كثير من المسائل الفقهية بنفى الضرر والضرار وتحقيق المقام في ذلك يستدعى رسم اجاث

(البحث الاول)

في نقل الاخبار الواردة في ذلك المضممار وهى كثيرة (الاول) ما رواه العلامة في التذكرة وابن الاثير في نهايته وهو قوله (ع)

لا ضرر ولا ضرار في الاسلام.

(والثاني) صحيحة البنزطي عن حماد عن المعلى ابن خنيس عنه (ع) قال من اضر بطريق المسلمين شيئا فهو ضامن.

(والثالث) صحيحة الكنانى عن ابي عبد الله (ع) قال من اضر بشئ من طريق المسلمين فهو له ضامن ومعنى ذلك الحديث وسابقه والله سبحانه اعلم ان من اضر في الطريق على احد بشئ فهو له ضامن على ان يكون لفظنا الباء ومن بمعنى في ويكون المجرور متعلقا بقوله اضر ويكون الط ظرفا للاضرار ويحتمل ان يكون ظرفا للشئ ويكون المجرور متعلقا بمحذوف ويكون المعنى من اضر شيئا كائنا في طريق المسلمين او بشئ كائن فهو له ضامن ومال المعنيين واحد ويمكن ان يكون المجرور بيانا للشئ ويكون الباء في الحديث السابق ايضا بمعنى من ويكون المعنى من اضر به من الطريق بان ينصب فيه ميزابا او حفر فيه بئرا او وضع فيه حجرا او رشق فيه ماء او غير ذلك مما يوجب الضرر على المسلمين فهو ضامن يتلف بسبب ذلك الضرر والفرق بين ذلك المعنى وسابقه ان هذا اخص منهما لاختصاصه بما كان الضرر بسبب احداث امر في الطريق وعمومه ويؤيد ذلك المعنى ما رواه المشايخ الثلاثة باسنادهم عن الحلبي وفيه كل شئ يضر بطريق المسلمين فصاحبه ضامن لما يصيبه ويمكن ان يكون المراد الاخير ولكن يكون معنى قوله هو ضامن انه ضامن لما اضر به من الطريق لا لما تلف لاجل ذلك ولكن ذلك بعيد لعدم استعمال الضمان في ذلك بل عدم صحة اطلاقه ومخالف لما فهمه جميع الاصحاب من الحديثين.

(الرابع) رواية طلحة بن زيد عن الصادق (ع) قال ان الجار كالنفس غير مضار ولا اثم ولعل المراد منه ان الرجل كما لا يضار نفسه ولا يوق في الاثم او لا يعد عليها الامر اثما كذلك ينبغي ان لا يضار جاره ولا يوقعه في الاثم اولا يعد عليه الامر اثما.

(الخامس) رواية عقيمة بن خالد عن الصادق (ع) قال قضى رسول الله ﷺ بالشفعة بين الشركاء في الارضين والمساكن وقال (ع) لا ضر ولا اضرار.

(السادس) رواية هارون بن حمزة الغنوي عن ابي عبد الله (ع) في رجل شهد بعيرا مريضا وهو يباع فاشتره رجل بعشرة دراهم فجاء واشترك رجلا بدرهمين بالراس والجلد ففضى ان البعير برئ فبلغ ثمنه دنانير قال فقال لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ فان قال اريد الراس والجلد فليس ذلك هذا الضرر؟ وقد اعطى حقه اذا اعطى الخمس.

(السابع) وثقة ابن بكير عن زرارة عن ابي جعفر (ع) قال ان سمرة ابن جندب كان له غدق في حائط الرجل من الانصار وكان منزل الانصار بباب البستان وكان يمر به إلى نخلته ولا يستاذن فكلمه الانصارى ان يستاذن اذا جاء فابى سمرة فلما ابى جاء الانصارى إلى رسول الله فشكى فآخبره الخبر فارسل اليه رسول الله ﷺ وخبره بقول الانصارى وما شكاه وقال اذا اردت الدخول فاستاذن فابى فلما ابى ساومه حتى بلغ به الثمن له ما شاء الله فابى ان يبيعه فقال لك بها غدق مذلل في الجنة فابى ان يقبل فقال رسول الله ﷺ للانصارى اذهب فاقبلها وارم بها اليه لا رر ولا ضرار.

(الثامن) رواية ابن مسكان عن زرارة عن ابي جعفر وهي ايضا واردة في واقعة سمرة مع الانصارى وهي ان سمرة بن جندب كان له غدق وطريقه اليه في جوف منزل رجل من الانصارى وكان يجي ويدخل إلى غدقه بغير اذن من الانصارى فقال الانصارى يا سمرة لا تزل تضجنا ع حال لا تحب ان تضجنا عليها فاذا دخلت فاستاذن فقال لا استاذن في طريقى وهو طريقى إلى غدقى قال فشكاه الانصارى إلى رسول الله ﷺ فارسل

اليه رسول الله ﷺ فاتاه فقال له ان فلانا قد شكاك وزعم انك تمر عليه وعلى اهله بغير اذنه استاذن عليه اذا اردت ان تدخل فقال يا رسول الله ﷺ استاذن في طريقى إلى غدقى.

فقال له رسول الله ﷺ خل عنه ولك مكانه غدق في مكان كذا وكذا فقال لا قال ولك اثنان قال لا اريد فجعل يزيده حتى بلغ عشرة اغ فقال لا فقال لك عشرة في مكان كذا وكذا فابى قال خل عنه ولك مكانه غدق في الجنة فقال لا اريد.

فقال له رسول الله ﷺ انك رجل مضار ولا ضرر ولا اضرار على المؤمن قال ثم امر بها رسول الله ﷺ فقلعت ثم رمى بها اليه وقال له رس الله ﷺ انطلق فاغرسها حيث شئت. (التاسع) رواية الخذاء عن ابي جعفر وهي ايضا واردة في واقعة سمرة وقرية من سابقتيها الا انه ليس ف لفظا الضرر والضرار بل فيها ان رسول الله ﷺ قال ما اراك يا سمرة الا مضار اذهب يا فلان فاقطعها واضرب بها وجهه. (العاشر) مكاتبة محمد الحسين عن ابي محمد (ع) وفي آخرها فوق (ع) يتقى الله عزوجل ويعمل في ذلك بالمعروف ولا يضار باخيه المؤمن. (الحادى عشر) رواية خ لعقبة بن خالد عن ابي عبد الله (ع) قال قضى رسول الله بين اهل المدينة في مشارب النخل انه لا يمنع بقع البئر و قضى بين اهل البادية انه لا فضل ماء ليمنع به فضل كلاء فقال لا ضرر ولا ضرار واعلم ان فخر المحققين قد ادعى تواتر الاخبار على نفى الضرر والضرار في مبحث الرهن.

(البحث الثانى)

في بيان معنى الضرر والضرار في القاموس ضره به واضره وضاره مضارة وضرار او في الصحاح الضر خلاف النفع وقد ضره وضاره بمعنى والا الضرر إلى ان قال والضرار المضارة وفي النهاية الاثرية وفيه لا ضرر ولا ضرار في الاسلام الضر ضد النفع ضره يضره ضرا وضارا واضر به يذ اضرارا فمعنى قوله لا ضرر اى لا يضر الرجل اخاه فينقصه شيئا من حقه الضرار فعال من الضر اى لا يجازيه على اضراره بادخال الضرر والضمر فعل الواحد والضرار فعل الاثنين والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليك وقيل الضرر ما تضرر به صاحبك وتنتفع انت به والضراروان تضر من غيران تنتفع وقيل هما بمعنى والتكرار للتاكيد انتهى. وفي المصباح الضر بفتح الضاد مصدر ضره يضره من باب قتل اذا فعل به مكروها واضر يتعدى بنفسه ثلاثيا وبالباء رابعيا والاسم الضرر وقد يطلق على نقص في الاعيان وضاره مضارة وضرارا بمعنى ضره انتهى. وقيل الضرر هو الا والضرار هو المصدر فيكون منهيا عن الفعل الذي هو لمصدر و عن ايصال الضرر الذي هو الاسم.

اقول ان الوارد في الاحاديث ثلاثة الفاظ الضرر والضرار والاضرار وتلك الالفاظ الثلاثة وان كانت مختلفة بحسب المعنى اللغوى على ما يستفاد اكثر كلماتهم ولكنه ليس اختلافا يختلف به الحكم المعلق عليها بل الاختلاف في بعض الاوصاف للمعنى غير متعلق كثيرا بما يتعلق به الحكم الضرر سواء كان اسما او مصدرا يكون مال المنفى بقوله لا ضرر متحدا ويرجع اليه معنى الاضرار واما الضرار فهو ان كان بمعنى الضرر كما فواضح نعم يختلف في الجملة لو لم يكن بمعناه بل اخذت فيه المجازات او الاثنية ولكن الظاهر من لرواية السادسة عدم اعتبار شئ منهما وبالجملة الامر في ذلك سهل جدا لظهور المعنى ثم لا يخفى ان الضرر كما مر خلاف النفع وهو بحكم العرف واللغة في الاموال تلف شئ من شخص او من مال نفسه عينا كان او منفعة بلا منفعة او عوض له وان كان فعل الغير فهو اتلاف شخص شيئا من مال شخص او نفسه وبعب اخرى الضرر هو اخراج ما في يد شخص

من الاعيان او المنافع بلا عوض له فكلما كان صرفه واتلافه لجلب نفع او عوض حاصل لم يكن ضررا والنفع العوض اعم من ان يكون دينيا دنيويا في الآخرة او الدنيا والنفع في الاموال هو حصول زيادة مالية عينية او منفعة او ايصال تلك الزيادة اذا كان النفع من فعل الغير والحاصل كل عمل او حكم صدر من احد في ماله او في مال غيره فاما لا يحصل بسببه تبديل او تغيير في ماله او يحصل ولكن ما حصل بعوضه من نفع اخر او دنيوى مما يساويه عرفا وعادة فهو ليس مما فيه نفع ولا ضرر وان كان ما حصل بازائه مما يزيد على ما بازائه بحسب المتعار فتلك الزيادة يسمى نفعاً وان نقص عنه يسمى ذلك النقص ضرراً وكذا ان لم يحصل بازائه شئ وكذا كل عمل او حكم يوجب نقص ما في شخص من عين او منفعة فهو ضرر او اضرار وان لم يكن تصرفاً في ماله وكل عمل او كم يوجب حصول شئ عيني او نفعي له فهو نفع له واد يكن بسبب تصرف في ماله وعلى هذا فلو كان لاحد متاع قيمته عشرون دينارا فباعه او باعه غيره بخمسة عشر دينارا فقد اضره ولو باعه بخم وعشرين فقد اوصل اليه النفع ولو باعه بعشرين لم يضره ولم ينفعه الا اذا اراد المالك بيعه فباعه الغير بهذا المبلغ بلا اجرة فان نفس ذلك البيع منا حاصلة للمالك من الغير ولو منعه مانع عن بيع متاعه فهو ليس اضرار بل منع عن نفع وكذا لو كان له ملك ليس له نفع كقناة بايرة و اصلاحها ومنعه مانع فانه مانع عن تحصيل النفع لا انه اضر به بخلاف ما لو كان له قناة دايرة ارسل اليها ماء وخرجت لاجله فانه ضرر وكذا منعه عن تنقية بئر منها حتى خرجت ساير الابار ولو صرف بعض ماله في سبيل الله بنية القرية فهو غير ضار بنفسه لان ما بازائه من درج الآخرة اضعاف ما صرف من المال بخلاف ما لو اعطاه فقير الاجل الربا وامثاله ولم ينفعه نفعاً ودنيوياً ايضاً فانه قد اضر بنفسه وهكذا

(البحث الثالث)

قال البد خشى في بيان نفى الضرر والضرار الضرر والمضار ممنوعاً منه شرعاً وتحقيق ذلك ان النفي هاهنا بمعنى النهى بقرينة ان اصل الضرر و انتهى.

(اقول) الحديث يحتمل معان ثلاثة احدها ما ذكره من حمل النفي على النهى و يكون المراد تحريم الضرر والضرار وثانيها ان يكون النفي باقياً حقيقته ويكون المعنى لا ضرر ولا ضرار مجوزاً ومشروعاً في دين الاسلام والحاصل ان الله تعالى لم يجوز لعباده ولم يشرع لهم ضرراً ولا ضراراً ومال ذا واحد ايضاً إلى الاول اذ مفاده تحريم الضرر وثالثها ان يكون النفي باقياً على حقيقته ويكون المراد نفى مهية الضرر والضرار في دين الاسلام ويك المعنى لا ضرر ولا ضرار موجوداً ومتحققاً في دين الاسلام اى ليس من احكام دين الاسلام ما يوجب ضرراً او ضراراً فكلما كان فيه ضرر فله منها ومحصله ان الله سبحانه لم يرض لعباده بضرر لا من جانبه ولا من جانب بعضهم بعضاً فكلما كان متضمناً لضرر فهو ليس مما يرضى الله وليس من احكامه (ثم) انه لا شك في ان مقتضى اصالة الحقيقة هو الحمل على المعنى الاخير لان الاول يوجب حمل الاخبار على المعنى الانشد والثاني حمل نفى الجنس الذي هو حقيقة في نفى الحقيقة على نفى الوصف وكل منهما خلاف الاصل مع ان قوله ﷺ في الاسلام كما الحديث الاول لا يلائم مع المعنى الاول اصلاً فيكون المعنى الثالث منتفياً واما الضرر الواقع فهو لا يصلح قرينة للاول لان المراد من الضرر الواقع كان مطلق الضرر فيكون كذلك ولكن قرينة

المقام وهو كون النبي في مقام بيان احكام الدين والاسلام بل خصوص الرواية الاولى تدل على نفى الضرر والضرار في الاسلام من حيث هو اس وليس مثل هذه الضرر بواقع وان كان ما قيل من مثل القصاص والديات والتقصا وتضمن الغاصب ونحوها فمع منع مثل كونها ضررا بل هي ج للضرر الواقع على الغير جوازها بنا في المعنيين الاولين ايضا والتوجيه بالتخصص مشترك هذا مع ان المعنيين الاولين يختصان بضرر العباد بعض بعضا مع انا نرى الفقهاء يستدلون بنفى الضرر على الاعم من ذلك مثلا يقولون بعدم وجوب الحج مع العلم بالضرر او ظنه في الطريق تمس بنفى الضرر وامثال ذلك فظهر مما ذكر ان الموافق للاصل والافق بكلمات القوم هو المعنى الثالث اى الحمل على نفى مهية الضرر ووجوده الاسلام ويلزمه ان كل حكم يتضمن ضررا او ضرارا لم يكن من احكام الاسلام والا تحقق الضرر في الاسلام والحكم اعم من الحرمة والوجوب والاستحباب والكراهة والاباحة فلا يتحقق تحريم ولا كراهة ولا وجوب ولا استحباب ولا اباحة يستلزم ضرر شخص من الاشخاص فكلما كذلك لا يكون حكما للشارع بل يستفاد من تلك الاحاديث ان عدم الضرر وعدم كون الحكم المتضمن للضرر حكما شرعيا كم شرعى ي اتباعه والاخذ به.

(البحث الرابع)

لما كان الضرر والضرار نكرتان منفيتان فيفيدان العموم فعلى المعنى الاول يكون النهى عن جميع افراد الضرر وعلى الثانى نفى لتجويز كل فرد وعلى الثالث يكون نفيا لوجوده كذلك و يكون المعنى انه لا ضرر ماليا بوجه من الوجوه ولا بدنيا ولا عرضيا ولا غير ذلك من المضار متحققا احكام الشرع فيدل نفى الضرر على ان كل حكم يتضمن او يستلزم ضررا او ضرارا فهو ليس من احكام الشرع والاسلام فلا يجب اتباعه ومن يظهر كيفية الاستدلال في المايل الفقيه بتلك الاخبار فانه يستدل بما على نفى كون ما يوجب ضررا او ضرارا حكما شرعيا واما يقين اصل الح فموقوف على دليل اخر مثلا اذا كانت المبايعة مما يوجب ضررا على البايع بسبب الغبن فيحكم بتلك الاخبار على عدم كون لزوم تلك المبايعة احكام الشرع واما ان الحكم هو خيار البايع او فساد المبايعة او ضمان المشتري للتفاوت فهو يحتاج إلى عناية اخرى.

(البحث الخامس)

قد ظهر مما ذكر ان نفى الضرر و الضرار في الاحكام الشرعية من الاصول والقواعد الثابتة بالاخبار المستفيضة المعتضدة بعمل الاصح الموافقة للاعتبار المناسبة للملة السمحة السهلة المعاضدة بنفى الحرج والعسر والمشقة كما ورد في الكتاب والسنة فهذا اصل من الاصول كس القواعد والاصول الممهدة ودليل شرعى يستدل به في موارد فان لم يكن له معارض فالامر واضح وان كان بان يدل دليل اخر عملى ثبوت ح شرعى يلزمه ضرر فيعمل فيهما بمقتضى التعارض الترجيح وقد يعارض نفى الضرر نفسه بان يكون الامر مرددا بين حكمين يستلزم كل منهما ض على احد فالحكم الترجيح ان كان والا فالتوقف او التخيير ولا يخفى ان مرادنا من كون نفى الضرر والضرار من الاصول انه من الادلة الشرعية انه اصل كاصل البراءة والاستصحاب واصل الحقيقة وامثالها حتى لا يعارض دليلا اصلا والتوضيح انهم قد يقولون ان القاعدة الفلانية من ق الدليل دون الاصل حتى لا يعارض دليلا اصلا ومرادهم من الاصل هنا كل ما ثبت لولا الدليل على خلافه وبعبارة اخرى ما يدل على ثبوت ولا الدليل على خلافه ومن الدليل ما يدل على

ثبوت شيء مطلقا والفرق ان الاول لا يعارض دليلا اصلا سواء كان موضوع الدليل اعم من موضوعه مطلقا و من وجه او اخص والثاني يعارض الادلة ويعمل حين التعارض بما يقتضيه التعادل والترجيح مثلا قوله (ع) كل ماء طاهر دليل على طهارة الماء فاذا ورد كل شيء نجس يتعارض والاول اخص مطلقا فيخصص الثاني به واذا ورد كل شيء ملاق للنجاسة نجس يتعارضان بالعموم من وجه ومحل التعارض الماء الملاقي للنجاسة فيعمل فيه بمقتضى الترجيح واذا ورد كل ماء ملاق للنجاسة نجس يكون اخص مطلقا من الاول فتخصصه.

واما قوله ^(ع) كل ماء لم يعلم نجاسته فهو طاهر وكل ماء طاهر حتى يعلم انه نجس فهو دليل على اصاله طهارة الماء لا على طهارته فهو د على الاصل ولا يعارض شيئا من المذكورات لان كلا منها دليل شرعى عام شامل للماء مطلقا او الماء الملاقي للنجاسة فهو يكون معلوم النجاسة فيكون خارجا عن مدلول كل ماء لم يعلم نجاسته ويكون الماء معلوم النجاسة حينئذ ويعلم كون شيء من باب الدليل او الاصل بكونه مقيدا به الدليل على خلافه ومطلقا فان كان مقيدا فهو من باب الاصل كاصل البرائة والحقيقة وامثالهما فانه ليس هناك دليل دال على براءة ذمة كل ا. من التكاليف ولا على كون كل لفظ مستعملا في معناه الحقيقي بل الثابت هو براءة الذمة ما لم يعلم الشغل في الحقيقة والاستعمال ما لم يتجاوز ولو كان هناك دليل على ان كل لفظ حقيقة مطلقا لكان ذلك معارضا مع قرائن المجازية وان كان مطلقا فهو الدليل نحو قوله لا ضرر ضرار فان قيل هو ايضا مقيدة لا محالة بقيد لولا الدليل على خلافه قلنا نعم ولكن كلما يعارضه ايضا مقيد بذلك فلا يمنع هذا القيد من التعارض

(البحث السادس)

قد اشرنا فيما سبق إلى ان نفى الضرر والضرار انما يصلح دليلا لنفى الحكم اذا كان موجبا للضرر واما اثبات حكم وتعيينه فلا بل لتعيين مح إلى دليل اخر ومن هذا يظهر فساد ما ارتكبه بعضهم من الحكم بضمن الضار والمتلف بحديث نفى الضرر فان عدم كون ما ارتكبه حكما شر لا يدل على الضمان بل ولا على الجبران مطلقا كما قيل نعم لو قيل ان معنى الحديث لا ضرر بلا جبران لدل على تحقق الجبران وهو ايضا يثبت ضمان الضار لامكان الجبران من بيت المال او في الآخرة او في الدنيا من جانب الله سبحانه بان يفعل ما ينتفع من استضر به بقدر استضر او ازيد نعم اذا كان حكم بحيث يكون لولاه لحصل الضرر اى كان عدمه موجبا للضرر مطلقا وانحصر انتفاء الضرر بثبوت الحكم الفا يحكم بثبوت دليل نفى الضرر ولكن الثبوت حينئذ ايضا ليس بنفى الضرر خاصة بل به وبالاخصار بذلك وهذا موجب للتعيين في غير هذا الم ايضا كما اذا كان هناك احتمالات ثلاثة مثلا وكان اثنان منها موجبا للضرر يحكم بتعيين الثالث لولا دليل اخر غير الاصل على انتفائه وكذا اذا احدها موجبا للضرر والاخر نافيا للدليل شرعى اخر غير الاصل فيحكم بتعيين الثالث اذا لم يكن على نفيه دليل غير الاصل واما الاصل فهو صالح للنفي هناك لان بطلان غيره دليل على ثبوته بقى هاهنا امر اخر وهو ان الضرر كما مر هو ما لم يكن بازائه عوض والعوض كما اشرنا يعم الاخرى ايضا والعوض الذى ينوى مما يمكن درك وجوده او انتفائه بخلاف الاخرى وعلى هذا فكيف يمكن فهم ان الضرر الذى يتضد الحكم الفلانى لا عوض له حتى يكون ضررا ودفعه ان الضرر هو الذى لم يكن

بازائه عوض معلوم او مظنون واحتمال العوض لا ينفي صدق الضرر مع ان العوض الاخرى معلوم الانتفاء بالاصل فان قيل هذا ينفع اذا لم يَ الحكم المتضمن للضرر داخلا في عموم دليل شرعى واما اذا كان داخلا فيه سيما اذا كان من باب الاوامر وامثاله يثبت العوض ويلزمه عدم تعار نفى الضرر مع عموميه مع انه مخالف لكلام القوم مثلا اذا ورد اذا استطعتم حجوا واذا دخل الوقت صلوا يدل بعمومه على الامر بالحج والصلوة كل وقت حصل الاستطاعة او دخل الوقت وان تضمن ضررا كليا والامر يدل على العوض فلا يكون ضررا قلنا الامر تعلق بالحج والصلوة ولا تحقق الاجر المقابل لمهية الحج والصلوة المحقق في حالة عدم الضرر ايضا واما حصول وض في مقابل الضرر واجرله فلا دليل عليه نعم لو كان نف الضرر مما امر به يحكم بعدم التعارض وعدم كونه ضررا كما في قوله اذا ملكتم النصاب فزكوا وامثاله.

(البحث السابع)

تحديد الضرر المنفى موكول إلى العرف اى ما تسمى ضررا عرفا فما لا يكون كذلك وان كان فيه نقص شئ كمتقال حنطة لا يعد ضررا ولا منفيا ولا يعارض نفيه ادلة ثبوت الاحكام بل الضرر قد يختلف باختلاف الاشخاص في الاموال والبلاد والازمنة وفي الاحكام المتعارضة مثلا كان احد في الصلوة عند زرع كثير له واراد احد اخذ سنبلة واحدة من زرعه فلا يقال؟ انه ضرر منفى فيعارض لا تبطلوا اعمالكم بخلاف ما اخذ نصف ماذرعه وامثاله على الفقيه ملاحظة ذلك في الموارد لكن بعد صدق الضرر عرفا لا يتفاوت قليله وكثيره في كونه منفيا ونفيه معار لدالة الاحكام واما ما قيل من تعيين اخف الضررين عند التعارض فهولا يستفاد من حديث نفى الضرر فان كان تقديم اخفهما قاعدة ثابتة بد اخر او دل عليه دليل في مورد خاص فيتبع والاوجه له.

البحث الثامن

من موارد تعارض نفى الضرر مع دليل اخر ما لو استلزم تصرف احد في ملكه تضرر الغير فانه يعارض ما دل على جواز التصرف في المال . قوله (ع) الناس مسلطون على اموالهم والتعارض بالعموم من وجه فقد يرجح ادلة نفى الضرر بما مر من المعاضدات وقد يرجح الثاني وقيل استلزم التصرف في ملكه تضرر الغير فهل هذا من الضرر المنفى ام لا مقتضى العمومات ذلك وما ذكر الاصحاب مثل العلامة في التحرير كتاب احياء الاموات حيث قال للرجل ان يتصرف في ملكه وان استضر جاره إلى اخر ما قال فالظاهر انه لا ينافي ما ذكرنا فان المراد من ز الضرر نفيه راسا فلا يكفى في نفيه انتفائه من الخارج اذا تضرر المالك ايضا بعدم التصرف بل هو اولى بالمراعاة نعم لوامكن رفع الضرر عنهما . لزم العمل عليه فترك اضرار الجار لم يعلم وجوبه مع تضرر نفسه فلاحظ الروايات الواردة في حكاية نخل سمرة فان رسول الله ﷺ اراد الجمع الحقين بان يستاذن سمرة في لدخول او يبيع نخيلته باعلى القيم او نحو ذلك ولم يرض فحكم بقلعها ورميها فان تصرف سمرة كان في ملكه ولو بحيث يتضرر الانصارى فظهر ان التصرف في ملك نفسه اذا اوجب تضرر الجار مع امكان رفعه بحيث لا يحصل ضرر له منفى حرام نعم لو ك التصرف بقصد الاضرار فهو حرام وان لم يمكنه رفعه عن جاره بنحو اخر فهو احد محتملات حكاية سمرة انتهى.

اقول وجه التردد في كون التصرف في ملكه المستلزم لضرر الغير من الضرر المنفى ام لا ان النسبة بين دليل نفى الضرر وعمومات جواز التصرف في المال عموم من وجه فيكون احدهما مخصصا قطعاً ولكنه لما

لم يكن معلوما يحصل التردد في عموم كل منهما وشموله للمورد ومقتضى عمومات نفى الضرر وان ان نفى ذلك ايضا ولكن مقتضى عموم جواز التصرف في المال خلافه وكلام العلامة في التحرير اعم من ان يكون تصرف الرجل في ملكه لدفع الضرر عن نفسه او لجلب النفع فح على الاول والحكم بعدم المنافات لكون هذا الضرر ايضا منفيا لا وجه له بل يمكن ان يكون كلامه مبينا على ترجيح عمومات التصرف او اسة المتعارضين والرجوع إلى اصالة جواز التصرف او غير ذلك وقوله نعم لو امكن رفع الضرر عنهما جميعا لزم العمل عليه هذا صحيح اذا لم يكن يرفع به الضرر عنهما مما كان مخالفا لدليل اخر غير الاصل على ما مر ومع ذلك اذا كان ما يرفع به الضرر متعددا يلزم الحكم بالتخيير بين جميع ينتفى به الضرر.

وقوله فان رسول الله ﷺ اراد الجمع بين الحقين الظاهر انه تفريع على قوله نعم لو امكن رفع الضرر وعلى هذا فكان اللازم ان يامر رسول بالاستيذان او البيع لانه مقتضى لزوم العمل بما يرفع الضرر عنهما دون القلع لانه ضرر على سمرة وقوله نعم لو كان التصرف بقصد الاضرار فهو كذلك والاجماع يدل عليه والاحبار والآيات الواردة في موارد مختلفه مثبتة ومنه يظهر ان هذا التصرف اى بقصد الاضرار خارج عن عموم جواز التصرف في الملك بل مطلق ما كان متعلقا بهذا القصد وكان المقصود منه الاضرار يكون حراما وهذا هو السبب في امر النبي بقلع نخل " حيث انه ﷺ لما امره بالاستيذان او البيع ولم يقبل علم ﷺ ان قصده من بقاء ملكه هنا ليس الا الاضرار اذ لو كان القصد الانتفاع به لتح بالاستيذان ايضا ولذا قال ما اراك الارجلا مضارا او انك رجل مضار وهذا الابقاء ليس واجبا فامر بقلعه واما تضرر سمرة بالقلع فيمكن ان يك هذا بخصوصه خارجا عن الضرر المنفى بالعموم؟ لوجه خاص فيه فان العمومات يخصص بتخصيص الرسول صلى الله عليه وآله سيما مع ما ظ من سمرة من عدم قبول نحيالات الجنة بعوض هذا النخل المنبئ عن نفاقه او عدم اعتقاده فتأمل (البحث التاسع) قيل في تحقيق نفى العسر والحسار ونفى الضرر ما عبارته ذلك بعد التلخيص وحذف بعض الزوائد ان معنى نفى العسر والحرج والضرر في كلام الله ورسوله وخلفائه اما في الاولين فانه تعالى لا يرضى للعباد بالعسر والحرج ولا يجعل عليهم ما يوجبها واما في الضرر فهو انه تعالى ايضا لا يفعل ما يضر العباد به اولا يرضى باض بعض عباد به بعضا فيجوز لمن يتضرر دفع الضرر عن نفسه ولا يجب تحمله عن الضار ويحرم على الضار ايصال الضرر و يمكن اجراء المعنيين العسر والحرج ايضا وقد تداول الاستدلال في جميع تلك الموارد اما في عدم اضرار الله تعالى بعباده كما في وضع المؤن في الزكاة واما في عدم ج اضرار العباد بعضهم بعضا فكثير وكذلك العسر والحرج اما المنفى عن فعله تعالى كما في القعود في الصلوة والافطار في الصوم للمريض واما فعل الغير فكما في تكليف الوالدين ما يوجب الحرج على الولد ثم ان تلك المذكورات اما يرد على التكليف الثابت نوعها او على نفس التكليف فينفيه راسا (ثم) الاشكال في هذا المقام من وجهين :

(الاول) ان نفى المذكورات بعنوان العموم كيف يجامع ما نشاهد من التكليف بالجهاد والحج والصيام في الايام الحارة والجهاد الاكبر وامثالها.

(والثاني) انا نرى الشارع لم يرض لنا في بعض التكالييف باد في مشقة كما نشاهد في ابواب التيمم ونرى عدم السقوط في

كثير منها باكثر من ذلك وكذلك الكلام في الضرر المنفى فانا نرى التكليف بالخمس والزكاة وصرف المال في الحج وفي انفاق الوالدين وغيرهما ما فيها من الضرر وكذا ترى عدم الرضاء بالضرر فيما هو اقل من ذلك والذي يقتضيه النظر بعد القطع بان التكاليف الشاقة والمضار الكثيرة وا في الشريعة ان المراد بنفى العسر والحرج والضرر نفى ما هو زايد على ما هو لازم لطبايع التكاليف الثابتة بالنسبة إلى طاقة اوساط الناس المبر عن المرض والعذر الذي هو معيار مطلقات التكاليف بل هي منفية من الاصل الا فيما ثبت ويقدر ما ثبت والحاصل انا نقول ان المراد ان تعالى لا يريد بعباده العسر والحرج والضرر الا من جهة التكاليف الثابتة بحسب احوال متعارف الاوساط وهم الاغلبون الباقي منفى سواء لم يثبت اصله اصلا او ثبت ولكن على نهج لا يستلزم هذه الزيادة ثم ان ذلك النفى اما من جهة تنصيب الشارع كما في كثير من ابواب الفقه العبادات وغيرها كالمقصر في السفر والخوف في الصلوة والافطار في الصوم ونحو ذلك واما من جهة التعميم كجواز العمل بالاجتهاد للغير المقصر الجزئيات كالوقت والقيلة ونحوهما او الكليات كاحكام الشرعية للعلماء انتهى.

(اقول) لا كلام لنا هنا فيما ذكره لتحقيق نفى العسر والحرج وانما هو يأتي في عائدة اخرى واما الكلام هنا معه فيما ذكره لدفع الاشكال . نفى الضرر فان الكلام فيه في اصل الاشكال وفي دفعه معا اما الاول فلما كرنا سابقا من ان صدق الضرر عرفا انما هو اذا كان النقصان م يثبت بازائه عوض مقصود للعقلاء يساويه مطلقا واما مع ثبوت ذلك بازائه فلا يصدق الضرر اصلا سيما اذا كان ما بازائه اضعافا كثيرة له و- منه بكثير ولا شك ان كل ما امر به من التكاليف الموجبة لنقص في المال من الخمس والزكاة والحج والصدقة وانفاق العيال وامثالها مما يثبت بازا اضعاف كثيرة في الآخرة من يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه وما انفقتم من نفقه صغيرة ولا كبيرة الاية ومثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء بل في كثير منها وعد العوض في الدنيا ايضا وكيف يكون مثل ذا ضررا الا عند من لا يؤمن بالله ولا باليوم الآخر ولو قال رجل يظن صدق وعده ان من اعطى عبدي شيئا اعوضه ضعفه فاعطى رجل عبده يقال انه اضر بنفسه فكيف في حق من لا خلف لوعده ولا كذب في قوله نعم انما يصح الاستشكال فيما لم يكن بازائه ثواب دنيوى او اخروى يكن لجبر نقص اخر كالمقصود ودية الجنايات وامثالها لو وجد مثله في الشريعة كضرب الدية على العاقلة على ما يتوهم فان وجد مثله فلا اشك ايضا لانه يكون من باب التخصيص فانه كما لا اشكال في تخصيص ساير العمومات حتى قيل ما من عام الا وقد خص فكذا هنا وهذا وان جاريا في جميع التكاليف مثل الزكاة والخمس والانفاق وامثالها لو قلنا بكونها ضررا ولكن هذا التخصيص الكثير من هذا التاكيد في نفى الضرر والضرر بعيد غاية البعد واما الثاني فلانه على ما ذكره في دفع الاشكال يكون قاعدة نفى الضرر من تاب اصل البرائة دون الدليل فلا يعار دليلا اصلا اذ يكون نفى الضرر مقيدا بغير التكاليف الثابتة ويكون موضوع الضرر المنفى ما هو زايد عن اصل طبائع التكاليف فكل تكليف ث بالخصوص او العموم او الاطلاق او التقييد يكون خارجا عنه فكلما كان عليه دليل عام او خاص لا يعارضه قاعدة نفى الضرر وهذا من الاستدلالات الفقهاء بل لما صرح به هذا القائل الا ان يقال ان مراده ليس

ان نفى الضرر مقيد في نفسه بهذا القيد العام حتى يكون من قبيل كل شئ مطلق حتى يرد فيه نفى ولا تكليف الا بعد البيان بل مراده ان ملاحظة عمومات التكاليف وخصوصاتها وملاحظة معارضاتها (تھا) مع قاعدة نفى الضرر واعمال القواعد الترجيحية واخراج ما ثبت ترجيحه التكاليف الضارة يقيد حديث نفى الضرر والضرار بغير هذه المخرجات فافهم.

(البحث العاشر) ما يكون جبر الضرر واقع من شخص على غيره من الالتزامات فهل هو ضرر ام لا ويظهر الفائدة عند التعارض كما اذا تا شخص مال غيره فلو لم نقل بكون الزام المثل او القيمة ضررا يحكم بلزوم لمثل او القيمة على المتلف بلا معارض ولو قلنا بكونه ايضا ضررا يحه التعارض بين الضررين والتحقيق ان الالتزامات على قسمين احدهما يوجب لزوال الضرر المتحقق اولا كاعطاء المثل او القيمة فان معه لا يكون ض على من تلف ماله وثانيهما ما ليس كذلك كقصاص الجنايات وامثالهما فانه عقوبة على المضر لا جبر لضرر من حصل عليه الضرر فاما كان الاول لا يعد ضررا لان بالزامه يندفع الضرر عن صاحب المال فيخرج المتلف ببذله عن كونه مضر او هو نفع عظيم لان الاضرار فعل محرم موج للعقاب وقد وقع النهى عنه في الاخبار ومثل ذلك ليس ضررا بل دفع ضرر عظيم عن نفسه بامر يسير وما كان من الثاني يكون ضررا لانه لا يا الضرر الاول فلا يحكم بثبوته بمحض الاضرار بل لابد من دليل اخر.

(البحث الحادى عشر) لا فرق في نفى الضرر و الضرر ونفى كونهما من الاحكام الشرعية بين ما اذا اذن به من يحصل عليه الضرر ام لا رضى ام لم يرض لعموم الاخبار فلا يفيد اذن صاحب المال مثلا في اتلافه في اباحة الاتلاف ولا في نفى الالتزام بالمثل او القيمة فيما اوجبه الضرر لص الضرر الا فيما يحصل بسبب نفع دنيوى او اخروى كالضيافة امثالها فانه ليس ضررا حقيقة نعم لو دل دليل من اجماع او نص على عدم الا بالمثل او القيمة او تجويز الضرر مع الاذن في موضع خاص او مطلقا يكون ذلك خارجا بالدليل.

(عايدة) قد كثر ذكر لفظ الباس في الاخبار كقولهم؟ بكذا وكقولهم ان كان كذا فلا باس فيه وهو يدل بالمفهوم على انه ان لم يكن كذا ف باس فهل يثبت به الحرمة او الاعم منه ومن الكراهة وكذا الثابت من المنطوق هل هو الاباحة او الجواز الشامل للكراهة ايضا الظاهر في الا الاول وفي الثاني الثاني لان الباس هو العذاب والشدة والخوف وشئ منها لا يكون الا في الحرام قال الله سبحانه فلما احسوا باسنا اذا هم م يركضون.

(قال) ابوعلی في مجمع البيان اى فلما ادركوا بحواسهم باسنا اى عذابنا.

(وقال) البيضاوى فلما ادركوا شدة عذابنا وكذا في الصافي.

(وقال) في شرح قوله سبحانه ولا ياتون الباس الا قليلا الباس الحرب واصله الشدة وفي الصافي في تفسير قوله سبحانه وحين الباس عند ش القتال.

(وقال) الجوهرى الباس العذاب والباس الشدة في الحرب.

(وقال) في النهاية الاثرية يؤس بالضم فيهما يؤاسا اذ اشتد قال ومنه حديث علي كنا اذا اشتد الباس القينا برسول الله ﷺ يريد الخو ولا يكون الا مع الشدة.

(وقال) في القاموس الباس العذاب والشدة في الحرب إلى ان قال والباساء والابوس الداهية ومنه عبس الغوير ابؤسا اى داهية والبئيس كف الشديد.

(وقال)

الطريحي في مجمع البحرين الباس الشدة في الحرب والباس العذاب ومنه قوله تعالى لما راوا باسنا اى عذابنا وقال ايضا الباس الخضوع والخوف و قد تكرر في الحديث لا باس بذلك ومعناه الاباحة والجواز انتهى.

و عطفه الجواز على الاباحة لا يخلو عن شئ ويمكن ان يكون مراده انه يستعمل نفى الباس في الموضعين يث ان العذاب منفى في المباح والج معا فقولهم لا باس بذلك يستعمل في المباح ويستعمل في الجائز والمراد من استعماله في المباح ليس ان المراد من نفى الباس الاباحة بل المراد استعمال في المورد المباح فالمراد في الموضعين نفى العذاب واما تساوى الطرفين فيعلم من الخارج ومما يؤيد ان المراد من نفى الباس الحرمة ومن اث اثباتها نفى الباس في الاخبار عما يكره قطعاً كما في الاستحطاط بعد الصيغة فانه مكروه نصاً واجماعاً ومع ذلك نفى عنه الباس في الاخبار كما رواية معلى بن خنيس الرجل يشتري المتاع ثم يستوضع قال لا باس ورواية يونس بن يعقوب الرجل يشتري من الرجل المبيع فيستوهبه بعد الشراء غير ان يحمله على الكره قال لا باس به في الذبح في الليل فانه مكروه بصريح الروايات ونفى عنه الباس في صحيحة البرزطي قال سئلت الرضاء طروق الطير بالليل في ذكرها فقال لا باس بذلك ومثلها صحيحة صفوان وفي الصلوة في بيت الحمام اذا كان طاهراً مع تحقق الكراهة فيه كما مرسله الفقيه عن علي بن جعفر انه سئل اخاه عن الصلوة في بيت الحمام

قال اذا كان الموضع نظيفاً فلا باس إلى غير ذلك وهذا هو المستفاد من كلام الفقهاء ايضا قال ابن ادريس في السرائر ولا باس ببيع الخشب يتخذه ملاهى وكذلك بيع العنب ممن يجعله خمراً فانه مكروه وليس بحرام وغير ذلك ثم ان هذا مقتضى معناه الحقيقي وقد يستعمل في غيره بض من المجاز كما في المكروه فانه قد ورد في بعض الاحاديث اثبات الباس للمكروه فيكون مجازاً ولا يصاد اليه الا مع قرينة دالة عليه.

(عائدة) مقدمة الحرام ان كانت سبباً له فهو حرام ومعصيته كما ثبت في الاصول كوضع النار على يد زيد بعد النهى عن احراقها فلا يجوز وضعها عليها مطلقاً وان كانت شرطاً له فان لم يكن قصده من فعله التوصل إلى المحرم فلا شك في عدم حرمة وعدم كونه معصية كما اذا اوقد في المثال او اشترى فحماً او حطباً او سافر إلى بلدة فيها من نهي من قتله او فيها فاحشة او خمراً إلى غير ذلك من غير ان يريد بهذه الا التوصل إلى الحرام وان قصد من فعله التوصل إلى المحرم كان يسافر إلى البلدة المذكورة لاجل قتل الرجل او شرب الخمر ونحوهما فالظن كون الفعل معصية وحراماً فلو سافر بهذا القصد وحصل له مانع عن فعل اصل المحرم ولم يفعله يكون اثماً باصل المسافرة عامياً به مستحقاً للعقاب لا بل لو فعل المحرم يكون له العقاب والاثم لاجلهمما ويتفرع عليه ايضا حرمة المعاونة على هذه المقدمة اذا فعلت بقصد التوصل وان لم يعلم انه يح له التوصل ويتم ما قصده واراده و ممن صرح بالحرمة الشهيد في قواعده قال اذا تطيبت المرأة لغير الزوج فعلت حراماً فاحشاً وكذا اذا اخرج متطيبة للتعرض للفجور او مقدماته او قصد الرجل بذنيك التودد إلى النساء المحرمات انتهى.

بل الظاهر انه لا خلاف لاحد في ذلك ومما يدل على كون الفعل بهذه القصد حراماً موجباً للاثم ان فاعله حين

فعله يعد عاصيا لاجله في العرف وكل عصيان حرام اثم فاعله بالاجماع والنصوص وبدل عليه ايضا انه لا شك ان فعل مقدمة الحرام بقصد التود اليه والاتيان به اطاعة للشيطان واتباع للهوى وهما محرمان اما الاولى فظاهرة جيدا اما الثانية فبالاجماع والكتاب والسنة المتواترة قال الله سبحانه تتبع الهوى وقال ايضا ولا تتبعوا الهوى قال ﷺ ثلث مهلكات شح مطاع وهوى متبع واعجاز المرء بنفسه وفي رواية اسماعيل بن جابر المروية روضة الكافي عن ابي عبدالله ع في رسالة طويلة كتبها إلى صحابه وامرهم بمدارستها والعمل بها واياكم ان تشره نفسكم إلى شئ مما حرم عليكم فان من انتهك ما حرم الله عليه هاهنا في الدنيا حال الله بينه وبين الجنة ونعيمها إلى ان قال ولا تتبعوا أهوائكم ورايكم فتضلوا وفي رواية محمد الوالسي الصحيحة عن السرد الذي اجمعوا على تصحيح ما يصح عنه قال سمعت ابا عبدالله يقول احذروا أهوائكم كما تحذرون أعدائكم فلب شئ أعدى للرجل ن اتباع الهوى وفي رواية يحيى بن عقيل اني اخاف عليكم اثنين اتباع الهوى وطول الامل وبدل على حرمة ايضا قوله سبحانه يؤاخذكم الله باللغو في إيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فان قصد المحرم من كسب القلوب وبدل عليه ايضا الاخبار المستفيضة المصير بان لكل امرئ ما نوى وان العمل بالنيات وعن رسول الله ﷺ انما يحشر الناس على نياتهم.

وقال (ع) انما خلد هل النار في النار لان نياتهم كانت في الدنيا ان لو خلدوا فيها لعصو الله تعالى ابدا ولا شك ان فاعل المقدمة بقصد التوصل يقصد فعل الحرام وينويه فيكون حراما.

وقال (ع) لو تزوج امرأة على صداق وهو لا ينوي ادائه فهو زان ومن استدان ديناً وهو لا ينوي قضائه فهو سارق واصرح من الكل ما ر عنه ﷺ انه قال اذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار قيل يارسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال لانه اراد قتل صاحبا بعض هذه الادلة وان دلت على ترتب الاثم والعقاب والمؤاخذه على مجرد القصد وان لم يؤثر في الخارج اثر اولم تقارنه فعل الا ان المستفيضة الاخبار بل الاجماع خص ذلك فيبقى الباقي وبدل عليه ايضا ما ورد في ذم فاعل بعض قدمات الحرام واثبات الاثم له كلعن غارس الخمر وحراره وعاصرها ومثل ما ورد في ان من ذهب إلى باب الظلمة او السعاية للسلم كان عليه لكل خطوة عقاب كذا وكذا ويمكن الاستدلال عليه ايضا بق سبحانه ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن فان فعل مقدمة الفواحش بقصد التوصل اليها اقرب منها لا محالة فيكون حراما.

(عائدة) قال الله سبحانه في سورة المائدة ولا تعاونوا على الاثم والعدوان وهذه الآية الكريمة تدل على حرمة المعاونة على كل ما كان وعدوانا واستفاضت على تحريمها الروايات وانعقد عليها اجماع العلماء كافة واستدل عليه الفقهاء في موارد كثيرة على احكام عديدة ولا كلام ثبوت تحريمها والنهي عنها وانما الكلام في تعيين ما يكون مساعدة ومعاونة على الاثم والعدوان وتحقيقه انه لا شك ولا خفاء في انه يشترط في تح الاعانة والمساعدة على الشئ صدور عمل وفعل من المعاون له مدخلية في تحقق المعاون عليه وحصوله او في كماله وتماميته ونحو ذلك وانما الخفاء اشتراط القصد إلى تحقق المعاون عليه من ذلك العمل وكونه مقصود ومطلوبا منه انفرادا اومع اشتراك شئ اخر وفي اشتراط تحقق المعاون عليه وعاد اى ترتبه على فعله وفي اشتراط العلم بتحقيق المعاون عليه او الظن ام لا وفي اشتراط العلم بمدخلية فعله في تحقيقه اما الاول فالظاهر اشتراطه ومعه ان يكون مقصود المعاون من فعله ترتب المعاون عليه وحصوله في الخارج ويكون ذلك منظوره من فعله سواء كان على سبيل الانفراد ام ع الاشتراك اى كان هو المقصود والمنظور مع غيره ايضا سواء كانا مستقلين في المقصود به والعلية اولا لان المتبادر

من المعاونة والمساعدة ذلك عرفا فانه لو قيل اعان زيد عمروا في الامر الفلاني بجميع ادواته والاية بفهم منه ان مقصود زيد من جمع الاسب والالات كان حصول ذلك الامر ولصحة السلب عرفا فانا نعلم انه لو لم يعط زيد ثوبه إلى الخياط ليخيطه لا يخيطه الخياط ولا يتحقق منه خيا مع انه لو اعطاه اياه وخاط لا يقال انه اعانه على صدور الخياطة لان غرضه كان صيرورة الثوب مخيطا لا صدور الخياطة منه الا اذا كان مقصد صدور هذا الخياطة منه كما اذا كان ثوب لشخص واراد ثلثة ن الخياطين خياطته فسعى شخص في اعطائه إلى واحد معين منهم ليصدر الخيا منه فيقال انه اعانه على ذلك ولذا ترى انه لا يقال للدفعين اثوابهم إلى الخياط انهم اعانوه على صنعة الخياطة وتعلمها مع انه لولا دفع احد ثابه لم يعلم صنعة الخياطة ولو دفع احد ثيابا متعددة إلى شخص ليخيطها وكان غرضه ترغيبه إلى تعلمها وتحسينها وشوقه اليها حتى صار ذلك له لتعلمها يقال عرفا نه اعانه عليها وكذا التاجر لا يتجر لو علم ان واحدا لا يشتري منه شيئا اولا يبيعه منه فلبيع والشراء منه مدخلية في تح التجارة منه ولا يقال للبايعين والمشتريين منه انهم معاونوه على التجارة بخلاف ما لو باع احد منه واشترى منه لترغيبه في التجارة وتعلمه لها فيقال اعانه عليها وكذا ساير الحرف والصناعات وكذا نرى انه اذا صارت جماعة اضيافا على زيد واشترى زيد لهم طعاما من شخص لولاهم لما اشترىه يقال انهم اعانوه على بيعه بخلاف ما لو كان مقصودهم من صيرورتهم اضيافا رواج طعامه واشترائه زيد منه فيقال انهم اعانوه وهكذا (و) قد ص بذلك الفاضل الاردبيلي في آيات الاحكام قال في كتاب الحج منه عند بيان هذه الاية والظاهر ان المراد الاعانة على المعاصي مع القصد او ع الوجه الذى يقال عرفا انه كذلك مثل يطلب الظالم العصا من شخص لضرب مظلوم فيعطيه اياه او يطلب منه القلم الكتابة ظلم فيعطيه اياه و ذلك مما يعد معاونة عرفا فلا يصدق على لتاجر الذى يتجر ليحصل غرضه انه معاون للظالم العاشر في اخذ العشور ولا على الحاج الذى يؤخذ بعض المال في طريقه ظلما وغير ذلك مما لا يحصى فلا يعلم صدقها على شراء من لم يحرم عليه شراء السلعة من الذى يحرم عليه البيع ولا على العنب ممن يعمل خمرا او الخشب ممن يعمل صنما ولهذا ورد في الروايات الكثيرة الصحيحة جوازه وعليه الاكثر ونحو ذلك مما لا يخفى انتهى.

كلامه رفع مقامه وهو جيد في غاية الجودة ويظهر ذلك ايضا من المحقق الثانى في حاشيته على الارشاد وكذا من صاحب الكفاية.

واما الثانى فالظاهر ايضا اشتراطه فلو فعل احد عملا قد يترتب عليه امر ويكون له مدخلية في تحقق ذلك الامر ولم يترتب عليه ذلك الامر يقال انه اعانه على ذلك الامر وان كان مقصوده منه اعانة شخص اخر في تحقق ذلك الامر و حصوله نعم لو قصد به الاعانة يصدق بانه اعان على مقدماته او في السعى فيه ولكن حينئذ لو كان ذلك الامر الذى يريد المعاونة عليه اثما ومحرم يكون ذلك الفعل الذى صدر من المعاوان ايا اثما وحراما لما علم في العائدة السابقة كما لو قلنا بكونه معاونة على الاثم غاية الامر اختلاف جهة الحرمة ولو قلنا بكون ذلك ايضا معاونة ع الحرم ويحرم بالاعتبارين وعلى هذا فلو غرس احد كرما بقصد عصر الخمر منه للخمارين فهو عاص في هذا الغرس اثم مطلقا لما مر في العا المتقدمة فلو اثم وحصل منه الخمر شرب يكون معاونة على الاثم ايضا ويكون حراما من هذه الجهة ايضا ولو لم يتفق ذلك فيه حتى قلع لا يكم معاونة على اثم ولكن يكون حراما لاجل قصده.

واما الثالث وهو العلم بتحقيق المعاوان عليه وبترتبه على عمله فهو لا يشترط فانه لو غرس كرما بقصد انه لو اراد احد شرب الخمر كان حاد فاثم واخذ منه الخمر وشرب يكون عمله معاونة على الاثم وان لم يؤخذ منه الخمر لا يكون

معاونة وان اثم في غرسه بهذا القصد فالمناط في الاثم والحرمة مطلقا هو العمل مع القصد سواء ترتب عليه ما قصد ترتبه عليه ام لا و سواء علم يتحقق النية او فعله يقصده انه لعله يتحقق والمناط في المعاونة على الاثم هو القصد وتحقق المعاونة عليه فلو تحقق باثم بالاعتبارين فلو لم يعلم يتحقق فان فعل بقصد تحققه وتحقق يكون معاونة على الاثم وان فعل بقصده ولم يتحقق يكون فاعلا لقصد المعاونة على الاثم ولذلك يكون وان فعل لا بقصده لا يكون اثما سواء تحقق ام لا ومن هذا يظهر ال الرابع ايضا اى اشتراط العلم بمدخلية عمله في تحقق المعاونة عليه ام لا وذا كما اذا علم ان زيد الظالم لم يقتل اليوم عمروا ظلما فارسل اليه سيف لذلك مع عدم علمه بانه هل يحتاج إلى هذا السيف في قتله وله مدخلية تحقق القتل ام لا فانه يكون اثما في الارسال قطعاً فان اتفق احتياجه اليه وترتب القتل عليه يكون معاونا على الاثم ايضا والا فلا وفرق ذلك سابقه ان في السابق يعلم التوقف ولكن لا يعلم تحقق التوقف كما اذا علم انه لو قتل زيدا لاحتاج إلى هذا السيف ولكن لم يعلم تحقق القتل ذلك قد يعلم التحقق ولكن لا يعلم التوقف ثم اذا احطت بما ذكرنا تعلم ما ذهب اليه الاكثر من جواز بيع العنب ممن يعلم انه يجعله خمرًا م يتفق عليه وحرمة مع الاتفاق عليه اما الاول فلان المقصود من البيع وغرض البائع منه ليس جعل ذلك خمرًا فلا يكون اعانة على الاثم وان علم يجعله كذلك وذلك مثل حمل التاجر المتاع إلى بلد للتجارة مع علمه بان العاشر ياخذ منه العشور او بناء شخص دارا لزيد مع علمه بانه يشرب الخمر واما الثاني فلان مع الاتفاق عليه او رطه يكون البائع بايعا بقصد الحرام فيكون اثما وان لم يكن لاجل المعاونة على الاثم لو لم يتحقق ج خمرًا ومن هذا ايضا يظهر عدم الحاجة إلى التاويلات البعيدة في الروايات المصرحة بجواز بيع العنب لمن يعلم انه يجعله خمرًا او الخشب لمن يجعله بر واجارة السفينة لمن يحمل الخمر والخنزير بل يبقى على ظاهرها ولا ضير فيه لعدم كون ذلك اعانة على الاثم ولا محرما ما لم يقصد البائع بيعه ا غاية الامر ان المشتري يفعل حراما وهو عاقل عالم مكلف فعليه ترك ذلك الفعل ولا اثم على البائع ما لم يقصد اثما بفعله ومن ذلك (ان؟) يظهر ما ورد في روايات كثيرة من جواز بيع المتنجس من الذمي والميتة بمستحل الميتة مع كون الكفار مكلفين بالفروع فانه لا ضير في ذلك لان الباي يفعل حراما ويظهر من ذلك ايضا عدم حرمة بيع الحرير للرجال ولو علم انهم يلبسونه الا اذا ان مقصوده من بيعه منهم لبسهم فان المشتري ما بعدم التلبس فان لبسه يكون عاصيا ولا اثم على البائع وكذلك من يصنع اواني الذهب والفضة او يبيعها لمن يعلم انه يستعملها وكذلك من يعده الاجر على صنعتها الا اذا قصد به الاستعمال فيكون اثما لاجل هذا القصد نعم لو كان كذلك صنعتها حراما فاعطاء الاجر لصنعها يكون معا على الاثم ويكون حراما لان المقصد من اعطاء الاجر هو الصنعة المحرمة ولكن لم يثبت حرمة صنعة اواني الذهب والفضة واما مثل عمل الص المجسمة التي ثبت حرمة فيكون اعطاء الاجر لعملها حراما لكونه معاونة على الاثم وكذا كل عمل يكون اصل العمل حراما يكون الاستيجاد معاونة على الاثم ومحرما والله العالم.

(عائدة) قد تكرر في كلمات الفقهاء الاستدلال على فساد البيع بكونه غررا او استلزامه للغرور وتداول تمسكهم به في مظان عديدة ولا بد تحقيقه من بيان امرين الاول ماخذ فساد بيع الغررى والثاني معنى الغرر ومعنى بيع الغرر ما الاول فما خده امران الاول الاجماع فان المتتبع لكلم الفقهاء يريهم باسرههم مصرحين بذلك في غير موضع واحد بحيث يحصل العلم للفقيه بانه حكم الامام المعصوم بل هو المتفق عليه بين الفريقين وسياتي شطرا من كلماتهم بل في استدلالهم به مطلقا اشعار بكونه قاعدة مقبولة

مسلمة بين الجميع وصرح بعضهم بالاجماع ايضا قال بعض مشايخنا في الاجازة في بطلان مالو اشترى بحكم حد المتبايعين للغرر والجهالة المنته عنها بالاجماع والرواية المتفق عليها بين العلماء كافة وربما يشعر كلام جمع منهم الشهيد في موضعين من شرح الارشاد كونه ضروريا قال في شرح المصنف والاثمان يتعين بالتعيين قالوا تعيينها غرر فيكون منهيها عنه اما الصغرى فلجواز عدمها او ظهورها ستحقه لفسخ البيع واما الكبرى فظ ونحوه في مسألة اشتراط بدو الصلاح والثاني الخبر المروى عن النبي ﷺ انه نهي عن بيع الغرر ذكره السيد في الانتصار وابن ادریس في السد والعلامة في نهج الحق ومواضع عديدة من التذكرة وولده في شرح القواعد والشيخ المقداد في لتنقيح والشهيد في قواعده وبعض المتأخرين في شرح على المفاتيح والطريحي في مجمع البحرين والجوهري في صحاحه وابن الاثير في نهايته والحاجي في مختصره ونقل القاضي نور الله في احقاق الحق ابن جزم انه قال والبرهان على بيع ما لم يعرف برؤية ولا صفة حجة نهي رسول الله ﷺ عن بيع الغرر وهذا عين الغرر لانه لا ندري ما اشترى باع وقد مر في كلام بعض مشايخنا ان هذه الرواية متفق عليها بين العلماء كافة وعلى هذا فيكون الرواية منجزة بالشهرة العظيمة بل الاجم القطعي او الضرورة فهي مما لا ريب في حجيتها وكونها كالخبر الصحيح بل اقوى منه.

واما الثاني اى معنى الغرر فينبى بعد ذكر مقامين:

المقام الاول في نقل طائفة من كلام اهل اللغة وغيرهم

في معنى تلك المادة قال الجوهري في الصحاح ما عبارته بعد حذف الزوايد الغرور ومكاسر الجلد الواحد غر بالفتح ومنه قولهم طويت الثوب على غيره اى على كسره الاول والغرة بالضم بياض في جبهة فوق الدرهم ورجل اغر اى شريف وفلان غرة قومه اى سيدهم وغرة كل شى واكرمه والغرر ثلث لبال من اول الشهر والغرة العبد والامة ورجل غر بالكسر وغرير اى غير مجرب وقد غر يغر بالكسر غرارة والاسم الغرة و غرير اذا كان لا يفزع اهله والغرة الغفلة والغار الغافل واغرة اى اتاه على غرة منه واغتر بالشى اى خدع به والغرر الخطير ونهى رسول ﷺ عن بيع الغرر وهو مثل بيع السمك في الماء والطير في الهواء ابن السكيت لغرور الشيطان ومنه قوله تعالى ولا يغرنكم بالله الغرور والغرور اى ما يتغرر به من الادوية قال والغرور بالضم ما اغتر به من متاع الدنيا والغرار النوم القليل وليث فلان غرار شهر اى مكث مقداد شهر وال غ نقصان لبن الناقة ثم ذكر معاني كثيرة للغرار بكسر المعجمة فقال وغره يغره غرورا خدعه يقال ما غرك لفلان اى كيف اجتثت عليه وغر الط ايضا فرخة يغره غرارا اى زقه التغرير حمل النفس على الغرر وقد غرر بنفسه تغريرا وتغرة كما يقال جلل تجليلا وتجلة ويقال ايضا غررت ثنيثا الغ اى تطلعت اول ما تطلع الاصمعى يقال غارت الناقة تغار غرارا قل لبنها ابوزيد غارت السوق تغارت غرارا كسدت والغرة تردد الروح في الح انتهى. وقال صاحب القاموس ما ملخصه غره غرا وغرورا وغرة بالكسر فهو مغرور وغرير خدعه واطمعه بالباطل فاغتر هو والغرور الدنيا يتغرر به من الادوية وما غرك او يخلص بالشيطان وبالضم الاباطيل جمع غار وانا غريك منه اى احذركه وغرر بنفسه تغريرا وتغرة عرضها للها والاسم الغرر محرك والغرة والغرة غرة بضمها بياض في الجبهة إلى ان قال عز وجهه يغر بالفتح غررا محرك وغرة بالضم وغرارة بالفتح صار ذا وايض والغرة بالضم العبد والامة ومن الشهر ليلة استهلال القمر إلى ان قال والغار الغافل واغتر غفل والاسم الغرة بالكسر انتهى. وقال ابن الا في النهاية فيه انه جعل في الجنتين غره عبدا او امة ثم ذكر احاديث كثيرة ذكر فيها الغرة والغر بالضم والغر بالكسر والاغر الغرار والغرية والاغ وفسر الغرة بالكسر بالغفلة والاغترار بطلب الغفلة فقال وفيه انه نهي عن بيع الغرر وهو ما كان له ظاهر يغر المشتري وباطن مجهول

وقال الازهرى بيع الغرر ما كان على غير عهدة ولايقة ويدخل فيه البيوع التى لا يحيط بكنهها المتبايعان من كل مجهول وقد تكرر في الحديث و حديث مطرف ان لى نفسا واخذة وانى اكره ان اغررتها اى احملها على غير ثقة وبه مى الشيطان غرورا لانه تحمل الانسان على حجابيه ووراء ذا ما يسوء ومنه حديث الدعاء وتعاطى ما نخبث عنه تغريرا اى مخاطرة وغفلة عن عاقبة امره ومنه الحديث لان اغتر بهذه الاية ولا اقاتل احب الي ان اغتر بهذه الاية يريد قوله تعالى فقاتلوا التى تبغى وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا المعنى ان اخاطر بتركى مقتضى الامر بالاولى احب الي من اخاطر بالدخول تحت الاية الاخرى ومنه حديث عمر اى رجل بايع اخر فانه لا يؤثر واحد منهما تغره اى تقتيلا تغره مصدر غررته اذا القيته الغرر وهى من التغير كالتعله من التعليل وفي الكلام مضاف محذوف تقديره خوف تغره اى تقتيلا اى خوف وقوعهما في القتل انتهى.

وفي مجمع البحرين وغره غرا وغرورا وغرة بالكسر هو مغرور اخذعه واطمعه بالباطل فاغتر هو الى ان قال وفي الخير نهى رسول الله عن بيع ال وفسر بما يكون له ظاهر يغر المشرى وباطن مجهول مثل بيع السمك بالماء والطير في الهواء الى ان قال والتغير حمل النفس على الغرور وهو يعرض له الرجل نفسه للمهلكة ومنه الحديث لا يغر الرجل بنفسه انتهى.

وفي مجمع البيان واغرك يجوز ان يكون من الغرر الغرارة فيكون معناه ما اجهلك واغفلك عما يراد بك ويجوز ان يكون من الغرور على . القياس وفيه ايضا والغرور ظهور امر توهم به جهلا الامان من المحذور فقال غره غرورا واغره اغترارا وفيه ان الكافرون الا في غرور وقيل معناه م الا في امر لا حقيقة له وفي الصافي ان الكافرون الا في غرور ولا معتمد لهم انتهى.

اقول وان ظهر من كلماتهم ان الموضوع من تلك المادة الفاظ عديدة من المصادر المجردة كالغره والغرارة والغرار والغرور والغر وغيره وغير المج كالغريز والمغارة والتغرة والاغترار ومن الاسماء كالغره بالكسر والغرة بالضم والغر والغرار والغرور بالفتح والغرور بالضم والغر محركه وغير ذلك ول كلفها متطابقة على ان الغرر هو الاسم من التغير الذى معناه التعريض للتهلكة وان معنى الغرر هو الخطر والخطر المصدرى الاشراف على الها والمخاطرة ارتكاب ما فيه خطر هلاك اى فيه احتمال راجح او مساو في التلف والهلاكة فيكون هو معنى الغرر بتصريح اللغويين من غير معار ولا يكون مشتركا ووضع الفاظ اخر متحدة مادة مع هذا اللفظ لمعان اخر لا يوجب اشتراك هذا اللفظ بعد اختلاف الهيئة وعدم الاشتقاق ثم م بيع الغرر بيع يكون احد العوضين فيه في الخطر اى في شرف الهلاك ومعرض التلف.

المقام الثانى في ذكر طائفة من كلام الفقهاء في موارد استعمالهم لفظ الضرر

قال الصدوق (ره) في معانى الاخبار بعد ذكر بيع المنابذة والملامة وبيع الحصاة وتفسير الاول بان يقول الرجل لصاحبه انبذ الى الثوب او ذ او انبذه اليك فقد وجب البيع او يقول اذا نبذت الحصاة فقد وجب البيع وانه معنى بيع الحصاة والثانى بان يقول اذا لمست ثوبى او لمست ثوبا فقد وجب البيع او ان تلمس المطاع من وراء الثوب ولا ينظر اليه فيقع البيع على ذلك وهذه بيوع كان اهل الجاهلية يتبايعون فنهى رسول ﷺ عنها لانها غرر كلها . وقال ايضا ونهى (ع) عن بيع حبل الحبلة ومعناه ولد ذلك الجنين الذى في بطن الناقه . وقال غيره وهو نتاج الن وذلك غرر انتهى.

وقال السيد في الاختصار ومما انفرد دونه الامامية القول بجواز بشراء العبد الآبق مع غيره وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا إلى انه لا يبيع الآبق على كل حال إلى ان قال وتعويل مخالفينا في منع بيعه على انه بيع غرر وان نبينا ﷺ نهي عن بيع الغرر إلى ان قال وهذا ليس بصحة لان هذا البيع تخرجه من ان يكون غررا لانضمام غيره له.

وقال الشيخ في الخلاف اذا قال اشتريت منك احد هذين العبدین بكذا او احد هؤلاء العبيد الثلاثة بكذا لم يصح إلى ان قال دليلنا ان هذا مجهول فيجب ان لا يصح ولانه بيع غرر لاختلاف قيمتي العبدین.

وقال ابن ادریس في السرائر بعد ذكر حلب بعض اللبن وبيعه مع ما في الضرع او يجعل عوض اللبن شيئا من العروض والاقوى عندی المنع ذلك كله لانه غرر وبيع مجهول والرسول هي عن بيع الغرر.

وقال العلامة في التذكرة في ذكر شرائط البيع القدرة على التسليم وهو اجماع في صحة البيع فيخرج البيع من ان يكون بيع غرر.

وقال فيها ايضا لا يصح بيع الطير في الهواء سواء كان مملوكا او غيره اجماعا لانه في المملوك غرر وقد نهي النبي ﷺ عن الغرر وفيها ايضا يجهل بالقدر فالجهل به مما في الذمة ثمنا كان او ثمننا مبطل إلى ان قال وبه قال لشافعي و ابوحنيفة للغرر ويظهر من التحرير جعل بيع ما له عنده ايضا من بيع الغرر وبه صرح ايضا في التذكرة.

قال وقد نهي رسول الله ﷺ عن بيع الغرر كبيع عسيب الفحل وبيع ما ليس عنده وبيع الحمل في بطن امه لنهييه ﷺ ولانه غرر لعدم السلامة وصفته وقد يخرج حيا او ميتا ولا يقدر على تسليمه عقيب العقد وفيها ايضا ومن الغرر بيع الملاحيح والمضامين وفيها ايضا ومن الجهالة الثمن قال ولده في الايضاح البيع اذا كان المقصود منه المعلوم والمشروب اذا لم يكن اخباره موديا إلى افساده هل يصح بيعه من غير اخ إلى ان قال اختلف الاصحاب فقال ابو الصلاح وسالار لا يصح.

وقال المص يصح إلى ان قال احتج الاولون بانه بيع غرر وقد نهي النبي ﷺ عن بيع الغرر.

وقال الشهيد في قواعده يشترط كون البيع علوم العين والقدر والصفة فلو قال بعثك عبدا من عبيدین بطل لانه غرر.

وقال في شرح الارشاد في مسألة تعيين الاثمان بالتعيين قالوا تعيينها غرر فيكون منهيا عنه اما الصغرى فلجواز عدمها او ظهورها مسته فينفسخ البيع واما الكبرى فظاهرة إلى ان قال قلت بمنع الصغرى فان الغرر احتمال يجتنب عنه في العرف بحيث لو تركه ونج عليه وما ذكره لا يوجب فضلا عن اللوم عليه . وقال في بحث سلم الدروس في سلم الرقيق ولو قدره بالاشبار كالخمس او الستة احتمل المنع لافضائه إلى الغرر.

وقال في بيان شرط القدرة على التسليم عند الاجل فان كان وجوده نادرا بطل وان امكن حصيلة لكن بعد مشقة فالوجه الجواز لالزامه به امكانه ويحتمل المنع لانه غرر . وقال الشهيد الثاني في المسالك بعد حكمه بعدم حقوق البعير الشارد والفرس الغائر بالابق في البيع مع الضم وعلى هذا يبطل البيع للغرر . وقال صاحب التنقيح بعد نقل عدم صحة بيع ما يراد طعمه ويرجحه من غير اختبار عن ابي الصلاح والقاضى وس لانه مجهول فهو بيع غرر وقد نهي النبي ﷺ عن بيع الغرر . وقال المحقق الشيخ على في شرح القواعد في بيان صحة بيع الصاع من الصبرة المحجج الصفات وذلك لان البيع امر كلي والاجزاء متساوية فلا غرر بخلاف ما لو باع النصف فانه مع جهالة ا يعلم قدره فيلزم الغرر.

وقال ايضا في بيان تجويز بيع العسل ونحوه اعتمادا على مقتضى طبعه اذ ليس المراد بالغرر مطلق الجهالة والا لم يخرج الصبرة المرئى بعضها المبيع بالوصف على وجه مخصوص ومنع حصوله هنا واعلم انه ربما فهم من العبارة

انه لا يشترط مشاهدته ايضا والظاهر انه لا بد من المشاهدة لئلا يلزم الغرر إلى غير ذلك من كلمات الفقهاء من المتقدمين والمتأخرين الواردة موارد مختلفة وقد ذكرنا شطرا منها ليعلم كون الاستدلال بالغرر من القواعد المسلمة بل للجمع عليها وليظهر موارد الغرر عندهم وقد ظهر موارد عندهم هو الموافق لمعناه الذى ذكره اللغويون وهو ما كان المبيع او الثمن في موضع الخطر اى موضع كان محتمل التلف احتمالا ملتفتا عرفا وعادة فيكون الخطر فيه او لعوضه حيث يعطى عوضا عما لا يوثق به فيذهب عن اليد من غير وصول معوضه ومعظم تلك الموارد في مواد ثلثة احدها ان يكون الخطر باعتبار عدم الوثوق بإمكان التسليم بان يكون احد العوضين غير مقدور التسليم فيكون هو في الخطر اى معرض الوصول او يكون عوضه الاخر في الخطر حيث يذهب بلا عوض فيكون تالفا ومنه ما ذكره من بطلان بيع الأبق والطير في الهواء والسملك الماء والمغصوب وامثال ذلك وثانيها الخطر باعتبار عدم الوثوق بتحقيق وجوده بان يكون احدهما غير موثوق بتحقيقه وخروجه إلى فضاء الوجود ما هو المقصود من المبيعة فيكون هو في معرض التلف او يكون عوضه كذلك ومنه ما ذكره من بطلان بيع عصيب الفحل والحمل وحبل ا- وامثالها وثالثها ان يكون الخطر باعتبار الجهل بقدر احد العوضين او جنسه او وصفة ناددا لم يعلم المشتري ذلك بجعل الثمن في موضع الخطر لـ ان يكون المثلث على نحو يقابل ذلك الثمن فجعل ثمنه في موضع الخطر وان لم يعلم البائع يجعل الثمن في محل الخطر لجواز ان يكون على نحو يقابله الثمن الماخوذ ولكن يشترط في ذلك ان يكون الاختلاف المحتمل بحيث لا يتسامح فيه عرفا ولذا لم يلتفتوا إلى ما يتعارف من فضول الك واختلاف الوصف بما لا يختلف به القيمة عرفا ولذا صرح الشيخ على (ره) وعلى ما مر به ليس المراد بالغرر مطلق الجهالة بل على وجه مخصوص ومراده ما ذكرنا من كون الاحتمال احتمالا ملتفتا اليه عرفا والاختلاف اختلافا غير ما يتسامح به كذلك وكذا قال الشهيد ان الغرر احتة يجتنب عنه عرفا بحيث او تركه ونج؟ عليه وعلى هذا فالجهل الذى ليس كذلك لا يسمى غررا فبطلان بيع احد العبدین اذا فرض تساويهما قـ ليس لاجل الغرر ولذى ترى الشيخ كما مر استدلال على بطلانه بالغرر لاجل اختلاف قيمتي العبدین فلولا كذلك يكون البطلان لنفس الجهل ٢ ياتى لا للغرر وكذا اذا كانا مختلفي القيمة ولكن اشتريه بقيمة الادون وكان البائع عالما او بالقيمة الاعلى وكان المشتري عالما بالواقع لم كن هناك ٣ وبالجمله المستفاد من كلام اهل اللغة واستعمالات الفقهاء ان بيع الغرر ما يدخل لاجله احد العوضين في محل الخطر بان لا يوثق بوصول العو او بوجوده او بكونه مما يقابل العوض الاخر وضابطه ما ذكره الشهيد طاب ثراه في شرح الارشاد من تحقق احتمال مجتنب عنه عرفا بحيث لا يلتفت اليه وتركه بحاله صار محلا للتويخ واللوم في العرف من جهة تضييع المال وللشهيد في قواعده كلام يوهم بظاهرة مخالفته في بعض ما ذكر معنى الغرر.

وقال الغرر ماله طاهر محبوب وباطن مكروه قال بعضهم ومنه قوله تعالى متاع الغرور وشرعا هو جهل الحصول واما المجهول فمعلوم الحص مجهول الصفة وبينهما عموم وخصوص من وجه لوجود الغرر بدون الجهل في العبد الا بقا اذا كان معلوم الصفة من قبل او بالوصف الان ووجـ الجهل بدون الغرر كما في المكيل والموزون والمعدود اذا لم يعتبر وقد لم يتوغل في الجهالة كحجر لا يدري اذهب ام فضة ام نحاس ام حجر ويوجب معا في العبد الا بقا المجهول صفته

ويتعلق الغرر والجهل تارة بالوجود كالعبد الابق وتارة بالخصوص كالعبد الابق المعلوم وجوده والطير في الهواء وبالجنس كحبة لا يدري ماهو وكس من سلع مختلفة وبالنوع كعبد من عبيد وبالقدر كالكيل الذى لا يعرف قدره والبيع إلى مبلغ لسهم والتعيين كثوب من ثوبين مختلفين وفى البقاء كالثمرة قبل بدو الصلاح عند بعض الاصحاب ولو شرط في العقد ان يبدوا الصلاح لامحة كان غررا عند الكل كما لو شرط صيرورة الزرع س والغرر قد يكون بماله مدخل ظاهرا في العوضين وهو ممتنع اجماعا وقد يكون بما يتسامح به لقلته كاس الجداد وقطن الحبه وهو معفو اجماعا واشتراط الحمل وقد يكون بينهما وهو محل الخلاف كالجزاف في مال الاجاره والمضاربة والثمره قبل بدو الصلاح والابق بضميمة انتهى.

اقول ما ذكره من العموم من وجه بين الغرر والجهل فهو كذلك لتحقيق الاول خاصة في الابق المعلوم الصفة والثاني خاصة في بيع احد العبد المتساويين قيمة وغرضا واجتماعهما في الابق المجهول الصفة وكذا ما ذكره من ان الغرر يتحقق مع الجهل بالحصول ولكن ما ذكره من اختصاصه ومن كونه معناه رعا فغير صحيح واما الثاني فلعدم ثبوت حقيقة شرعية فيه واما الاول فلانه مخالف لكلمات جميع الاصحاب فارجع إلى قده ذكره من موارد استعمالاتهم الغرر واستدلالاتهم به حتى ما نقلناه من الشهيد نفسه حتى من قواعده في موضع اخر واذا كان كذلك ولم يف الاختصاص من معناه اللغوى ايضا بل كل مقتضاه التعميم على ما تقدم فلا وجه للتخصيص بل ذكره لا يوافق ما ذكره في هذا الكلام اخيرا ايه من جعله الجزاف في مال الاجاره والمضاربة من الغرر وكذا اس الحايط وقطن الحبه ويمكن توجيه كلامه بان يقال ان مراده من الجهل بالحصول الوثوق بحصول ما يقابل الثمن في يده وعلى هذا فماعلم وجوده ولم يعلم وصفه الموجب لاختلاف القيمة لم يوثق بحصول ما يقابل الثمن المتصف بالوصف الاحسن فيكون غررا وان كان ذلك جهلا من حيث عدم تعيين الوصف ايضا فكل جهل بالصفة التى يختلف باختلافها الق يكون جهلا من جهة عدم التعيين وغررا من حيث لا يوثق بحصول ما يقابل الثمن فمجهول الصفة وان كان فيه الغرر ايضا الا انه من جهة الوثوق بحصول ما على الوصف الاحسن وعلى هذا فما كان مجهول الصفة عند المشتري خاصة ولكن كانت القيمة التى اشترى بها مما يقابل الوص الادون لا يكون فيه غرر بل يكون جهلا خاصة وهو كذلك هذا ولا يخفى انه لا يؤثر علم البائع او المشتري بكونه في محل الخطر ورضاه به نهي الشارع عام شامل الصورة العلم ولا عجب ان ينهى الشارع من الرضا بجعل المال في معرض الخطر او شراء ما في معرض الخطر مع العلم كما في الاسراف واتلاف المال عبثا نعم لو لم يكن خطرا بل علم الواقع واشترى بالقيمة الاعلى او باعه كذلك كان صحيحا لعدم كونه غررا وعرفا والغرر في الرواية كما يظهر من الشهيد في شرح الارشاد مبنى على الخلاف في ان عموم لفظ الحكاية من الراوى هل يكفى في اثبات العدم لا والحق كفايته في مثل ذلك الموضع كما بيناه في الاصول وكذا لا يؤثر عدم التلف في الواقع فكونه بعد المبايعة تساوى الثمن والمثمن او الق على التسليم لم يفد تحقق الغرر وهو احتمال التلف احتمالا تجتنب عنه في العرف حال البيع فيشمله النهى قال الشهيد في قواعده اما لو باع ص بصيرة فظهر تماثلها في القدر متجانسين او متخالفين او تخالفهما متخالفين ولم يتمانعا قال الشيخ (ره) بجوازه والا قرب منه للغرر

الظاهر حال العقد ثم لو كان في المبايعة مصلحة أخرى يوجب انتفاء اللوم عرفا وان كان أحد العوضين في محل الخطر فهل ينتفى الغرر أم الظ الثاني لان بيع الغرر المنهى عنه ما دخل لاجله المال في معرض الخطر ووجود صلحة أخرى لا يخرج عن كونه غرر أو خطرا فيشملة النهى الا كانت تلك المصلحة مما يوجب عدم تلف ذلك المال كما في شراء العبد الأبق لمن كان عليه كفارة وأراد عتقه فانه لا يعد غررا فلولا النهى الص المطلق في الاخبار من شراء العبد الأبق بلا ضمنية لما حكمنا ببطلانه في مثل ذلك الموضع ثم ان خطر كل شئ بحسبه فلا تفاوت في ش عصفور في الهواء بنصف درهم أو شراء عبد تركى ابق بالف دينار لان خطر كل شئ بحسبه هذا وهل ينتفى الغرر مع ظن عدم التلف أو يلزم انتفائه العلم بعدمه ولو عاديا الظاهر ان الظن ان كان من اشارة معتبرة عرفا يكفى في انتفائه اذ عه لا يسمى خطرا واسرافا على الهلاك عرفا يلام على تركه في العرف والحاصل ان الغرر يتحقق احتمال مع التلف احتمالا يلتفت اليه عادة فلو كان الظن بحيث يعتبره اهل العرف ولا يلتفت إلى احتمال خلافه يكون كافيا وكذا ينتفى الغرر باشتراط الخيار لولا الوصف الراجع للغرر فيه لعدم صدق الغرر عرفا فهو انما يكون في البيع الا اوما شرط فيه الخيار من غير هذه الجهة.

واعلم ان ما ذكر من بطلان بيع الغرر قاعدة كلية ثابتة من الشارع وهى كساير القواعد يقبل التخصيص فلو ثبت من الشارع تجويزه في مود خاص يحكم بالجواز وعلى الفقيه الاخذ بالقاعدة والتفحص من جر ثبات المسائل هذا وقد يدخل كل بيع فيه احتمال عدم تحقق المبايعة أو تح النزاع بين المتبايعين من بيع الغرر وكذا بيع كان فيه جهالة وان ثبت من الشرع جوازه أو وقع الخلاف فيه ولذا ذكره العلامة في التذكرة بيع الفض والغاصب وبيع الشاة المذبوحة وامثالها في باب بيع الغرر وفي التحرير ذكر في هذا الباب ايضا بيع المكروه وفي دخول بعضها في بيع الغرر خفاء وا: بعد ما ذكرناه من معنى الغرر وموارده تقدر على معرفة مواضعه وما ييطل بسببه وما لا ييطل والله الموفق.

(عائدة) الملكية والمالكية صفتان رابطتان وجوديتان نفس الامريتان فلا يمكن ثبوتهما الا لموضع متحقق فان ثبتا واقعا يكفى ثبوت الموضوع الواقع ولا يلزم فيه الوجود الخارجى كما اذا قال الشارع الخمر نجس ولم يكن حين المتكلم خمر موجودا في الخارج أو العنب حلال ولم يكن العا موجودا حينئذ فان المراد اثبات الحلية والحمة واقعا لهاتين الماهيتين الواقعتين ومرجعه إلى الحكم بانه لو وجد هذا الموضوع فالخارج لوجدت فيه تا الصفة فالمتحقق قبل وجود الموضوع في الخارج هو هذا الحكم الشرطى ومحل هذا الحكم هو الموجود الذهنى فحكم عليه بانه لو وجد في الخ لوجدت معه هذه الصفة فيه خارجا وبعد وجوده يوجد فيه الصفة لاجل جعل الشارع ايجاد هذا الحكم الشرطى لهذا الموجود الذهنى على الذ المقرر والشرايط المعلومة عليه وسببا لتحقيق هذا الحكم الخارجى بعد وجود الموضوع فيه وهذا هو المراد من الثبوت الواقعى للحكم بل موضوعه ولب مبني على ثبوت المعدومات وان وجدت لصفة في الخارج فلا بد من وجود الموضوع خارجا ايضا لامتناع قيام الموجود بالمعدوم ويجب على التقدي تعيين الموضوع وامتيازه من غيره لامتناع قيام الصفة المعينة الواقعية أو الخارجية بغير المعين اذ غير المعين لا ثبوت له

ولا وجود لا خارجا ولا ذهنيا وما ترى؟ مطلوبه لاحد الشيئين او الاشياء في الواجب التخييري فهي ثابتة لكل منهما او منها معينا لان هـ المطلوبة هي المطلوبة التحيرية وهي ثابتة لكل واحد معين منها لان معناها مطلوبة هذا الفرد بخصوصه لو لم يات بالآخر ومطلوبة الآخر ليات بالاول وهذه الصفة ثابتة لكل منهما عينا وكذا ما ترى من ثبوت مطلوبة هذا بشرط كذا لو ذاك بشرط كذا في الواجب المشروط فانها ثابتة لكل منهما معينا لان ذه المطلوبة المشروطة وهي ثابتة لكل واحد منهما معينا واما المملوكية فلم يثبت لها في الشريعة هذان القسمان اى التخيير والمشروطة بل الثابت منها ليس الا العينية المنجزة ولا ذم ذلك عدم جواز التردد؟ فيها لامتناع تعلقها بغير المعين في الواقع ونفس الامر بل يلزم كـ ما يتعلق به صفة الملكية معينا في الواقع ونفس الامر ولكن لا يجب كون تعيينه بالجزئية الحقيقية بل يلزم فيه التعيين سواء كان موجودا خارجا متاى جزئيا حقيقيا او ماهية كلية معينة ممتازة عن غيرها بفصلها المميزة و على هذا فلما كان البيع اثبات ملكية شئ للمشتري فان تعلق بالموجب الخارجى حال البيع يجب تعيينه ارجا كهذا الشئ المعين وان تعلق بالماهية والنوع يجب تعيينها في نفسها فلا يصح بيع احد هذين الشيئين اولا. هذين النوعين نعم لما كان البائع مامورا بالا قباض والتسليم وهو لا يمكن في الماهيات الا بتسليم الفرد فيكون تسليم الفرد واجبا عليه في الثانى باب المقدمة وجوبا تخييريا ولا يتوهم انه اذا باع احد هذين من الفردين او احد هذين النوعين يكون موضوع البيع ومحل الملكية ايضا امرا كليا مـ وهو القدر المشترك بينهما فيكون البيع صحيحا لان المراد بهذا القدر المشترك الذى صار موضوعا للبيع والملكية ان كان هو مفهوم احدهما فهو جعلى اعتبارى وليس له وجود لا في الخارج ولا في الواقع فلا يمكن كونه موضوعا لهذه الصفة الواقعية النفس الا مريد ولا يمكن للبائع جعله هـ لهذه لصفة وان كان المراد هو الكلى الذى يجمعها وهما من الافراد الواقعية له فيلزم عدم لزوم تسليم احد هذين الفردين بل جاز تسليم فردا اخر افراد هذا الكلى على فرض وجوده كما هو شان بيع الانواع والاجناس وهو مقصود المتبايعين فتعين كون البيع فاسدا والتوضيح انه كما عرفت لا للملكية من موضوع وهو لابد وان يكون امرا واقعا يمكن تحققه في الخارج وكما ان الاعيان الخارجية والجزئيات الحقيقية امور موجودة متاه متحققة فكذا الكليات لا بمعنى انها موجودة خارجا بوصف الكلية بل على نحو وجود الكليات كما بيناه في شرح تجريد الاصول وغيره فان احد من العوام والخواص يعلم ان بين افراد الانسان مميزات بعضها عن بعض وقدر مشترك بينها ليس بين فرد منها وبين افراد البقر والفرس وهـ ذلك الجامع سببا لحكم كل احد بمناسبة وتطابق وتوافق بين تلك لافراد ليس بينها وبين افراد سائر الحيوانات ولا شك ان هذا القدر المشترك موجود اذ يعلم كل احد ان بين تلك الافراد امرا وجوديا مميزا كلا منها عن فرد نوع اخر ويعلم انه مركب من هذا القدر والمشارك ومن المميز يتركب الوجود من الموجود والمعدوم ولكن ليس كل لفظ يشبه لفظ الكليات كليا متحققا بل لابد من الوجود الخارجى ولولا اعتبار معتبر وان متزع ولا شك ان احد هذين ليس شيئا متحققا بينهما يتركب كل منهما منه ومن امر اخر ويكون مميز الكل منهما عن ساير الاشياء بل محض جعل واعتبار وقد صرح بذلك المحقق

الشيخ على في شرح القواعد قال (ره) وقوله ولو قال بعثك صاعا من هذه الصيعان مما يتماثل اجزائها صح ولو فرق الصيعان. وقال بعثك احدها لم يصح والفرق بين الصورتين ان المبيع في الثانية واحد من الصيعان المتميزة بالمتشخصة غير عين فيكون بيعه مشتملا على الغرر وفي الاولى المبيع امر كلي غيره متشخص ويتميز وبفساده ويتقوم بكل واحد من صيعان الصبرة ويؤخذ به ومثله ما لو تم الارباع وباع ربعا من غير تعيين ولو باع ربعا قبل القيمة صح ونزل على واحد منها مشاعا لانه حينئذ امر كلي فان قلت المبيع في الاولى ايضا امر كلي قلنا لا كذلك بل هو واحد من تلك الصيعان المتشخصة منهم فهو بحسب صورة العبادة يشبه الامر الكلي وبحسب الواقع جزئي غير معين ولا مع والمقتضى لهذا المعنى هو فريق الصيعان وجعل كل واحد براسه فصار اطلاق احدها منزلا على شخصي منها غير معلوم فصار كبيع احد الذن واحد العبيد ولو انه قال بعثك صاعا من هذه شايعا في جملتها لحكمنا بالصحة انتهى.

كلامه رفع مقامه هذا كله اذا قلنا بوجود الكلي الطبيعي كما هو الحق المقطوع به كما اشرنا اليه ولو ابيت عنه وقلت بعدم ثبوت وجوده فاننا نقول انا نقطع بعدم ثبوت الملكية لغير ما يمكن تحققه فلا يحكم بتحقيقها الا للجزئيات الحقيقية نعم لما ثبت بالاجماع والاخبار في باب البيع والصبرة والغصب وامثالها ثبوتها في ما يقال انه كلي فيقصر في هذا الحكم على المتيقن ولم يعلم جواز تعلقها بمثل احد هذين الشئيين ولا يتبر ان اثبات الكلية في الامر الكلي يتوقف على وضع الالفاظ الكلية للكلي ايضا فان تحقق الكلي واقعا وادارته من لفظ لا يتوقف على الود الحقيقي له وظهر مما ذكرنا ان بيع الكليات وجعلها اثمانا لا يوجب جهالة لامكان اثبات الاحكام لها ولتعيينها واقعا وظاهرا نعم اذا كان بين اء كلي تفاوتنا بينا يجب تعيين الصنف فرارا عن الغرر دون الجهالة وهنا موضع اشتباه ثير لكثير من الفقهاء فيستدلون على فساد بيع شئ بعبد بجه العبد مع انه امر كلي لا جهالة فيه كبيعه بدينار ومثلا فانه كما انه لا جهالة في الدينار وكذلك لا جهالة في العبد فان كلا منهما امر كلي واق نعم لما كان بين افراد العبد تفاوتا كثيرا موجبا لحصول الغرر اوجب فساد البيع بخلاف الدينار ويظهر الفائدة في العقود التي لم يثبت فيها الف بالغرر فانه؟؟ لا يحكم فيها بالبطلان اذا وقعت على الكليات مطلقا الا بدليل ولذا ورد في الاخبار صحة صداق عبد وخادم وبيت انه يرجع في إلى الوسط غلط من رد الحديث بانه موجب للجهالة فانه لا جهالة فيه بل فيه الغرر ولم يثبت فساد في الصداق مع انه على فرض ثبوت فده الغرر في الصداق ايضا لا يوجب رد الحديث لان ايجاب الغرر للفساد ليس عقليا كالجمل بحيث لا يمكن التخلف فيكون ذلك من باب التخصيص بل لو كان عقليا ايضا كما في الجهل يمكن التوجيه ايضا فنقول فيما اذا فرض ورود حديث على صحة بيع احد العبيد وانه يرجع إلى اسنهم اصغرهم مثلا ان هذا موجب لرفع الجهالة ويثبت منه انه بيع احد العبيد بيع اسنهم او اصغرهم بالشرع فلا جهالة ولا غرر نعم يشكل فيما لو حديث في انه يصح بيع احد الاشياء من دون تعيين المرجع في الحديث واللازم حينئذ الحكم بصحة البيع التخييري ايضا كالوجوب التخييري في البيع على قسمين معين ومخير والبيع المخير هو ما تعلق البيع بكل منهما على سبيل التخيير كما في الواجب التخييري ولكن لما لم يثبت ذلك البيع وهو وامثاله امور توقيفية وما ثبت جوازه لا معنى لتعلقه بغير المعين عقلا فيحكم بفساد بيع المجهول ولذا قد يحكم بالصحة في بعض العا كما قولون في الاجارة اذا اجره انه ان خاط كذا فله كذا وان خاط كذا فله كذا ومرجعه إلى الاجارة التخييرية فللنات اولاه هو الاصل المتوقف ر على التوقيف

فيقال في البيع مثلا ان الثابت من البيع هو البيع التعييني الذي هو المتبادر منه وحقيقته فانه ليس بيع الشيء تخييرا بيعه كما ان الواجب التخيير ليس بواجب حقيقة وهو لا يمكن تعلقه بالمجهول وما يمكن تعلقه به في الجملة وهو لبيع التخييري لم يثبت من الشرع ثم بما ذكرنا ظهر سر ما ذكره الفقهاء من فساد البيع بجهالة احد العوضين ولكن ذلك مختص بما كان غير معين في الواقع وعند المتبايعين كاحد هذين الشيئين واما ما كان في الواقع مجهولا عند احدهما او كليهما فلا يثبت فساده بذلك بل بدليل اخر وتوضيحه ان الجهالة الداخلة في البيع اما يكون في الثمن او المنة وعلى التقديرين اما يكون واقعا اى لا يكون المبيع او الثمن معينين في الواقع ايضا نحو احد هذين الشيئين حيث ان تعين كونه مبيعا؟ يتوقف قصد المتبايعين ولا يمكن تعيينه من هذه الحيثية الا به ولا قصد لهما على التعيين او يكون ظاهرا اى لا يكون معلوما بخصوصه عند المتبايعين احدهما وان تعين في الواقع نحو بعت ما في هذا لصندوق وعلى التقادير الاربعه اما يكون الجهل في المقدار او الجنس او الوصف وعلى التقادير يوجب الجهل به الغرر ام لا فهذه اربعة وعشرون صورة ويبطل البيع فيما يتضمن الغرر فيها بالنهي عن بيع الغرر كما مر وهو في اثنا عشر ص وفيما كان الجهل بحسب الواقع مطلقا لما سبق من توقف بثوت الملكية على التعيين في الواقع وهو في ست صور من الصور الباقية ويبطل ايضا في كان بحسب القدر ان كان مما يعلم قدره بالكيل او الوزن او العد الا بما يتسامح به عادة بالاخبار واكثرها وان كان واردا في الثمن الا انه يتم الثمن بعدم القول بالفعل بين الثمن والمثمن بين جميع صحابنا قطعا وبه صرح العلامة في التذكرة ايضا قال لا فرق بين الثمن والمثمن بالجواز الفساد عندنا ويمكن شمول بعض الاخبار لهما ايضا كان رواه العلامة في التذكرة من ان النبي ﷺ نهي عن بيع الطعام مجازفة وما في مجمع البح من قولهم (ع) لا تشتري شيئا من مجازف وضعف سندهما بعد الشهرة العظيمة غير ضائر كتخصيص الاول بالطعام لعدم الفصل وفي رواية - بن ميسر عن جعفر عليه السلام عن ابيه عليه السلام انه كره ان يشتري الثوب بدنيا وغير رهم لانه لا يدري كم الدينار من الدرهم بقيت صورتان اخريان و ما كان الجهل في الجنس او الوصف عند المتبايعين او احدهما ولم يكن فيه غرر وهو في صحة البيع غير مضر وقد تلخص مما ذكرنا ان الج داخل في البيع انما يفسده اذا كان باحد الوجوه الثلاثة الاول ان يكون بسبب عدم تعين المبيع او الثمن في الواقع والثاني ان يكون موجبا لل والثالث ان يكون احد العوضين مكايلا او موزونا او معدودا ولم يتعين قدره واما ما سوى ذلك من اقسام الجهل المذكورة فلا دليل على كونه به سواء كان في الجنس او الوصف وسواء كان الجنس المجهول حاضرا مشاهدا عند البيع كبيع جنس حاضر مردد عند المتبايعين او احدهما بين انه هو الهليلج مثلا او الاملج مع فرض تساوى قيمتهما وكون المشتري طالبا لهما او كان مشاهدا قبل البيع مثل ان يكون لشخص هليلج واملج ورا احد وتلف واحد منهما ولم يعلم المشتري او مع البائع ايضا التالف بعينه فيشتري الموجود من غير حضوره او لم يكن مشاهدا اصلا بل كان معدا بالوصف مثل ان يكون هليلج واملج لزيد وذكرهما بالوصف لعمرو وتلف احدهما ولم يعلم التالف بعينه واريد بيع الموجود فالبيع في الكل صحيح لم يكن فيه غرر وما قاله العلامة في التذكرة من انه لا بد من ذكر جنس المبيع او مشاهدته عند علمائنا

اجمع فهو مع كونه ظاهرا فيما يستلزم الغرر حيث يستدلون عليه بانه لولاه لزم الغرر لا يدل على ازيد من مشاهدته وذكره لوصفه ولو كان معه ايضا ففى كل من الصور الثلاثة يصدق ذكر الجنس المبيع او مشاهدته هذا مع ما في الاجماع المنقول من الوهن وعدم الحجية وقد صرح نفسه بانه لو رأى ثوبين متحدين قدر او وصف او قيمة ثم سرق احدهما ولم يعلم المسروق بعينه يجوز بيع الباقي وان لم ير ثانيا ثم ان هذا الذى ذكرناه القاعدة الكلية وقد يستفاد من الاخبار في الموارد الجزئية حكم اخر من الصحة او الفساد فيتبع حينئذ هذا حكم عقد البيع واما سائر العذ المملكة كالاجارة والصلح والهبة وامثالها فهي ايضا كالبيع في البطلان بالجهل اذا كان بحسب الواقع اى كان تعلق العقد مجهولا واقعا كصلح ا هذين الشيئين واما في غير تلك الصورة فليس حكم سائر العقود حكم البيع كليا بل قد يختلف كما في الصلح وتحقيقه في جزئيات الفروع.

(عائدة) المعدوم اما يتمتع وجوده وتحقيقه في الخارج اما يعينه او بوصفه فيمتنع بيعه ومنه بيع احد هذين الشيئين غير معين لامتناع وجود المعين مع وصف عدم التعيين او يمكن تحققه ووجوده فان كان يوجب الغرر فالاصل عدم صحة بيعه على ما مر وان لم يوجبه فالاصل فيه اى عدم الصحة بمقتضى الاخبار لصريحة الدالة على اشتراط المملوكية حال البيع في المبيع وما لا وجود له بعد ليس ملكا حينئذ وقد يخرج عن الاصل بدليل كما في بيع السلم وبيع المعدوم مع الضميمة في بعض الموارد فان قلت كيف يمكن بيع المعدوم مع ان البيع نقل الملك ولا ملك الا الموجود قلت اللازم في البيع تحقق النقل حال البيع لا تحقق الملك حينئذ لجواز نقل الملك المتحقق غدا او بعد شهر اليوم كما في نقل المنفعة الاجارة سيما اذا لم يكن مبدئها متصلا بالعقد والحاصل ان البيع نقل الملك إلى الغير بالفعل سواء كان الملك ايضا ملكا فعليا او قويا مترة الحصول فيكون معنى بعتك حينئذ اني نقلت الان الملك الذى حصل لى بعد مدة كذا اليك بعوض كذا ثم بعد تحقق البيع يلزم عليه التحصيل باب مقدمة التسليم الواجب عليه حين حلول الاجل ومن هذا يتضح بيع ما في الذمة حالا ايضا وان كان موجودا في الخارج لكن لا في ما البائع كبيع قفيز حنطة اذا لم يملكه البائع فانه ايضا نقل ملك مترقب الحصول او مقطوع الحصول بقصد البائع وهذا ايضا امر مخالف لاصل اشته الملكية الحالية خرج عنه بالاخبار والاجماع.

(عائدة) معنى الملكية والمالية وما يراد فهما من الالفاظ معنى اضافى لا يتحقق الا مع وجود مالك وتمتول وهذا المعنى الاضافى بحكم العر والتبادر عبارة عن اختصاص خاص وربط مخصوص معهود بين المالك وتمتول والمال موجب للاستبداد والاقتدار على التصرف فيه نفرد او ذلك الاختصاص المعهود بالنسبة إلى شخص هو الملك والمال ومعنى الملكية والمالية والملك والمال معنى عرفى او لغوى لا يتوقف معرفته على توق من الشرع ولا على دليل شرعى بل يجب فيها الرجوع إلى العرف واللغة كما هو الشأن في سائر الالفاظ التى لم يثبت لها حقايق شرعية ولكن ثبت ذلك الاختصاص والربط الشئ بالنسبة إلى شخص حتى يصدق عليه عرفا انه ملك وماله لكونه امرا حادثا متجددا يتوقف على دليل وذلك ان امراة زيد مثلا هى في العرف من يثبت احقيته بضعها لزيد وله وطبها ولكن لا يكفى العرف في ثبوت هذه الاحقية والجواز بل لابد من د ليه فمعنى امراة زيد معنى عرفى او لغوى ولكن تحقق ذلك المعنى العرفى او اللغوى يحتاج إلى دليل وكذلك وجوب شئ له معنى

لغوى وعرفى غير محتاج في معرفة هذا المعنى إلى توقيف من الشرع ولكن تحقق الوجوب بالنسبة إلى شخص محتاج إلى التوقيف وكذلك غيره الاحكام الشرعية والوضعية والحاصل ان الملكية من الاحكام الوضعية التي لا يحكم بها الا بعد ثبوت الوضع بدليل معتبر ومن هذا ظهر ان الاداء في الاشياء عدم الملكية وان كون شئ ملكا ومالا مطلقا او لاحد امر مخالف للاصل محتاج إلى الدليل المثبت له لا بمعنى ان حدوث ملكية ذلك الشخص بعد كونه ملكا غيره امر مخالف للاصل فانه وان كان كذلك بل كان مقطوعا به بل ضروريا ولكنه غير مقصود لنا هنا بل هو حدوث الملكية بل هو حدوث انتقال الملك بل بمعنى ان حدوث ملكية هذا المال بعد عدم كونه ملكا وثبوت اختصاصه بشخص بعد خلوه قيد الاختصاص مطلقا مخالف للاصل مسبق بالعدم فالمراد اصالة عدم كونه ملكا وهذا ايضا امر ظاهر جدا لا خفاء فيه مع انه لو قطع النظر ذلك فنقول المفيد في الفقهيات هو اثبات ملكية احاد المكلف؟؟ احد امر حادث مخالف للاصل وبالجملة اصابة عدم الملكية بهذا المعنى امر ظاهري عليه بناء الفقهاء كما يظهر من مباحث احياء الموات والحيازة والاسترقاق وامثالها حيث لا يحكمون بتملك شئ من المباحات الا بعد وجوده عليه قال بعض المتأخرين الاصل عدم تملك شئ من المباحات الا بعد وجود سبب التملك فاذا وجد السبب يتحقق ملك والا فلا لاصالة بـ اباحة إلى ان يوجد سببه انتهى.

هذا الاصل تارة يكون مع عدم العلم بحكم الشارع بتملك هذا الشئ اصلا فيقال الاصل عدم تملكه وعدم حكم الشارع بكونه ملكا لا. واخرى يكون مع العلم بحكم الشارع بانه يصير ملكا في الجملة وشك في سببه اما بان يعلم لتملكه سبب وشك في شئ آخر انه ايضا هل سبب لتملكه ام لا او لم يعلم سبب بعينه وعلى التقديرين يحكم باصالة عدم السببية بلا خفاء فليكن هذا الاصل نصب عينيك في كل مقام يحق فيه ثبوت حكم على ملكية شئ لاحد او عدمها والحاصل ان الاصل في جميع الاشياء عدم كونه ملكا وفي كل امر عدم كونه سببا للتملك الا دل دليل على تملك شئ معين بسبب خاص او حصول التملك في نوع من الاشياء بنوع من الاسباب كما انه ثبت من الشارع تملك كل شئ انتفاع من الاشياء المباحة اى التي يجوز لكل احد التصرف فيها وليس عليها يد بالاخذ والتصرف دل عليه الاجماع والاخبار كصحيحة ابن سـ عن ابى عبدالله (ع) قال من اصاب مالا او بعيرا في فلاة من الارض قد كلف وقامت وسيبها صاحبها مما لم يتبعه فاخذها غيره فاقام عليها واذ نفقته حتى احيائها من الكلال ومن الموت فهي له ولا سبيل عليها وانما هي مثل الشئ المباح ورواية ابى بصير عن ابى جعفر (عليه السلام) قال من و شيئا فهو له فليتمتع به حتى ياتى طالبه فاذا جاء طالبه رده اليه ويؤيده رواية السكوني عن ابى جعفر (ع) عن ابيه (عليه السلام) عن آباءه ان امير المؤمنين (ع) قال في رجل ابصر طائرا فتبعه حتى سقط على شجرة فجاء رجل آخر وأخذه فقال امير المؤمنين (ع) للعين مارات ولليد ما اخذت و جعلناها مؤيدة لعدم ثبوت عمومها حيث ان لفظة ما يحتمل المصدرية والموصولية المحضة وهما لا يفيدان العموم وتملك الطيور المباحة خاصة بالا. بالمستفيضة من الاخبار كصحيحة البنزطى عن ابى الحسن لرضاء (عليه السلام) وفيها فقلت له فان هو صادق هو مالك بجناحيه لا يعرف له طالبا قال له ومرسلة ابن بكير عن ابى عبدالله (عليه السلام) قال اذا ملك الطائر جناحه فهو لمن اخذه ورواية اسماعيل ابن جابر عن ابى عبدالله (عليه السلام) وفيها : السؤال يقع على الدار فيؤخذ المستوى ناحاه المالك

جناحيه يذهب حيث يشاء قال هو لمن اخذه حلال.

ورواية السكوني عن ابي عبدالله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام ان الطير اذا ملك جناحيه فهو صيد وهو حلال لمن اخذه ورواية اسحق عمار عن جعفر عن ابيه ان عليا عليه السلام كان يقول لا باس بصيد الطير اذا ملك جناحيه إلى غير ذلك وكما في تحقق السببية بالاحياء في الاراض الميته وبالاحراز في المياه المباحة وبلاسترقاق في الرقاب بشرائطه وبالحيازة في المعادن وبالغوص والاخراج في بعض ما يخرج من البحر وبالزراعة للند إلى غير ذلك من الموارد المتكثرة المتفرقة في كتب الاحاديث والفقه ومما يمكن ان يتايد به ورود الملكية وعروضها لجميع الاشياء الا ما خرج بالا المستفيضة المصرحة بان الدنيا وما فيها وما عليها لرسول الله صلى الله عليه وآله والائمة بضميمة المصرحة ان ما للائمة فهو لشيعتهم او حلال لهم اما مطلقا بعد وضع اليد عليه اما الاولى اى المصرحة بانها للرسول والائمة فكرواية عمر بن يزيد وفيها او مالنا من الارض وما اخرج الله منها الا الخمس ا سيار ان الارض كلها لنا فما اخرج الله منها من شئ فهو لنا الحديث ورواية جابر عن ابي جعفر عليه السلام قال قال الرسول الله صلى الله عليه وآله خلق الله واقطعه الدنيا قطعة فما كان لادم فلرسول الله وما كان لرسول الله فهو للائمة من ال محمد صلى الله عليه وآله ورواية محمد ابن الريان عن العسكري عليه السلام جعا فذاك روى لنا ان ليس لرسول الله من الدنيا الا الخمس فجاء الجواب ان الدنيا وما عليها لرسول الله صلى الله عليه وآله ومرسلة محمد ابن عبدالله قال الدنيا يها لله ولرسوله ولنا فمن غلب على شئ منها فليقت الله وليؤد حق الله وليبر اخوانه الحديث ورواية ابن بصير عن ابي عبدالله (ع) وفيها اما علم ان الدنيا والاخرة للامام يضعها حيث يشاء ويدفعها إلى من يشاء جاز له ذلك من الله الحديث إلى غير ذلك واما الثانية فكرواية يونس او المة عن ابي عبدالله عليه السلام وفيها وما كان لنا فهو لشيعتنا وليس لعدونا منه شئ الا ما غصب عليه الحديث ورواية داود البرقي عن ابي عبدالله عليه السلام في سمعته يقول الناس كلهم يعيشون في فضل ظلمتنا الا انا احللنا شيعتنا من ذلك ورواية حارث ابن المغيرة عن ابي عبدالله عليه السلام وفيها وكل من ا ابائى فهم في حل مما في ايديهم من حقنا فليبلغ الشاهد الغائب ورواية معاذ بن كثير عن ابي عبدالله (ع) قال موسع على شيعتنا ان ينفقوا ما ايديهم بالمعروف الحديث وانما جعلناها مؤيدة لعدم تعين ارادة التملك المعهود من اللام في تلك الاخبار وعدم دلالة التحليل عليه ايضا ومما يؤ ايضا بل يثبت بعد ضميمه الانخبار بالشهرة ما نقله الشيخ الحر في فصول المهمة عن الصادق عليه السلام وكل شئ يكون لهم اى للعباد فيه الصلاح جهة من الجهات فهذا كله حلال بيعه وشرائه وامساكه واستعماله وهبته وعاريته ولا شك ان تلك الامور لا تتحقق الا بعد التملك فثبت ملكية كل ما فيه جهة من جهات الصلاح ثم ان ما ثبت فيه التملك بالتصرف في المباحات الاصلية بل في جميع الموارد الاخر ايضا انما هو ما له جهة انتفاع مقصود عند العقلاء واما غيره فلا لظاهر الاجماع المنعقد على ان مالا نفع فيه ليس ملكا لاحد بل لاختصاص ماهو الحجة من ا التملك بما ينتفع به اما الاجماع فظاهر واما صحيحة ابن سنان فلان معنى المباح الحلال ولا بد في الحلية من جهة انتفاع فيكون حلالا اذ المراد > نوع انتفاع منه وسمى المباحات الاصلية مباحة لاجل اباحتها لكل احد حيث انه لا يد لشخص مخصوص عليها حتى يحرم لاجله التصبر والانتفاع على غيره فتكون مباحة لكل احد ولولا ثبوت ذلك فلا اقل من عدم ثبوت الطلاق المباح على غيره وهو كاف واما رواية ابي بصير لمة قوله فليتمتع به واما ساير المؤيدات فهي وان لم ينفع عمومها او اطلاقها

ولكنها ايضا اما مخصوصة باعتبار ذكر الحلية ونحوها او ظاهرة فيما ينتفع به واما المنقول عن الفصول لمهمة فواضح.

(عائدة) اذا ورد عام مطلق وخاصان مطلقان احدهما يوافق العام في الحكم والاخر يخالفه وكانت النسبة بين الخاصين عموم من وجه ولم يَ مرجح فالعمل في محل التعارض على العام المطلق نحو اكرم العلماء واکرم الفقهاء ولا تكرم العالم الفاسق فيتعارض الاخيران في الفقيه الفاسق مرجح فيبقى عموم الاول خاليا عن المعارض لعدم العلم بشمول الاخير لمحل التعارض حتى يخصص به الاول واصالة بقاء الثالث على عموميه حتى لا يعلم تخصيصه فيخصص به الاول معارضه باصالة بقاء الثاني ايضا على عموميه فيمنع عن تخصيص الاول وايضا تخصيص العام الخاص حتى مقام يكون دليل معارض للخاص لم يثبت واصالة عدم تخصيصه خالية عن المعارض ولا يعارضها اصالة عدم تخصيص الخاص في مقام تعارضه الخاص الاخر لمنع جريان هذا الاصل مع وجود المعارض.

(عائدة) اذا ورد في حديث او كلام آخر لفظ احتمل كونه امرا حتى يكون حقيقة او ماضيا بمعنى الانشاء حتى يكون مجازا نحو عد من الص او احتمل كونه نهي او مضارعا بمعناه نحو لا يتكلم في الكيف فهل يكون مجملا او يحمل على الامر والنهي لاصالة الحقيقة الصواب هو الاول معنى اصالة الحقيقة انه اذا كان لفظ له معنيان حقيقي ومجازي يحمل على الاول وهاهنا هيئة كتيبة يحتمل لفظين لو كان احدهما يكون حقيقة كان الاخر يكون مجازا ولم يثبت ان الاصل في تلك الهيئة ما هو بمعناه الحقيقي ولم يثبت هذا القدر من اصالة الحقيقة ويظهر الفائدة على انه يكون الاخبار في مقام الانشاء غير مفيد للجواب بل لا يفيد الا مطلق الطلب كما هو الحق.

(عائدة) اذا ورد كلام فيه لفظان احدهما مشترك بين معنيين وللآخر حقيقة ومجاز ولم يجمع احد معني الاول مع حقيقة الآخر فهل يحمل على المعنى الآخر ام لا نعم لان الاصل في الآخر الحقيقة وبعد حمله عليها يكون قرينة معينة لما يجتمع معه من معاني المشترك ولولا ذلك لم يتحقق لفظية على تجوز لاحتمال ارادة مجاز مع القرينة يجمع حقيقة اللفظ وكذا لو كانت هيئة اللفظ محتمله لوجهين لم يجتمع احدهما مع المعنى الحق لللفظ الاخر كما فيما روى عن النبي ﷺ انه نهي عن بيع الغرر فانه يحتمل ان يكون الغرر جمع غرة بمعنى العبيد والاماء ولكن يكون النهي حيا جوز عدم حرمة بيعهم وان يكون المراد به الجهالة والخدعة ويكون النهي حقيقة حينئذ فتعين الثاني لان الاصل في النهي الحقيقة.

(عائدة) اعلم ان من مهمات مسائل الفقه مسألة الشرط في ضمن العقد وقد تداول ذكره في كتب الفقهاء والسنة العلماء ويترتبون احكاما كثيرة كنبوت الخيار بالشرط وسقوطه به فيما ثبت شرعا والزام المكلفين ببعض الامور المباحة باشتراطه في ضمن العقد للزام ونحو ذا فلا بد من تحقيقها وتنقيحها وذلك يكون برسم مباحث الاول في معنى الشرط الثاني في بيان لزومه وعدمه وحكم العقد اذا لم يف المشروط بالشرط او تعذر الوفاء الثالث في بيان المراد من الشرط المخالف للكتاب والسنة والمغاير لمقتضى العقد الذي حكموا بعد لزومه الرابع في بيان ح العقد اذا فسد الشرط.

المبحث الاول في بيان معنى الشرط

في هذا المقام اعلم ان للشرط اطلاقات ثلاثة احدها الشرط النحوي وهو ما يدخله احد ادواته والثاني الشرط الاصولي وهو ما يلزم من عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده وهو

يكون مضافا إلى شيء لا محالة كشرط الصلوة وشرط اللزوم وشرط الوجوب وغيرها والثالث الشرط اللغوي وهو ما يلزم به الغير ويلتزم به ومصد
بمعنى الالتزام والالتزام قال في القاموس الشرط الزام الشيء والتزامه في البيع و نحوه كالشرطه الجمع شروط والمعنى الاول اصطلاح خاص لا دخل
في المقام واما الثانيان فكلاهما من المعاني العرفية فيقال شرط اكرام زيد مجيئه وشرطت عليه ان لا يفعل كذا وشرطى عليه ان يفعل كذا يمكن
يكون استعمال لفظ الشرط في شرط ضمن العقد باعتبار المعنى الثاني بناء على ما هو المشهور والمعروف منهم في مسائل البيع من ان بناء استد
العقد ولزومه موقوف على ان يسلم الشرط لمشرطه فان لم يسلم له يفيد التخيير بين فسخ العقد المشروط فيه وامضائه سواء شرط ذلك في ض
العقد ايضا ام لا فيكون الشرط مما ينتفى العقد بانتفائه وهذا وان لم يكن مجمعا عليه بل ولا مشهورا في جميع العقود ولكن يمكن ان يكون الاطا
بالاعتبار المذكور و اطلق فيما لا ينتفى استمرار العقد بانتفاء الشرط او اطلقه من لا يرى الخيار بعدم سلامة الشرط لمشرطه تطفلا من ب
التجوز ويمكن ان يكون استعماله باعتبار المعنى الثالث حيث ان كل ما يشترط في ضمن العقد فهو مما لتزمه المتعاقدان او احدهما في ضمن ال
فيكون الشرط ملتزما به سواء قدر بين المتعاقدين صيرورة ذلك الملتزم شرطا بالمعنى الاول اولا وظاهر كلام الاكثر حيث قالوا بخيار الفسخ مع ء
سلامة الشرط وان كان ارادة المعنى الاول ولكن استدلالهم في هذا المقام بمثل قوله (ع) المؤمنون عند شروطهم في جميع موارد هذه المسألة يوافق ا
الثاني لئلا يلزم استعمال المشترك في معنييه او حمل اللفظ على معنييه الحقيقي والمجازي الا انه يمكن ان يكون نظر المستدلين إلى جواز ه
الاستعمالين هذا وانما جعلنا الشرط بناء على المعنى الاول شرطا لاستمرار العقد دون اصله حتى يكون شرطا لتحقيقه لانه يكون تعليقا لل
ويرجع إلى ان حصول مدلول الايجاب والقبول معلق على حصول الشرط وهذا غير جائز اجماعا كما ثبت في محله.

المبحث الثاني في حكم الشرط في ضمن لعقد

ولابد اولا من ذكر الاخبار المناسبة للمسألة وما يستفاد منها وهي كثيرة منها صحيحة عبدالله ابن سنان عن ابي عبدالله (ع) قال سمعته ي
من اشترط شرطا مخالفا لكتاب الله عزوجل فلا يجوز له ولا يجوز على الذي اشترط عليه و المسلمون عند شروطهم فيما وافق كتاب الله عزو-
ومنها صحيحته الاخرى عنه (ع) قال المسلمون عند شروطهم الا كل شرط خالف كتاب الله عزوجل فلا يجوز ومنها حسنة الحلبي عنه عليه السلام :
سئلته عن الشرط في الاماء ان لا تباع ولا توهب قال يجوز ذلك غير الميراث فانها تورث وكل شرط خالف كتاب الله عزوجل فهو رد ومنها مر
جميل عن احدهما (ع) في رجل اشترى جارية وشرط لاهلها ان لا يبيع ولا يهب قال يفى بذلك اذا شرط لهم ومنها مرسلته الاخرى عنه (ع)
الرجل يشترى الجارية ويشترط لاهلها ان لا يبيع ولا يهب ولا يورث قال يفى بذلك اذا شرط لهم الا الميراث ومنها موثقة اسحق ابن عمار
جعفر عن ابيه عليه السلام ان عليا عليه السلام كان يقول من شرط لامرأة شرطا فليف لها به فان المسلمين عند شروطهم الا شرط حرم حلالا او احل ح
ومنها موثقة منصور بن يونس قال قلت لابي الحسن موسى عليه السلام وانا قائم جعلني الله فداك ان شريكا لي كانت تحتها امرأة فطلقها فبان

منه فاراد مراجعتها فقالت المرأة لا والله لا اتزوجك ابدا حتى تجعل الله لى عليك ان لا تطلقنى ولا تزوج علي قال وقد فعل قلت نعم جعلنى فداك قال بئس ما صنع وما كان يدريه ما يقع في قلبه في جوف الليل او النهار ثم قال اما الان فقل له فليتم للمرأة شرطها فان رسول الله ﷺ قال المسلمون عند شروطهم الحديث ومنها صحيحة ابي العباس عن الصادق (ع) في رجل يتزوج المرأة ويشترط لها ان لا يخرجها من بلد قال يفي لها بذلك او قال يلزمه ذلك ومنها رواية عمار ابن مروان عن ابي عبدالله (ع) قال قلت جاء رجل إلى امرأة فسأها ان يزوجهها نف فسالته اتزوجك فسى على ان تلتمس منى ما شئت من نظر او التماس وتنال منى ما ينال الرجل من اهله الا انك لا تدخل فرجك في فر- وتلدن بما شئت فاني اخاف الفضيحة قال لا باس ليس له الا ما شرط ومنها صحيحة محمد عن احدهما في الرجل يقول لعبدته اعتقك على ازوجك ابنتي فان تزوجت او تسريت عليها فعليك مائة دينار فاعتقه على ذلك وتسرى او تزوج قال عليه شرطه ومنها ورواية ابن ابي عمير في قلت لجميل ابن دراج رجل تزوج امرأة وشرط لها المقام بها في اهلها او بلد معلوم قال فقد روى صحابنا عنهم رضي الله عنهم ان ذلك لها وانه لا يخرجها شرط ذلك لها ومنها حسنة هشام ابن سالم قال سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول عدة المؤمن اخاه نذر لا كفارة له فمن اخلف فيخلف الله عا وملكته تعرض وذلك قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون ومنها حسنة شعيب بن يعقوب عن ابي عبدالله عليه السلام قال قال رسول الله من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليوف اذ وعد ومنها ما ورد من ان ثلث من خصال المبايعين اذا ال كذا واذا وعد اخلف واذا ائتمن خان ومنها ما روته العامة عن رسول الله من قوله المؤمنون عند شروطهم الا كل شرط خالف كتاب الله ومن قوله لا المؤمنون عند شروطهم الا من عصى الله ومنها الروايات المستفيضة المصرحة بان رسول الله ﷺ قضى بان من باع نخلا قد ابر فتمترته للذى الا ان يشترط المبتاع إلى غير ذلك وسنذكر بعض اخبار اخر مناسبة للمسألة في طى المباحث الاتية ثم المستفاد من الصحيحة الاولى والثا وموثقتى اسحق ومنصور المتضمنة لقوله (ع) المسلمون عند شروطهم وكذا المرويان من العامة وجوب الوفاء بكل ما التزم به المسلم الا ما استثنى دلالتها على الوجوب فلا استدلال الامام به على وجوب الوفاء في موثقة اسحق المتقدمة فانها تدل على ان قول رسول الله ﷺ ذلك انشاء للح ومعناه ان المسلمين يجب ان يكونوا ثابتين عند شروطهم لعدم صحة الاستدلال بدون ذلك ولانه المتبادر من استدلاله وبديل على كونه حكمية اى انشائية لاجرية وصفية الاستثناء المذكور في اكثرها فان المؤمن لا ينبغي ان يشترط ما يخالف كتاب الله حتى يكون من صفته الوفاء به ومقتضى الوصفية انه يشترط المخالف للكتاب لكنه لا يفي به وهو كما ترى واما اذا اريد منه الحكم فلا حرازة فيه اصلاح ان المسلد ليسوا كذلك جميعا بل هذا صفة لقليل منهم فلو كان خبر الزم الكذب او خروج الاكثر مضافا إلى ان قوله الا من عصى الله على تقدير الوصف مستثنى متصل من المؤمنين ومقتضاه لزوم العصيان بمخالفة الشرط وبه يثبت الحكم المطلوب وكذلك لو اريد به الحكم وجعل مسن منقطعا وان اريد الا من عصى الله في الشرط بان شرط ما خالف الشرع فهو ايضا لا يناسب الوصف وبهذا وان ثبت كون

الجملة انشائية الا انه بمجرد غير كاف في اثبات الوجوب كما قيل بل لابد من ضم ما ذكرنا من استشهد الامام مع ان فهم العلماء عصرا .
عصر في جميع ابواب الفقه واستدلواهم بذلك على وجوب الوفاء اعظم شاهد على ذلك ولم نثر على من قدح في ذلك واما ان المراد بشروطهم
التزمه فلان ذلك معنى الشرط لغة ولم يعرف له معنى في اللغة الا ذلك و الاصل عدمه واما ما ينتفى المشروط بانتفائه فهو مما يستعمل فيه
العرف فلو سلمنا كونه حقيقة فيه فهو حقيقة عمر فيه يقتضى الاصل تاخرها مع ان كل ما ينتفى المشروط بانتفائه فهو ملتزم في تحقق المشر
فيمكن ان يكون المستعمل به حين ارادته ايضا معنى الالتزام هذا مضافا إلى ان ما استشهد له به ليس الا مجرد الالتزام ولم يعلم انتفاء المشروط الا
هو العقد بانتفائه بل المعلوم عدم انتفائه في مقام الاستشهاد وكذا اكثر الاخبار المستعملة فيها لفظ الشرط فان قيل المراد بالالتزام ما جعله لا
على نفسه بوجه شرعى فلا يفيد فيما انت بصدده من جعل ذلك سببا للزوم الشرعى؟ قلنا المتبادر من الالتزام هو التعهد بذلك مع ان استثناء
خالف كتاب الله لا يصلح لذلك اصلا لان ما كان كذلك لا يقبل للزوم الشرعى وكذا شرط عدم لميراث في بعض الروايات ونحوه فدلالة
الكلام على وجوب الوفاء بالتزام شئ في ضمن العقد الذى هو مقصودنا مما لا اشكال فيه اصلا ويدل عليه ايضا الاخبار الثلاثة الموجبة للو
بالعدد فان كل ما يلتزم به احد المتعاقدين في ضمن العقد وعد للآخر فيجب الوفاء وكذا رواية عمار وصحيحة محمد والرواية الاخيرة حيث دا
على ان مع الشرط يكون الثمرة للمبتاع وبضميمة عدم القول بالفصل يتم المطلق في سائر العقود وباقي الشروط ومن ذلك يظهر امكان الاستد
باخبار اخر وردت في موارد خاصة مذكورة في مظانها فان قيل لو تم ما ذكرت لاقتضى وجوب الوفاء بكل ما يوعد ويلتزم به ولو لم يكن في ض
عقد او كان في ضمن العقد الجائز والظاهر انه لم يقل به احد قلنا نعم نحن نقول بوجوب الوفاء بكل وعد وقد صرح به جماعة نعم لما لم ي
وظيفة كتاب المكاسب الا الشرط في ضمن العقد فخصوا الكلام به واما الشرط في ضمن عقد الجائز فهو ليس التزاما مطلقا بل التزام على تق
بقاء مقتضى العقد فكانه التزام بالشرط وهو لا يجب الوفاء به بدون الشرط اجماعا لانه ليس التزاما حقيقة والشرط في ضمن العقد اللازم وان
ايضا كذلك انه لما لزم العقد فشرط الالتزام تحقق له قطعاً ومما يدل على وجوب الوفاء بالشرط في ضمن العقد انه يصير جزء من احد العوض
فيصير لازماً كسائر اجزائهما اما انه يصير جزء من احدهما فلانه ليس المراد بالعوض الا ما وقع بازاء معوضه فاذا لم يرض احد المتعاقدين بما يع
عوضاً عن متاعه الا مع هذا الشرط فهو ايضا يكون جزء مما هو بازاء متاعه فيكون جزء من عوضه وای فرق بين ما اذا باع فرسه مثلاً بغنم و
او بغنم بشرط ان يعطيه حماراً ايضاً او بشرط ان يفعل له كذا وكونه منفعة غير ضائر لان لقدر الثابت انه لا يجوز ان يكون المنفعة في البيع ثمناً
مثمناً اذا لم يكن بطريق الشرط واما معه فلا دليل على عدم جوازه هذا واعلم انه قد يستدل بهذه الاخبار على اصاله لزوم العقود ايضاً وهو :
نظر لان كل عقد وان تضمن نوع التزام الا ان صدق الشرط لغة او عرفاً على مثله غير معلوم على ان غاية ما يسلم تضمنه من الالتزام له هو م
يفسخ العقد فالالتزام الذى يتضمنه هو التزام لوازم العقد على تقدير عدم ارادة الفسخ واما مطلقاً فلا بل هو موقوف على ثبوت لزوم العقد بخلا
غير من الشروط المصرحة بهما فان الاصل عدم تقييدها بشرط وغاية ومن هذا يظهر السر في

الحكم بعد لزوم الوفاء بالشرط في ضمن العقد اذا بطل العقد او انفسخ بالتقائل ونحوه والحاصل ان القدر والثابت المعلوم حصول الالتزام والش مع بقاء العقد واما بدونه فذلك غير معلوم وعدم تقييد الشرط بذلك غير مفيد لان وقوعه في هذا التركيب كان في احتمال التقييد بل يصلح قرينة عليه واذا قد عرفت ذلك فاعلم ان الاصحاب اختلفوا في الشرط في ضمن العقد اللازم إلى اقوال خمسة الاول وجوب الوفاء به على المشر عليه فان امتنع المشروط عليه من الشرط اجبر عليه وان لم يمكن اجباره عليه رفع امره إلى الحاكم ليجبره عليه ان كان مذهبه ذلك وليس لاحد بدون تعذر الشرط الفسخ الا مع رضاء الآخر فان تعذر ذلك فحكمه حكم تعذر تحصيل الشرط وهو ثبوت خيار الفسخ للمشروط له وذهب جماعة منهم شيخنا الشهيد الثاني في المسالك وصاحب الكفاية بل في السرائر والغنية الاجماع عليه الثاني وجوب الوفاء به على المشروط ء وللمشروط له الزامه واجباره ايضا اذا امتنع ولو بالتراجع وله الفسخ ايضا واما تعيين الاجبار عليه وعدم جواز الفسخ بدون رضی المشروط عليه الثالث وجوب الوفاء به على المشروط عليه فان امتنع فللمشروطة الفسخ دون لاجبار وهو الظاهر من الدروس قال يجوز اشتراط سائغ في ء البيع فيلزم الشرط من طرف المشروط عليه فان اخل به فللمشترط له الفسخ وهل يملك اجباره عليه فيه نظر انتهى.

الرابع عدم وجوب الوفاء به على واحد منهما وانما فائدة الشرط جعل العقد عرضة للزوال عند فقد الشرط ولزومه عند الاتيان به الخاء التفصيل المنسوب إلى الشهيد (ره) وهو ان الشرط الواقع في العقد اللازم ان كان العقد كافيا في تحقيقه ولا يحتاج بعده إلى صيغة فهو لازم لا يـ الاخلال به كشرط الوكالة في قد الرهن ونحوه وان احتاج بعده إلى أمر آخر وراء ذكره في العقد كشرط العتق فليس بلازم بل يقبل العقد اللازم ج والحق هو الاول اما وجوب وفاء المشروط عليه بالشرط فلما مر من ادلة وجوب الوفاء بالشرط واما عدم جواز الفسخ من احدهما فلكون الـ لازما على ما هو المفروض قيل الاصل عدم انتقال كل من العوضين عن صاحبه إلى الآخر إلى ان يثبت الانتقال ولم يثبت الانتقال الا في ص تحقق الشرط ولما امتنع المشروط عليه فيرجع المشروط له إلى ماله ان اراد قلنا المفروض ثبوت ايجاب العقد للانتقال وثبوت لزومه لو كان عقد لم يثبت كونه بنفسه مؤثرا واحتمل اشتراط تأثيره او لزومه بامر خارجي ايضا كتتحقق شرط او تسليم احد العوضين فهو خارج عن المفروض ونسلم فيه ذا ومما ذكرنا ظهر دليل القولين الثاني والثالث وجوابه واما الرابع فحجته الاصل وضعف النصوص عن افادة الوجوب وجوابه مما مر ظاهر واسة الخامس بان اشتراط ما العقد كاف في تحقيقه كجزء من الايجاب والقبول فهو تابع لهما في اللزوم والجواز واشتراط ما سيوجد امر منفصل عن الـ وقد علق عليه العقد والمعلق على الممكن ممكن وانت خبير بان ذلك ايضا مخالف للعمومات وادلة اللزوم يشملهما جميعا هذا كله اذا لم يتع الشرط واما اذا تعذر كما اذا شرط تسليم الثمن في يوم معين ولم يؤده في ذلك اليوم فظاهرهم في مسائل البيع تخيير المشروط له بين فسخ الـ وامضائه ذلك الذي سموه في جملة الخيارات بخيار الاشتراط بل لم يعلم خلاف في ذلك ولكن لم نقف على تصريح بذلك في مسائل النكاح الا بعض صور التدليس نعم صرحوا بانتفاء خيار الشرط فيه وهو الخيار الحاصل بسبب شرط الخيار وهو غير خيار الاشتراط الحاصل بسبب تع الشرط ثم انهم استدلوا على ثبوت الخيار

بان ذلك هو مقتضى الشرط وهو منظور فيه لان هذا انما يتم اذا كان مراد المتعاقدين من الشرط الشرط الاصولى اى ما ينتفى المشروط بانتفائه ، لو اراد منه مجرد الالتزام والالتزام فلا مع ان هذا لو تم للزم بطلان العقد لانه المشروط لا خيار الفسخ وجعل المشروط للزوم لا وجه له وقد يست على ثبوت الخيار ايضا بان التراضى في العقد على سبيل اللزوم والاستمرار انما وقع بهذا الشرط ولم يعلم من الطرفين اخراج مالهما من ملكها ء سبيل اللزوم الا مع تحقق الشرط فمع انتفائه لهما الرجوع إلى مالهما وفيه ان الظاهر من العقد الرضا بالانتقال مع التزام الشرط وقد تحقق الالتزام لا يشتمل على غير ذلك واما الالتفات إلى عدم تحقق الشرط وعدم الرضا معه فالاصل عدمه ولا يعتبر ذلك الاحتمال في شئ من العقود اجم ولذا لو اشترى احد شيئا وقبضه فتلف بعد ثلاثة ايام مثلا لا يحصل له خيار ولا يقال انه لم يعلم اخراج ماله عن ملكه على سبيل اللزوم الا مع ء التلف في هذه المدة مع انه لو التفت إلى هذا الاحتمال او علمه حين العقد لم يرض بالشراء والحاصل ان الملتفت اليه في العقود من القصور انما ما يستفاد من اللفظ فاذا دل لفظ على التراضى بالنقل مع التزام شئ يحكم بالرضاء مع ذلك الالتزام واما انه لو لم يتحقق ما التزم به فهو خارج لا دخل له بالعقد وای فرق بين هذا الشرط وبين ما اذا باع شيئا بشئ اخر يسلمه المشتري بعد مدة ونقص قيمة ذلك الثمن عند التس نقصانا كثيرا لو باعه بثمن إلى مدة ومات المشتري في تلك المدة ونقل المبيع إلى غيره ولم يخلف شيئا واما اصالة عدم التراضى الا مع سلامة الش فهي مدفوعة بما هو الظاهر من اللفظ هو الرضاء مع التزام الشرط وقد تحقق وهذا الظهور معتبر بالاجماع القطعى والا لم يسلم عقد لاحد بل منع ظهور ذلك ايضا نقول يكفى الاجماع المقطوع به في ذلك وظهر من ذلك ان مقتضى القاعدة اصالة عدم الخيار مع تعذر الشرط ايضا انه اجماع عليه في جميع موارد الشرط وان احتمل تحققه في بعض الموارد ولكنه خارج عن مطلوبنا هنا فانه لو دل دليل من اجماع او يره على ثبوته بعض الموارد يتبع ذلك والمقصود هنا بيان الاصل واما ذكر حكم الجزئيات فبيانه في مطاوى الكتب الفقهية ثم ان ما ذكرناه انما هو اذا لم يَ الشرط من باب التعليق واما اذا كان منه اى شرط تعليق اللزوم على امر حين العقد بان يكون مقصود المتعاقدين كون العقد متزلزلا موقوفا ء اتيان المشروط عليه بالشرط باختياره كان يقول بعثك هذا بمائة درهم تعطيها في راس الشهر بشرط خيار الفسخ مع عدم العطاء فيه فلا كلام وهو يرجع إلى شرط الخيار ويجب الحكم به بمقتضى العمومات وليس من الخيار الناشئ من الاشتراط فان قيل تلك العمومات تعارض دليل ل العقد الذى يتضمن الشرط بالعموم من وجه قلنا اذ لا ترجيح فالاصل عدم اللزوم فثبت الخيار من هذه الجهة هذا ثم ان سئل سائل انه قد ذك ان الشرط في العرف يطلق على الالتزام والالتزام وعلى ما ينتفى المشروط بانتفائه وعلى هذا فاذا قال البائع مثلا بعثك هذا بدرهم بشرط ان تؤ راس الشهر او شرطت ذلك عليك فيمكن ان يكون المعنى الزمته (الزمته) ان يكون جعلته مما ينتفى استمرار العقد بانتفائه فعلى ايهما يحمل ، وان كان كل منهما محتملا الا ان العقد يكون باقيا على لزومه اذ ارادة كل من المعنيين بالنسبة إلى الاصل متساوية

واصاله عدم وجوب الوفاء كما هو مقتضى الاول معارضة مع عدم ثبوت الخيار كما هو مقتضى الثانى فيبقى اصاله لزوم البيع باقية بحالها مع الثانى لا يخلو عن وجوب وفاء ايضا وهو وجوب الوفاء بمقتضى شرط الخيار مضافا الى انه محتاج الى تقدير الشروط وهو ايضا خلاف الاد والحاصل ان تقتضى ادلة لزوم البيع لزومه مطلقا خرج ما علم شرط الخيار فيه بالدليل فيبقى الباقي على اللزوم تنمة قال الشهيد في قواعد شرط تقدم العقد او تاخر فلا اثر له وقد يظهر اثره في مواضع وعد مواضع قليلة.

اقول مراده ان الشرط الذى يعتد به هو الذى يذكر بين الايجاب والقبول بحيث يكون جزء منهما وقد يقال ان المشهور ذلك بل قيل الظ عدم الخلاف في ذلك نعم يظهر من الشيخ في النهاية الاكتفاء بما ذكر بعد العقد واوله السيد محمد في شرح النافع على ما ذكر بعد الايجاب و بعيد غاية البعد وابقائه على ظاهره لا ضير فيه ويمكن ان يكون التخصيص بما بعد العقد لاجل ان العقد الخالى عن الشرط المتاخر عن الشرط ظاهر في ندامتهما عن الشرط فلا يجب الوفاء به اجماعا او يكون ذلك مخصوصا بالنكاح وقد دلت الاخبار على ان الشروط التى قبل النكاح يهدمها النكاح فهى خارجة عن مقتضى الوفاء بالشرط بالدليل ثم.

اقول ان مقتضى العمومات المتقدمة وجوب الوفاء بالشرط مطلقا سواء كان قبل العقد او بعده بل لو لم يكن عقد ايضا الا فيما كان ش للخيار المستلزم للعقد مقارنا للشرط او قبله او بعده وقد خرج من ذلك ما كان قبل النكاح بالاجماع واما غيره فلا دليل على خروجه بل الاخر الكثيرة مصرحة بنفوذ الشرط بعد النكاح والتزويج وتاويله الى ما بعد الايجاب تاويل بلا دليل والاجماع على عدم تأثير الشرط المتقدم او المتاخر المتقدم خاصة كما قيل وغير ثابت كيف والشيخ مخالف في المتاخر ويظهر من عرض اخر التردد فيه ايضا وقد وقع في كلام بعضهم لزوم الو بالشرط بما يشترط من غير تقييد بالمقارن للعقد وقد صرح جماعة بوجوب الوفاء بالوعد مطلقا وجعلوا الخلف معصية ولا شك ان كلما يلتزم به و مع انه لو ثبت اجماع على عدم تأثير المتقدم او المتاخر فيمكن ان يكون في جعل العقد متزلزلا عند الامتناع من الشرط او تعذره حيث ا يستدلون عليه بصيرورته جزء العوض او بانه موجب للشك في التراضى مطلقا وامثال ذلك وهو كذلك وبالجمله مقتضى العمومات وجوب الو بكل ا يلتزمه انسان لغيره ويعدده ولم يظهر اجماع على خلافه فيجب اتباعه وان كان لما وقع في ضمن العقد لوازم ليس لغيره كالتاثير في تزلزل ال على وجه عند جماعة واجبا به ابطال العقد في بعض الصور

(المبحث الثالث) في بيان ما يجوز من الشرط و ما لا يجوز

وجملة ما ذكروا عدم جوازه ووقع التعبير عن غير الجائز في عباراتهم اربعة الشرط المخالف للكتاب والسنة والشرط الذى احل حراما او - حالا والشرط المنافى لمقتضى العقد والشرط المؤدى الى جهالة احد العوضين اما الاول فعدم الاعتداد به مجمع عليه وفي المستفيضة تصريح به الاخبار الدالة على عدم الاعتداد بشرط خالف تاب الله فقد مرت واما الدالة على عدم الاعتداد بما خالف السنة فمرسلة ابن فضال عن عبدالله (ع) في امرئة نكحها رجل فاصدقته المرئة واشترطت عليه ان بيدها الجماع والطلاق فقال خالف السنة وولى الحق من ليس من اهل ا- وقضى ان على الرجل الصداق وان بيده الجماع والطلاق وتلك السنة ومنها رواية محمد بن قيس عن ابى جعفر (ع) وهى قريبة من سابقتها اي منها مرسلة مروان ابن مسلم عن ابى عبدالله (ع) قال قلت له ما تقول في رجل جعل امر امرائه بيدها قال فقال ولى الامر من ليس امله وخا السنة

ولم يجرز النكاح ثم المراد بشرط خالف الكتاب او السنة ان يشترط اى يلتزم امرا مخالفا لما ثبت من الكتاب والسنة عموما او خصوصا ومناقضا والحاصل ان يثبت حكم في الكتاب او السنة وهو يشترط ضد ذلك الحكم وخلافه اى يكون المشروط امرا مخالفا لما ثبت في احدهما سواء كان الاحكام الطلبية او الوضعية وذلك كما انه ثبت من الكتاب والسنة ان امر المرأة ليس بيدها فيشترط ان يكون امرها بيدها وثبت ان الطلاق الزوج فيشترط ان لا يكون الطلاق بيده وثبت ان الناس مسلطون على اموالهم فيشترط ان لا يكون مسلطا على امواله او على مال معين منه وثبت ان الخمر حرام فيشترط ان يكون حلالا وثبت ان المال المشتبه حلال فيشترط ان يكون مال مشتببه حراما وثبت ان النظر إلى زوجته حلال فيشترط ان لا يكون حلالا وثبت ان المبيع للمشتري والتمن للبايع فيشترط ان لا يكون له إلى غير ذلك واما اشتراط ان لا يتصرف المشتري في المدة معلومة فهو ليس مخالف الكتاب او السنة اذ لم يثبت فيهما تصرفه حتى يكون شرط عدم تصرفه شرطا مخالفا لاحدهما بل انما يثبت ج تصرفه والمخالف له عدم جواز تصرفه فلو اشترطه يكون باطلا واما اشتراط عدم التصرف فهو ليس مخالفا للكتاب و السنة فان قلت ثبت الكتاب والسنة جواز التصرف فيما يشترطه والشرط يستلزم عدم جوازه فهو ايضا مخالفا للكتاب والسنة قلت لا نمنع ان الشرط يستلزم عدم ج التصرف لان المشروط هو عدم التصرف دون جوازه نعم ايجاب الشارع للعمل بالشرط يستلزم عدم جواز التصرف وليس المستثنى في الاخبار مخالفا لاجابه او وجوبه كتاب الله والسنة بل شرط خالف ذلك الشرط الكتاب والسنة والشرط هو عدم التصرف فان قلت هذا يصح اذا كان الشرط في المستثنى بمعنى المشروط واما اذا كان بالمعنى المصدري حتى يكون المعنى الا التزام خالف الكتاب والسنة فيكون شرط عدم التصرف اى كذلك لان التزامه يخالف جواز التصرف الثابت من الكتاب والسنة قلنا لا نمنع ان التزام عدم التصرف يخالف جواز التصرف ما لم يثبت وجوب يلتزم به هذا واما شرط فعل شئ ثبتت حرمة من الكتاب والسنة او ترك شئ ثبت وجوبه او جوازه منهما فهو ليس شرطا مخالف للكتاب والذ لم يثبت من الكتاب والسنة فعله او تركه بل حرمة فعله او تركه ولكن يحصل التعارض حينئذ بين ما دل على حرمة الفعل او الترك وبين ا وجوب الوفاء بالشرط فيجب العمل بمقتضى التعارض كما ياتى الاشارة اليه واما الثانى اى الشرط الذى احل حراما او حرم حلالا فعدم الاعتد به ايضا منصوص عليه ايضا في موثقة اسحاق ابن عمار المتقدمة فلا اشكال في عدم الاعتداد به انما الاشكال في فهم المراد منه حيث ان شرط يوجب تحريم حلال او تحليل حرام فان اشتراط عدم الفسخ يوجب تحريم الفسخ الحلال وكذا اشتراط عدم اخراج الزوجة من بلدها واشت خيار الفسخ يوجب تحليل الحرام فان الفسخ لولا الشرط كان حراما وهكذا ولذا ترى انه قد وقع كثير من الاصحاب في حيص وبيص من نفس فمنهم من حكم باجماله ومنهم من فسر تحريم الحلال وتحليل الحرام بالتحريم الظاهرى للحلال الواقعى والتحليل الظاهرى للحرام الواقعى وقيل ا بالحلال والحرام في المستثنى ا هو كذلك باصل الشرع من دون توسط العقد واستشهد لذلك باتفاقهم على صحة شرائط خاصة يكون منافية لمقتضى العقد كاشتراط عدم الانتفاع مدة معينة وسقوط خيار المجلس والحيوان وما شاكلة ولا ريب ان قبل الشرط بمقتضى العقد يحل الانتع مطلقا والرد في زمان الخيار ويحرم بعده فقد حرمت الشروط ما كان حلالا بتوسط العقد قبله وعلى هذا فالضابط في الشروط التى لم تحرم الحا باصل الشرع وبالعكس هو الجواز الا ان يمنع عنه مانع من نص او اجماع ولا يخفى ان في

التفسيرين تخصيصا بلا دليل وتقييدا بلا مقيد ظاهر؟ مع ما في الثاني من مخالفة الواقع فانه يوجب التفرقة بين اشتراط سكنى البائع في دار باعها مدة معينة وبين اشتراط سكنائه في دار اخرى للمشتري غير تلك الدار في تلك المدة وجواز الاول وعدم جواز الثاني وهو ليس كذلك وكذا الف بين اشتراط عدم الانتفاع مدة بالبيع وبين عدم الانتفاع بغيره مما هو من مال البائع او المشتري ولا وجه له وابعد منهما واطهر فساد اما قيل من الظاهر من تحليل الحرام وتحريم الحلال هو تاسيس القاعدة قال وهو تعلق الحكم بالحل او الحرمة مثلا بفعل من الافعال على سبيل العموم من د النظر إلى صوصية فرد فتحريم الخمر معناه منع المكلف عن شرب جميع ما يصدق عليه هذا الكلى وهكذا حليته البيع فالتزوج والتسرى مثلا كلى حلال والتزام تركه مستلزم لتحريمه بل وكذلك جميع احكام الشرع من الطلبية والوضعية وغيرها وانما يتعلق الحكم بالجزئيات باعتبار تحقق الك فيهما فالمراد من تحليل الحرام وتحريم الحلال المنهى عنه هو ان يحدث قاعدة كلية ويبدع حكما جديدا فقد اجيز في الشرع البناء على الشروط شرطا اوجب ابداع حكم كلى جديد مثل تحريم التزويج والتسرى وان كان بالنسبة إلى نفسه فقط وقد قال الله نعم فانكحوا ما طاب لكم النساء مثنى وثلاث ورباع وجعل الخيرة في الجماع والطلاق بيد الزوجة وقد قال الله الرجال قوامون على النساء وفيما لو شرطت عليه ان لا يتز عليها فلانة اولا يتسرى بفلانة خاصة اشكال انتهى.

فان الفرق بين الكلى والجزئى مما لا شاهد عليه ولا دليل فان التزام عدم ارتكاب مباح يستلزم حرمة على ما ذكره كما يشير اليه قوله وال تركه يستلزم تحريمه سواء كان كليا ام امرا جزئيا فتخصيص المراد من تحليل الحرام وعكسه بالاول مما لا وجه له اصلا وكل هؤلاء اخطأوا الطريق فهم الحديث مع انه ظاهر على فهمى القاصر غاية الظهور كما يظهر مما ذكرنا في بيان مخالف الكتاب والسنة والحاصل ان عبارة الامام (ع) هـ ان المسلمين عند شروطهم الا شرط حرم حلالا او احل حراما وفاعل حرم واحل هو الشرط المستثنى شرط حرم ذلك الشرط الحلال واحل الح وهذا انما يتحقق مع اشتراط حرمة حلال او حلية حرام لا مع اشتراط عدم فعل حلال فانه لو قال بعثك هذا وشرطت عدم جواز التصرف المبيع او حرمة او حلية النظر إلى وجه زوجتك يكون الشرط حرم الحلال او احل الحرام بخلاف ما لو قال وشرطت عدم التصرف في المبيع الشرط لم يحرم التصرف نعم لو اجاز الشارع ذلك الشرط فاجازته وايجاب الشارع الوفاء به محرم الحلال ولم يقل الا شرط حرم ايجابه حلالا والتفص ان معنى قوله المسلمون عند شروطهم الا شرط حرم حلالا او احل حراما اما ان الا شرط حرم وجوب الوفاء به شرعا الحلال وبالعكس او شرط نفس ذلك الشرط الحلال وبالعكس والاول مخالف لظاهر العبارة لاحتياجه إلى التقدير مع ايجابه لمناقضة ذلك مع ما استشهد به به الامام عليه السلام (مو؟؟ منصور) حلية عدم الطلاق والتزويج بل يلزم كون الكل لغوا او يتحصر مورد قوله المسلمون عند شروطهم باشتراط الاتيان بالواجب واجتناب المحرمات والحكم بوجوب ذلك بل تعليقه بالوصف المشعر بالعلية لغو جدا فيبقى الثاني وهو الموافق لظاهر الكلام فيكون المعنى الا ش حرم ذلك الشرط الحلال وذلك بان يكون المشروط هو حرمة الحلال فان قيل اذا شرط عليه عدم فعله فلا رضى بفعله فيجعله حراما عليه قلند نريد ان معنى الحرمة في قوله الا شرط حرم طلب الترك ولو من المشتري بل جعله حراما واقعيا اى مطلوب الترك

شرعا حتى يكون الشروط هو كون الفعل حراما عليه في نفس الامر ولا شك ان شرط عدم فعل بل فهي شخص اخر عن فعله لا يجعله , كذلك اى شرعا فان قيل الشرط بنفسه مع قطع النظر عن ايجاب الشارع الوفاء به لا يوجب تحليلا ولا تحريما شرعا فلا يحرم ولا يحلل قلنا ان ا انه لا يوجب تحليلا ولا تحريما شرعيين واقعا فهو كذلك وان اريد انه لا يوجب تحليلا ولا تحريما شرعا بحكم الشرط فهو ليس كذلك بل ح الشرط ذلك وهذا معنى تحريم الشرط وتحليله وعلى هذا فلا اجمال في الحديث ولا تخصيص و يكون الشرط في ذلك النذر والعهد واليمين فانه نذر واحدا وعاهد او حلف ان لا ياكل المال المشتبه ينعقد يكون صحيحا ولو نذرا وعاهدا او حلف ان يكون المال المشتبه عليه حراما شرعا يحرم ذلك على نفسه شرعا لم ينعقد ثم انك لو تتبعنا الاخبار الواردة في الشروط المجوزة والمنوعة تجدها باسرها منطبقة على هذا المعنى الذى ذ , لهذا الحديث و لمخالفة الشرط للكتاب او السنة ثم الشرط المحرم للحلال او عكسه اخص مطلقا من مخالف الكتاب والسنة لصدق الاخير ء مخالف الاحكام الوضعية ايضا كنفى كون الجارية ميراثا ولذا ابطال الامام ة شرطهم وقد صرح ة بعدم جواز شرط يخالف الحكم الوضعى رواية محمد ابن قيس عن ابي جعفر ة في رجل تزوج امراته وشرط لها ان هو تزوج عليها امرئة او هجرها او اتخذ عليها سيرته فهي طالق فقط في ذلك ان شرط الله قبل شرطكم الحديث يعنى الحكم الذى وضعه الله سبحانه قبل حكمكم وهو ان الطلاق بيد الزوج وفي رواية ابراهيم بن ء قال سئل ابا جعفر (ع) رجل وانا عنده فقال رجل قال لامرئته امرك بيدك قال انى يكون هذا والله يقول الرجال قومون على النساء ليس هذا به واما شرط عدم التزويج على المرأة والتسرى مطلقا فهو ليس مخالفا للكتاب والسنة بل شرط عدم اباحتها او استحبابه مخالف لدلالة قوله تع فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع على الرخصة وكذا شرط فعل مرجوح او ترك مستحب ليس مخالفا لهما ولا مما حرم حلالا احل حراما سواء كان على سبيل الاستمرار او مرة او اكثر نعم لو شرط اباحة المكروه او المستحب او عدم كراهته او استحبابه لكان ذلك مخ للكتاب او السنة نعم لو شرط فعل ماثبت مرجوحيته بالكتاب او السنة تحريما او كراهة او ترك ماثبت رجحانه بهما اما وجوبا او استحبابا يحز التعارض بين ما دل على ذلك من الكتاب او السنة وبين دليل وجوب الوفاء بالشرط والالزام فيه الرجوع إلى مقتضى التعارض والترجيح من ذا شرط شرب الخمر واكل الميتة فان الشرب والاكل ليس مخالفا للكتاب والسنة بل حليتهما مخالفة لهما ولكن يحصل التعارض بين ما دل ء حرمتها وبين دليل وجوب الوفاء بالشرط والاجماع رجح جانب الحرمة وما لم يكن فيه مرجح يعمل بما يقتضيه القواعد والاصول ثم لو جعل ء الشرط ايضا من اقسام المخالف للكتاب والسنة كما يطلق عليه عرفا ايضا لم يكن بعيدا ولا يتفاوت لاجله واعلم ان مما ذكرنا في معنى الشرط ا: للحلال وعكسه يظهر معنى الحديث المشهور كل سلح جائز الا ما حرم حلالا او احل حراما ايضا ويرتفع عنه الاجمال واما الثالث وهو الش المنافى لمقتضى العقد فتحقيقه يحتاج إلى بيان مقتضى العقد فنقول ان مقتضى العقد اما مقتضى ذاته من حيث هو من غير احتياج إلى ج الشارع ذلك مترتبا عليه وهو كل امر لا يتحقق العقد بدونه بحيث لو انتفى ذلك المقتضى لانتفى العقد لغة او عرفا و شرعا وذلك كما ان ال عرفا نقل الملك إلى الغير بعوض فلو لم ينقل البيع إلى المشتري ولا الثمن إلى البائع لا يكون بيعا عرفا وكذلك

لو انتفى احدهما لان نفى الجزء يستلزم انتفاء الكل او ليس من مقتضى ذاته بل رتبته الشارع على ذلك العقد من يث هو و جعله من مقتضى وهو كل امر رتبته الشرع على ذلك العقد من حيث هو وجعله مقتضيا بالكسر له وان امكن تحقيقه بدونه كترتب الشرع خيار المجلس والحيوان ء البيع ووجوب النفقة على النكاح الدائم وعدم اللزوم قبل التصرف على الهبة والوقف واما الامور الخارجية اللاحقة بالعقد شرعا من غير كونها متو منه ومرتبة عليه من حيث هو فليس من مقتضيات العقد كجواز التزويج على المرأة والتسرى عليها ثم كل من قسمى المقتضى بصيغة المفعول ء نوعين لانه اما يكون مقتضيا لا واسطة كما مر او بواسطة او وسائط كالتسلط على المبيع الذى هو من مقتضيات انتقال المبيع الذى هو مقتضيات البيع وكالانفساخ بسبب الفسخ الذى هو مقتضى خيار المجلس الذى هو مقتضى البيع وكسلط الزوجة على اخذ النفقة الذى هو مقتضيات وجوب الانفاق الذى هو مقتضى النكاح وهكذا واذ قد عرفت ذلك تعلم الشروط المنافية للعقد ووجه عدم الاعتداد بها اما فيما ك من القسم الاول فظاهر لان الاعتداد به مستلزم لتخلف مقتضى العقد الذى هو معنى عدم ترتب الاثر عليه الذى هو معنى الفساد وهو يس عدم الاعتداد بالشرط لما مرت الاشارة اليه من ان الثابت من وجوب الوفاء بالشرط في ضمن العقد انما هو اذا كان العقد صحيحا باقيا مع يحصل التعارض حينئذ بين عمومات الوفاء بالشرط وادلة صحة هذا العقد فيرجع إلى اصابة فساد العقد وعدم لزوم الوفاء بالشرط بل يكون د الشرط مخالفا لما دل من الكتاب والسنة على ترتب هذا الاثر على هذا العقد فيكون الشرط مخالفا للكتاب او السنة فيكون لغوا واما فيما كان القسم الثانى فلمعارضته عمومات الوفاء مع ما دل على ثبوت هذا المقتضى للعقد او لاحد مقتضياته فيحصل التعارض ويرجع إلى الاصل بل ك الشرط مخالفا لما دل على الثبوت على ما مر فيكون مخالفا للكتاب او للسنة فيبطل الا ان هذا انما هو فيما اذا كان هناك دليل عام او مطلق ء سببية هذا العقد لذلك المقتضى وتولده منه اما لو لم يكن كذلك بل احتمال اختصاص الاقتضاء بالعقد الخالى عن الشرط فيحكم بصحة الش مثال ذلك انه ثبت خيار المجلس للمتبايعين بقوله المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا فصار عقد البيع مقتضيا لهذا الخيار ولاطلاق الخبر يكون ثبوته مط سواء اشترط عدمه ام لا فشرط عدمه مناف لهذا الخبر باطلاقه بخلاف ما اذا كان دليل الخيار الاجماع مثالا وشك في حال الاشتراط في سقوط وعدمه فان القدر لثابت ترتب الخيار على البيع الخالى من شرط سقوطه واما معه فلا يعلم بل يعمل بعمومات الوفاء ثم ان القسم الثانى منافيات مقتضى العقد ما يقال انه من منافيات مكملاته وقد ظهر لك ان مالا اعتداد به من جهة كونه من منافيات مقتضى العقد انما هو القد الاول الذى يقال انه من منافيات مقتضى ركن العقد واما الثانى فعدم الاعتداد به لكونه مخالفا للكتاب والسنة او كون دليل الاعتداد به معارضا دل على عدم الاعتداد به فهو قد يعتد به لدليل اخر كما سنشير اليه انشاء الله تعالى واما الرابع وهو الشرط المؤدى إلى جهالة احد العوضين فعدم الاعتداد به لا يجابه بطلان العقد الموجب لبطلان الشرط كما مر ويجب تخصيصه بعقد كان الجهل مبطلا له ولا يخفى انه يشترط في تأثير د الشرط كونه موجبا لجهالة العوض من حيث هو عوض فلو لم يوجب له يؤثر وان حصل الجهل من وجه اخر ويحصل الاشتباه في ذلك الموضع ك فلو قال بعثك هذا بمائة دينار إلى سنة بشرط انه ان حدث كذا في خلال المدة كان الثمن خمسين دينارا حصل الجهل في العوض من حيث

هو عوض اما لو قال بعثك بمائة دينار إلى سنة بشرط انه ان حدث كذا في خلال السنة وهبت لى خمسين دينارا منها او اسقطتها لم يوجب الج في العوض لان العوض هو المائة والشرط هبة بعضها او اسقاطه وذلك لا وجب جهل العوض ولو قال بعثك بمائة مؤجلا إلى سنة وشرطت انه حدث كذا كان الثمن معجلا عنده جاء الجهل في العوض و لو قال بعثك بمائة مؤجلا إلى سنة بشرط انه ان حدث كذا اعطيتك الثمن عند يدخل الجهل في العوض مع ان شرط كون الثمن خمسين دينارا او كونه معجلا مناف لمقتضى العقد ايضا ولو منع كون العقد المتضمن لـ الشرط مقتضيا لكون الثمن مائة او مؤجلا يصير الجهل به واضحا ومن ذلك يظهر فساد هذا الشرط ولو قلنا بان الثمن هو الاول والشرط انه وان اوجب التغيير فيه ولكنه من جهة الشرط والثمن الذى هو حقيقة في المعين لم يحصل التغيير فيه ومن امثلة الشرط الموجب لجهل العوض بع بمائة تومان مؤجلا إلى سنة وشرطت كون التومان برايج وقت الاداء ثم لا يخفى ان ما ذكرناه من عدم الاعتداد بالشروط المذكورة ووجوب الو غيرها انما هو من باب تاصيل الاصل وتأسيس القاعدة فيجب بناء العمل عليه حتى يدل دليل على خلافه في الموارد الجزئية فقد يدل دليل ع وجوب الوفاء بشرط مع كونه مخالفا لبعض ما يناقى عموم كتاب او نة او اطلاقه وحينئذ يكون هذا الدليل مختصا لعموم الا شرط خالف الكت او السنة بل بعده وجود الدليل على الاعتداد بهذا الشرط لا يكون مخالفا للكتاب والسنة ويكون هذا الدليل مختصا لعموم الكتاب والسنة المـ لذلك الشرط مثلا دل عموم البيعان بالخيار ما لم يفتقا على ثبوت الخيار لكل بيعين فشرط عدم الخيار مناف لعمومه واذا دل دليل على سق الخيار باشتراط سقوطه يدل ذلك الدليل على اختصاص البيعين بغير المشترطين فلا يكون الشرط مخالف للسنة وقد يدل دليل على عدم وجـ الوفاء بشرط لا يخالف كتابا ولا سنة وحينئذ يكون هذا الدليل مختصا لعموم المؤمنون عند شروطهم تنمة اعلم ان ما مر من عدم الاعتداد بشـ خالف الشرع انما هو فيما اذا كان مخالفا لعموم كتاب او سنة او اجماع او نحوها اما لو لم يثبت العموم بحيث يشمل مورد الشرط فلا يخـ بالمخالفة بل يعمل بعمومات الوفاء كما مرت الاشارة اليه وقد يقال ان مع وجود العموم والاطلاق ايضا لا يعلم المخالفة لحصول التعارض وبين عمومات الوفاء وفيه ان عمومات الوفاء مقيدة بقوله الا ما خالف الكتاب او السنة فمفاده ان الشرط الغير المخالف يجب الوفاء به يشمل المورد قيل مع انه لو سلم التعارض فيرجع إلى الاصل وهو مع عدم تأثير الشرط لكونه من الاحكام الوضعية التوقيفية وهذا يتم فيما اذ يكن ما ينافيه ايضا كذلك والا فيرجع إلى اصل اخر وذلك كما اذا قلنا ان الاصل عدم تأثير اشتراط قوط الخيار ولكن الاصل عدم ثبوت الخـ ايضا ويرجع إلى اصالة لزوم البيع ويجب على الفقيه تدقيق النظر لئلا يقع في الخطأ المبحث الرابع في بيان حكم العقد اذا فسد الشرط وتحقيقه انه ريب حينئذ في بطلان الشرط وعدم الاعتداد به واما العقد ففيه قولان البطلان والصحة والحق هو الاول وفاقا للاكثر كما صرح به في كتاب النكـ من المسالك لان العقود تابعة للمقصود و المقصود هو الامر المركب من الشرط وغيره فاذا بطل الشرط بطل المقصود لانتفاء الكل بانتفاء جـ والتفصيل انه سيأتى في العائدة الآتية ان ترتب الاثر على كل عقد يتوقف على قصد انشاء هذا الاثر بسببه وايجاده منه فما لم يقصد ذلك لم يترـ عليه ذلك الاثر وان كل اثر فاسد قصد من العقد لا يترتب عليه ويقع العقد فاسدا وعلى هذا فالعقد المتضمن

للشرط الفاسد اذا صدر من شخص فالظاهر ان الاثر الذى فسد انشاءه منه هو المركب من التزام هذا الشرط الفاسد فيفسد بفساد جزئه وقه
الجزء الصحيح في ضمنه غير كاف لان قصد الكل لا يكفى في قصد الجزء فاذا لم يكن الجزء قصودا منفردا لم يترتب عليه حكم ولولا ظهوره ف
ايضا اى انشاء الاثر المجرد عن هذا الالتزام غير ظاهر والاصل يقتضى عدم ترتب الاثر فقصد انشاء الاثر الصحيح الذى هو المتوقف عليه
الصحة غير معلوم وظهور الهيئة التركيبية للصيغة وهى المتضمنة للشرط في قصد الاثر الصحيح وهو المجرد من التزام هذا الشرط غير ظاهر ان لم ي
في خلافه ظاهرا فتحقق السبب لحصول الاثر ير ثابت فيكون العقد فاسدا لاصالة عدم ترتب الاثر بل لا يبعد الحكم بالفساد وان علم قصد ان
الاثر المجرد من التزام هذا الشرط لان تلك الهيئة ظاهرة في قصد انشاء المركب وكون مثلها مؤثرة في حصول جزء المركب بمجرد قصده غير معلوم
ياتى الاشارة اليه في العائدة الاتية انشاء الله ثم ن هذا الذى ذكرنا هو الاصل والقاعدة وقد يتخلف من جهة الدليل الخارجى فهو يجعل ذلك اله
المتضمن للشرط الفاسد سببا للآثر الصحيح من غير اعتناء إلى لزوم قصد ذلك الاثر والله سبحانه هو العالم بحقايق احكامه وشرايعه.

(عائدة) من القواعد المتداولة في السنة الفقهاء قولهم العقود تابعة للقصود وتحقيق الكلام فيها انه لاشك ان الاصل عدم جميع الاحكام الشر
حتى يثبت من الشارع طلبية كانت او تخييرية او وضعية ولا ريب ايضا ان ترتب كل اثر على اى عقد كان مخالف للاصل لا يحكم به الا
الثبوت من الشارع وهناك عقود وايقاعات لازمة وجائزة لفظية وفعلية كالمعاطات في البيع على القول بلزومها ثبت بالدلة الشرعية ترتب
واحكام عليها ولكن تلك الاثار احكام انشائية لا يترتب عليها الا مع قصد الانشاء منها وهذا القصد معتبر في تلك العقود والايقاعات اج
ويعتقضى الاصل اذ لم يثبت اثر عليها بدون ذلك القصد والاصل عدم الترتب فلو صدرت بلا قصد او مع قصد الاخبار او قصد اخر لا يتر
اثر عليها قطعا والمراد من قصد الانشاء قصد انشاء الاثر المطلوب فترتب الاثر على تلك العقود والايقاعات موقوف على قصد انشاء الاثر م
ولا بد في ترتب الاثر من قصد انشاء الاثر الذى رتبته الشارع عليها فلو قصد انشاء اثر اخر كنقل الملك من عقد النكاح او الطلاق منه لا يثمر
بالاصل المتقدم والاجماع فقصد انشاء الاثر المترتب عليه شرعا مما لا بد منه في ترتب الاثر مضافا إلى قصد مورد الاثر من الزوجة المعينة وال
المعين في النكاح والمشتري والبايع والتمن والمثمن في البيع وهكذا ثم كل اثر يترتب على عقد او ايقاع يتصور له انواع مختلفة وشئون متش
واعتبارات مختلفة كما ان نقل الملك الذى هو اثر البيع يكون لازما ومتزلزلا منجزا ومعلقا على شرط بلا عوض وبازاء عوض مطلقا او مقيدا
نقل ملك شئ بلا انضمامه مع غيره ومع ضم نقل الغير ايضا إلى غير ذلك ثم لكل نوع وجوه كما ان المتزلزل يكون من الطرفين او ن طرف وب
عوض يكون بازاء هذا العوض وهذا العوض وهكذا وكذا النكاح يتصور فيه جميع هذه الاقسام وغيرها ولما كان الاصل عدم ترتب شئ من الا
على عقد او ايقاع الا مع دليل فاللازم الاقتصار في انواع الاثار ووجوهها على ما ثبت ترتبه شرعا و ما لم يثبت فيحكم بعدم ترتبه مثلا لم يث
جواز البيع المقيد بمدة معينة فيحكم بعدم ترتب نقل الملك إلى مدة خاصة على عقد البيع فلو قصده يكون البيع باطلا وكذا البيع بلا عوض
النكاح الدائم بعوض وكذا الاثر المعلق نعم قد يكون

الآثر المترتب عليه شرعا متعددا نوعا وشانا ووجها وفردا كما ان نقل الملك يكون متزلزلا وباتا وبازاء هذا العوض وبازاء ذلك والمتزلزل من الطرف الواحد ولازما في مدة مع تزلزله بعده وهكذا وكل هذه الوجوه آثار مترتبة على عقد البيع اى على البدل وحينئذ لا بد من ترتب آثر تلك الآثار عليه من قصده فلو قصد واحدا منهما يترتب عليه ذلك خاصة ولا يترتب عليه غيره عرفت من اقتضاء الاصل والاجماع للزوم قصد آثر في ترتبه على العقد ويظهر الفائدة فيما اذا ظهر عدم تحقق بعض شرائط المقصود فيبطل العقد وهذا هو مرادهم من قولهم العقود تابعة للقصد اى يترتب على العقود من الآثار الممكنة ترتبها عليها الصالحة لاستتباعها ما هو المقصود للمتعاقدين دون غيره ثم لا يخفى ان العقد الذى يترتب عليه انواع او افراد من الآثار على التبادل لا يخلو اما ان ينصرف مطلقه على بعض انواعه خاصة عرفا او شرعا ولا يفهم منه غيره الا بضم ضم او لا ينصرف إلى بعض خاص فالاول كعقد البيع المنصرف حين خلوه عن شرط الخيار إلى اللازم وقوله بعتك قفيضا عن بر بدرهم حيث يتصرف إلى القفيز والدرهم المطلقين والثاني كقوله انكحت بنتى فاطمة ابنك ثم إذا كانت له بنتان مسماتان بفاطمة وله ابنان مسميان بمحمد فان كان الاول فان ذكر العقد مطلقا وقصد ما ينصرف اليه او مقيدا وقصد المقيد فلا اشكال وان اطلق وقصد المقيد او قيد وقصد المطلق فيحصى الاشكال كما اذا قال بعتك قفيضا من بر بدرهم وقصد قفيضا خاصا من بر خاص بدرهم معين من غير اصطلاح على تسمية ذلك المعين بهذا الا حتى يصير من باب مهر السر والعلانية او قصدا مع ذلك الخيار إلى مدة ايضا والموافق للاصل بطلان العقد لعدم ثبوت ترتب الآثر المقصود وهذا اللفظ بضم القصد وان ثبت في موضع بدليل صحته فهو المخرج عن الاصل وان كان الثاني فان اطلق في العقد وقصد احد الفردين فهو فيبطل العقد ايضا لعدم امكان ترتب الاثرين وبطلان الترجيح بلا مرجح ثم اعلم ان المعتبر كما عرفت وان كان هو القصد وتعدر الاطلاع العلة عليه غالبا الا ان لشارع اقام الالفاظ الظاهرة فيه الدالة عليه بالظهور قائما مقام العلم بالاجماع القطعى بل الضرورة الدينية وعلى هذا وان كان الاصل عدم ترتب الآثر الا مع العلم بقصد ذلك الآثر الا انه يكفى بما هو ظاهر فيه من الالفاظ اجماعا قطعيا فلو قال بعتك هذا بدرهم واد قصد نقل الملك في مدة خاصة ابطالا للبيع لم يسمع دعواه بمجرد ما وان كان الاصل عدم الانتقال الا ان يكون هناك قرينة حالية او مقالية مصد لدعواه فيبطل البيع لعدم الاجماع على الحكم بالصحة وقصد الصحيح حينئذ وذلك كما اذا قال بعتك هذا بدرهم على ان تكرينى دابتك هذه فظهرت الدابة ملكا لغير المشتري فيحكم ببطلان البيع لان هذا الكلام ظاهر في ان الآثر المقصود من البيع هو نقل المبيع بالدرهم منضمما الاكراء لا مطلقا ولا اقل من تساوى الاحتمالين فان مثل هذا التركيب لم يعلم منه قصد البيع بالدرهم منفردا والى هذا يشير كلام من قال ان المنة من ذلك القصد هو ما اطلع عليه المتعاقدان ولا يكفى في ذلك قصد احدهما من دون اطلاع الاخر فما يحتمل وجوها كثيرة ولم يذكر في طى اله وجه منها ولم يعين فحكمه حكم المطلق فان كان المطلق متصرفا إلى وجه خاص تعين والا فيبطل والمعتبر هو الاطلاع الى قصد ذلك من العقد قصد منه هذا النوع من الانشاء وتلقى به لانشاء ذلك النوع ولا يكفى في ذلك كون المطلوب ذلك او كون هذا القصد باعثا وسببا للعقد من ان يكون التلقى بالعقد ايضا لانشاء ذلك بحيث يكون هذا ايضا من اثر العقد

ومن هنا حصل الوهم لبعضهم في كثير من المقامات كما اذا اتفقا على ان يبيع احدهما داره للآخر ويبيع الآخر بستانه للاول ايضا فباع الا وامتنع الآخر بعد انقضاء خيار المجلس او باع الآخر وظهر بستانه مستحقا للغير او فتح ثانيا بغبن نحوه حيث توهم ان هذا الاتفاق قرينة ح على ان المقصود هو بيع الدار بالمبلغ المعين وبيع البستان وفيه ان ذلك لا يصلح قرينة لارادة ذلك من قوله بعثك دارى بمائة وانما هو قرينة ع عقد القلب بذلك وتخيره في القلب لا على ان المراد من بعثك دارى بمائة ذلك حتى يكون ذلك جزء من الثمن ايضا ويقع بيع الدار على المائة و البستان بل المقصود منه ليس الا بيع الدار بمائة والمخير عنده والمعقود قلبه على انه ايضا يبيع بستانه وهذا التخير والعقد سبب لبيع الدار وت ذلك التخير في بطلان عقد بيع الدار او خيار الفسخ لا وجه له مع كون الاصل في البيع اللزوم وعدم ثبوت اشتراط ير قصد انشاء الاثر المطالب من اللفظ وقد حصل وتوهم انه قد يتضرر بايع الدار كثيرا مدفوع بانه ضرر اقدم نفسه عليه ووقع فيه بتقصيره في فقه الاحكام حيث لم يفهم انه يلزم على المشتري بيع بستانه وقد يبيع ويفسخ بخيار او يظهر مستحقا للغير فكان يجب عليه علاج ذلك اولا وقد اغمض الفقهاء عن مثل الض الواقع بتقصير المتضرر في فقه المسألة في كثير من المواضع ومن هذا القبيل ما لو لم يعرف احد المتعاقدين بعض الاحكام المترتبة على العقد والا رضى به كما لو رضيت لمرأة بعقد التمتع مع ظن ان لها قسما ونفقة ولكنها لم تذكر ذلك سيما اذا كان التمتع بشئ قليل في مدة طويلة فيستش بان العقود تابعة للمقصود وما قصد به هو تزوجها له حال كونها مستحقة للنفقة وغيرها ولم يقصد غير ذلك فلا يصح العقد لانه غير مقص ودفعه ما ذكرنا من انه لم يقصد ذلك من العقد ولم يرد من قوله زوجتك ان اوجبت عليك النفقة وان اراد ذلك فالعقد باطل وانما قارن قصد ائ التمتع اعتقادا غير مطابق للواقع وهذا مراد من دفع هذا الاشكال بان الذى يفيد الدليل هو ان لعقد اذا امكن حصوله على شئون مختلفة الاطلاق والتقييدات المختلفة الحاصلة بالشروط والخيارات وغيرها فالعقد تابع للقصد اعنى ان المهية المطلقة يحكم بحصولها في ضمن ما قصد افرادها واقسامها لان كل ما يترتب على العقود من الاثار والثمرات الخارجية والاحكام اللاحقة لا بد ان يعلمها ويعتقدها ويقصدها في العقد و اعتقاد خلافها وعدم القصد اليها لا يصح العقد والا فيلزم بطلان اكثر العقود فنقول بمثل ذلك في العقد الدائم فان الغالب سيما اهل الرسا انهم يعتقدون ان الزوجة يجب عليها خدمة الزوج بل التكسب ولو علم انه لا يستحق ذلك لم يرض بتزويجها ابدا وكذلك الزوجات بل وكذلك الا في المعاييب التي لا توجب الفسخ شرعا إلى غير ذلك مما يظهر لهما بعد لعقد بحيث لو كان ظهر له قبله لم يرض ولم يتأمل في شئ من ذلك ا من العلماء ولم يقل ان العقد تابع للقصد والحاصل ان اعتقاد ترتب بعض الاحكام والاثار على شئ من الاسباب الشرعية مما لم يرد من الشريعة قصد بعض الاحكام لا من خصوص العقد او اعتقاد ان احد المتعاقدين او غيره يفعل امرا آخر ولم يفعله لا يوجب خروج اصل ذلك السبب السببية فان اصل السبب ثابت من الشرع وذلك الاعتقاد لا يوجب تغييرا في مهية السبب وجعله شيئا اخر ثم لا يخفى ان ما ذكره من ان العا تابعة للمقصود فانما هو على سبيل الاصل والقاعدة على ما عرفت ويمكن ان يتخلف في بعض المواضع لدليل خارجي كان يحكم الشارع بص عقد مع فساد شرطه فيقال ان ذلك خارج عن القاعدة بالدليل ويحكم بان سبب الاثر

هو هذا العقد مع قصد الانشاء وهو علامة لتحقيق هذا الاثر ولا يشترط فيه قصد الاثر الخاص فلا تغفل.

(عائدة) اذا كان لفظه مشتقا من مبدء كاضرب من الضرب ولم يعلم انه هل هو موضوع لطلب الضرب مطلقا او من المذكر فهل يحمل على الاطلاق او يخص الحق التوقف لان المبدء وان كان عاما الا ان الهيئة موضوعة قطعاً والموضوع له كما يحتمل ان يكون طلب الضرب عاما مطا يحتمل ان يكون طلب ضرب خاص ونسبة الاصل اليهما على السواء فيتوقف ويرجع في الاحكام إلى ما هو مقتضى الاصل وكذا اذا شك في هل هو موضوع لطلب مطلق الضرب او نوع خاص منه كالضرب بالسيف لتحقيق المهية التي هي المعنى الحقيقي للمبدء في ضمن النوع الخا ايضا غاية الامر فهم الخصيصية من الهيئة الاشتقاقية نعم لو شك في نه هل هو موضوع لطلب الضرب الحقيقي او المجازى كالقتل فالظاهر ان الحقيقة بعد ثبوت الاشتقاق والتفصيل ان ما يشتق من مبدء يشتمل على المعنى المبدئي وعلى امر زايد فيه فالتشكيك اما في تغيير في ذلك الما المبدئي او في ذلك الشئ الزايد فالاول كما اذا شك في ان معنى اضرب هل هو طلب الضرب او القتل مجازا والثاني كما اذا شك في ان معناه هو طلب الضرب المطلق من المذكر او الاعم فان كان الاول فمقتضى قضية الاشتقاق عدم التغيير والا لم يكن مشتقا من ذلك المبدء هو خلا المفروض وان كان الثاني فلما لم يكن ذلك الامر الذي زيد في المشتق معلوما ولم يتحقق فيه اصل فيجب فيه التوقف ومن هذا القبيل لفظ ا حيث انها اسم لذات ثبت لها الموت فاذا شك في انها هل هو مطلق الحيوان الذي ثبت له الموت او غير الانسان كذلك فيحكم بثبوت كل ح علق عليها لغير الانسان لكونه يقينيا وينفى في الانسان بالاصل و منه لفظ القطعة فانها اسم لجزء قطع من الكل فاذا شك في انها هل هي جزء قطع منه او جزء كبير منه يصدق عليه القطعة عرفا فيحكم بثبوت الحكم المعلق عليها لما علم صدقها عليه.

(عائدة) الحمل اما حقيقي او مجازى والمراد بالحمل الحقيقي لحكم باتحاد الموضوع والمحمول في الوجود الخارجى حقيقة سواء انحصر اتحاد المحم فيه مع هذا الموضوع نحو الانسان حيوان ناطق اولم ينحصر نحو زيد انسان والمراد بالحمل المجازى اتحادهما فيه مجازا نحو زيد اسد ثم القضية المح حقيقة في الحمل الحقيقي لانه المتبادر ومنها عند الاطلاق وهل هو حقيقة في الحمل الانحصارى الذى هو حمل المساوى على المساوى ام لا يشتمل حمل الاعم على الاخص ايضا الظاهر هو الثانى لعدم صحة السلب فلا يصح ان يقال زيد ليس بانسان هذا معنى الهيئة واما الموضوع والمحمول فمقتضى الاصل فيهما ارادة المعنى الحقيقي من كل منهما فمعنى زيد انسان ان ما هو المعنى الحقيقي لزيد متحد في الوجود الخارجى حة مع ما هو المعنى الحقيقي للانسان وعلى هذا فيكون قولك ضرب فعل مجازا في الموضوع لارادة اللفظ منه وهو غير معناه الحقيقي وقولك زيد ا مجازا في المحمول اذا اريد من الاسد الرجل الشجاع ومجازا في الهيئة اذا اريد منه الحيوان المفترس وكذا يكون القضية الحملية في بيان معانى اللغ مجازية الموضوع لان المراد من قولك الصعيد هو التراب ان لفظ الصعيد موضوع للتراب فالمحمول هو الموضوع المقدور اريد من الموضوع في الك لفظه وهو ليس معنى حقيقيا له ولا يتوهم انه لو كان المعنى ان المعنى الحقيقي للصعيد هو المعنى الحقيقي للتراب يكون المراد من كل من الموضوع والمحمول معناه الحقيقي لان معنى قولك المعنى الحقيقي للصعيد ان المعنى الحقيقي للفظه فيوجب تقدير المعنى الحقيقي في كل من الموضوع والمحم مع ارادة اللفظ الذى هو ايضا مجاز من كل منهما اذا عرفت ذلك اعلم انه

اذا ورد قضية حلية في كلام الشارع مقتضى اصالة الحقيقية ان يراد من كل من الموضوع المحمول والهيئة الحقيقية الا اذا كان هناك دليل على التبع في شئ منها ويلزم من اتحادهما حقيقة ثبوت جميع احكام المحمول للموضوع الا مع دليل التجوز فاذا صدر من الشارع قضية حملية فيتصور وجه الاول ان يعلم ان المراد بالموضوع والمحمول معنيهما الحقيقيان وان المراد بالحمل الحكم باتحادهما خارجا وكون الموضوع عين المحمول او مس له نحو الصلوة واجبة حيث ان معناها لحكم بكون الاركان المخصوصة مصداقا لذات ثبت لها الوجوب ومتحدة معها والحكم حينئذ ظاهر فيح بثبوت كل حكم للواجب من حيث هو واجب للصلوة والثاني ان يعلم انه ليس المراد من الجميع الحقيقة نحو الطواف بالبيت صلوة حيث تعلم اتحاد معنيهما حقيقة بل المراد بالصلوة والطواف اما حكمهما على سبيل التجوز او الحذف او المراد بالحمل الحمل المجازي ونحوه المذى نخ وحينئذ فيتردد فيما هما يتحدان فيه وهو الذى يعبرون عنه بالشركة المبهمة فان كان هناك مجاز شائع فينصرف اليه والا فقليل بالانصراف إلى الج عدم المرجح وبطلان اللغو والاغراء وقيل بالتوقف لعدم دليل على التعيين ولزوم الاغراء انما يكون لو اريد من هذا الكلام الافهام تفصيلا وهو مما لجواز ان يريد منه نوع اجمال وكان التفصيل موكولا إلى غيره ومن هذا القبيل جميع العمومات والمطلقات المخصصة والمقيدة بالقرائن المنفص والمجازات كذلك ولولا جواز مثل ذلك الاجمال في الكلام لبطل اكثر العمومات والمطلقات والمجازات فان قلت هذا انما يتم فيما اذا كانت ه قرينة ولو منفصلة على التعيين او الترجيح والا لزم المحذور قلت قلنا يوجد مثل ذلك في كلام الشارع مما لم يعلم من الخارج اتحاد الموضوع والمحمول حكم من الاحكام الشرعية فيكون هو دليلا وقرينة على لتعيين والترجيح مع ان وجود الحمل في كلمات الشارع غير عزيز وفي القران محكم ومتش وفي اخبارهم محكم كمحكم القران و متشابه كمتشابهه فالمحذور انما يلزم لو علم ان الغرض من هذا الكلام افهام التفصيل ومن اين يعلم ذلك ان الاحاطة بمقاصد الكلام غير ممكنة وقصد الاجمال ممكن والثالث ان لا يعلم شئ منهما وله اقسام احدها ان يعلم للمحمول معنى وعلم صحة الحمل الحقيقي في ذلك المعنى وشك في انه هل وضع الشارع هذا اللفظ لمعنى يصح حمله على الموضوع ولذا حمله عليه بل قد يحتمل يكون ذلك الحمل اخبارا عن الوضع او اريد بالمحمول معنى مجازى يصح لحمل عليه او تجوز في الحمل نحو الفقاع خمر اذا علمنا ان الخمر في ال او العرف مخصوص بما يؤخذ من العنب والحكم حينئذ التوقف كسابقه وعدم اثبات حكم منه الا مع شيوع تجوز او حكم ينصرف حينئذ اليه كلا من الوضع والتجوز في المحمول او الحمل مخالف للاصل لا يصار اليه الا بدليل ولا دليل على تعيين شئ منهما واما كون ذلك اخبارا بالود فمع كونه خلاف وظيفة الشارع كما قيل ومع احتياجه إلى التجوز بان يراد من الخمر لا لفظه محتاج إلى التقدير كما مر وثانيها ان لا يعلم لحم معنى معيناً ولكن تردد بين معنيين او اكثر يصح الحمل الحقيقي في احدها دون غيره نحو الشهيد ميتة حيث لا يعلم ان الميتة هل هى موض لمطلق ما خرج روحه او تختص بغير الانسان ولما كان الاصل في الاستعمال الحقيقة فيجب ان يقال ان الحمل والمحمول هنا مستعملان في معنيين الحقيقيين ولازم ذلك كون معنى الميتة هو المطلق وثالثها ان لا يعلم للمحمول معنى اصلا ومقتضى الاصول حينئذ ان يكون الموضوع عين المحم الحقيقي او مصداقا له فيحكم بثبوت حكم كل ثبت لمحمول

للموضوع.

(عائدة) قد شاع وذاع بين الفقهاء استدلالهم بنفي الحرج والعسر والمشقة وتحقيق ذلك من الامور المهمة ولتحقيقه في اجاث

(البحث الاول) في بيان الادلة الدالة على نفي هذه الثلاثة ونقل شطر من الاخبار الواردة في المقام

فنقول من الادلة عليه دليل العقل وهو قبح تحميل ما فيه هذه الامور ولكنه مختص ببعض افرادها وهو ما كان متضمنا لتحميل ما هو خارج
الوضع والطاقة اعنى كان تكليفا لما لا يطاق ولا يمكنه الاتيان به واما ما سوى ذلك فلا قبح فيه اذا كان بازائه عوض واجرا ودفع مضرة ونقص
ولذا ترى العقلاء يحملون اولادهم وعبيدهم مشاقا كثيرة فيحجمونهم ويأمرونهم بشرب الاشربة الكريهة بل قد يقطعون اعضائهم ولو كان تحم
كلما كان فيه مشقة قبيحا بطل كثير من التكاليف لاشتغالها على المشقة بل معنى التكليف حمل ما فيه كلفة ومشقة ومنها الاجماع وهو اي
كالاول مخصوص بما لا يمكن تحمله واما ما يمكن ولو بالمشقة الشديدة فلم يثبت اجماع على نفيه بعمومه وان وقع الاجماع في بعض المواقع الخا
ومنها الايات قال الله سبحانه لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقال تبارك وتعالى ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا ربنا
تحملنا ما لا طاقة لنا به الاية وقال عز شانه وما جعل عليكم في الدين من حرج وقال عز شانه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج وقال سبه
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ومنها الاخبار وهى كثيرة جدا وهى نذكر شطرا منها ومما يناسب المقام الاول ما رواه في قرب الاس
عن الصادق عليه السلام عن ابيه (ع) عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اعطى الله امتي وفضلهم به على ساير الامم اعطاهم ثلث خصال لم يعطها الانبياء وذلك
الله تعالى كان اذا بعث نبيا قال له اجتهد في دينك ولا حرج عليك وان الله تعالى اعطى امتي ذلك حيث يقول وما جعل عليكم في الدين من ح
يقول من ضيق الحديث الثانى صحيحة زرارة عن ابى جعفر عليه السلام وهى طويلة فيها فلما وضع الوضوء عمن لم يجد الماء اثبت بعض الغسل مس
لانه قال بوجوهكم ثم وصل بها وايديكم ثم قال منه اى من ذلك اليتيم لانه علم ان ذلك لم يجز على الوجه لانه يعلق من ذلك الصعيد بيع
الكف ولا يعلق ببعضها ثم قال ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج والحرج الضيق الثالث صحيحة فضل ابن يسار عن ابى عبدالله (ع)
قال في الرجل الجنب يغتسل فينضح من الماء في الاناء فقال لا بأس ما جعل عليكم في الدين من حرج الرابع صحيحة ابى بصير عن ابى عبد
عليه السلام قال سألته عن الجنب يجعل الركوة او التور فيدخل اصبعه فيه قال ان كانت يده قدرة فليهرقه وان كان لم يصبها قدر فيغتسل منه هذا مما
الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج الخامس موثقة ابى بصير قال قلت لابي عبدالله عليه السلام انا نساfer فرما بلينا بالغدير من المطر يكون
جانب القرية فيكون فيه العذرة ويبول فيه الصبي ويبول فيه الدابة وتروث فقال ان عرض في قلبك منه شئ فقل هكذا يعنى اخراج الماء بيدك
توضأ فان الدين ليس بمضيق فان الله عزوجل يقول ما جعل عليكم في الدين من حرج السادس رواية عبدالاعلى مولى آل سام قال قلت ل
عبدالله عليه السلام عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعى مرارة فكيف اصنع بالوضوء فقال تعرف هذا واشباهه من كتاب الله قال الله تعالى ما ج
عليكم في الدين من حرج فامسح عليه السابع حسنة محمد ابن الميسر قال سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن الرجل الجنب ينتهى إلى الماء القليل في الط
ويريد ان غتسل منه وليس

معه اناء يغرف به ويداه قذرتان قال يضع يده ويتوضأ ثم يغتسل هذا مما قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج الثامن صحيحة البزنه قال سئلته عن الرجل ياتي السوق فيشتري جبة فراء لا يدرى اذكية هي ام غير ذكية يصلى فيها قال نعم ليس عليكم المسألة ان ابا جعفر ؑ كان يقول ان الخوارج ضيقوا على انفسهم بجهالتهم وان الدين اوسع من ذلك التاسع رواية المعلى بن خنيس عن ابي عبدالله انه قال انا والله ندخلكم الا فيما يسعكم العاشر رواية حمزة بن الطيار عن ابي عبدالله ؑ والحديث طويل وفيها بعد ذكر قضاء الصلوة اذا نام عنها والص للمريض بعد الصحة قال وكذلك اذا نظرت في جميع الاشياء لم تجد احدا في ضيق إلى ان قال وما امروا الا بدون سعتهم وكل شئ امر الناس فهم يسعون له وكل شئ لا يسعون له فهو موضوع عنهم الحادى عشر صحيحة هشام بن سالم عن ابي عبدالله (ع) قال الله اكرم من ان يكا لناس ما لا يطيقون الثانى عشر رواية حمزة ابن حمران عن ابي عبدالله وفيها قلت اصلحك الله انى اقول ان الله تبارك وتعالى لم يكلف العباد م يستطيعون ولم يكلفهم الا ما يطيقون إلى ان قال قال هذا دين الله الذى انا عليه وابائى الثالث عشر ما رواه في قرب الاسناد باسناده إلى الصا عن ابيه عن آبائه عليهم السلام قال لا غلظ على مسلم في شئ الرابع عشر المروى في الكافى وتوحيد الصدوق والخصال وغيرها بطرق متعددة قليل تفاوت في الالفاظ انه قال رسول الله ﷺ فع عن امتى تسعة الخطأ والنسيان وما اكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا ٥ الخامس عشر ما رواه في العقايد عن الصادق (ع) انه قال والله ما كلف العباد الا دون ما يطيقون الحديث والروايات بهذا المضمون كثيرة ٦ وكذلك الروايات التى استشهد بها الامام بنفى الحرج السادس عشر ما رواه العياشى في تفسيره عن احدهما ؑ في آخر البقرة قال لما دعوا ج ويشير به إلى قوله ربنا ولا تحمل علينا اصرا الخ السابع عشر ما رواه على ابن ابراهيم في تفسيره عن الصادق ؑ في تفسير قوله سبحانه ربه تؤاخذنا الاية ان هذه الاية مشافهة الله لنبيه ﷺ لما اسرى به إلى السماء قال النبى ﷺ انتهيت إلى درة المنتهى إلى ان قال فنادانى ربي تب وتعالى آمن الرسول بما انزل اليه من ربه فقلت انا مجيبه عنى وعن امتى والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله إلى ان قال فقلت ربه تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فقال الله لا اؤاخذك فقلت ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا فقال الله لا احمك فقلت ربنا تحملنا ما لا طاقة لنا به إلى ان قال فقال الله تبارك وتعالى اعطيتك ذلك لك ولاملك فقال الصادق ؑ ما وفد إلى الله تبارك وتعالى احد آ من رسول الله حين سئل لامته هذه الخصال وروى العياشى ما في معناه في حديث بدون قوله فقال الصادق ؑ إلى اخر الحديث الثامن عشر رواه الطبرسى في الاحتجاج عن الكاظم (ع) عن آبائه عن امير المؤمنين عليهم السلام في حديث يذكر فيه مناقب رسول الله ﷺ قال انه اس به من المسجد الحرام إلى المسجد الاقصى مسيرة شهر وعرج به في ملكوت السماوات مسيرة خمسين الف عام في اقل من ثلث ليلة حتى انتهى ساق العرش إلى ان قال قال سبحانه لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت من خير وعليها ما اكتسبت من شر فقال النبى ﷺ لما ذلك اما اذا فعلت ذلك بى وبامتى فزدنى قال سل قال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا قال الله عزو جل لست اؤاخذ امتك بالنسيان او الخذ لكرامتك علي وكانت الامة السالفة اذا نسوا ما ذكروا به فتحت عليهم ابواب العذاب وقد رفعت ذلك عن امتك وكانت الامم السالفة اذا اخذوا بالخطاء

وعوقبوا عليه وقد رفعت ذلك عن امتك لكرامتك علي فقال النبي ﷺ اللهم اذا اعطيتني ذلك فزدني فقال الله تعالى سل قال ربنا ولا تحمل ع اصرا كما حملته على الذين من قبلنا يعني بالاصر الشدائد التي كانت على من كان قبلنا فاجابه الله إلى ذلك فقال تبارك اسمه قد رفعت عن امنا الاصار التي كانت على الامم السالفة كنت لا اقبل صلواتهم الا في بقاع من الارض معلومة اخترتها لهم وان بعدت وقد جعلت الارض كلها لاما مسجدا وطهورا فهذه من الآصار التي كانت على الامم قبلك فرفعتها عن امتك وكانت الامم السالفة اذا اصابهم اذى من نجاسة قرضوه اجسادهم وقد جعلت الماء لامتك طهورا فهذه من الآصار التي كانت عليهم فرفعتها عن امتك وكانت الامم السالفة تحمل قرايينها على اعناقها البيت المقدس فمن قبلت ذلك منه ارسلت اليه نارا فاكلته فرجع مسرورا ومن م اقبل ذلك منه رجع مبتورا وقد جعلت قربان امتك في بطون فقرا ومساكينها فمن قبلت ذلك منه اضعفت له اضعافا مضاعفة ومن لم اقبل ذلك منه رفعت منه عقوبات الدنيا وقد رفعت ذلك عن امتك وهي الآصار التي كانت على الامم السالفة قبلك وكانت الامم السالفة صلواتها مفروضة عليها في ظلم الليل وانصاف النهار وهي من الشدائد ا كانت عليهم فرفعتها عن امتك وفرضت عليهم صلواتهم في اطراف الليل و النهار وفي اوقات نشاطهم وكانت الامم السالفة قد فرضت على خمسين صلوة في خمسين وقتا وهي من الآصار التي كانت عليهم فرفعتها عن امتك وجعلتها خمسا في خمسة اوقات وهي احدى وخمسون راجع جعلت لهم اجر خمسين صلوة وكانت الامم السالفة حسنتهم بحسنة وسيئة بسيئة وهي من الاصار التي كانت عليهم فرفعتها عن امتك وجعا الحسنة بعشر والسيئة بواحدة وكانت الامم السالفة اذا نوى احدهم حسنة ثم لم يعملها لم يكتب له وان عملها كتبت له حسنة وان امتك اذا احدهم بحسنة ولم يعملها كتبت له حسنة وان عملها كتبت له عشرا وهي من الاصار التي كانت عليهم فرفعتها عن امتك وكانت الامم السالفة هم احدهم بسيئة ثم لم يعملها لم يكتب له وان عملها كتبت له سيئة وان امتك اذا هم احدهم بسيئة ثم لم يعملها كتبت له حسنة وهذه من الاصار التي كانت عليهم فرفعت ذلك عن امتك وكانت الامم السالفة اذا اذنبوا كتبت ذنوبهم على ابوابهم وجعلت توبتهم من الذنوب ان حرمت على بعد التوبة احب الطعام اليهم وقد رفعت ذلك عن امتك وجعلت ذنوبهم فيما بيني وبينهم وجعلت عليهم ستورا كثيفة وقبلت توبتهم بلا عقوبة اعاقبهم بان احرم عليهم احب الطعام اليهم وكانت الامم السالفة يتوب احدهم من الذنب الواحد مائة سنة او ثمانين سنة او خمسين سنة ثم اقبل توبته دون ان اعاقبه في الدنيا بعقوبة وهي من الاصار التي كانت عليهم فرفعتها عن امتك وان الرجل من امتك ليدنس عشرين سنة او ثلثا سنة او اربعين سنة او مائة ثم يتوب ويندم طرفه عين فاغفر له ذلك كله فقال النبي ﷺ اللهم اذا اعطيتني ذلك كله فزدني سل قال ربنا تحملنا ما لا طاقة لنا به قال تبارك اسمه قد فعلت ذلك بك وبامتك وقد رفعت عنهم عظيم بلايا الامم وذلك حكمي في جميع الامم ان لا اكا خلقا فوق طاقتهم الحديث إلى غير ذلك من الاخبار ويؤكد ذلك المعنى

(البحث الثاني)

قد ورد في تلك الايات والاخبار والفاظ الطاقة والسعة و الضيق والاستطاعة والاصر والخرج والعسر فالطاقة هي بمعنى القدرة والقوة الجوهرى وهو في طوقى اى في وسعى وطوقنى الله اداء حقل اى قوائى وفي القاموس طوقنى الله اداء حقه قوائى عليه وفي النهاية لابن الاثير ودد انى طوقت ذلك اى ليته جعل داخلا في طاقتى وقدرتى وقال ايضا كل امرو مجاهد بطوقه اى اقصى غايته وهو اسم لمقدار ما يمكن ان يفعل بمش منه وفي مجمع البحرين وقد اطلقت الشئ اطاقة قدرت عليه ومنه ان امتك لا تطيق اى لا يقدر عليه و السعة تطلق على معنيين احدهما الج والطاقة والثاني خلاف الضيق قال الجوهرى الوسع والسعة الجدة والطاقة وقال ايضا والتوسيع خلاف التضيق وفي القاموس وما اسع ذلك ما اط والواسع ضد الضيق كالوسيع وفي المجمع السعة بالتحريك الجدة والطاقة والسعة عدم الضيق والتوسيع خلاف الضيق ومن ذلك علم معنى الض ايضا وفسر بالمشقة ايضا في قولهم وضاق بالامر اى شق عليه والاستطاعة ايضا بمعنى الطاقة والقدرة ففى الصحاح الاستطاعة الاطاقة النهاية الاثرية الاستطاعة القدرة على الشئ وفي المجمع من استطاع اليه سبيلا اى قدر على ذلك ولن تستطيع معى صبرا اى لن تقدر على افعل واما الاصر ففى الصحاح اصره حبسه واصرت الشئ اصرا كسرتة إلى ان قال والاصر العهد والاصر لذنوب والثلث في القاموس الاصر الك والعطف والحبس وبالكسر العهد والذنوب وفي النهاية الاصر الاثم والعقوبة واصله من الضيق والحبس من اصره اذا حبسه وضيقه وفي مج البحرين ولا تحمل علينا اصرا اى ذنبا يشق علينا وقيل عهدا يعجز عن القيام به وقيل اصل الاصر الذنب الضيق والحبس يقال اصره يصره ضيق عليه وحبسه ويقال للثقل اصرا وفسره في حديث الاحتجاج الشدائد كما مر والخرج الضيق في الصحاح مكان حرج اى ضيق وفسره با ايضا وقريب منه في لقاموس وفي النهاية الحرج في الاصل الضيق ويقع على الاثم والحرام وقيل الحرج اضيق الضيق وفي المجمع ما جعل عليكم الدين من حرج اى ما ضيق بان يكلفكم ما لا طاقة لكم به وما تعجزون عليه وفي كلام الشيخ على ابن ابراهيم الحرج الذى لا مدخل له والض ما يكون له مدخل وقد فسر في الاحاديث المتقدمة بالضيق ايضا والعسر واضح المعنى وهو نقيض اليسر

قال في النهاية العسر ضد اليسر وهو الضيق والشدة والصعوبة وفي المجمع عسر اى صعب شديد واعسر الرجل اضاق ثم إنه ظهر مما ذكر الاستطاعة والطاقة بمعنى واحد هو القدرة والسعة ايضا اما راجعة اليهما او إلى عدم الضيق وان الحرج ايضا هو الضيق والعسر يحتل ان يكون الضيق بمعنى واحد بان يكون معنى العسر ما فيه صعوبة شديدة واصله حد الضيق او يكون معنى الضيق ما فيه صعوبة مطلقا وان يكون اعم بان يصدق على كل صعب وشديد ولا يصدق الضيق الا على ما كان في غاية الصعوبة والشدة والظاهر من العرف هو الاخير فان اهل الع يطلقون العسر على كل شديد صعب ولا يطلقون الضيق عليه ولم يثبت من اللغة خلاف ذلك ايضا واما الاصر فهو ايضا كما عرفت لا يخرج العسر والضيق بل اما بمعنى الاول او الثانى او بمعنى بعض مراتب احدهما وكيف كان فاللازم مما ذكر ان الثابت من الايات والاخبار انتفاء التكليف بامور ثلاثة مالا يطاق وما فيه الضيق وما فيه العسر واما ما في الخامس عشر من نفى التكليف بقدر الطاقة ايضا بل لا بد وان يكون ادون منه ف ليس نفى امر وراء الضيق والعسر لصدقهما على ما يساوى القدرة والطاقة مع ان الرواية في نفسها عيفة غير صالحة

لأثبات اصل بدون مساعدة غيرها اياها وكذا الرواية الثالثة عشر

(البحث الثالث)

اعلم ان مراتب التكاليف المتصورة عقلا اربعة ما دون العسر ويطلق عليه السعة والسهولة واليسر والعسر الغير البالغ حد الضيق والضيق الـ البالغ حد ما لا يطاق وهو الحرج وما لا يطاق وقد يطلق الحرج على ما يعم ذلك ايضا واما ما يستفاد من كلام الشيخ الحر في الفصول المهمة ان جميع التكاليف فيه العسر بل الحرج فليس كذلك لان المرجع في تحقق مصاديق تلك الالفاظ انما هو العرف فالعسر هو ما يعد في العرف شـ صعبا ويقال انه يشق تحمله او يصعب على فاعله ومما لا ك فيه ولا شبهة تعزيره انه اذا كان لمولى عبد هيأله معاشه ويزقه ويجس اليه اذا باشتراء يسير من اللحم والخبز لعيال المولى كل يوم من السوق لا يقال انه صعب عليه او حمله امرا عسرا او شاقا بل وكذا لو ضم معه كنس وسقى دابته وعلفها بل ولو ضم مع الجميع بسط فراشه وطيه واغلاق بابه وفتحته ونحو ذلك بل لابد في تحقق العسر من كون الخدمة مما تشق ءـ ويصعب عليه تحمله وامثال ذلك في التكاليف الشرعية خارجة عن حد الاحصاء فان رد السلام تكليف مع عدم كونه صعبا بل وكذا الوضـ وركعات من الصلوة سيما مع عدم مزاحمته لشغل مهم وعدم كونه في برد شديد وكذا الصوم سيما في الايام الباردة القصيرة ومما يدل على ذلك ةـ سبحانه فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فان التعليل دل على ان الصوم مع المرـ وفي السفر عسر وانه في ايام اخر خالية عن المرض والسفر يسر ثم ان المرتبة الثانية وهو العسر كما اشرنا اليه اعم مطلقا من الضيق فان كل ضـ عسر ولا عكس فان من حمل عبده بشرب دواء كربه في يوم مثلا يقال انه يعسر عليه ولا يقال انه في ضيق او ضيق عليه مولاه كذا ان يكـ منتهى طاقته حمل مائة رطل اذا امر بحمل تسعين مثلا ونقله إلى فرسخ يقال انه يعسر عليه ولكن لا يقال انه في الضيق نعم لو امن بحمله وـ كل يوم يقال انه ضيق عليه وكذا يصح ان يقال ان التوضأ بالماء البارد في اليوم الشديد البرد مما يعسر ولكن لا يقال ان المكلف في ضيق من ذاـ والنسبة بين هذه المرتبة والمرتبة الرابعة بالتباين اذ لا يطلق العسر الاعلى ما يمكن فعله فما لا يمكن لا يقال انه يعسر والمرتبة الثالثة اعم مطلقا الرابعة اذ كل ما لا يقدر عليه ضيق ولا عكس م انه لا كلام لنا في هذا المقام في المرتبتين الاولى والاخيرة فان الاولى مما لا ريب في جواز التكليـ بما وتحققه ولا شئ هنا يعارض جوازه كما ان التكليف بالاخيرة منتف عندنا عقلا وشرعا بل انتفائه يعم الشرايع كلها وليس انتفائه من بـ الاصل حتى يجوز الخروج عنه بدليل بل تحققه مطلقا غير جاز واما الكلام في المرتبتين الثانية والثالثة

(البحث الرابع)

قد عرفت انه تكاثر الايات واستفاضة الاخبار على نفى العسر والحرج اعنى الضيق في الدين والتكاليف ومقتضى تلك الظواهر انتفائهما راـ ولولا غير هذه الظواهر لم يكن هناك كلام وبحث بل كان اللازم العمل بعموماتها ويرجع في تعيين معنى العسر والضيق إلى العرف فيحكم بانتفاءـ ما يعد في العرف عسرا وضيقا ولكن هناك مران اوجبا الاشكال في المقام (احدهما) ان نفيهما بعنوان العموم كيف يجتمع مع ما يشاهد التكاليف الشاقة والاحكام الصعبة التي لا يشك العرف في كونها عسرا وصعبا بل حرجا وضيقا كالتكليف بالصيام في الايام الحارة الطويلة وباـ والجهد ومقارعة السيف والسنان والامر بالقرار في مقابلة الشجعان والنهي عن الفرار من الميدان وعدم المبالاة بلوم

اللوام في اجراء الاحكام والتوضأ بالماء الباردة في ليالى الشتاء سيما في الاسفار واشد منها الجهاد الاكبر مع احزاب الشيطان والمهاجرة .
الاطوان لتحصيل ما وجب من مسائل الحلال والحرام وترك الرسوم والعادات المتداولة بين الانام المخالفة لما يرضى به الملك العلام إلى غير ذا
وثانيهما انا نرى الشارع ولم يرض لنا في بعض التكاليف بادنى مشقة كما يشاهد في ابواب التيمم وغيره ويلاحظ في الاخبار الواردة عن الائمة
ذكرنا بعضها من تفهم لبعض المشاق الجزئية مستدلين بنفى العسر والحرَج وكذا في كلام الفقهاء ونرى مع ذلك عدم سقوط التكليف في كثير م
باكثر واشد من ذلك ولم اعثر على من تعرض لذلك المقابل اجمالا او تفصيلا الا طائفة من المتأخرين فانه قد يوجد في كلماتهم تعرض ما د
المضمار فمنها ما ذكره شيخنا الحر في كتابه المسمى بفصول المهمة قال بعد نقل طائفة من الاخبار النافية للحرَج

اقول نفى الحرَج مجمل لا يمكن الجزم به فيما عدا تكليف ما لا يطاق والا لزم رفع جميع التكاليف انتهى.

وذلك مبنى على تحقق العسر والحرَج في جميع التكاليف وقد عرفت فسادَه واجمال نفى الحرَج يقتضى رفع اليد عنه في ابواب الفقه وهو خلا
سيرة الفقهاء وطريقتهم بل الكل يتمسكون به في موارد كثيرة كما لا يخفى على المتتبع ومنها ما ذكره بعض مادة مشايخنا طاب ثراه في فوايده
فَقَدْ بَيَّنَّ بعد بيان نفى الحرَج واما ما ورد في هذه الشريعة من التكاليف الشديدة كالحج والجهاد والزكاة بالنسبة إلى بعض الناس والدية على العا
ونحوها فليس شئ منها من الحرَج فان العادة قاضية بوقوع مثلها والناس يرتكبون مثل ذلك من دون تكليف ومن دون عوض كالحارب للحمية
بعوض يسير كما اذا اعطى على ذلك اجرة فانا نرى ان كثيرا يفعلون ذلك بشئ يسير وبالجملة فما جرت العادة بالاتيان بمثله والمسماحة وان
عظيما في نفسه كبذل النفس والمال فليس ذلك من الحرَج في شئ نعم تعذيب النفس وتحريم المباحات والمنع عن جميع المشتبهات او نوع منها
لدوام حرَج وضيق ومثله منتف في الشرع انتهى.

اقول هذا من طرف النقيض من الاول وكما كان الاول افراطا فهذا تفريط فانه لو سلم انتفاء الحرَج في بين التكاليف حيث انه يعتبر فيه ع
ودواء كما يشير اليه قوله على الدوام فلا شك في وجود امور تشق على الناس وتعسر عليهم والعسر ايضا منفى كما عرفت بل فيها ما يعد ض
عرفا وهو المراد من الحرَج كما عرفت فان رفع الاخلاق المذمومة المجاهدة مع النفس سيما بالنسبة إلى بعض الاشخاص مما لا يخلو هي ضيق وح
ومن لاحظ كلمات الفقهاء بل الاخبار المستدل فيها بنفى الحرَج يرى انهم نفوا امور النفى الحرَج هي اسهل بكثير من كثير من التكاليف الثابتة
ما ذكره من ارتكاب الناس لمثلها من دون عوض او بعوض يسير فهو غير مسلم في مثل الحج والخمس والجهاد والصيام في الايام الحارة ونحوها
الحاربة للحمية هي لا تدل على عدم عسرها وصعوبتها بل قد يرتكب للحمية امور واضحة المشقة ظاهرة لشدة وجريان العادة بالاتيان بامثال ذا
انما هو ليس مجانا او بعوض يسير كما لا يخفى ومنها ما ذكره بعض الفضلاء المعاصرين وقد ذكره في عائدة نفى الضرر قال سلمه الله تعالى
ذكر الاشكالين والذى يقتضيه النظر بعد القطع بان التكاليف الشاقة والمضار الكثيرة واردة في الشريعة ان المراد بنفى لعسر والضرر نفى
هو زايد على ما هو لازم لطبايع التكليفات الثابتة بالنسبة إلى طاقة اوساط الناس المبرئين عن المرض والقدر الذى هو معيار التكاليف بل هي من
من الاصل الا فيما يثبت ويقدر ما ثبت والحاصل انا نقول ان المراد ان الله سبحانه لا يريد بعباده العسر والحرَج والضرر الا من جهة التكال
الثابتة بحسب احوال متعارف الاوساط وهم الاغلبون فالباقي منفى

سواء لم يثبت أصله أصلاً أو ثبت ولكن على نهج لا يستلزم هذه الزيادة ثم إن ذلك النفي إنما من جهة تنقيص الشارع كما في كثير من أبوالفقه من العبادات وغيرها كالقصر في السفر والخوف في الصلوة والافطار في الصوم ونحو ذلك وأما من جهة التعميم كجواز العمل بالاجتهاد المقصر في الجزئيات كالوقت والقبلة ونحوهما أو الكليات كالأحكام الشرعية للعلماء انتهى.

أقول قد مر في العائدة المذكورة ما يظهر به جلية الحال في هذا المقال والحاصل أن المستفاد مما ذكره أن قاعدة نفي العسر والخرج من باب أد البرائة دون الدليل أو تكون مقيدا بغير التكاليف الثابتة ويكون موضع العسر والخرج المنفيين ما هو زائد عن أصل طبائع التكاليف ويكون قاء نفي العسر والخرج من قبيل كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ونحوه فكل تكليف ثبت بالخصوص أو العموم أو التقييد أو الإطلاق يكون خارجا . فكلما كان عليه دليل عام أو خاص لا يعارضه قاعدة نفي (الخرج) الضرر وهذا مناف لطريقة الفقهاء في استدلالاتهم بقاعدة نفي العسر والخرج منهم من صرح أن قاعدة نفي الخرج ليس من باب الأصل الذي جاز الخروج عنها بدليل كسائر العمومات بل لا يعارضها دليل أصلاً كما ي نعم لو كان مراده أن بعد ملاحظة عمومات التكاليف وخصوصاتها وملاحظة التعارض بينها وبين أدلة نفي العسر والخرج وأعمال القوا. الترجيحية وإخراج ما ثبت ترجيحه من التكاليف الصعبة العسرة يقيد أدلة نفيهما بغير هذه المخرجات لكان صحيحاً كما سنذكره ومنها أن الع والخرج في الأمور إنما يختلف باختلاف العوارض الخارجية فقد يكون عسر أو خرجاً يصير باعتبار أمر خارجي سهلاً سعة و من الأمور المو- لسهولة كل عسير وسعة كل ضيق مقابلته بالعوض الكثير والأجر الجزيل ولا شك أن كل ما كلف به الله سبحانه يقابله ما لا يحصى من الأجر جاء بالحسنة فله عشر أمثالها وعلى هذا فلا يكون شيء من التكاليف عسر أو خرجاً وما لم يرضى الله سبحانه فيه بآدنى مثقة يكون من الأمور لا يقابلها أجر ولا يستحق فاعلها عوض وثواب وما كلف به من الأمور الشاقة ظاهراً فقد ارتفعت مشقتها بما وعد لها من الأجر الجميل والثو الجزيل ولا يخفى أن اللازم من ذلك أيضاً سابقه عدم معاوضة قاعدة نفي العسر والخرج بشيء من الأدلة بل عدم ترتب فائدة في التمسك بها إذا ما ثبت فيه التكاليف عمومها أو خصوصاً فلا يكون القاعدة فيه جارية وكذا كلما كان التكاليف به مشكوكاً فيه وما لم يكن كذلك فالتكاليف منفي من غير حاجة إلى أمر آخر هذا مضافاً إلى أن انتفاء العسر والخرج من كل فعل باعتبار مقابلته بالعوض الكثير في حيز المنع فإنه لا شك أنفس لأعواض هو الحياة ولا ريب أن من توقفت حياته على قطع عضو منه كالرجل أو اليد التي عرضتها الشقاقولوس؟ يعد قطع عضوه ع وصعباً والتحقيق أن الأمور الصعبة على قسمين قسم يرد صعوبته ومشقته على القلب والخطر من غير صعوبة فيه على البدن والجسم كالتظ المالى مثلاً وهذا يرتفع صعوبته إذا قابله أمر آخر أهم في القلب منه وقسم يرد صعوبته على البدن كحمل الشيء لثقل وقطع العضو وأمثلة ذا وهذا لا يرتفع صعوبته وإن قابله من الأجر ما قابله نعم لما كان للقلب أيضاً صعوبة في تحمل الصعاب البدنية فإذا قابله الأهم منه يسهل تح الصعوبة معه أي يرتفع صعوبته القلبية فلا يخرج من العسر والخرج هذا ما عثرت عليه مما ذكره في هذا المقام والتحقيق أنه لا حاجة إلى ارتك أمثلة هذه التناويلات والتوجيهات بل الأمر في قاعدة نفي العسر والخرج كما ي سائر العمومات المخصصة الواردة في الكتاب الكريم والأخ الواردة في الشرع القويم فإن أدلة نفي العسر والخرج يدلان على انتفاء كليهما لأنهما لفظان مطلقان واقعان موقع انتفى فيفيدان العموم وقد ورد الشرع التكاليف ببعض الأمور الشاقة

والتكاليف الصعبة ايضا ولا يلزم من وروده اشكال في المقام كما لا يرد بعد قوله سبحانه واحل لكم ما وراء ذلكم اشكال في تحريم كثير مما ورائه بعد قوله قل لا اجد فيما اوحى الي محرم الخ تحريم اشياء كثيرة بل يخصص بادلة تحريم غيره موم ذلك فكذا ههنا فان تخصيص العموم بمخصصات كثيرة ليس بعزيز بل هو امر في ادلة الاحكام شائع وعليه استمرت طريقة الفقهاء فغاية الامر كون ادلة نفى العسر والخرج عموم يجيب العمل بها فيما لم يظهر لها مخصص وبعد ظهوره يعمل بقاعدة التخصيص فلا يرد شئ من الاشكالين ولعل لذلك لم يعرض الاكثر لاشكال في ذلك اذ لا اشكال في تخصيص العمومات بالمخصصات ولا يلزم هناك تخصيص الاكثر ايضا فان الامور العسرة الصعبة غير متناهية والتكاليف الواردة في الشريعة محصورة متناهية ومع ذلك اكثرها مما ليس فيه صعوبة ولا مشقة كما بيناه واما عدم رضا الله سبحانه بادن مشقة بعض الامور ورضاه بما هو اصعب منه كثيرا في بعض فلا يعلم ان عدم رضاه بالاول لكونه صعبا وعسرا بل لعله لامر اخر ولو علم انه لذلك منافات بين عدم رضاه بمشقة ورضاه بمشقة اخرى لمصلحة خفية عنا واما احتجاج الائمة الاطياب لنفى التكاليف في بعض الامور بانتفاء الع والخرج فهو كاحتجاجهم لحلية بعض الاشياء بقوله سبحانه قل لا اجد فيما اوحى الي الخ ومرجه الى الاحتجاج بعموم نفيه سبحانه الخرج ووجود ما يخصص ذلك ومن هذا يرتفع الاشكال من بعض الاحاديث الذي نفى الامام فيه الحكم محتجا بكونه حرجا مع وجود ما هو اشق في الاحكام فان غرضه ^{الاشكال} ليس انه منفي لكونه حرجا ولا يمكن تحقق الخرج في لحكم بل المراد انه حرج فيكون داخلا تحت عموم قوله سبه ما جعل عليكم في الدين من حرج فلا يحكم بخلافه الا ان يوجد له مخصص ولا مخصص ان لا لحكم واكثر تلك الاحتجاجات عنهم انما وقع مقام الرد على العامة العمياء ومن ذلك يظهر ايضا الوجه في احتجاج الفقهاء بانتفاء بعض الاحكام الجزئية بنفى العسر والخرج ولا يلتفتون اليه احكام اخر اصعب عنه (عنده) واشد

(البحث الخامس)

اذ عرفت ما ذكرنا لك في المقام فاعلم ان وظيفتك في الاحكام بالنسبة إلى ادلة نفى العسر والخرج مثل وظيفتك في ساير العمومات فتعين لا معنى العسر والخرج وتحكم بانتفائهما في الاحكام عموما الا ما ظهر له مخصص ونتفحص عن مخصصات ادلة نفى الخرج والعسر فان ظا معارض اخص منها مطلقا تخصصها به وان كان اخص من وجه او مساويا لها فتعمل فيهما بالقواعد الترجيحية ومع انتفاء الترجيح ترجع إلى هو المرجع عند الياس عن التراجع ثم وظيفتك في تعيين معنى العسر والخرج ما هو وظيفتك في تعيين معاني ساير الالفاظ فبعد ما عرفت في ال والعرف ومن التفاسير الواردة في الاحاديث ان العسر هو الصعب الشاق والخرج هو الضيق فتراجع في تعيينهما إلى العرف والعادة فكلما يعد العادة شاقا وصعبا او ضيقا يكون عسرا او حرجا وما لم يحصل لك فيه القطع بدخوله تحتها تعمل فيه بمقتضى الاصل لا لمسالة عدم كونه ع او حرجا اذ لا اصل بل اصالة عدم خروجه عن تحت العام التكليفي الذي يدل على ورود التكليف عليه ويلزم في تعيين معناها لاحظة الاوق والحالات فانه قد يكون شئ مشقة في وقت او حال بل بالنسبة إلى شخص دون اخر واللازم فيه ان يعد في العرف مشقة وعسرا ان كان الف صعبا على فاعله عند اكثر الناس وان لم يكن صعبا على الاكثر من جهة اختلاف حال فاعله مع حال الاكثر ولا يكفي كونه صعبا عليه عندد عند شخص اذ بمجرد ذلك لا يتحقق العسر العرفي بل اللازم كونه صعبا عليه عند عامة الناس ثم اذا تحققت المشقة والعسرية في فعل عرفا ؛ الحكم بدخوله تحت عمومات نفى العسر والخرج سواء ان من ادنى

مراتب العسر والخرج او اعليها او المتوسط بينهما والحاصل ان بمجرد صدق العسر عادة يحكم بذلك فلا يرد ما قد يستشكل من عدم انضباط هـ
الخرج المنفى ثم يرجع إلى دليل التكليف فان لم يعارضها منه شيء اصلا يحكم بانتفائه قطعاً وان عارضها وكان اخص منها تخص به وان كان بينه
عموم من وجه او تساوى يرجع إلى القواعد وقد يرجح جانب التكليف باجماع ونحوه ولكن اللازم الاقتصاد على القدر الذى ثبت فيه الاجماع
قد يثبت بالاجماع التكليف في شيء مع مرتبة من المشقة ولا يثبت الاجماع في مرتبة فوقها فعليك بالاجتهاد التام ومما ذكرنا يظهر سر ما يرى
لمات الفقهاء من انهم قد يستدلون بانتفاء حكم فيه ادنى مشقة بانتفاء العسر والخرج ولا يستدلون فيما هو اشد من ذلك بكثير به

(البحث السادس)

قد ظهر مما ذكرنا ان قاعدة نفى العسر والخرج من قبيل ساير العمومات يجوز تخصيصها بالمخصصات وانها اصل لا يخرج عنه الا مع دليل
ذكرنا ان بعضهم قال انه ليس كذلك وهو بعض سادة مشايخنا طاب ثراه قال رَضِيَ وليس المراد ان الاصل نفى الخرج وان الخروج عنه جاز كما
ساير العمومات الواردة في الشريعة اما على تقدير اختصاص رفع الخرج بهذه الشريعة فظاهر والا لزم ان تكون مساوية لغيرها في الاشتمال
الخرج والضرر الفرق بالقلة والكثرة تعسف شديد واما على العموم فلاجماع المسلمين على ان الخرج منفى في هذا الدين ولان التكليف بما يفضى
الخرج مخالف لما عليه اصحابنا من وجوب اللطف على الله فان الغالب ان صعوبة التكليف المفضية إلى حد الخرج تبعد عن الطاعة وتقرب
المعصية بكثرة المخالفة ولان الله تعالى ارحم بعباده وارف من ان يكلفهم ما لا يتحملونه من الامور الشاقة وقد قال الله سبحانه ولا يكلف
نفسا الا وسعها انتهى.

اقول بل التحقيق ما ذكرنا من كون نفى الخرج والعسر اصلا يخرج عنه بدليل ولا يلزم منه مساواة هذه الشريعة لغيرها في الاشتمال على
لان الخرج له مراتب كثيرة منها ما يقرب إلى العجز وعدم الطاقة فيمكن من يكون المنفى وجوده في هذه لشريعة بعض مراتبه كما نذكره في البحث
السابع فان قلت على ما ذكرت يجوز وتخصيص هذه المرتبة ايضا من تلك العمومات قلت نعم ولكن الجواز غير الوقوع والفرق انما هو في الوفاء
وعدمه لا في الجواز وعدمه واما ما ذكره من اجماع المسلمين على نفى الخرج في هذا الدين فالمسلم منه ما كان تكليفا بما لا يطاق او ما يقرب
ويوجب ضيقا شديدا في غاية الشدة واما ما دونه فلا كيف وقد عرفت تصريح بعضهم بكون جميع التكاليف الواقعة حرجا وبعضهم بوقوع
التكاليف الشديدة في الدين وما اجمع عليه المسلمون وهو ورود نفى الخرج في الشرع على سبيل العموم لا انه لا مخصص له واما ما ذكره من مخالفة
لما يجب على الله سبحانه من اللطف فبعد اغماض النظر عن مطالبته معنى اللطف والمراد منه وانه هل هو ما كان لطفاً عندنا او في الواقع واد
ندرك وجه لطفه او نظن عدم كونه لطفاً وعن ان الواجب عليه هل هو اللطف في الجملة او كل لطف نقول انه قد يترتب على امر صعب وض
سهولة وسعة كثيرة دائمية اعلى وارف من هذا الصعب ومقتضى اللطف حينئذ التكليف بالصعب الادنى للوصول إلى السعة الاعلى كما ان الا
الرؤوف يضيق على ولده بحبسه في المكتب ومنعه عن الاغذية المرغوبة له لراحته عند الكبر بل يحجمه ويقطع اعضاءه لدفع الامراض واما ان
ذلك كثرة المخالفة فهو غير مناف لللطف فانه نقص من جانب المكلف ولو اوجب ذلك عدم التكليف لزم ان يكون مقتضى

اللفظ عدم التكليف لا يجابه المخالفة ولا فرق فيها بين الكثرة والقلة مع انا نرى كثرة المخالفة بحيث تجاوزت عن الحد ولم يوجبها الاصل التكليف
واما قوله سبحانه لا يكلف الله نفسا الا وسعها فالمراد بالوسع الطاقة كما عرفت مع انه لو اريد منه مقابل الضيق فهو ايضا كواحد من العموم
الصالحة للتخصيص

(البحث السابع)

قال السيد السند المذكور قدس الله نفسه الزكية بعد ما ذكر انتفاء التكليف بما فوق الطاقة في جميع الاديان وثبوتها بالسعة في الجميع
التكليف بعد والطاقة والمراد به ما فوق السعة ما لم يصل إلى الامتناع العقلي او العادي فلم يقع لتكليف به في شرعنا لقوله تعالى ما جعل على
في الدين من حرج وقوله تعالى يريد بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله ﷺ دين محمد حنيف وقوله بعثت بالحنيفية السهلة السمحة وقد وقع
(الشرايع؟) السابقة لقوله تعالى ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا وقوله سبحانه والاغلال التي كانت عليهم وما ورد
الاخبار في بيان التكليفات الشاقة التي كانت على بني اسرائيل وهل كان التكليف بالقياس اليهم حرجا واصرا او هي بالنسبة اليها كذلك والظ
الاول وحديث المعراج وقول موسى (ع) لنبينا ﷺ امتك لا تطيق ذلك يؤيد الثاني وما في لسير من بيان بسطة الاولين في الاعمار والاجه
وشدتهم وطاقتهم على تحمل شدائد الامور يعاضده وعلى هذا فالخرج منفي في جميع الملل وانما يختلف الحال بحسب اختلاف اهلها فما هو -
بالقياس اليها لم يكن حرجا حيث شرع ولكن الامتنان ينفي الحرج في هذا الدين كما هو الظاهر من الاية ورفع الاغلال والاصار يمنع ذلك انتهى
قوله ﷺ اما التكليف ما فوق السعة ما لم يصل إلى الامتناع العقلي فلم يقع التكليف به في شرعنا ان اراد بعض مراتبه وهو ما كان في غ
الشدّة وله استمرار ودوام فله وجه وان اراد مطلقا عم (فهو فبم) وبما استدل به عمومات للتخصيص قابلة قوله وقد وقعت في الشرايع السابقة و
كذلك والفرق بين ساير الشرايع وبين شرعنا على القول بوقوع بعض مراتبه في شرعنا ايضا اما باعتبار المراتب او باعتبار بعض الاصار الخاء
فالمراد بقوله تعالى لا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا اي اصره حملته او حملت مثله عليهم لا مطلق الاصر وكذا في اغلال
خصوص الاغلال التي كانت عليهم او ما يشابههما

(البحث الثامن)

يمكن اختلاف العسر والحرج بالنسبة إلى الأعصار والامصار كما يمكن اختلافهما بالنسبة إلى الأشخاص والأحوال فكما أنه يكون شيء ع
او حرجا بالنسبة إلى شخص دون آخر كالقوى والضعيف او بالنسبة إلى حال دون حال كالشباب والهرم او الصحيح والمريض كذا قد يكون
عسرا او حرجا في زمان دون زمان او بلد دون آخر باعتبار التعارف والتداول وحصول الملامة وعدمه

(البحث التاسع)

اعلم ان المستفاد من ادلة نفى العسر والمشقة انهما موجبان للتخفيف وذلك يستعمل في موردين احدهما انهما يوجبان لحكما بالتخفيف من
سبحانه وبعدم كون ما فيه المشقة تكليفا لنا لعموم ادلة نفيها وهذا يكون في كل مورد لم يتحقق دليل معارض لتلك العمومات واما ما تحقق
الدليل المعارض فيحكم فيه بمقتضى المعارض وان شئت قلت انهما يوجبان التخفيف من الله سبحانه وتعالى شأنه يعنى ان العسر والمشقة يوج
في الواقع ان يخفف الله سبحانه الحكم بحيث ينتفى عنه المشقة كما هو المستفاد من قوله سبحانه لا يريد بكم العسر وقوله تعالى شأنه وما ج
عليكم في الدين من حرج ومن رافة الله

سبحانه بالنسبة إلى عباده ومن عدم الاحتياج له حتى يحمل عباده المشقة بل كل ما يكلفهم فانما هو لمصلحتهم ولازم ذلك ان يكون التخفيف كل مورد لم يستعقب المشقة مرتبة عظيمة يسهل معها تحمل تلك المشقة واما اذا كان كذلك فمقتضى اللطف والرأفة التحميل ولهذا خصص العمومات ووقعت التكاليف الشاقة في الشريعة الشريفة المقدسة وثانيهما انهما اوجبا وقوع التخفيفات الثابتة من الشريعة المطهرة وانتفاها سب للرخص الواردة في الملة الشريفة والذي يفيد للفقهاء في الفروع وظيفة التكلم فيه هو ايجاب نفى العسر والمشقة للتخفيف بالاستعمال الاول والثاني فلا يترتب عليه للفقهاء ثير فائدة اذ بعد ثبوت الحكم من الله جل شاناه لا جدوى كثيرا في درك انه للتخفيف ورفع المشقة وقد ذكر شيد الشهيد قدس الله سره في قواعده كثيرا من جزئيات قاعدة نفى المشقة وايجاب له ليس ولكنه انما ذكرها على الاستعمال الثاني اعنى انه ذكر احكام كثيرة ثابتة من الشرع مناسبة لا يكون شرعيتها للتخفيف والرحمة وذكر ان بناء تلك الاحكام وشرعها انما هو للتخفيف والرخصة وهذه وان لم يذكرها كثير فايده الا التكلم في فروعها التي هي من شان الكتب الفقهية ولكننا نذكر مخلص ما ذكره تبركا بكلامه (رحمته) وتكثرنا للفائدة : طاب ثراه ما ملخصه المشقة موجبة ليسر وهذه لقاعدة يعود اليها جميع رخص الشرع كاكل الميتة في المخمصة ومخالفة الحق للتقية عند الخوف ء النفس او البضع او المال او القريب او بعض المؤمنين بل يجوز اظهار كلمة الكفر عند التقية ومن القاعدة شرعية التيمم عند خوف التلف استعمال الماء او الشين او تلف حيوانه او ماله ومنها ابدال القيام عند التعذر في الفريضة ومطلقا في النافلة وصلوة الاحتياط غالبا ومنها قذ الصلوة والصوم ومنها المسح على الرأس والرجلين باقل مسماه ومن ثم ابيح الفطر جميع الليل بعد ان كان حراما بعد النوم ومن الرخص ما يختر كرخص السفر والمرض والاكره التقية ومنها ما يعم كالتعود في النافلة واباحة الميتة عند المخمصة يعم عندنا في السفر والحضر ومن رخص الله ترك الجمعة وسقوط القسم بين الزوجات لو تركهن بمعنى عدم القضاء بعد عوده وسقوط القضاء للمتخلفات لو استصحب بعضهن ومن الرخ اباحة كثير من محظورات الاحرام مع الفدية واباحة الفطر للحامل والموضع والشيخ والشيخة وذى العطاش والتداوى بالنجاسات المحرمات ء الاضطراب وشرب الخمر لاساغة اللقمة واباحة الفطر عند الاكره عليه مع عدم القضاء ولو اكره على الكلام في الصلاة فوجهان ومنه الاستنابة الحج للمعصوب والمريض المايوس من برئه وخائف العدو والجمع بين الصلوتين في السفر والمرض والمطر والموحد والاعذار بغير كراهية ومنه ابا نظر المخطوبة المحببة واباحة اكل مال الغير مع بذل القيمة مع الامكان و لا معها مع عدمه عند الاشراف على الهلاك ومنه العفو عما لا الصلوة فيه منفردا مع نجاسته وعن دم القروح والجروح الذى لا يرقى ثم التخفيف قد يكون لا إلى بدل كقصر الصلوة وترك الجمعة وصلوة المري وقد يكون إلى بدل كفدية الصائم وبعض الناسكين في بعض المناسك والرخصة قد تجب كتناول الميتة عند خوف الهلاك وقصر الصلوة الصيام يستحب كنظر المخطوبة وقد تباح كالقصر في الاماكن الاربعة والمشقة الموجبة للتخفيف هي ما ينفك عنه العبادة غالبا اما ما لا ينفك عنه كمشقة الوضوء والغسل في البرودات واقامة الصلوة في الظهرات والصوم في شدة الحر وطول النهار وسفر الحج ومباشرة الجهاد اذ مبنى التكلي على المشقة ومنه المشاق التي تكون على جهة العقوبة على الجرم

وان ادت إلى تلف النفس كالقصاص والحدود بالنسبة إلى المحل والفاعل وان كان قريبا يعظم المله باستيفاء ذلك من قريب والضابط في المشقة قدره الشرع وقد اباح الشرع حلق المحرم للقملة كما في قضية كعب ابن عجرة واقره النبي ﷺ عمروا على التيمم لخوف البرد فليقاربها المشاق باقى محظورات الاحرام باقى مسوغات التيمم و ليس مضبوطا ذلك بالعجز الكلى بل بما فيه تضيق على النفس ومن ثم قصرت الصلوة وابعح الف في السفر ولا كثير مشقة فيه ولاعجز غالبا فحينئذ يجوز الجلوس في الصلوة مع مشقة القيام وان امكن تحمله على عسر شديد وكذا باقى مر ويقع التخفيف في العقود كما يقع في العبادات ومراتب الغرر فيها ثلث احديها ما يسهل اجتنابه كبيع الملاقيح وهذا لا تخفيف فيه وثانيها ما يع اجتنابه وان امكن تحمله بمشقة كبيع البيض في قشره وبيع الجدار وفيه الاس وهذا عفى عنه تخفيفا وثالثها ما بتوسط بينهما كبيع الجوز واللوز القشر الاعلى والاعيان الغاية بالوصف ومنه الاكتفاء بظاهر الصبرة المتماثلة ومن التخفيف شرعية خيار المجلس ومنه شرعية المزارعة والمس والقراض وان كان معاملة على معدوم ومنه اجارة الاعيان فان المنافع معدومة حال العقد ومنه جواز تزويج المرأة من غير نظر ووصف دفعا للمث الا لاحقة للاقارب ومن ذلك شرعية الطلاق والخلع دفعا لمشقة المقام على الشقاق وسوء الاخلاق وشرعية الرجعة في العدة غالبا ليتروى ولم تشرع زيادة على المرتين دفعا للمشقة عن الزوجات ومنه شرعية الكفارة في الظهار الحنث و منه التخفيف عن الرقيق بسقوط كثير من العبادات و شرعية الدية بدلا عن القصاص مع التراضى كما قال الله تعالى ذلك تخفيف من ربكم ورحمة انتهى.

ما اردنا نقله من كلامه ملخصا وهو كما ترى في التخفيفات الثابتة من الشرع وبعد ثبوتها منه لا فائدة كثيرة في بيان كونها تخفيفا اولاً.

(عائدة) قد اشتهر بين الاصحاب ان الاحكام تابعة للاسماء قيل معناه انه ينتفى الحكم من جهة الاسم بانتفاء الاسم وليس المراد انتفاء الح بانتفائه مطلقا ولو بدليل اخر فان التخصيص بالذكر لا يقتضى التخصيص بالحكم الا بمفهوم اللقب وهو ليس بحجة ولازم ذلك امكان اثب الحكم بعد زوال الاسم بالاستصحاب قال فكما لو كان دليل لتسوية الحالين في الحكم آية او رواية او اجماعا كان حجة ولم يمكن منافيا لتب الحكم للاسم فكذا اذا كان استصحابا فانه دليل شرعى يجب الحكم بمقتضاه وهو التسوية بين الحالين في الحكم فان قلت لو كان الاستصح حجة مع زوال الاسم كان الحكم ثابتا مع التسمية وبدونها فإى فائدة في التبعية التى ذكروها قلت فائدة التبعية تظهر في الحالة السابقة على م النص كالحصرم بالنسبة إلى العنب وفى الحالة اللاحقة مع تبدل الحقيقة وبالجمله لا يشترط في الاستصحاب بقاء الاسم لعموم المقتضى وانتفاء يصلح دليلا للاشتراط ولذا ترى الفقهاء يستصحبون كم الحنطة بعد صيرورتها دقيقا والدقيق بعد صيرورته عجينا والعجين بعد صيرورته خبزا وهما حكم القطن بعد ان يصير غزلا والغزل بعد ان يصير ثوبا وكذا حكم الطين بعد صيرورته لبنا بل اللبن بعد صيرورته خزفا واجرا والاسم في ذلك ليس باقيا قطعا وايضا لو تنجس العنب ثم صار زيبيا فانه يبقى على نجاسته ولا يظهر بزوال التسمية وارتفاع وصف العنبيه وليس الا لاستصح حكم النجاسة وعدم اشتراط بقاء الاسم في حجية الاستصحاب

اقول ما ذكره في مرادهم من تبعية الحكم للاسماء صحيح فانه ليس المراد منه انه يدل على انتفاء الحكم بانتفاء الاسم حتى يكون معارضا

لدليل اخر دل على ثبوته حال انتفاء الاسم ايضا بل المراد ان الحكم الثابت بواسطة هذا الاسم ومن جهة هذا الاسم ينتفى بانتفائه وذلك لا يثبت بدليل اخر اصلا واما ما ذكره من امكان اثبات الحكم بعد زوال الاسم بالاستصحاب فليس بصحيح لان من شرايط الاستصحاب الجعليها عدم تغيير موضوع الحكم فاذا كان الشارع جعل موضوع الحكم شيئا مسمى باسم فاذا انتفى الاسم ينتفى الموضوع فكيف يمكن الاستصحاب لذا تريهم لا يستصحبون نجاسة الكلب بعد صيرورته ملحاً او العذرة دوداً او تراباً او النطفة حيواناً والسر ان من شرط جبر الاستصحاب عدم كون الحكم مقيداً بشئ غير متحقق في الحالة اللاحقة فاذا علق الشارع حكماً على اسم يكون مقيداً به فكيف يمكن استصحابه بعد انتفائه ويستفاد ذلك من موثقة عبيد ابن زراره عن الصادق عليه السلام في الرجل اع عصيراً فحبسه السلطان حتى صار خمراً فجاءه صاحبه خلا فقال اذا تحول عن اسم الخمر فلا بأس به فان قلت تعليق الشارع الحكم على الاسم ليس من جهة الاسم نفسه بل من جهة الحق التي يدل الاسم عليها ولان ذلك انتفاء الحكم بانتفاء الحقيقة لا بانتفاء الاسم وعلى هذا فاذا انتفت الحقيقة مع الاسم ايضا لا يستصحب كما مثال الكلب و العذرة وان لم ينتف الحقيقة يستصحب كما في مثال الحنطة والقطن قلنا لا نفهم المراد من انتفاء الحقيقة فان اريد انتفاء الاوخاص التي لها كما قيل في دفع اشكال استصحاب نجاسة الحنطة التي صارت دقيقاً وعدم استصحابها اذا صارت رماداً فيلزم عدم استصحاب اللبن اذا تبدل بالجبن او الاقط او الماست وعدم استصحاب النجاسة العرضية الحاصلة للعصير لوقوع النجاسة فيه اذا صار دبساً وعدم استصحاب نجاسة الحصرم اذا صار عنبا لتبدل الحقيقة بهذا المعنى مع ان الكل متفقون على صحة الاستصحاب في هذه المواضع وكذا ان اريد تبدل الحقيقة العرفية فان حقيقة الحصرم غير حقيقة العنب عرفاً وحقيقة اللبن غير حقيقة الاقط عرفاً وان اريد بانتفاء الحقيقة التسمية فهو قد تحقق الجميع وان اريد امر اخر فليبينه حتى ننظر فيه فما ذكره من ان فائدة التبعية انما تظهر في الحالة اللاحقة بعد تبدل الحقيقة لا يتحقق له مضبوط مطرد من هذا يظهر ما في قوله لا يشترط في الاستصحاب بقاء الاسم ولذا تريهم يستصحبون حكم الحنطة فانه لو لم يكن شرطاً لم يستصحبون حكم العذرة فان اجاب بعدم تبدل الحقيقة في الاول وتبديلها في الثاني قلت فلم يستصحب نجاسة اللبن للجبن والحصرم للعذرة والتحقيق ان تعليق الشارع الحكم على الاسماء في نص او دليل اخر يدل على اختصاص الحكم الثابت منه بالمسمى بهذا الاسم بمعنى انه المحال عليه بهذا الدليل فقط لا بمعنى دلالاته على انتفائه من غير المسمى فلا يعارض ما يدل على ثبوته بعد انتفاء التسمية ايضا و لكن الاستصحاب يدل على ثبوته بعد انتفائه مطلقاً يعني لا يجري الاستصحاب لان تعليق الشارع الحكم على اسم يجعله مقيداً به فيتغير الموضوع بعد انتفاء الاول ولذا لا يستصحب نجاسة الكلب والعذرة بعد صيرورتهما ملحاً وتراباً واما استصحاب نجاسة الحنطة والقطن والحصرم فلانه لم يعلق الشارع الحكم على اسم الحنطة والقطن اصلاً وليس هنا حكم معلق على ذلك بل يثبت امر عام احد افراد ذلك وليس موضوع النجاسة الثابتة من الشرع من حيث هي حنطة ولذا لو قال لا تدخل البيت مادام فيه حنطة يجوز دخوله اذا تبدلت بالجبن و

لذا لو نذر احد ان يصوم مادام في بيته القطن لا يستصحب وجوبه بعد صيرورته غزلا وهكذا والحاصل ان في مثال الخنطة وامثالها لم يعلق حـ شرعى على اسم الخنطة وهو السر في عدم الاستصحاب الا عدم تبدل الحقيقة ولا عدم اشتراط الاستصحاب ببقاء الاسم ومما ذكرنا يظهر سر ذكره جماعة وهو الحق الموافق للتحقيق من التفرقة بين الاعيان النجسة وبين المتنجسة في صحة استصحاب النجاسة بعد الاستحالة في الثا وعدمها في الاولى وهؤلاء في فسحة من الاستشكال في وجه الفرق بين الخنطة النجسة اذا صارت دقيقا وبينها اذا صارت رمادا وبين اللبن النجـ اذا صار أقطا وبينه اذا شربه حيوان ما كون اللحم وصار بولا له او لحما فانهم يقولون بصحة الاستصحاب في جميع تلك المواضع ويحكمـ بالنجاسة الا ما دل دليل اخر من اجماع او نحوه على الطهارة لعدم كون الحكم الشرعى فيها معلقا على الاسم ولعدم صحة الاستصحاب فيـ ما كان الحكم معلقا على الاسم وكالكلب اذا صار ملحا ونحوه فيكون بالطهارة الا ما دل دليل اخر على النجاسة واما من لم يتفطن بذلك يفرق بين النجس والمتنجس في ذلك المقام فقد وقع في حيص وبيص ففتره يحكم بطهارة الخشب بصيرورته فحما وبطهارة الخنطة بصيرورتها رمادا يحكم بها بصيرورتها خبزا ويعتذر بتبدل الحقيقة في الاول دون الثاني ويقول ان المراد بتبدل الحقيقة تبدل الاثار والخواص ويلزمه الحكم بطهارة الحـ اذا صار عنباً او اللبن اذا صار اقطا مع انه لا يقول به ولو قال بعدم تبدل الحقيقة هنا قلنا لا نفهم الحقيقة المتحدة في الحصرم والعنب وفي الـ والماست والمختلفة في الخشب واللحم.

(عائدة) اعلم ان من الامور الموجودة في الخارج ما يمكن ان يكون المقتضى لوجوده في زمان او حال مقتضيا بعينه لعدمه في الزمان الثاني الحالة الثانية من غير حاجة إلى مقتضى اخر ومنها ما ليس كذلك قطعاً بل اذا وجد يحتاج عدمه وزواله إلى علة واردة عليه مزيلة اياه وان شئت قا من الامور ما لا يكفى وجوده في زمان او حال لوجوده في زمان اخر او حالة اخرى لولا المانع والرافع بل يحتاج وجوده ثانياً إلى مقتضى ثانـ ومنها ما يكفى وجوده اولا لوجوده ثانياً لولا المانع فالاول كالاذن والتوكيل ونحوهما فانه يمكن ان يكون المقتضى لوجوده في زمان او حال مـ بذلك الحال او الزمان مشروطاً به فينتفى بانقضاء الحالة او الزمان ولا يكفى وجوده في الاول لوجوده في الثاني ولو لم يحدث مانع ورافع ومزيل ايضاً بل يمكن ان يوجد اولا محدودا والثاني كالسواد والعلم والجهل واليبوسة والرطوبة والجلوس وامثال ذلك فانها لا يمكن ان يوجد اولا محدودا يتحقق سواد محدود إلى زمان او حال او علم كذا ويرتفع بعد انقضاء الزمان او الحال ولو لم يطرء عليه مزيل او رافع او يتحقق الجلوس الكـ واما قول الأمر اجلس ساعة فهو مقتضى لتحقيق وجوب الجلوس المحدود دون نفس الجلوس والوجوب من قبيل الاول وكذا الحال في الامور الشرـ والوضعية فان منها ما لا يقتضى وجوده في زمان بقائه في اخر لولا المزيل ومنها ما يقتضيه فلا يرتفع الا برفع فالاول كالوجوب والتحريم ونحوـ والثاني كالطهارة والنجاسة والحدث والملكية والرقية وامثالها فان وجوب شئ في زمان او حال او حرمة لا يقتضى بقاء الوجوب او الحرمة في زه اخر او حال اخر وان لم

يطرء مزيل ورافع بل يمكن ان يكون المتحقق اولا هو الوجوب المقيد بخلاف الطهارة وامثالها فان وجودها في زمان كان في ايجاب بقائها في زه بعده لولا ورود الرفع عليها ولا يمكن ان يتحقق اولا محدودا بحد لا اقول انها مثل العلم والسواد ونحوهما اى لا يجوز ان يكون كذلك ولا يحت وقوعها محدودا عقلا بل نقول انه وان جاز ذلك في تلك الامور الشرعية عقلا ولكن حصل بالتبع والاستقراء في ادلة الاحكام واخبار ساد الانام وكلمات العلماء الاعلام ومن ملاحظة طريقتهم وسيرتهم ان هذه الامور كذلك مطلقا فاننا نعلم الاجماع على ان الحدث اذا تحقق في زه يكون باقيا بعده ما لم يحدث علة رافعة له وحدوثه في الزمان الاول مقتضى لبقائه في الثاني لولا حدوث الرفع وكذا النجاسة والملكية ونحوهما وه العلم حاصل من تتبع الادلة والفتاوى واستقراء جزئيات الموارد ثم انه يظهر الفرق بين هذين القسمين في الاستصحاب فان ما كان من الثاني يمد استصحابه مطلقا وبعد وجوده لا يعارضه استصحاب حال عقل بخلاف ما كان من الاول فانه اما يعلم ان المقتضى لوجوده في الاول اقتضاه مة بوقت او حال نحو انت ماذون ساعة او يجب عليك كذا مرة او بالدوام نحو انت ماذون دائما او يجب عليك ابدا او اقتضاه مطلقا نحو اذ ماذون او يجب عليك كذا ففى الاول لا يمكن الاستصحاب وفي الثاني يمكن وان حصل الشك لمعارض ولا يعارضه استصحاب حال عقل الثالث يمكن الاستصحاب وله المعارض ايضا ويلزم ذلك انه لو لم يعلم حال المقتضى وان اقتضائه باى نحو من الانحاء الثلاثة يرجع إلى ان الاصل وجود شئ في زمان او حال وجوده بشرط الوصف حتى لا يصح استصحابه او مادام الوصف حتى يصح وتحقيقه في الاصول واما ما كان القسم الثاني فلا يتصور فيه هذه الاقسام بل يستصحب دائما إلى ان يقطع بوجود المزيل والرافع له من غير معارضة استصحاب حال عقل ايضا.

(عائدة) قد اشتهر بينهم ان الاستصحاب لا يعارض دليلا اصلا لا خاصا ولا عاما ولا مطلقا ولا مقيدا ولا منطوقا ولا مفهوما وة استصحاب الحكم المخالف للاصل في شئ دليل شرعى رافع للحكم الاصلى ومختص للعمومات وتحقيق المقام ان العمومات المعارضة لاستصحاب على ثلاثة اقسام احدها العمومات الدالة على المزيلية والرافعية نحو ما يراه ماء المطر فقد طهر وما اشرقت الشمس عليه فقد طهر فانه معار لاستصحاب النجاسة ولا شك ولا خلاف في عدم معارضة الاستصحاب لها و زواله بها وفي انه يترك الاستصحاب بها ويخصص عمومات ء نقض اليقين بالشك بهذه العمومات ويقدم عليها اجماعا بل لو قلنا بان المعارض للعمومات الاستصحابات الجزئية الخاصة دون عمومات ء نقض اليقين بالشك يقدم العمومات مع عمومها على الاستصحاب مع خصوصه بالاجماع لان الاستصحاب وان كان خاصا ولكن بازاء ه العموم في كل مورد استصحاب خاص معارض له فلو قدم الجميع لغى العموم بالمرة والخاص في مثل ذلك ليس مقدما على العام بالاطلاق المرجع إلى المرجحات الخارجية كما اذا قال احد كل ما في البيت لعمره فانه يخص بقوله هذا الشئ مما في البيت لزيد اما لو قيل هذا لزيد وه لبكر وهذا لخالد إلى

آخر ما في البيت لا يخصص العام الاول بكل خاص لاستلزامه لغويته بل يرجع إلى المرجحات وثانيها لعمومات المقيدة بحال عدم ونحوه مثل ماء طاهر حتى تعلم انه قدر وكل شئ حلال حتى تعلم انه حرام ونحو ذلك في معارضة النجاسة او الحرمة الاستصحاب ولا خلاف ايضا في معارضتها للاستصحاب وتقدم الاستصحاب عليها لان الحكم فيها بالطهارة او الحلية مقيدة بعدم العلم والمفروض انه قد حصل العلم وخرج الموضوع فلا يشملها العمومات والحاصل ان المستفاد منها الطهارة في وقت ما هو قبل حصول العلم فلا يفيد اذا حصل العلم وان انقضى هذا ان بالاستصحاب علمت القدرة وثالثها العمومات المطلقة نحو الماء طاهر او كل شئ طاهر ونحو ذلك فليل بتقديم الاستصحاب عليها معللا الاستصحاب خاص والخاص وان كان استصحابا مقدم على العام وان كان حديثا او كتابا قال فان قيل مرجع الاستصحاب إلى ماورد النصوص من عدم جواز نقض اليقين بالشك فهذا عام لا خاص قلنا الاستصحاب في كل شئ ليس الا بقاء الحكم الثابت له وهذا المعنى خا بذلك الشئ ولا يتعداه إلى غيره وعدم نقض اليقين بالشك وان كان عاما الا انه وارد في طريق الاستصحاب وليس نفس الاستصحاب المستدل والعبرة في العموم والخصوص بنفس الادلة (بادلة الادلة) والا يلزم ان يوجد في الادلة الشرعية دليل خاص اصلا اذ كل دليل فهو ينتهي إلى ا عامة هي دليل حجيته وليس عموم قولهم لا ينقض اليقين بالشك بالقياس إلى افراد الاستصحاب وجزئياته الا كعموم قوله تعالى ان جاءكم فاء بنيا بالقياس إلى احاد الاخبار المروية فكما ان ذلك لا ينافي كون الخبر خاصا اذا اختص مورد به شئ معين فكذا هذا ولذا ترى الفقهاء يستدل باستصحاب النجاسة والحرمة في مقابلة الاصول والعمومات الدالة على طهارة الاشياء و حليتها وكذا باستصحاب شغل الذمة في مقابلة ما على براءة الذمة من الاصل والعمومات انتهى.

اقول مراده ان النجاسة الاستصحاب في مورد خاص مدلول لعدم نقض هذا اليقين بالشك لانه يوجب النجاسة ويدل عليها ودليل ء النقض ادلة حجية الاستصحاب فان عدم النقض بنفسه لا يثبت النجاسة ما لم يثبت حجيته من الشارع فافراد عدم نقض اليقين بمنزلة اذ الاخبار وما يثبت منها هو الحكم المستصحب بمنزلة مدلول الاخبار ولا ينقض اليقين بالشك الذي معناه حجية عدم نقض اليقين بمنزلة آية ا التي مفادها كل خبر عدل حجة فما ذكره من ان اخبار الاستصحاب دليل حجية مطلق الاستصحاب الذي يندرج في تحته الاستصحابات الج صحيحة ولكن ا ذكره من ان العبرة في العموم والخصوص بنفس الادلة لا بادلة الادلة غير صحيح لان التعارض بين الشيعين عبادة عن التنافي مدلوليهما اما بين خصوص المدلولين او بين عموم احدهما وخصوص الآخر او بين عمومهما سواء كان احدهما دليلا لشئ معارض مع الآخر ا ونحن نرى ان قول الشارع لا ينقض اليقين بالشك معناه عدم جواز نقض شئ من افراد اليقين الذي منها نجاسة الماء مثلا بالشك ولازمه الح بنجاسته وعموم هذا مناف بالبديهة لعموم كل ماء طاهر لعدم جواز العمل بالعمومين قطعا فيتعارضان ولا بد فيهما من الرجوع إلى قواعد التعار وكون الاول دليل حجية الاستصحابات الخاصة لا يوجب رفع التعارض او اغماض النظر عن تعارضهما

فان قلت هذا كذلك ولكن يكون استصحاب نجاسة هذا لفرد؟ من الماء الذى هو مدلول ادلة الاستصحاب خص من قوله كل ماء طاهر و موجب لتخصيصه فيختص كل ماء طاهر بغير ذلك الماء فلا يكون معارضا للدليل هذا الاستصحاب ايضا قلنا صلاحية تخصيص الاستصحاب الخاص لذلك العموم انما هى بعد ثبوت حجيته والا فلا شك انه لا يوجب تخصيصا وحجية فرع شمول دليل حجية الاستصحاب وشموله له بعد علاج التعارض بين هذا الدليل وبين عموم كل ماء طاهر وترجيح ذلك وهو لم يتحقق بعد فلا يعلم الشمول فلا يصلح للتخصيص فان اخبار عدم نقض اليقين مع هذا العموم في مرتبة واحدة من الحجية ثابتة حجيتهما؟ بطريق واحد فلا بد من رفع التناقض بينهما حتى يعلم ندرج تحت كل منهما ولا يرد مثل ذلك في دليل حجية الاخبار لان المعارض للخبر الخاص ان كان خبرا اخر فنسبتهما إلى دليل حجية الاخر واحدة وكل منهما يقتضى تخصيص الدليل بالآخر وهو موجب لطرحهما معا وهذا بعينه حكم تعارضهما بالعموم والخصوص مطلقا او من و وان كان المعارض له شئ اخر كاجماع منقول او شهرة فكما يعارض ذلك الشئ دليل حجية الخبر كذلك يعارض ذلك الخبر دليل حجية هذا الدليل وبعد علاج تعارضهما بنفسيهما وكذا اذا كان تعارضهما يكون الحاصل بعينه ما يحصل من علاج تعارض الخبرين بلا تفاوت وهذا هو السر عدم التفاتهم إلى تعارض معارضات الخبر مع ادلة حجيته بخلاف تعارض العمومات مع ادلة الاستصحاب هذا كله على فرض تسليم منا الاستصحاب مع قوله كل ماء طاهر والا فالظاهر عدم المنافاة ايضا لان مقتضى الاستصحاب الخاص وكذا مقتضى ادلة حجية عدم نقض اليقين بمجرد الشك فمعناه ان في كل مورد كانت نجاسته يقينية وشككت في بقائها فلا ينقض اليقين بمجرد هذا الشك وحكمه بطهارة كل ماء مشكك الطهارة ليس مستند إلى الشك بل إلى امر قطعى هو يعلمه وكذا حكمنا لانه مستند إلى هذا القول من الامام (ع) لا إلى الشك فان قلت ا ذلك طرح الاستصحاب في امثال ذلك المقام اما على عدم التعارض فظ واما عليه فلان تعارض العمومات مع ادلة الاستصحاب بالعموم من و ولازمه طرحهما والرجوع إلى الاصل ومقتضاه انه اذا تنجس التراب مثلا لا يستصحب نجاسته لعموم جعلت لى الارض مسجدا وتراها طهورا تنجس بول ما يؤكل لحمه لم يستصحب نجاسته لعمومات طهارة بول ما يؤكل لحمه ونحو ذلك مع انه ليس كذلك قلنا نعم كان كذلك لو لم يـ مرجح للاستصحاب وما ذكرنا في العائدة السابقة من القطع بان النجاسة متى حصلت في شئ لا يحكم بانتفائها الا مع حصول العلم بطهارة مرجح لاستصحاب النجاسة وكذا في كل امر كان من قبيل النجاسة واما ما لم يكن كك فلا نمنع؟ ترجيح الاستصحاب فيه فلو قال د وقلت بان الامر لطلب المهية المطلقة فمقتضاه استصحاب وجوبه بعد صوم يوم ايضا ولو ورد لا يجب صوم تعارض ذلك ع الاستصحاب المذ لا نقول بتقديم الاستصحاب ثم لا يتوهم مما ذكرنا انه يجب الحكم بنجاسة الاعيان النجسة ذاتا بعد الاستحالة ايضا لعدم ورود ما علم ك مطهرا لان النجاسة كما يرتفع بورود المطهرة كذا يرتفع بانتفاء موضوعها عن الخارج وها هنا كذلك.

(عائدة) من القواعد المشهورة بين كثير من الفقهاء حمل افعال المسلمين واقوالهم على الصحة والصدق وتحقيق المقام من المهمات ولا بد اولا

بيان المأخذ فيها واعلم اولا انه لا

شك في وجوب حمل فعل المسلم في الجملة وقوله كذلك على الصحة والصدق بمعنى ان الامر في بعض الموارد الكلية كذلك وقد وردت الاخبار جملة من المواضع بذلك (و) منها ما انعقد عليه الاجماع ايضا كما قالوا في قبول قول ذى اليد في الطهارة والنجاسة والتذكية ونحو ذلك وكما قاعدة كل ذى عمل مؤتمن في عمله وكما في قبول واية الثقة الخالية عن المعارض في الاحكام وقبول الشهادة في الجملة في موارد قبول اذ العقلاء على انفسهم و تصديق المرأة فيما يتعلق بنفسها والبناء فيما يوجد في اسواق المسلمين من اللحوم والجلود على المذكى والاشياء الموجودة ايديهم على الطهارة وامثال ذلك وهى كثيرة جدا ولا كلام لنا في تلك الجزئيات في ذلك المقام فانها امور جزئية يتكلم في كل منها في موضعه الفقه استدلالا وردا ولا يجب ان يكون بناء تلك الجزئيات على هذه القاعدة الكلية في حمل افعالهم واقوالهم على الصحة والصدق كما ياتى و المقصود هنا النظر في انه هل يثبت تلك القاعدة على سبيل الكلية حتى تكون اصلا ومرجعا في جميع تلك الجزئيات ولا يخرج عنه الا بد فكذلك موضع لم يكن فيه رادع عن الاصل يتبع فيه هذه القاعدة ام لا حتى يحتاج في كل مورد جزئى إلى دليل اخر وعلى هذا فلا يصح التمسك في اثبات هذه القاعدة بالاخبار والادلة المختصة بتلك الموارد الجزئية بل لابد من الدليل العام فلاجل ذلك لا يذكر في مقام الاستدلال الادلة التى لها جهة اختصاص بمورد خاص نعم في مقام التمسك بالاستقراء يظهر الفائدة لهذه الادلة الخاصة ويأتى الكلام فيها (إذا) عرفت ذا فنقول ان المتمسكين بهذه القاعدة يستندون فيها إلى الاجماع والكتاب والسنة اما الاجماع فلانا نرى العلماء على ذلك متفقين في كل الاعص والامصار وهذه قاعدة مسلمة مشهورة بينهم يبنون عليها كثيرا من الاحكام واما الكتاب فقوله عز شأنه واجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن واما الاخبار فكثيرة دا من الصحاح وغيرها المنجبرة بالعمل منها المرسله عن الحسين ابن المختار عن ابي عبدالله عليه السلام قال قال امير المؤمنين (ع) كلام له ضع امر اخيك على احسنه حتى ياتيك ما يقبلك منه ولا تظن بكلمة خرجت من اخيك سوء وانت تجد لها في الخير محملا ومنها راعلى ابن خنيس عن ابي عبدالله عليه السلام قال قلت له ما حق المسلم على المسلم قال له سبع حقوق واجبات ما منهن حق الا وعليه واجب ان ض منها شيئا خرج من ولاية الله وطاعته ولم يكن لله فيه من نصيب إلى ان قال السابع ان يبر قسمه ويحجب دعوته ويعود مريضه ويشهد جنازته وم رواية اليماني عن ابي بدالله (ع) قال حق المسلم على المسلم ان لا يشبع ويجوع إلى ان قال فاذا اتهمه اثما الايمان في قلبه كما ينمات الملح في ا ومنها رواية ابي المأمون الحارثي قال قلت لابي عبدالله (ع) ما حق المؤمن على المؤمن قال من حق المؤمن على المؤمن المودة له إلى ان قال واذ يكذبه إلى ان قال واذا اتهمه اثما الايمان في قلبه كما ينمات الملح في الماء ومنها رواية اخرى لليمانى عن ابي عبدالله عليه السلام قال اذا اتهم المؤمن ا- اثما الايمان من قلبه كما ينمات الملح في الماء ومنها المرسله ن عمر بن يزيد قال سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول من اتهم اخاه فلا حرمة بينهما و عامل اخاه بمثل ما عامل به الناس فهو برئ مما ينتحل ومنها رواية ابي حمزة قال سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول إلى ان قال ولا يقبل الله تعالى مؤمن عملا وهو

مضمر على اخيه المؤمن من سوء ومنها ما ورد من قولهم المؤمن وحده حجة إلى غير ذلك من الاخبار التي لعله يذكر بعضها في طي ما يأتي ، يمكن ان يستدل به على القاعدة المذكورة ايضا الاستقراء فان تتبع احكام جزئيات الافعال من عبادات الناس ومعاملاتهم واعمالهم واقو وطهاراتهم ومناكحاتهم ومواريتهم وشهاداتهم يعطى ان الحمل على الصدق والصحة قاعدة كلية من الشارح ثابتة واللازم في تحقيق المقام ان ين فيما يتحصل من تلك الاخبار وسائر الاخبار الواردة في تلك المضمار مما يوافق تلك الاخبار او يعارضها ومن الاية والاجماع والاستقراء - يتضح حق المقال فيها هنا مقامان

(المقام الاول) فيما يتحصل من الاخبار فنقول المتحصل من الاخبار المتقدمة مما يتعلق بالمقام امور سبعة:

(الاول) وجوب وضع امر اخيك على احسنه حتى ياتيك منه ما يغلبك اى ما يمنحك عن حمل فعله على الاحسن ومعنى غلبته ان يكون بحى لا يمكنك معه الحمل على الاحسن ومرجعه إلى ان يعلم غير الاحسن وفى شمول ما يغلبك لما يرجح خلاف الاحسن ان يوجب الظن به واد يبلغ حد العلم احتمال قوى

(والثاني) وجوب قبول قسم المسلم

(والثالث) وجوب عدم اتهام المسلم والمؤمن

(والرابع) ان المؤمن وحده حجة يجب العمل بمقتضى اقواله

(الخامس) وجوب عدم اضرار السوء على الاخ ولازمه على تجويز الكذب عليه فيما يخبر عنه وعدم تجويز الفساد والبطلان عليه فيما يفعله

(والسادس) وجوب عدم ظن السوء بكلمة تكلم بها اخوك

(والسابع) عدم تكذيب المؤمن والمراد بعدم اضرار السوء عدم العمل بمقتضاه والا فقد يخرج الاضرار عن تحت الاختيار وكذلك الاتهام وء ظن السوء ثم الاختيار لا يفيدان شيئا في المقام لان عدم ظن السوء وعدم التكذيب اعم من ظن الخير بل الحمل عليه ومن التصديق فبقيت خم اخرى وفيها مع اغماض النظر عن ضعف جميع الاخبار الدالة عليها او بعضها وعدم ثبوت جابر لها من العمل والشهرة كما ياتى ان بعد - الاخ فيها على الاخ في الاسلام او الايمان وحمل الايمان على مطلق (التشيع؟) وان دلت الاخبار الدالة عليها على لزوم حمل فعل المسلم او المؤمن مطلقا كما هو موضوع تلك القاعدة على الصحة والصدق الا ان بازاء تلك الاخبار اخبارا اخر موجبة للتقييد في الموضوع وانه ليس باقيا ء اطلاقه فلا يجب حمل فعل كل مسلم او مؤمن او قوله على الصحة والصدق كموثقة سماعة عن ابي عبدالله (ع) قال قال من عامل الناس يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته وكملت مروتة وظهر عدله ووجبت اخوته قال صاحب الوافى يستفاد هذا الحديث من جهة المفهوم ان من لم يكن بهذه الصفات لم يجب اخوته ولا اداء حقوق الاخوة معه ويؤيده حديث الاختيار بصدق الحد واداء الامانة وعليه العمل ويندفع الحرج ويسهل المخرج كصحيحة ابن ابي يعفور قال قلت لابي عبدالله عليه السلام بم تعرف عدالة الرجل من المسلد حتى يقبل شهادته لهم وعليهم إلى ان قال والدال على ذلك كله ان يكون ساتر الجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش وراء ذلك من عث وعيوبه ويجب عليهم تركيته واظهار عدالته في

الناس ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس اذا واطب عليهن وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين وان لا يتخلف من جماعتهم في مصلا الا من علة دلت بمفهوم الغاية الذى هو اقوى المفاهيم على ان الرجل من المسلمين اذا لم يكن ساترا لجميع عيوبه ولم يكن منه التعاهد للصلو الخمس وحفظ مواقيتهن وحضور جماعة المسلمين لا يحرم تفتيش اموره وعيوبه وعثراته في افعاله واقواله وظاهر ان ذلك مناف لحمل افعاله واقا على الصحة والصدق ورواية الثمالى عن سيد العابدين على بن الحسين عليه السلام والحديث طويل يذكر فيه تفاصيل الحقوق فيها وحق الناصح تلين له جناحك وتصغى اليه بسمعك فان اتى بالصواب حمدت الله تعالى وان لم يوافق رحمته ولم تتهمه و علمت انه اخطأ ولم يؤاخذه بذلك الا يكون مستحقا للتهمة فلا تعبأ بشئ من امره على حال دلت على عدم الاعتماد في حال من الحالات بشئ من امور من كان مستحقا للتهمة وظاهر ان المراد بالمستحق للتهمة ليس من علمت منه خلاف الحق لانه لا يكون اتهاما بل الظاهر من المستحق للتهمة ان يكون المظنون في - ذلك بل المستفاد من الاخبار المستفيضة بل المتواترة معنى ان كل فاسق مستحق للتهمة وجعل في الاخبار محلا للتهمة ايضا

ففى المرسلة عن ابي حمزة عن ابي عبدالله عليه السلام قال قال ابي على ابن الحسين عليه السلام يابنى انظر خمسة فلا تصاحبهم ولا حادثهم و لا ترافق في طريق ثم انه (ع) عد الخمسة الكذاب والفاسق والبخيل والاحمق وقاطع الرحم ولا شك ان النهى عن مصاحبة هؤلاء ومحادثتهم ومراقبتهم لـ الا لكونهم مستحقين للتهمة وفي مرسلة الكندى عن ابي عبدالله عليه السلام قال كان امير المؤمنين اذا صعد المنبر قال ينبغى للمسلم ان يجتنب مؤا- ثلاثة الماغن الفاجر والاحمق والكذاب فاما الماغن الفاجر فيزين لك فعله ويجب انك مثله ولا يعينك على امر دينك ومعادك ومقارنته جفاء و ومدخله ومخرجه عار عليك الحديث بل المستفاد من ذلك الخبر ونحوه ان المواخاة مع الفاجر منهى عنه و مع ذلك فكيف يجب اداء حقوق الا- التى منها ما ذكره بقوله وضع امر اخيك وبالنسبة اليه؟ بل في الاخبار نفى الاخوة بين البر والفاجر ففى مرسلة ابراهيم بن ابي البلاء كما ليس الذئب والكبش خلة كذلك ليس بين البار الفاجر خلة وفي موثقة ميسر عن ابي عبدالله عليه السلام لا ينبغى للمسلم ان يؤاخى الفاجر ولا الاحمق الكذاب وفي رواية عبدالاعلى عن ابي عبدالله (ع) لا ينبغى للمرء المسلم ان يؤاخى الفاجر واما الاخبار الدلة على ان المؤمنين اخوة هى بنو اب كما في رواية المفضل بن عمر ورواية ابي حمزة او ان المؤمن اخ المؤمن كما في موثقة بصير وصحيحة على بن عتبة او ان المسلم اخ المسلم كما صحيحة الفضل بن يسار ورواية الحارث ابن مغيرة وغير ذلك فلا بد من تخصيصها بتلك الاخبار ولو لم يخص بها فليخصص وجوب اداء حق الاخوة وعدم الاتهام بمن مر في الاحاديث المتقدمة مع ان في المراد من المسلم المؤمن في هذه الاحاديث ايضا كلا ما كيف وفي رواية على ابن جـ قال سمعت ابا الحسن (ع) يقول ليس كل من قال بولايتنا مؤمنا ولكن جعلنا انسا للمؤمنين وفي رواية جابر عن ابي جعفر عليه السلام قال لـ جابر ايكفى من انتحل التشيع ان يقول بحبنا اهل البيت فوالله ما شيعتنا الا من اتقى الله واطاعه وما كانوا يعرفون يا جابر الا بالتواضع والتخ والامانة وكثرة ذكر الله والصوم والصلوة والبر بالوالدين والتعهد للجيران من الفقراء واهل المسكنة

إلى ان قال من كان لله مطيعا فهو لنا ولي ومن كان لله عاصيا فهو لنا عدو وفي رواية ابي اسماعيل قال قلت لابي جعفر عليه السلام جعلت فداك الش عندنا كثير فقال هل يعطف الغنى على الفقير ويتجاوز المحسن عن المسيء ويتواسون قلت لا فقال ليس هؤلاء شيعة الشيعة من يفعل هذا صحيحة سليمان بن خالد قال قال ابو جعفر عليه السلام يا سليمان اتدرى من المسلم قلت جعلت فداك انت اعلم قال المسلم من سلم المسلمون يده ولسانه ثم قال وتدرى من المؤمن قال قلت انت اعلم قال المؤمن من ائتمه المسلمون على اموالهم وانفسهم وفي رواية السكوني عن ابي عبد عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من اصبح لا يهتم بامور المسلمين فليس بمسلم ولكن (الط؟) المستفاد من بعض الاخبار الاخر ايضا ان المؤمن والمسلم المنفى عن المذكورين في تلك الاخبار هو الكامل في الايمان والاسلام فالمناط ما ذكرنا من تخصيص الاخوة ووجوب اداء حقوق وسائر ما ذكر بالاخبار المتقدمة فالثابت من ملاحظة تلك الاخبار والاخبار المقيدة لحمل فعل المسلم او المؤمن او الاخ او قوله على الصد والصدق ومقتضى الجمع بينهما اختصاص تلك الاخبار بالمؤمن العدل الثقة لا كل من صدق عليه عنوان الاسلام والايمان ويدل عليه اخبار ايضا واردة في موارد جزئية سنذكر بعضها هذا مقتضى الجمع بين اخبار الحمل على الصحة والصدق والاخبار لمتقدمة وما بمعناها مما لم يذكر فلاخبار الحمل على الصحة والصدق معاوضات اخر ايضا موجبة لانتفاء العمل بها رأسا كرواية عبد الله ابن سنان قال قال ابو عبد الله (ع) لا تباخيك كل الثقة فان صرعة الاسترسال لا يستقال فان هذه الرواية تنهى عن تمام الوثوق بالاخ فتخصص الاخبار المتقدمة وللأجمال في بعض الوثوق الباقي يخرج الاخبار المتقدمة عن الحجية والاستناد ورواية محمد ابن هارون الجلاب قال سمعت ابا الحسن يقول اذا كان الجور اغلب من الا يحل لاحد ان يظن باحد خيرا حتى يعرف ذلك منه ومما لا شك فيه ودلت عليه الاخبار والآثار ان بعد انقضاء زمان الرسول المختار او زمان ظهور الائمة الاطهار صار الجور واهله اغلب من الحق بل الغالب في تمام هذه الازمنة اهل الجور والعصيان فلا يكون ظن الخير باحد حا ويكون هذا اصلا حتى يخصص منه بعض افراده بمخصص كما هو المظنون في حق اكثر اهل هذه الاعصار وقد ظهر من لك انه لا يثبت الاخبار في حمل فعل المسلم وقوله على الصحة والصدق قاعدة كلية يتم الاستناد اليها

(المقام الثاني) فيما يتحصل من الاية والاجماع والاستقراء اما الاية فهي وان امرت بالاجتناب عن كثير من الظن وافادت ان بعض الظن ولازم ذلك عند بعض الاجتناب عن جميع الظنون لاستدعاء الشغل اليقيني للبراءة اليقينية الا ان المنهى عنه فيها هو الظن وهو غير مفيد لما بصده كما اشرنا اليه واما الاجماع فهو وان امكن ادعائه بل القول بثبوت في موارد جزئية ياتى الاشارة إلى بعضها ولكنه على سبيل الكلية صرح به الفاضل المولى محمد باقر الخراساني في الكفاية وغيره غير ثابت كيف وانا لم نقف من غير بعضهم التصريح بكلية حمل جميع افعال المسد واقوالهم على الصحة والصدق وكلام الاكثر من غير طائفة من المتأخرين خال عن ذكر هذه القاعدة وان حملوا في بعض المواضع على ذلك للد الحاضر به وهو غير ثبوت الاصل الكلى

ويكفيك في ثبوت الاجماع ما ترى من الاكثر في الموارد الخاصة كتاب الشهادات والروايات والاخبار فالاقوال من ذوى الايدى وذوى الاعمال الطهارات والنجاسات والدعاوى والمنازعات والمطاعم و المشارب وغير ذلك انهم يختلفون في قبول الاقوال وتصحيح الافعال ويطلبون في الم الجزئية ادلة خاصة ويتكلمون فيها فان لم يجدوا يرجعون إلى الاصل ولا يتمسكون بهذه القاعدة الا اقل قليل وبالجملية ثبوت الاجماع اما يك بتصريح جماعة يحصل من اتفاقهم العلم بدخول المعصوم بهذه القاعدة الكلية ونحن لم نعثر على المصرح بها بحيث يوجب اشتهاها ايضا او يك بعمل الجميع في جميع الموارد الخاصة بمقتضاها بحيث يحصل العلم بالاجماع بسببه ولا شك ان العمل في بعض الموارد لادلة خاصة لا يفيد اجم على الكلية نعم قد يوجد في كلام بعض المتأخرين ما يستفاد منه كون هذه القاعدة الكلية متلقاة بالقبول والاكتفاء في الاستناد اليها بمجرد ذا ليس الا مجرد التقليد واما الاستقراء فالمراد منه اما استقراء الاحكام الواردة في الاخبار عن الائمة الاطهار او في كلمات العلماء الابرار وشئ منهم يفيد في المقام لان تامه لم يتحقق وناقصه لو سلمنا كونه مفيدا فانما يفيد لو لم يعارضه خلافة في موارد خاصة اخرى ازيد مما يوافقه ومن علم ذا علم ان المناط فيه هو حمل فعل المسلم او قوله على الصحة والصدق دون شئ اخر والامر ان منتفیان في هذا المقام فان الاخبار الواردة في المضمار مختلفة فالحكم في بعضها موافق لمقتضى تلك القاعدة وفي بعضها مخالف لكليتها وان وافق في الجملة وفي بعضها لا يوافقه اصلا كما يخفى على المتتبع في موارد النجاسات و الشهادات والمنازعات والدعاوى ونحوها

ففى صحيحة الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام قال سئل عن رجل جمال استكرى منه ابل وبعث معه زيت إلى ارض فزعم ان بعض الزقاق انخرق فاهراق ما فيه فقال عليه السلام انه ان شاء اخذ الزيت و قال انه انخرق ولكنه لا يصدق الا بينة عادلة يعنى ان الجمال يمكن ان ياخذ الزيت وية انخرق الزق فلا يصدق قوله الا مع البينة وهذا صريح في عدم حمل قوله على الصدق وفي موثقة سماعة قال مسئلته عن رجل تزوج امته او تمتع فحدثه ثقه او غير ثقة فقال ان هذه امرأتى وليست لى بينة فقال ان كان ثقة فلا يقربها وان كان غير ثقة فلا يقبل منه وهذا مخالفا كلية القاء وكذا موثقة عمارة موسى عن ابي عبدالله عليه السلام انه سئل عن الرجل ياتى بالشراب فيقول هذا مطبوخ على الثلث فقال زمان مسلما ورعا مامونا باس ان يشرب إلى غير ذلك ويكفيك في عدم الكلية ما ترى من اشتراطهم في الشهادة العدالة والتعدد وانضمام الحلف والاكتفاء في سق الدعوى عن ورثة الميت يمين نفى العلم والحكم بسقوطها مع عدم دعوى العلم على الوارث وبلزوم الحلف فيما يدعيه احد مما هو موقوف ء قصده ونحو ذلك ولا يعلم في الموارد التي يكون الحكم فيها موافقا للقاعدة انه لاجل ما يقتضيه تلك القاعدة بل لعله انما هو لخصوص المورد او اخرى كما هو الظاهر من التخصيص بالخمسة في مرسلة يونس عن ابي عبدالله (ع) قال مسة اشياء يجب على الناس ان ياخذوا فيها بظاهر الح الولايات والتناكح والمواريث والذبايح والشهادات فاذا

كان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت شهادته ولا يستل من باطنه قال صاحب الوافي في بيانه يعنى ان المتولى لامور غيره اذا ادعى نيابته او وصـ والمباشر لامراته اذا ادعى زواجها والمتصرف في تركة الميت اذا ادعى نسبه وبايح اللحم اذا ادعى تزكيتـه والشاهد على امر اذا ادعى العلم به معارض لاحد من هؤلاء يقبل اقوالهم بشرط ان يكون مأمونا بحسب الظاهر انتهى ولذا تريهم لا يقتصرون في بعض الموارد على المسلم الذى موضوع القاعدة كما في ذى اليد او ذى العمل فيسبون في البناء على الصحة والصدق بين المسلم وغيره من اليهود والنصارى والمجوس وبالجملة يعلم من مطابقة حكم الاخبار اوفتوى العلماء الاخير في بعض الموارد لهذه القاعدة انه لاجلها ولا يثبت منها شئ ينفع في ثبوت القاعدة , ظهر مما ذكرنا انه لا دليل على وجوب حمل افعال المسلم بل ولا الثقة منه واقواله على الصحة والصدق على سبيل الكلية بحيث يصير اـ مأخوذا به لا يتخلف عن مقتضاه الا بدليل وان كان كذلك في بعض الموارد بادلة خاصة به من اجماع او كتاب او سنة كما في باب الذبـ والتزكية وقبول قول ذى اليد وفي عبادة كل شخص ومعاملته بالنسبة اليه وامثال ذلك فاللازم في كل مورد التفحص عن دليل خاص به او - يشملـه ولنختم الكلام هنا بذكر فوائد:

(الاولى) قيل على القول بتنزيل افعال المسلمين على الصحة ينزل على الصحة عند الفاعل لا مطلقا ولا عند المنزل والتوضيح ان الصـ والفساد في كل شئ قد يختلف باختلاف الفاعل من جهة اختلاف حالات المكلف ومن جهة اختلاف اراء المجتهدين فالاول كما ان الصـ للمعذور مثلا يصح بالتيمم ولا يصح لفاقد العذر

(والثاني) كما ان التذكية على نحو قد يكون صحيحة عند مجتهد دون اخر والقدر الثابت هو تنزيل فعل كل مسلم على ما هو الصحيح حقه لا الصحيح مطلقا

اقول هذا الكلام يجرى في الموارد الخاصة التى يحمل فيها الفعل على الصحة ويقبل قول المسلم فيه ايضا وان لم نقل بكلية حمل افعال المسـد واقوالهم على الصحة والصدق ثم اقول ومن حالات الفاعل التى يختلف لاجلها الصحة والفساد الجهل الساذج والخطأ والنسيان فلو تم هذا الكـ لا يكون هذه القاعدة موجبة لنفى مقتضى الجهل او الخطأ او النسيان عنه ويرجع حاصل القاعدة إلى نفى التعمد في الاتيان بغير المشروع عـ وعلى هذا فيظهر ثمة القاعدة في لزوم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وكذا تظهر فيما يكفى في ترتب الاحكام عليه في حقنا صحته في - الفاعل كاكـر معاملاته فان صحته في حقه كافية في ترتب الاحكام عليه في حقنا كما ان من تزوج امرأة بعقد يكفى الصحة في حقه في ترة احكام زوجته المتعلقة بغيره عليه فيحرم على ابنه ويجوز له النظر اليها وان لم يكن العقد مما يكون صحيحا في حق الابن كما اذا زوجها الاب ؛ ولى لصحته على اجتـهاده ولم يجوزه الابن واما في غير ذلك فلا يترتب عليه الثمرة كما اذا غسل ثوبا وكان رايه او راي مجتـهده كفاية المرة فلا يـ لمن يوجب المرتين الحمل عليهما وعلى هذا فلا يكون طاهرا له وكذا في التزكية ونحوها وكذا يكون اللازم في الاقوال الحمل على عدم تعمد الكـ فلا يلزم المطابقة للواقع فيها وينتفى اكثر الفوائد التى

رتبها على حمل اقوال المسلم على الصدق عنه والتحقيق ان اللازم في تحقيق ذلك الرجوع إلى دليل الحمل على الصحة والصدق سواء قلنا به ، او في الموارد الخاصة وينظر إلى ما هو مقتضى الدليل وما يثبت منه كما انه كان الدليل هو الاجماع يحكم بالقدر والمجمع عليه لا مطلقا وان كان قوله عليه السلام من اتهم اخاه يحكم بما يوجب انتفاء الاتهام فينفى الاتيان بالفاسد والكذب عمدا دون الخطأ والاشتباه وان كان قوله ضع امر اخي على احسنه فيحكم بانتفاء الخطأ والاشتباه والنسيان ايضا لانه غير احسن واذ قد عرفت عدم تمامية الدليل على الكلية فلا يفيد تحقيق ذلك في اما الموارد الجزئية فهي ايضا كذلك يعنى ان الواجب الرجوع إلى الدليل الخاص به واتباع مقتضاه ولكن الثابت في اكثر تلك الموارد هو الصحة الكلى والموافق للواقع ونفس الامر كما انه ثبت بناء عمل المسلم في التذكية على الصحة والثابت من ادلته ثبوت التذكية في حق كل احد ولذا يلزم عليه الفحص عن كيفية التذكية انما هل هي موافقة لرأى مجتهد المركزى خاصة اولا وهل اخطأ فيه ام لا ولو كان اللازم الحمل على الصحة حق الفاعل خاصة لم يفد لسائر الناس شيئا وكذا في تطهير كل احد ثوبه وبدنه فيجوز لغيره ملاقاته وان احتمل ان يكون تطهيره بنحو لا يعطهر او هكذا واما ما ورد في بعض الاخبار من القاء سيد الساجدين (ع) الفراء العراقى عند الصلوة معللا باستحلال اهل الكوفة جلداه بالدباغ ومن عدم جواز بيع الجلد على انه مذكى اذا اخبر بايعه بتذكيته بل ينبغى ان يقال ان بايعه شرط التذكية معللا بما ذكر فلا ينافى ذلك لا دلالة فيهما على الحكم بعدم التذكية ولذا لبسه سيد الساجدين (ع) في غير الصلوة في الاول ورخص البيع في الثاني

(الثانية) قال الشهيد (ره) في قواعده بعد بيان قبول خبر المسلم في امور انه يشترط في بعض الامور هنا ذكر السبب عند اختلاف الاسباب كما لو اخبر بنجاسة الماء فانه يمكن ان يتوهم ما ليس سببا وان كانا عدلين اللهم الا ان يكون المخبر فقيها يوافق اعتقاده اعتقاد المخبر ومنه ع قبول شهادة الشاهد باستحقاق الشفعة او بان بينهما رضاعا محرما لتحقيق الخلاف في ذلك او باوليته شهر او بارث زيد من عمرو او بك والصور كثيرة ويشكل منها لو شهدا بانتقال الملك عن زيد إلى عمرو ولم يتناسب الانتقال او بان حاكما جاز الحكم حكم بهذا ولم يتبيناه او شهد على من باع عبدا من زيد انه عاد اليه من زيد ولم يبيننا اقاله او بيعا مثلا وبالجملة لا ينبغى للشاهد ان يرتب الاحكام على اسبابها بل وظيفته ينقل ما سمعه منها من اقرار او عقد بيع او غيره او ينقل ما رآه وانما ترتيب المسببات وظيفه الحاكم فالشاهد سفير والحاكم متصرف انتهى.

اقول الامر كما ذكره عليه السلام والوجه المبين للضابط فيه ان الدليل الدال على قبول قول المسلم كليا او في مورد لا يدل الا على وجوب بناء في الحق والصواب والمطابقة لنفس الامر ولا شك ان المراد منه البناء على الحق المطابق لنفس الامر بناء على معتقده وزعمه وعلى هذا فان كان الامر مما يتفاوت الحق والمطابق لنفس الامر بتفاوت المعتقدات فقد يكون حقا عند شخص دون اخر وبذلك يختلف حكمهما فلا بد من يرب السبب فيه حتى يتضح جلية الحال وان كان الامر غير متفاوت بتفاوت

المعتقدات عادة كالحسوسات فليس كذلك ومن هذا يظهر عدم قبول شهادة الشاهد بالعلم بانى اعلم انه كذا لان اللازم من قبول قوله هو تصدق في انه عالم بكذا وعلمه ليس حجة على غيره لا يقال انه اذا قال سمعت كذا او رايت كذا فهو ايضا راجع إلى اخباره بالرؤية والسمع ولا تصديقه في ذلك وكيف يكون سماعه او رؤيته حجة فلنا الحجة هي الواقع دون علمه او رؤيته او سماعه وهذه الامور كاشفة عن الواقع ولكن الا مما يخلف الواقع عنه عادة كثيرا فلا حجة فيه بخلاف الاخيرين فان تخلف الواقع عنهما خلاف العادة فلذا يكشفان عنه

(الثالثة) قيل في مسألة قبول قول ذى اليد في النجاسة واما قبول قول ذى اليد فهو ايضا مما لم يظهر عليه حجة وتنزيل اقوال المسلمين وافع على الصحة والصدق لا يكفى فان المراد من ذلك حمل قوله على الصحة يعنى مظنون الصدق ولا يلزم من ذلك ان يكون حجة على غيره اثبات حكم او تكليف او رفع شئ ثابت الحجية موافق لاصل البرائة والحاصل ان افعالهم صحيحة واقوالهم صادقة عمل بمقتضاها الا ان يكى معارضة بمثلها او موجه لتكليف او مستلزمة لضرر على الغير ولذلك تريهم لا يتعرضون لمن في يده شئ او تحتة زوجة او غيرها إلى ان يدعى ء اخر وحيثئذ يحتاج إلى قواعد اخر في طى الدعوى ولعل من يحكم بالنجاسة غفل عن ذلك لما رأى ان قوله ينزل على الصدق وكذا فعله بالنسبة نفسه فاذا اجتنب عن انائه وقال انه نجس ليس لاحد ان يردعه ويقال ان اجتنابه صحيح وقوله صادق فحسب ان ذلك يثبت النجاسة الواق حتى يلزم على غيره ايضا الاجتناب وانفكاك الاحكام المتلازمة في نظر الظاهر في غاية الكثرة ولا ضير فيه انتهى.

وهو كلام مختل النظام فان قوله يعنى مظنون الصدق ان اراد انه ليس على تنزيل افعالهم واقوالهم على الصحة والصدق حجة شرعية وما يقوا من التنزيل يعنون انه مظنون الصدق فهو نفى للتنزيل ومناف لقوله بعد ذلك افعالهم صحيحة واقوالهم صادقة يعمل بمقتضاها ان لم يكن ذلك الـ حجة ومناف لقوله ولا يلزم من ذلك الخ ان كان حجة وان اراد ان مراد الشارع من حكمه بالتنزيل المذكور انه مظنون الصحة والصدق ففسـ اظهر من ان يخفى مع انه ان قال ذلك ولم يحكم بحجية ذلك الظن فهو ايضا نفى للتنزيل وان حكم بحجيته فلا وجه لعدم دفع الاصل به وان انه وان حكم الشارع بذلك التنزيل ولكن لكون ادلة الشرع ظنية يظن حكم الشارع بذلك فلا يدفع به الاصل ففيه انه على هذا يكون كساير يثبت من الشرع بالادلة الظنية التى يدفع بها الاصول ويثبت بها التكاليف وما ذكرنا يظهر ساير ما في تنمة كلامه ايضا.

(عائدة) قد تكرر في اخبار الاطهار واحاديث الائمة الابرار لفظ لا يصلح في ابواب العبادات والمعاملات وغيرها وقد اختلف الاصحاب ان مفاده هل هو الكراهة او الفساد او التحريم فصرح بعضهم بالاول قال صاحب المدارك في رد قول من استدل بالحرمة في مسألة تجديد متضـ للفظ لا يصلح انه ظاهر في الكراهة وصرح بعض اخر بالثاني وقال بعض مشايخنا المحققين في شرحه على المفاتيح في رد قول صاحب المدارك تلك المسألة وما قال من ظهور لفظ لا يصلح في الكراهة محل نظر فان الصلاح في مقابل الفساد والفقهاء يبنون على ظهور الحرمة سيما القداما:

كما لا يخفى انتهى.

وما ذكره هو الصحيح لوجهين الاول التبادر فانه اذا قال الطبيب لمريض لا يصلح لك الغذاء الفلاني يفهم منه منعه عن تناوله وان فيه المفسد ويذمه كل احد شاهد تناوله اياه وكذا تريهم في مقام الاستخارة اذا طلب احد من عالم الاستخارة لامر فاذا قال بعد الاستخارة لا يصلح يفهم انه ممنوع وكفاك في اثبات ذلك بناء كثير من الفقهاء على ذلك وحكمهم بالحرمة بمجرد ورود ذلك اللفظ هذا المحقق شيخ ابوالقاسم استدلل المعتبر على عدم جواز الاستنجاء بالعظم والروث برواية ليث المرادي عن ابي عبدالله عليه السلام قال سألته عن استنجاء الرجل بالعظم او البعر او ال قال اما العظم والروث فطعام الجن وذلك مما اشترطوا على رسول الله صلى الله عليه وآله فقال لا يصلح بشئ من ذلك وكذا العلامة الحلبي في المنتهى استه بذلك ورد من ناقش في الرواية بضعف لسند بان الاصحاب تلقوها بالقبول وهو يدل على اثبات الاصحاب جميعا الحرمة به وهو بمنزلة دع الاجماع عليه وكذا المحقق الثاني الشيخ على في شرح القواعد جعل ذلك نهيًا عن الاستنجاء بالعظم والروث وايضا رد العلامة في المنتهى قول الش بجواز الوضوء باناء وقع فيه ما لا يستبين من الدم بصحيحة على ابن جعفر عن اخيه موسى (ع) قال سألته عن رجل رعف وهو يتوضأ فيقة قطرة في انائه هل يصلح الوضوء منه قال لا انظر إلى هؤلاء الاعلام الذين هم من العارفين تعرف العرب كيف فهموا منه الحرمة ثم بضميمة اص عدم النقل يثبت تمام المطلوب بل يظهر من الاخبار نحو ذلك التبادر في عهد المعصوم ايضا كما في رواية البجلي اني ادخل سوق المسلمين اذ هذا الخلق الذين يدعون الاسلام فاشترى منهم الفراء للتجارة فاقول لصاحبها اليس هي ذكية فيقول بلى هل يصلح لي ان ابيعها على انها ذ فقال لا ولكن لا بأس ان تبيعها وتقول قد شرط لي الذي اشتريتها منه انها ذكية قلت وما افسد ذلك قال استحلال اهل العراق الميتة الحديث اذ كيف فهم الراوى من قوله لا يصلح انه فاسد واستفسر من سببه وقال وما افسد ذلك واحتمال وجود قرينة منفي بالاصل والثاني تصريح اهل ال بان الصلاح خلاف الفساد ونقيضه فنفيه اثبات الفساد قال الجوهرى في الصحاح الصلاح صد الفساد وقال والاصلاح نقيض الافس والاستصلاح نقيض الاستفساد وقال ايضا في مادة فسد الاستفساد خلاف الاستصلاح والمفسدة خلاف المصلحة وقال في القاموس الصلاح د الفساد كالصلوح إلى ان قال واصلحه ضد افسده إلى ان قال واستصلح نقيض استفسد وقال في مادة فسد فسد كنصر وعقد وكرم فسادا وفسد ضد صلح إلى اخر ما قال وقال الطريحي في مجمع البحرين يقال صلح الشئ من باب قعد وصلح بالضم لغة خلاف فسد وقال في مادة ف والمفسدة خلاف المصلحة و يؤيده ايضا شيوع استعمال لفظ لا يصلح فيما هو كالمعدوم كما في قول الفقهاء في رد الادلة هذا لا يصلح للح او لا يصلح للمانعية ولا يصلح للمعارضة والفاسق لا يصلح للامامة وهكذا ويؤيده ايضا شيوع استعماله في الاخبار في ذلك المعنى بدون الق منها روايتا ليث وعلى المتقدمتان ومنها موثقة سماعة عن ابي عبدالله عليه السلام قال لا يصلح لباس الحرير والديباح واما بيعه فلا بأس به ويؤكداه ايضا يدل

عليه ان النفي حقيقة في نفي ما يدل عليه المثبت والظاهر ان مثبتته اى يصلح بمعنى يجوز فمعنى نفيه انه لا يجوز وانما قلنا ان يصلح بمعنى لا استعماله فيه في الاخبار والاصل في الاستعمال الحقيقة اذا لم يعلم الاستعمال في غير المعنى الواحد كما فيما نحن فيه واما استعماله فيه في الاخر فكثير جدا كصحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام ال سألته عن الرجل يصلح له ان يصيب الماء من فيه يغسل به الشيء يكون في ث قال لا باس وروايته عنه ايضا قال سئلته عن بئر ماء وقع فيه زنبيل من عذرة رطبة او يابسة او زنبيل من سرقين ا يصلح الوضوء منها قال لا ب وموثقة عمار قال سئلته عن الدن يكون فيه الخمر هل يصلح ان يكون فيه الخل او كافح او زيتون قال اذا غسل لا باس وعن الابرقي يكون خمر ا يصلح ان يكون فيه ماء قال اذا غسل فلا باس ورواية على بن جعفر ايضا قال سئلته عن الرجل هل يصلح له ان يصلى على البرف الم بين نختين وفيها وسئلته عن فراش حرير ومثله من الديباج هل يصلح للرجل النوم عليه الى غير ذلك ومما يفسد كونه للكراهية ما ذكرنا من النفي حقيقة في نفي المثبت والمثبت باى معنى كان من المعاني المحتملة لا يثبت من نفيه الكراهة وتوهم الوضع الطارى للمنفي يدفعه الاصل مض الى انه وقع النفي كثيرا في جواب السؤال عن الاثبات فقال السائل هل يصلح ذلك فاجاب بقوله لا وليس هناك الانفى المعنى الثابت للمثبت انه لا ينافى ما ذكرناه استعمال لفظ لا يصلح في الاخبار في ما يكره كثيرا لان الاستعمال اعم من الحقيقة واستعمال الموضوع للوجوب والح كالأمر والنهى في الندب والكراهة في الاخبار خارج عن حد الاحصاء وهذا ايضا من المؤيدات للمط؟ فان استعمال اللفظ الموضوع للوجوب والحرمة في الندب والكراهة تجوزا شائع ذائع في الاخبار بخلاف عكسه فانه اما منتف او نادر جدا.

(عائدة) الاتى بعبادة باجزائها وشرايطها اما ياتى بها مع العلم او الظن المعبر مطابقا للواقع ولم يظهر خلافه اولا ولا كلام في الاول واما الله فاما ياتى بغير المطابق متعمدا فلا كلام فيه ايضا وفي فساد عبادته للنهى المقتضى للفساد بل وكذا ان اتفق مصادفته للواقع مع تعمله عدم المطا لما ذكر و في حكمه الخاطى او الجاهل المقصر الذى منه الشاك واما غير من ذكر فاما خاطى غير مقصر او جاهل كذا او غافل او ناس ثم الح او الجهل او الغفلة او النسيان اما يتعلق باصل العبادة او بجزئها او بشرطها وعلى التقادير اما يتعلق باحكامها الشرعية او بموضوعاتها وحاه الاقسام اربعة وعشرون ولعدم فرق بين الجهل والغفلة والنسيان وكون مرجع الثلاثة امرا واحدا هو الجهل وكذا يتحد حكم الجزء و الشرط لك الجزء في الحكم كالشرط يرجع الاقسام الى ثمانية ثم الكلام في تلك الاقسام اما في المؤاخذة والعذاب على تقدير وجوب العبادة اوفى الص والبطلان او في القضاء خارج الوقت او في الفعل والاعادة في الوقت اما الاولان فاستوفى الكلام فيهما في الاصول وما بسطناه في شرح تج الاصول وكتاب مناهج الاحكام وان الحق عدم العقاب والصحة وانما الكلام فيها في الاخيرين ولا كلام فيهما ايضا من جهة الدليل الخارجى بم انه لا مانع من ان يوجد في بعض الموارد دليل خارجى على وجوب القضاء

او الفعل والاعادة في الوقت مع الخطأ او الجهل واللازم حينئذ اتباع ذلك الدليل وان صح ما فعله اولاً وانما الكلام في مقتضى الاصل ومع ق النظر عن الدليل ولبيان ذلك نقول اما القضاء فلما ثبت في الاصول انه بامر جديد وليس تابعا للاداء فالاصل فيه عدم الوجوب مطلقاً وذا ظاهر واما الاعادة والفعل في الوقت فهو قد يختلف باختلاف الاقسام المذكورة فنقول اما القسم الاول وهو الخاطئ في الحكم الشرعى لاد العباد كمسافر خائف ظن بدليل شرعى مثلاً عدم وجوب صلاة الظهر على المسافر الخائف وظهر خطأه مع بقاء الوقت وكذا من نذر بالص فارسية صلوة ركعتين في يوم معين وظن عدم لزومه ثم ظهر خطأه مع بقاء ذلك اليوم بعد وادى اجتهاده إلى لزوم النذر بالفارسية فلا شك حي في وجوب الفعل عليه وهو اجماعى ويدل عليه توجه الامر اليه مع بقاء وقته اما بقاء الوقت فظاهر واما توجه الامر اليه فلدخوله في الموضوع ؛ اذا راي ان صلوة الظهر واجبة على كل مسافر ولو كان خائفاً فيصدق ذلك الموضوع عليه ويتوجه الامر اليه وكذا اذا اجتهد ان كل من ز بالفارسية يجب عليه الوفاء يصدق ذلك عليه ووقته باق فيجب عليه الامتنال

(واما) القسم الثاني وهو الجاهل بالحكم الشرعى لاصل العباد كمن لم يعلم وجوب صلوة الظهر او غفل عنه او نسي او لم يعلم وجوب الو بالنذر وظهر له الحال والوقت باق فهذا ايضا مما لا شك فيه ولا ريب في وجوب الاتيان بالفعل

(واما) القسم الثالث وهو الخاطئ في الحكم الشرعى للجزء او الشرط كمن ظن عدم وجوب السورة في الصلوة او عدم وجوب الاستقبال ستر العورة فيها وصلى بدون السورة او غير مستقبل القبلة او مكشوف العورة ثم تبين له خلافه مع بقاء الوقت فالظاهر في بادئ النظر ان الاد فيه وجوب الفعل ثانياً مع الشرط او الجزء المتروك اولاً لان تبين الخلاف حصل له امر وهو ان كل مكلف يجب عليه الفعل مع هذا الجزء الشرط في الوقت الفلاني والمفروض بقاء الوقت فيكون داخلاً في الموضوع فيجب عليه الفعل ولا ينافي ذلك صحة ما فعله اولاً حيث انه المأمور له حينئذ لانه المأمور به له حين يعلم انه المأمور به لا ينافي ذلك كون شئ اخر مأموراً به له في وقت اخر الحاصل ان ها هنا امرين مطلق وما وكان الاول واجبا عليه في الوقت الاول والثاني في الثاني ومقتضى النظر الصحيح التفصيل في الموارد بان يقال انه ان كان في المورد امر بالمقيد ش لمثل ذلك الشخص مع هذه الحالة ولاجله تغير اجتهاده فيجب عليه لفعله ثانياً وان لم يكن كذلك بل عثر على القيد فلا لان مقتضاه وجب القيد على من وجب عليه المقيد والاصل عدم وجوبه على مثل ذلك الشخص فالاول كما ان ظن اولاً وجوب الصلوة مطلقاً فصلى قبل الزوال إلى القبلة او غير ساتر للعورة او بدون السورة ثم عثر على قوته اقم الصلوة للبدوك الشمس او صل إلى القبلة او صل ساتراً للعورة او صل مع الس والوقت باق فيجب عليه الفعل ثانياً لشمول هذه الاوامر لمثل ذلك الشخص باطلاقها وعدم دليل على القيد بغير من صلى اولاً والجزاء عن الا الاول لا ينافي وجوب الاعادة لان هناك امرين مطلق ومقيد والاجماع على اتحادهما انما هو مسلم في حق غير مثل ذلك الشخص و الثاني كما صلى قبل الزوال على احد الانحاء المذكورة ثم عثر على دليل القيد ايضا من غير تحقق امر بالمقيد

مثل قوله الوقت شرط في الصلوة او القبلة واجبة مراعاتها فيها او ستر العورة في الصلوة واجبة او السورة واجبة فيها ونحو ذلك فان معناها وجوب هذه الامور على من يجب عليه الصلوة ووجوبها على مثل ذلك الشخص غير معلوم ولا يتوهم انه يصير المطابقات على هذا التقدير مقيدة يظهر معنى قوله صل الموجب للصلوة عليه اولا صل كذا وكذا فهذا الامر شامل باطلاقه لمثل ذلك الشخص لانا نمنع صيرورة المطلقات مقيدة بحس المعنى بل القدر الثابت وجوب القيد ايضا اما ان معنى الصلوة والمراد منها ذلك فلا كما حققناه في بحث المطلق والمقيد من الاصول فالمراد المطلق الامر بالمهية وقد امتثله ويظهر من دليل التقييد وجوب القيد ايضا ولكن لا مطلقا بل على من وجبت عليه المهية ووجوبها على مثل ، الشخص في حيز المنع فان قلت انه يفهم من دليل القيد وجوب المهية مع القيد فاذا انضم ذلك الفهم مع الامر بالمطلق يصير امرا اخر وراء الاول ويكون في قوة قولك صل ساترا للعورة وذلك شامل لمثل ذلك الشخص قلنا لا نمنع ذلك بل المفهوم من دليل القيد مجرد وجوبه حين وجوب المهية و يكون المجموع في قوة قولك صل واستر عورتك مثلا في الصلوة التي تجب عليك والحاصل ان حصول تغيير في الامر بالمطلق ثم وانما يح امر زايد على المطلق على من وجب عليه المطلق لا مطلقا والظاهر عدم وجوب الاعادة ما اذا كان دليل وجوب هذا الجزء او الشرط وجزءا وشرطيته او دليل وجوب الاصل الاجماع انه واضح حينئذ عدم وجوب الفعل ثانيا لانه على ذلك التقدير يكون وجوب هذا الفعل مع ذلك ا- او الشرط بسبب الاجماع ولم يثبت الاجماع في حق مثل ذلك الشخص فهذا الوقت

اقول هذا التفصيل انما يتم في الامر الزايد عن المهية وما يتوقف عليه صحتها واما قياما فلا لان الامر بالمهية امر بها مجتمعة الاجزاء والشرع فاذا علمنا مثلا ان الصورة جزء للصلوة او ستر العورة شرط لصحتها نعلم ان معنى قوله صل افعل الاركان المخصوصة مع السورة ساترا للعورة ، نحو ادى وجوب الصورة والستر فيكون الامر بالصلوة امرا بالاجزاء المنضمة مع السورة المقارنة مع السر وذلك الامر يشمل مثل هذا الشخص ال كلامنا فيه ايضا فيجب عليه الاعادة من غير فرق بين ان يكون دليل الوجوب الاجماع او غيره نعم لو كان دليل الجزئية او الشرطية الاجماع واختلف في حال الجهل فانه لا يتم حينئذ والحاصل ان الحكم بالاعادة انما هو في الجهل بما فرض شرطيته او جزئيته قطعا او اطلاقا لا فيما ش في شرطيته او جزئيته واما القسم الرابع وهو الحاصل بالحكم الشرعي للجزء او الشرط كمن لم علم وجوب السورة او القبلة في الصلوة وصلى بدو ثم ظهر له الحال مع بقاء الوقت فهو ايضا كالقسم السابق و وجهه مما فرط ثم في هذه الاقسام الاربعة لو انعكس حال الخطأ او الجهل بان ، الوجوب واتى به ثم ظهر عدمه فلا اشكال في عدم وجوب شئ ثانيا الا اذا كان الجزء او الشرط الزايد مما يبطل به العبادة واما القسم الخامس و الخاطئ في موضوع اصل العبادة مع تبين الحال في الوقت كمن نذر شيئا وظن بدليل انه الصدقة واتى بها ثم تبين له انه اربع ركعات في يوم الجمعة والوقت باق او من ظن ان صلوة الظهر امر اخر وراء هذا الهيئات المخصوصة بدليل واتى بها وظهر له الحال مع بقاء الوقت ولا شك في وجوب الفعل ثانيا في الوقت لان الطاقى؟ ثاني

الحال ان نفس المأمور به هو ذلك الشيء الآخر وان معنى قوله صل يعنى يجب عليك تلك الهيئات المخصوصة ان الواجب بالنذر هو الصلوة و بطلانه شامل لمثل ذلك الشخص ويمكن له الامتثال فيجب عليه الفعل الا ان يكون دليل وجوب الفعل الاجماع كما لا يخفى فان قلت لا شأن كل احد متعبدا بظنه فالامر بصلوة الظهر مثلا امر بالاتيان بما ظن انه صلوة الظهر فاذا ظنها امرا اخر وراء الهيئات واتى بما فقد اتى بما امر والاتيان بالمأمور به يقتضى الاجزاء قلت نعم يقتضى الاجزاء عن المأمور به بذلك الامر واما اذا تبين له انها الهيئات المخصوصة فملتصق له بذلك الفهم امر آخر والوقت باق فيجب عليه الاتيان به والحاصل انه يفهم في الوقت ان الشارع قال افعل هذه الهيئات المخصوصة وهو باطل شامل لمثل ذلك الشخص ولم يفعله بعد ويمكن له الفعل فيجب عليه (وفرقت ذلك مع ما سبق ان هذا الفهم جعل الامر الاول امرا آخر واما الامر السابق بخلاف فهم القيد صح) فان قلت لما كانت تعلقات التكليف هي الامور المعلومة فمعنى صل افعل ما علمت انه صلوة سواء كان المعلوم هذه الهيئات المخصوصة او غيرها وقد اتى بما علم ولا تكرار في الامر فلا يجب عليه شيء اخر قلت لا نسلم ان المعنى ذلك بل المعنى اف الهيئات المخصوصة ان علمت انها صلوة وافعل غيرها ان علمته صلوة وهكذا والحاصل انه ليس هنا لفظ مطلق يوجب الاتيان بفرد منه الامتثال القدر المعلوم باعتبار اشتراط التكليف هو ما ذكرناه فاذا علم ان الصلوة هي الهيئات المخصوصة يجب فعلها ثانيا فان قلت نعم انه ليس المطلوب هناك الا امر واحد قلنا معلومية ذلك ممنوعة وانما هي لغير مثل ذلك الشخص بل هنا امران كما ذكرنا واما القسم السادس وهو الحاصل بموض اصل العبادة كمن اتى بشيء مكان صلوة الظهر غفلة او نسيانا ثم تبين في الوقت خطأه ووجوب الاعادة عليه ودليله واضح مما سبق واما القسم السابع وهو الخاطئ في موضوع الجزء او الشرط فهو على قسمين احدهما ان يخطئ في مفهوم الجزء او الشرط كمن ظن ان المراد بالمغرب غروب الشمس فصلى ثم تبين له مع بقاء الوقت ان مفهومه زوال الحمرة او ظن ان القبلة ما بين المشرق والمغرب فصلى في العراق إلى حوالى المشرق ظهر له ان ذلك قبلة المتحير وقبلته تنحرف عن الجنوب إلى المغرب كثيرا او ظن ان ستر العورة يتحقق مع اللباس الحاكى ايضا ثم ظهر له انه لا يساير او ظن ان السورة الواجبة في الصلوة صادقة على اية من السورة ايضا ثم ظهر له خطائه وثانيهما ان يخطأ في مصداقه كمن علم ان المغرب زوال الحمرة وظن حصوله بل حصوله وصلى ثم تبين خطأه او علم ان القبلة الجهة المخصوصة للكعبة وظنها في سمت وصلى اليه ثم ضل خطأه وهكذا فان كان من القسم الاول فالظاهر وجوب الفعل ثانيا مع بقاء الوقت ودليله يظهر مما مر في القسم الخامس فان قول الشارع حين المغرب عام يشمل لكل احد فاذا صلى أولا قبل زوال الحمرة يظن انه المغرب وتبين خلافه مع بقاء الوقت يعلم ان معناه صل حين زوال الحمرة وان شئت قلت معناه صل حين زوال الحمرة اذا علمت انه المغرب والوقت باق والدليل عام و (لم يمثله بذلك المعنى) فيجب امتثاله والمناق يكون كل احد متعبدا بظنه ظهر دفعها مما سبق في الخامس وان كان من القسم الثاني فالظاهر في بادى النظر ان الاصل عدم وجوب الفعل ثانيا ليس هناك الا امر واحد هو الصلوة حين علمه بزوال

الحمرة وقد اتى بها امثلها وان اخطأ في ذلك العلم وليس هو سببا لتعلق امر اخر والحاصل ان معنى صل حين المغرب او حين زوال الحمرة انه د هذا الحين اذا علمت هذا الحين وقد علمه وصلى فامثل ولم يتبدل عنده شئ في الخطاب او الامر حتى يتحصل دليلان وهذا هو فرق ذلك سابقه فان في السابق تغير علمه في فهم الخطاب وفي كل حال مكلف بمقتضى فهمه بخلاف ذلك والتحقيق؟ وجوب الاعادة فيه ايضا مقتضى صل في زوال الحمرة الواقعية ان علمته الاتيان بهذا الامر مع بقاء وقته والوقت باق والمفروض انه يعلم حينئذ انه لم يأت بذلك المأمور وان اتى بالصلوة في الزوال الحمرة المعلومة ولكنة امثال الامر اخر معلوم بلسان العقل وهو ان كل ما علم فهو تكليفه واما ذلك الامر الصادر الشارع فمقتضاه ليس الا الاتيان بالصلوة في زوال الحمرة الواقعية بشرط العلم بها والمعلوم له حينئذ انه ما اتى بذلك الامر وان اتى بالامر المع بلسان العقل فيجب الاتيان به واما القسم الثامن وهو الجاهل بموضوع الجزء او الشرط كمن صلى حين سقوط القرص مع جهله بانه الوقت او زوال الحمرة غير ملتفت إلى (احتمال) الخلاف او مع جهله بزوال الحمرة وعدمه مع علمه بان المغرب انما هو زوال الحمرة غير ملتفت إلى احتة العدم بل كان غافلا او مع النسيان لذلك فالاصل في الجميع وجوب الاتيان بالفعل بعد تبين الحال لتعلق الامر به وامكان امثاله واما صحة اتى به فهو لا يقتضى الاجزاء عن ذلك الامر لانه امر اخر تعلق به بلسان العقل الحاكم بعدم التكليف فوق الطاقة وبان كل من قطع بته تكليف به يتعلق به وهذا امر صادر بلسان الشرع غير ممثل فيجب الاتيان ثم ان بعد الاحاطة بما ذكرنا يظهر لك قوة ضعف القول بوجوب الاعادة مطلقا ما يظهر عن ابن ادريس في السرائر مستدلا بان حكم الامر باق في ذمته وما فعله غير مأمور به لا يسقط عنه الفرض فيجب يفعل ثانيا مادام الوقت باقيا لقدرته عليه كما يظهر ضعف القول بعدم الوجوب مطلقا مستدلا بانه متعبد بظنه ويعلم جواب الاستدلاليين (فو الاولى) لو صادفت عبادة بعض هؤلاء الواقع اتفاقا كالغافل والناسى والجاهل بالحكم وامثالها اذا فعل الفعل مع الغفلة او النسيان او الجهل بالح فصادف الواقع فهل يجب عليه الاعادة في الاقسام التي كانت فيها الاعادة الظاهر لا لاصالة عدم اشتراط العلم بالمصادفة ايضا الا ان يكون ذا مع خطا او جهل مقارنة مع التقصير الموجب للنهي المفسد للعبادة

(الثانية) لا فرق فيما ذكرنا في الخاطى المتبين خطأه في الوقت من وجوب الاعادة في بعض الاقسام بين ما اذا تبين خطأه بالعلم بالواقع بالاجتهاد الذى هو حجة في قه لجريان الدليل المذكور فيه في الموضوعين وقال المحقق الثانى الشيخ على في بحث القبلة من شرح القواعد بعدم ل الاعادة في صورة تبين الخطاء بالاجتهاد مطلقا قال لان الخطاء هو عدم مطابقة الواقع لم يظهر بمخالفة الاجتهاد الثانى للاول لامكان كون الخذ هو الثانى ووجوب العمل به ظاهرا لتعبده باجتهاده لا يقضى صحته في نفس الامر انتهى.

وهو ضعيف غايته اذ دليل وجوب الاعادة فيما تجب لم يكن ظهوره كون الفعل الثانى مطابقا للواقع

بل كان هو تعبده باجتهاده وصيرورته حكمه في حقه ظاهر

(الثالثة) لا فرق في وجوب الاعادة فيما اذا كان المعلوم في الوقت خطائه او جهله مخالفا لمقتضى اعتقاده او لمقتضى الاستصحاب اذ مقتضى الاستصحاب ليس باقوى من مقتضى العلم ولا يتوهم ان الشارع اقام المستصحب مقام الواقع اذ ليس كذلك بل اقامه مقام العلم فقال لا ينق اليقين بالشك وعلى هذا يكون معنى قوله صل قبل غروب الشمس انه صل حينئذ ان اعلمته حينئذ او استصحبته وبعد ظهور الخطاء يعلم ان يصل حينئذ بل صلى بعد الغروب باستصحاب عدمه فيبقى في الذمة.

(عائدة) اذا نقل عدل اجماعا على امر فمورد الاجماع المدعى هو مراد الناقل من اللفظ فيجب الفحص عن مراده منه لا عن مراد الشارع هذا اللفظ اذا اطلقه كما اذا قال فقيه يجب ستر العورة في الصلوة اجماعا فاللازم على من يقول بحجية الاجماع المنقول الفحص عن مراد ذلك الف من العورة دون مراد الشارع منه اذا اطلقها فلو علم ان الراجح عند ذلك الفقيه هو ان العورة هي القبل والدبر فيقول ذلك مورد دعوى الاجماع د غيره وان اقتضى الترجيح عندنا كون العورة في اللغة او في عرف الشارع من السرة إلى الركبة اذ لا يدل دعواه على حصول الكشف المدلول بلفظ الاجماع على صدور هذا اللفظ من الشارع فلا وجه لاجزاء القواعد اللفظية فيه بالنسبة إلى الشارع الا مع ثبوت اتحاد عرف الامام والد فان الاجماع المنقول على فرض حجيته لا يثبت الا الكشف عن رأى الامام بالحكم الذى ذكره الناقل فاللازم اجراء القواعد اللفظية في كلامه لا كلام الامام وكذا الكلام في لفظ الستر اذا كان الراجح في نظرنا ان معناه ما يستر الحجم ايضا ولكن كان الراجح في نظر الناقل انه ما يستر البه فمورد دعوى الاجماع هو الاخير دون الاول ومن هذا القبيل اذا ادعى لاجماع على وجوب الغسل وكان الراجح في نظر المدعى عدم اعتبار العا في معنى الغسل فمورد دعوى الاجماع هو ذلك المعنى دون ما يتضمن العصر ايضا وكذا الكلام اذا علم الاختلاف في مصداق اللفظ بين الفق وان لم يعلم خصوص الراجح في نظر الناقل نعم قد يوجد في المقام قرينة على ان مراد الناقل تحقق الاجماع على صدور هذا اللفظ من الشد وحينئذ يجب اجزاء القواعد اللفظية بالنسبة إلى الشارع ومجرد وقوع الاختلاف بين الفقهاء في معنى اللفظ لا يصلح قرينة لارادة صدور هذا اللا لتكثر نقل الاجماع في مقامات يكثر فيها الاختلاف حتى من الناقل ايضا.

(عائدة) مما يستدل به بعض الفقهاء في مقام اثبات الحكم للجزء بعد تعسر الكل او تعذره قوله ﷺ اذا امرتكم بشئ فاتوا منه ما استط وقوله (ع) الميسور لا يسقط بالمعسور وقوله ما لا يدرك كله لا يترك كله والاول مروي عن النبي ﷺ والثانيان عن علي نقل الثلاثة في غوالى لاء والكلام فيها اما في حجيتها او دلالتها اما الاول فنقول لا شك في عدم اعتبار تلك الاخبار من حيث السند ولا من حيث وجودها في اد معتبر ولكن تصدى بعضهم لاثبات حجيتها ببيان اشتهاها وانجبارها بالعمل فقال انه ذكرها الفقهاء في كتبهم الاستدلالية على وجه القبول وع الطعن في السند اصلا ومع ذلك مشهورة في السنة جميع المسلمين يذكرونها ويتمسكون بها في محاوراتهم ومعاملاتهم من غير نكير فهي بالعمل مج وبالشهرة معتزدة فيكون

حجة ويرد عليه انه ان اريد بانجبارها بالشهرة الشهرة المتينة فهي ليست مشهورة الا في السنة المتأخرين وهي غير كافية بل اشتهارها عندهم ايسر من الاستدلال به لا يحصل له الشهرة المتينة الجارية وحال تلك الثلاثة من ذلك القبيل كما ترى انه استدلال نادوا بالاول في مقام اثبات كون الا للندب وذكره الباقون نقلا منه مردا عليه وكذلك الثانيان وان اريد الشهرة المدلولة فهي ممنوعة وان كان الفتوى في بعض جزئيات مدلولها مشهورة وهو غير اشتهار المدلول فالظاهر عدم حجية تلك الاخبار وعدم صلاحيتها لاثبات الاحكام المخالفة للاصل الا ان يكتفى في انجبار الضعيف بالشهرة المحكية ايضا كما هو المحتمل بل الاظهر فانه يمكن القول بحجية تلك الاخبار حيث انه نسب بعضهم القول بوجود الاتيان يتمكن به من الاجزاء إلى الأكثر وأما البيان الثاني فنقول اما الحديث الاول فيحتمل وجوها اربعة

(احدها) ان يكون لفظة من في قوله منه للتبعيض ويكون منه مفعولا لقرار فاتوا ويكون قوله ما استطعتم بدلا لبعضه ويكون المعنى فاتوا بعض البعض الذي استطعتم

(والثاني) ان تكون من تبعيضية ايضا ويكون المفعول قوله ما استطعتم ويكون المعنى فاتوا ما استطعتم حال كونه بعضه

(والثالث) ان يكون لفظة من مرادفة للباء فانه من معانيها المشهورة وقد ذكره الجوهري وابن هشام وغيرهما ويكون لفظة ما مصدرية زمانية قالوا في قوله سبحانه فاتقوا الله ما استطعتم ويكون المعنى فاتوا به مادام استطاعتكم

(والرابع) ان يكون لفظة من بيانية اما بيانا للماتى كما قاله ابن هشام في قوله سبحانه يحلون من اساور حيث جعل لفظة من بيانية لما تحلى ويكون ما مصدرية زمانية ايضا او بيانا للموصول ويكون المعنى فاتوا ما استطعتم منه بعضا او كلا ودلالته على مطلوبهم انما هو اذا كان ما الحديث احد الاولين او الشئ الثاني من الاخير وهو غير معلوم فان قلت المعنى الثالث يوجب جعل من بمعنى الباء وهو مجاز خلاف الاصل وج ما مصدرية وهو ايضا خلاف الاصل لان الاصل في ما ان يكون غير مصدرية وايضا تاويل الفعل بالمصدر خلاف الاصل وايضا على الثالث الرابع يكون مقتضى الحديث وجوب الاتيان بالمأمور به وعدم جواز تركه وهذا ليس الا تأكيدا للايجاب الثابت من الامر والتأسيس اولى من التاكيد قلنا لو سلمنا تجوز لفظة من في مرادفة الباء ولفظة ما في المصدرية وكون من حقيقة في التبعيض ايضا فنقول المجاز لازم على الاولين ايضا اذ يمكن ان يكون المعنى اذا امرتكم بشئ ولم يتيسر الاتيان الكل فاتوا بعضه الذي استطعتم او ما استطعتم منه حال كونه بعضه وايضا يحتاج إلى التقييد لفظ الشئ بجعله شيئا له ابعاض اى الشئ المركب وايضا يجب ارتكاب تقييد اخر ايضا فانه ليس كل مركب يجب الاتيان بما استطاع من اج كالصلوة والصوم والاخيران لازمان في الشق الثاني من الرابع ايضا مضافا إلى استلزامه تقديم المتعلق على المتعلق وهو ايضا خلاف الاصل واي يلزم خلاف اصل اخر على هذه التقادير الثلاثة بل على الشق الاول من الرابع ايضا وهو اضمار؟ لفظة الباء في قوله ما استطعتم لان الاتيان بما الامثال

كما صرح به بعضهم لا يتعدى الا بالباء فلا بد من اضممار لفظة الباء مزيدة على لفظة ما وجميع تلك الامور مخالفة للاصل فلو لم يجب ترجع الفاقد لها على المتضمن لها فلا اقل من التوقف المسقط للاستدلال واما جعل المفاد على التقديرين الاخيرين تأكيداً فهو غير صحيح بل يك الغرض حينئذ بيان اشتراط التكليف بالقدرة والاستطاعة وهو حكم شرعى وليس فيه تأكيد لمدلول الصيغة اصلاً وتوهم كونه تأكيداً لما علم الادلة النقلية الاخر النافية للتكليف بما لا يطاق فاسد جداً اذا لم يعلم تقدم ساير الادلة على ذلك حتى يكون ذلك تأكيداً لها مع ان المكلفين محصورين عدداً فيمكن ان يكون كل في مقام بيان الحكم لبعضهم واما لزوم كونه تأكيداً ما علم بالعقل حيث انه يحكم بقبح تكليف ما لا يط فيه انه انما هو اذا كان ذلك من العقلية البديهية التي يحكم به عقل كل احد ومما ذكرنا ظهر عدم دلالة ذلك الحديث على ما استدلوا له وكذلك الثانى والثالث ايضا اما الثانى فظاهر لان لفظة الباء في قوله بالمعسور سببية ومعنى الحديث ان الحكم الثابت للميسور لا يسقط بس سقوط المعسور ولا كلام في ذلك فانه لا شك في ان سقوط حكم الشئ لا يوجب بنفسه سقوط الحكم الثابت لآخر فهذا الحديث لا يدل على عدم سقوط الحكم الثابت لا على ثبوت حكم للميسور فاللازم في كل ميسور ان يتكلم في ثبوت الحكم له مع قطع النظر عن ذلك الحد فان كان ثابتاً يحكم بثبوته له والا فلا فيلزمه ان الميسور الذى هو مأمور به بنفسه لا يسقط بالمأمور به الذى هو معسور وهو كذلك واما الاجـ الواجب المركب فليست واجبة الا حال ونها اجزاء وبعد تعسر الكل يصير الاجزاء من هذه الحيشية ايضا متعسرة واما مع قطع النظر عن الحيشية يثبت لها الوجوب اصلاً حتى لا يسقط بمعسورية الكل واما الثالث فلان قوله لا يترك اخبار مستعمل في مقام الانشاء تجوز او مثله لا يثبت الز عن المرجوحية دون الحرمة التي هي مقصود المستدلين مع انه لو قلنا بدلالته على الحرمة ايضا لزم اما حملة على مطلق مرجوحية الترك او تخصيص الموصول بالواجبات ضرورة عدم حرمة ترك الباقي في المستحبات ولا يتعين احدهما فيسقط الاستدلال واولوية التخصيص من المجاز ممنوعة كما في محلة ولزوم التخصيص بغير المباحات على التقديرين غير مفيد للتخصيص بالواجبات ايضا مع ان لنا منع كونه انشاء ايضا بل يمكن ان يك اخباراً منه (ع) عن طريقة الناس بانهم اذا لم يدركوا جميع شئ لا يتركون الجميع بل ذا مقتضى اصالة الحقيقة والقول بعدم ترتب فائدة على ذا الاخبار فاسد اذ لعله كان في مقام يترتب عليه فوائد كثيرة كما ترى انه يحتاج المتكلم في اثناء تكلمه إلى الاخبار عن احوال الناس كثيراً ويتر عليه فوائد عديدة هذا مع ان كون لفظ الكل حقيقة في الكل المجموعى خاصة او مشتركاً معنوياً بينه وبين الافرادى غير معلوم بل يحتمل ك مشتركاً لفظياً او حقيقة في الثانى خاصة والمقيد للمستدل هو الاول اذ لا كلام في ان العام او المطلق المتعذر الاتيان بجميع افراده يجب الاتـ بالباقي وانما الكلام في المركب وتامة الاستدلال موقوفة على القطع بكون المراد بالكل هو المركب اى الكل المجموعى وهو غير معلوم فالاستدـ بشئ من تلك الاخبار الثلاثة على اصالة وجوب ما تيسر من اجزاء المركب الواجب او استحباب ما تيسر من المستحب بعد سقوط الكل غير تا

ومنه يظهر عدم تمامية هذا الاصل ولذا ذهب جماعة منهم صاحب المدارك والمحقق الخوانساري إلى سقوط التكليف بما بقى من الاجزاء لان وجوب الاتيان بالاجزاء الممكنة او استحبابه خلاف الاصل و الامر بالكل لا يستلزم الامر بالاجزاء الا تبعا واذا انتفى المتبوع انتفى التابع وخالف فيه - اخر بل نسب الى الاكثر فقالوا بوجود الاتيان في الواجب واستحبابه في المستحب واستدلوا عليه بالاخبار المتقدمة وقد عرفت عدم دلالتها , يستدل ايضا بالاستصحاب كما اشار اليه الفاضلان والشهيدان وغيرهما في مسألة وضوء الاقطع قالوا غسل الجميع واجب بتقدير وجوده وذا يستلزم وجوب غسل كل عضو فلا يسقط بعضه بفقدان البعض وقد يستدل ايضا بالاستقراء في موارد الاحكام الشرعية فانه يكشف عن اعنا الشارع بالاتيان بما يتمكن من الاجزاء وعدم رضائه بسقوط التكليف به بمجرد سقوط التكليف بالمجموع ويضعف الاول اولا بانه موقوف على تحقق التكليف السابق بالكل وهو ممنوع لعلم الامر بتعدد وانتفاء شرطه وهو مانع عن التكليف كما حقق في محله فلا تكليف بالكل واذا يكلف بالكل لم يتحقق لباقي الاجزاء ايضا تكليف حتى يستصحب وثانيا بانه لو سلم التكليف بالكل وارتفاعة بالتعذر ولكن التكليف بالاجزاء يكن تكليفا مستقلا حتى يصح استصحابه بل تكليف تبعى لتكليف الكل فاذا ارتفع المتبوع امتنع بقاء التابع فان المكلف به هو الجزء بشء الجزئية وهذا غير ممكن البقاء فلا يستصحب والى هذا اشار المحقق الخوانساري في مسألة الاقطع حيث قال الاستصحاب في مثل هذا لموضع عدم يمكن اجرائه لان الحكم السابق هو الامر بغسل المجموع من حيث هو مجموع وهو امر واحد وليس اوامر متعددة بكل جزء منه ولما لم يبق متعه ها هنا فسقط التكليف به فلا بد في غسل الجزء الباقي من تكليف على حدة انتهى.

و يضعف الثاني بمنع كشف الاستقراء عن ذلك فان ثبوت امر الشارع بالاتيان بالاجزاء ليس الا في موارد قليلة لا يثبت منها شئ سلمنا ولما الحاصل منه ليس غير الظن الذي ليس بحجة فهذا الاصل مما لا اصل له ولا يحكم بثبوت الحكم الثابت للكل للجزء بعد تعذر الكل الا في مود دل دليل خارجي على الثبوت او ظهر من حال الامر بالقرينة ارادة ذلك وبالجمله علم ثبوت الحكم للجزء بنفسه ايضا مع قطع النظر عن كجزء كوجوب ستر العورة عن الناظر فانه علم حرمة نظره إلى كل جزء منها ووجوب ستره منه فلو تعذر ستر بعض جسد المرأة عن الناظر د بعض وجب حرمة النظر إلى كل جزء منه بخصوصه بل يمكن ان يقال انه يصدق العورة على كل جزء وعلى الكل فهو مطلق بالنسبة إلى الجء والكل من افرادها وان كان المجموع ايضا فردا كالماء فكل حكم متعلق بالعورة يتعلق بكل فرد مستقلا فلا يسقط بسقوط الحكم عن الجميع و يظهر وجوب ستر ما امكن من العورة في الصلوة ايضا بخلاف غسل بعض اعضاء الوضوء اذا لم يتمكن من غسل الجميع او الاستنشاق با. المنخرين اذا لم يتمكن بهما ان قلنا انه جذب الماء من لمنخرين او احياء بعض ليلة امر باحياء جميعها او قراءة بعض من الدعاء الذي ورد قرا ومثل ذلك صوم ايام من كل شهر وايام البيض وعمل ام داود وتسبيح الزهراء واللعن والسلام في العاشوراء والذكر عند طلوع الشمس وغره وقراءة خمسين آية في كل يوم وقراءة القدر سبعا على القبر والاستغفار وقول العفو في الوتر

وقراءة ان انزلناه الف مرة ليلة القدر وغير ذلك نعم لو امن بمطلق او عام بالعموم الافرادى وتعذر الاتيان بالجميع يجب الاتيان بما امكن اجم
والسر فيه كون كل واحد واحد من الافراد مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات و النفى بنفسه من غير كونه كذلك تبعا وان كان فهم ذلك بالدا
الالتزامية التبعية ولكنه غير تعلق الحكم تبعا الذى هو المانع من جريان الاستصحاب وكذا الكلام فيما اذا ورد استحباب امور عديدة او وجوبها
فعل واحد كاستحباب كل من الاستغفار والعفو والدعاء للاخوان في الوتر ولا يسقط احدها بسقوط الباقي لان كلا منها مستحب ستقبل
يثبت ارتباط البعض البعض ومن هذا القبيل ما لو امر باشيء بالعطف كقوله اعط زيدا وعمرا وبكرا فان الاصل عدم توقف البعض على البع
بخلاف الامر بالعفو لثمالة مرة فانه لم يعلم استحباب المائة المنفردة وكذا ثمان ركعات نوافل الظهر واربع المغرب وثمان التهجد فالاصل في ال
عدم مشروعية البعض اذا تعذر الجميع الا مع الدليل ومن يقول بثبوت الحكم للاجزاء حينئذ يقول بمشروعيته مطلقا بل منهم من تعدى إلى الابه
العقلية ايضا فلو امر باعطاء الفرس وتعذر يجب حيوان اخر لامثال الامر بالجنس وهو ضعيف جدا لان الاجزاء العقلية متحدة في الخارج وليس
من الاجزاء عرفا والتعدد انما هو في ظرف تحليل العقل بل قد يتوهم التعدى إلى الاوصاف والامكنة الازمنة ايضا فلو امر بصلوة ركعتين في المسد
وتعذر الصلوة يجب دخول المسجد وهو اضعف.

(عائدة) لا شك ان الاكراه ينفى تحريم المحرمات في الجملة ولا غرض لنا هنا بتحقيق قدر الاكراه وموارد نفيه التحريم بل المقصود انه اذا ا
على احد المحرمين فلا ريب في تحريم ارتكابهما معا فهل يعصى بارتكاب احدهما معينا اى منهما كان لكون ارتكابه بخصوصه بالاختيار ا
التحقيق هو الثانى لان الاحتمالات المتصورة اربعة تحريمهما معا ووجوب تركهما وعدم تحريمهما كذلك تحريم واحد معين من حيث هو دون الا
تحريم واحد لا على التعيين وذلك لانه اما يجوز فعلهما اولا وعلى الثانى اما يجوز فعل واحد اولا وعلى الاول اما يجوز فعل واحد معين اولا
التعيين الاول هو الثانى والثالث هو الثالث والرابع هو الرابع هو الاول باطل لان ما مايدل على انتفاء التحريم مع الاكراه على وا
معين من انتفاء الضرر والضرار وغيره يجرى فيهما ايضا وكذا الثانى لعدم دليل على انتفاء تحريمهما والثالث مستلزم للترجيح بلا مرجح فلم يبق
الرابع وهو المطلوب هذا اذا لم يكن لاحدهما مرجح والا فتعين هو ومن هذا القبيل ما لو كان احدهما مقدما على الآخر في الوجود كان يكره
افطار اليوم او غدا فتعين الغد لانه لا اكراه اليوم فلا موجب للافطار.

(عائدة) من القواعد المتفقة عليها بين الامامية والعدلية امتناع اجتماع الامر والنهى ويرتبون عليه بطلان كثير من العبادات والمعاملات بناء
اقتضاء النهى للفساد وقد يشتهر مقام البطلان وعدمه وبيانه من الامور المهمة فنقول ومن الله التوفيق ان الامر والنهى المجتمعين في مادة لا يخلو
يكون المأمور به مطلقا او عاما او خاصا وعلى التقادير اما يكون المنهى عنه عاما او خاصا فهذه ستة اقسام واما المنهى عنه المطلق فهو ايضا
لان النهى عن المهية نهي عن جميع افرادها فان كان الامر مطلقا والنهى عاما نحو صل ولا تغصب

فالحكم بطلان الصلوة لان الامر بالمطلق امر بالمهية واثبات الوجوب التخييري الموجب للصحة لكل فرد منها انما هو بواسطة اصالة عدم اشته كونها في ضمن فرد خاص وهذا الاصل لا يبقى مع النهى العام عن جميع افراد الغضب لانه يزول به لامتناع اجتماع الامر والنهى فيكون المامور مشروطا بكونه في ضمن غير المغضوب فلا يكون المتحقق في ضمن المغضوب مامورا به فيكون باطلا ويدل عليه ايضا فهم العرف من ذا اختصاص المامور به بغير المنهى عنه وان كانا عامين نحو يجب عليك جميع افراد الصلوة ولا تغضب او اكرم العلماء ولا تكرم البصريين فلما دلالة الامر على جميع الافراد بالدلالة العمومية اللفظية كدلالة النهى فلا مرجح لزوال احدهما بالاخر ولا يفهم عرفا تخصيص احدهما معينا يحصل التعارض في مورد لاجتماع ولما كان الحكم عند التعارض وعدم المرجح التخيير فالحكم هو التخيير وصحة المامور به لو اختار الامر الا يكون لاحدهما مرجح من المرجحات التي يرجع اليها عند التعارض فينتعين او انتفى التخيير بدليل اخر كاجماع فيرجع إلى الاصل فيهما لعدم منا اخر ولازمه بطلان المامور به لانه مقتضى الاصل وكذا الحكم عند من لا يقول بالتخيير عند التعارض بل يتوقف او يحكم بالتساقط والرجوع الاصل وان كان المامور به مطلقا والمنتهى عنه خاصا نحو اكرم العالم ولا تكرم هذا العالم او هذا البصرى وكان عالما ونحو صل ولا تكن في المكان المغضوب فالحكم البطلان لو امثل في ضمن المنهى عنه لمثل ما مر في الاول بعينه ولو كان المامور به عاما والمنهى عنه خاصا نحو اكرم العلماء ولا تكرم هذا البصرى وكان عالما فالحكم البطلان ايضا لوجوب تقديم الخاص على العام ولو كان المامور به خاصا والمنهى عنه عاما اكرم هذا العالم لو كان بصريا ولا تكرم العلماء ولا تكرم البصريين او صل في هذا المكان ولا تغضب فالحكم الصحة لما مر من وجوب تقديم الخاص ولو كانا خاصين؟ فحكمهما كالثاني بلا تفاوت ثم خصوصية المامور به تارة يكون باللفظ كما مر و اخرى من جهة خارجية وان لم ياللفظ خاصا كما اذا قال اكرم العالم ولا تكرم البصرى وانحصر العالم في البصرى وهذا على قسمين لان الامر اما يعلم الانحصار اولا فان فحكمه حكم الخاص اللفظى والا فحكمه حكم المامور به العالم او المطلق ومثله خارج عما نحن فيه لان الكلام في اوامر الله سبحانه ولكن الخاص بواسطة الانحصار مثل الخاص اللفظى انما هو اذا كان المامور شخصا واحدا في وقت معين واحد او كان الانحصار متحققا في جميع اوق الامر لجميع المامورين اما لو كان للمأمور به اطلاقا من حيث الوقت او الشخص او هما فحكمه حكم التقدير الاول ولو كان للمامور به عم من حيث الوقت نحو اكرم العالم في كل اول شهر واتفق الانحصار في اول شهر واحد في البصرى او من حيث المامورين نحو اكرموا العالم خذ لجماعة واتفق الانحصار لبعضهم او من الحثيتين معا فاتفق الانحصار للجميع في بعض الاوقات او في جميع الاوقات لبعضهم او في البعض للبعض فليس كذلك بل هو من قبيل تعارض العامين وحكمه كالثاني بعينه ومن هذا القبيل قوله صل ولا تغضب مع انحصار المكان لشخص في مكة المغضوب لعموم المكلفين والاوقات نعم لو كان دليل العموم في الوقت او الشخص غير

العموم اللفظي ولم يكن شاملا لحل الانحصار كما اذا كان دليل العموم الاجماع ولم يتحقق في محل الانحصار مثل ان يقول بعضهم بسقوط الص حينئذ فالحكم البطلان لعدم دليل على كون هذه الصلوة مأمورا بها فتكون باطلة سواء في ذلك ان يكون دليل النهي ايضا الاجماع ام لا الاصل ايضا مع البطلان ثم انه لا فرق في جميع ما ذكر من التقادير بين ان يكون متعلق النهي عين المأمور به او جزئه او شرطه واما لو تعلق الذ بالمقدمة فلا خلو اما يكون لها افراد يمكن التوصل بكل منها إلى ذى المقدمة او ينحصر ما يمكن به التوصل اليه بفرد فان تعددت افرادها فان متعلق النهي عموما او خصوصا بعض افرادها فلا يبطل ذى المقدمة ولو بالتوصل اليه بالمقدمة المحرمة لان حرمة بعض افراد المقدمة لا تنافي ك ذى المقدمة مأمورا به بوجه لامكان التوصل اليه بالمقدمة المباحة وكذا التوصل اليه بالمحرمة لان وجوبها توصلى تبعي وهو وجوب شرطى او واج حال التوقف فاذا توصل بالمقدمة المحرمة التي هي غير المقدمة الواجبة وان لم يات بالمقدمة الواجبة ولكن حصل التوصل فلا يجب عليه حينئذ مقد اخرى كما بيناه مفصلا في مناهج الاحكام نعم لو كانت المقدمة عبادة فاسدة بالنهي وكانت صحة ذى المقدمة موقوفة على صحتها كالوض والغسل بالنسبة إلى الصلوة يبطل والمقدمة ايضا بالتوصل بالمقدمة المنهى عنها وان كان متعلق النهي جميع افرادها فهو كصورة انحصار المقدمة المنهى عنها وان انحصرت المقدمة لتى يمكن التوصل بها إلى ذى المقدمة في فرد مع علم الامر بالانحصار فاما يكون الانحصار مطلقا اى دائما ل شخص او يكون اتفاقيا في بعض الاوقات لبعض الاشخاص فان كان دائما فيجربى فيه التقادير الستة المتقدمة من اطلاق المأمور به وعمر وخصوصه مع عموم المنهى عنه وخصوصه بجميع شقوقه وحكمها بعينه بعد ملاحظة ما بينا في الاصول من امتناع اجتماع النهي مع الوجوب كان توصليا واجباب ارتفاع وجوب المقدمة لارتفاع وجوب ذى المقدمة فتعلق النهي بالمقدمة كتعلقه بذى المقدمة فبعد حذف المقدمة من ال يرجع إلى التقادير المتقدمة ومنه يعلم ان حكم ما اذا كان الانحصار اتفاقيا كحكم انحصار المأمور به في المنهى عنه بعينه بحذف المقدمة من ال وهذه عائدة نافعة في الفروع كثيرا سيما في باب الصلوة في المكان المغصوب والوضوء والغسل والتيمم فيه وفي آنية الذهب والفضة وغير ذلك فعلم بتطبيق الكل واستنباط الفروع من الاصول.

(عائدة) قد ذكر علمائنا الاعلام شكر الله مساعيهم الجميلة مسألة تكليف الكفار بالفروع في الاصول وقد ذكرناها ايضا في كتبنا الاصولية انى لما عثرت على كلام فيها لبعض مشايخ والدى رحمته الله ما وهو الشيخ المحدث الجليل الشيخ يوسف ابن احمد البحراني صريح في المخالفة مع الذ فجددت الكلام فيها فاقول قد صرح اصحابنا بكون الكفار مكلفين بالفروع مخاطبين بها ويظهر من العلامة في المنتهى في بحث غسل الجنابة ء مخالف فيه من اصحابنا حيث نسب الخلاف فيه إلى بعض العامة وصرح جماعة منهم صاحب الذخيرة ووالدى العلامة بكونه اجماعيا ويدل ء بعد الاجماع وجوه من الادلة:

(الاول) وجود المقتضى له وانتفاء المانع اما الاول فلعوم كثير من الخطابات التكليفية نحو قوله سبحانه والله على الناس

حج البيت وقوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله يا ايها الناس كلوا مما في الارض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات الشيطان وقوله ﷺ للرجال نصب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وقوله ومن يفعل ذلك يلق اثاما وقوله عز شأنه ومن يعمل مثقال ذرة خيرا ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقوله تعالى ويل للمطففين الآية وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه لعنه ومثل قوله ﷺ اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل إلى غير ذلك والاخبار المصروفة بان الله فرض على العباد كذا وكذا ويسرى الحكم م إلى جميع الاحكام بالاجماع المركب القطعي او تنقيح المناط كذلك واما الثاني للاصل ولعدم مانع اخر سوى الكفر بالاجماع وهو للمنع غير ص اذ لا يتصور وجه لممانعته سوى كونه شرطا للصحة في بعض التكاليف دون الجميع مثل المنهيات وهو غير صالح للممانعة لانه شرط مقا للمكلف واجب عليه تحصيله و الا لزم عدم التكليف المحدث بالحدث الاكبر او الاصغر بالصلوة والحج ويلزم منه عدم كونه مكلفا بالغد والوضوء ايضا لان وجوبهما غيرى لا يجبان الا بعد وجود ذلك الغير الثاني انه مما لاشك فيه ان كل كافر في كل آن مكلف بان يؤمن من ثم ي يسائر احكام الايمان لا انه مكلف بالايمان فقط ثم بعد يصير مكلفا بسائر احكامه فيجب عليه الايمان ثم الصلوة مثلا في كل ان وان شئت قا الصلوة المسبوقة بالايمان ولا نريد من تكليفه بالفروع الا ذلك او لا نريد انه مكلف بالصلوة ولو مجردة عن الايمان وذلك كما نقول ان المحدث مكلف بالطهارة ثم الصلوة او الصلوة المسبوقة بالطهارة لا انه مكلف بالطهارة فقط ثم يصير مكلفا بالصلوة ولا نقول انه مكلف بالصلوة ولو مج عن الطهارة والتحقيق ان التكليف بالشئ عبادة عن طلبه مع شرايطه المقدورة ان كان مشروطا بشئ لا طلبه خاصة فبعد تعلق التكليف في بالاتيان بشرطه ثم به يكون مكلفا به فان التكليف بشئ ليس الا طلبه سواء كان طلب ايجاده على ترتيب خاص بان يوجد اولا شيئا ثم ذلك ا كن له ترتيب ومن البديهيات التي لا يقبل التشكيك لان الله سبحانه يريد في كل آن من اوقات الصلوة او الزكاة مثلا من الكافر ان يؤمن ويص ويذكر ويطلب منه ذلك كما يريد من المؤمن المحدث ان يتطهر ويصلى الا ان يكون المطلوب هو الايمان فقط ثم بعد ايمانه يتعلق الطلب بالص ولا نريد من التكليف الا ذلك

(الثالث) انه لو لم يكلف الكفار بالفروع يلزم ان يكون معصية الكافر الذي يصدر منه جميع المعاصي كظلم المؤمنين وقتلهم وسبي ذراريهم تخريب الكعبة التي جعلها الله قبلة للناس وتحريق القرآن ومنع المؤمنين عن اقامة اركان الايمان مساوية مع من لم يصدر عنه شئ من ذلك بل ا المؤمنين وآواهم ونصرهم وشيد اركانهم فيكون معصية چنكيز المغل الذي قتل الناس من شرق العالم إلى غربه وخرب بلاد المؤمنين طرا وسبي نسو وعيالهم ونهب اموالهم مساوية مع من اعانهم واحسن اليهم بل يكون معصية كافر قتل نبيا واولاده كمعصية من اعانه ويكون معصية ابي جهل ا هب من جرح جبهة النبي المقدسة وكسر رباعيته المباركة وآذاه كمعصية كافر اعانه على نشر الاسلام ويكون غذا بهما واحدا وبطلان ذلك البديهيات التي لا يقبله جاهل فان قلت

ان امثال هذه الامور محرمة عند الكافر ايضا فهو عصى على مذهبه فيكثر اثمه وعقابه لذلك قلنا اولاً نفرض الكلام في كافر لا شرع له كجند بل ابي جهل وابي لهب ايضا وثانياً انه لا شك في عدم كون الكفار مكلفين بفروع مذهبهم بعد ظهور الاسلام والا لم يكن الاسلام ناسخاً لجاء الاديان ولم يكن نبوة سائر الانبياء منتهية ببعث خاتم الانبياء ﷺ فلو لم يكونوا مكلفين بفروعنا لم يكن لهم تكليف بالفروع اصلاً ويلزم من ذلك ايضا ان لا يكونوا مكلفين الا بتكليف واحد هو الاسلام فلا يكون لشئ من خوارجهم تكليف اصلاً ويكونون مطلقى العنان في جميع الصفات والافعال ولعل ذلك ايضا بما تشهد البديهة بل الضرورة ببطلانه ويلزمه ايضا ان لا يجوز الزامهم في الدعاوى والمنازعات بل في الصفات والافعال على امر اصلاً الا على ما يلزمهم اخذاً بقولهم وهذا ايضا ظاهر البطلان

(الرابع) انه لا شك في تكليف الكفار بالاسلام والايمان وفي الاخبار دلالة على انهما ليسا محض التصديق بل العمل جزء منهما ايضا فيكونا مكلفين به ففى صحيحة الكنانى عن ابي جعفر (ع) قيل لامير المؤمنين (ع) من شهد ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله كان مؤمناً قال ففرايض الله قال وسمعتة يقول كان يقول (كان يقول علي) (ع) لو كان الايمان كلاماً لم ينزل فيه صوم ولا صلوة ولا حلال ولا حرام الحديث وروى سفيان السمط عن ابي عبد الله (ع) وفيها الاسلام هو الظاهر الذى عليه الناس شهادة ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله ﷺ واقام الصواب وابتاء الزكوة وحج البيت وصيام شهر رمضان فهذا الاسلام الى غير ذلك

(الخامس) خصوص ما دل على تكليفهم بالفروع نحو قوله سبحانه لم يك من المصلين وقوله فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ذمهم والجميع وقوله وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة الى غير ذلك وقد خالف في ذلك بعض العامة فقالوا بعدم تكليفهم بالفروع واحتجوا بانه وجبت الصلوة مثلاً على الكافر لكان اما حال الكفر او بعده والاول باطل لامتناعه والثاني باطل بالاجماع على سقوط القضاء لما فاتته حال الكفر وبانه لو كان واجباً لوجب القضاء كالمسلم والجامع تدارك المصلحة المتعلقة بتلك العبادات والجواب عن الاول انه ان اريد بكونه مكلفاً حال الكفر كونه مكلفاً في زمانه فنختار تكليفه فيه بان يترك الكفر ويصلى كتكليف المحدث في زمان الحدث بالصلوة ولا امتناع فيه اصلاً وان اريد كونه مكلفاً مع الكفر وبشرطه فيختار انه مكلف به بعده بمعنى ان يتركه ويصلى ولا يلزم منه القضاء لو لم يفعل لانه بامر جديد سلمنا اقتضائه؟ وجوب القضاء ولكنه اذا لم يكن دليل على سقوطه والاجماع اسقطه ومنه يظهر الجواب عن الثانى ايضا مع ان قياسهم فيه منتقض بالجمعة وايضا الف واقع لان في حق الكافر لو امر بالقضاء حصل التنفر له عن الاسلام وقد ذهب الى هذا القول من اصحابنا المتأخرين المحدث الكاشاني في الم في كتاب الحجة (؟؟) المولى محمد امين الاسترآبادى في القواعد المدنية والشيخ يوسف؟ المتقدم في الحقائق قال بحث غسل الجنابة منه في مس وجوب الغسل على الكافر بعد نسبته الى المشهور بين اصحابنا وتعليقه من جانبهم بكون الكفار مخاطبين بالفروع ما خلاصته ان ما ذكره من في عدى من وجوه

(الاول) عدم الدليل على التكليف المذكور وهو دليل العدم

(الثاني) الاخبار الدالة على توقف التكليف على الاقرار والتصديق بالشهادتين منها ما رواه ثقة الاسلام في الكافي في الصحيح عن زرارة : قلت لابي جعفر (ع) اخبرني عن معرفة الامام منكم واجبة على جميع الخلق فقال ان الله تعالى بعث مُحَمَّدًا ﷺ إلى الناس جميعين رسولا وحجة على خلقه في ارضه فمن آمن بالله وبمحمد ﷺ رسول الله واتبعه وصدقه فان معرفة الامام هنا واجبة عليه ومن لم يؤمن بالله ورسوله ولم يتبعه يصدقه ويعرف حقهما فكيف يجب عليه معرفة الامام وهو لا يؤمن بالله ورسوله ويعرف حقهما الحديث وهو كما ترى صريح الدلالة على خلا ما ذكره فانه متى لم يجب معرفة الامام قبل الايمان بالله ورسوله فبطريق الاولى معرفة ساير الفروع التي هي (مقلقة من الامام والحديث صح السند باصطلاحهم صرح الدلالة فلا وجه لرده وطرحه وما رواه الثقة الجليل احمد ابن ابي طالب الطبرسي في كتاب الاحتجاج عن امير المؤمنين حديث الزنديق الذي جاء اليه مستدلا بأى من القران قد اشتبهت عليه حيث قال (ع) فكان اول ما قيدهم به الاقرار بالوحدانية والربوبية والشهادة ان لا اله الا الله فلما اقرؤا بذلك تلاه بالاقرار لنبيه بالنبوة والشهادة بالرسالة فلما انقادوا لذلك فرض عليهم الصلوة ثم الصوم ثم - الحديث ومنها ما رواه الثقة الجليل على ابن ابراهيم القمي في تفسيره عن الصادق (ع) في تفسير قوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة وهم بالآخرة هم كافرون حيث قال اترى ان الله عزوجل طلب من المشركين زكاة اموالهم وهم يشركون به حيث يقول وويل للمشركين الذين لا يؤتوا الزكاة انما دعى الله للايمان به فاذا امنوا بالله ورسوله افترض عليهم الفرض وما ورد عن الباقر ﷺ في تفسير قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولوا الامر منكم حيث قال كيف يا امر بطاعتهم ويرخص في منازعتهم انما قال ذلك للمأمورين الذين قيل لهم اطيعوا الله واطيعوا الرسول

(الثالث) لزوم تكليف ما لا يطاق اذ تكليف الجاهل بما هو جاهل به تصورا وتصديقا عين تكليف ما لا يطاق

(الرابع) الاخبار الدالة على وجوب طلب العلم كقولهم (عل) طلب العلم فريضة على كل مسلم فان موردها المسلم دون مجرد البالغ العاقل (الخامس) انه كما لم يعلم انه ﷺ امر احدا ممن دخل في الاسلام بقضاء صلواته كذلك لم يعلم منه انه امر احدا منهم بالغسل من الجنابة : الاسلام مع انه قل ما ينفك احد منهم من الجنابة في تلك الازمنة المتطاولة ولو امر بذلك لنقل وصار معلوما واما ما رواه في المنتهى عن قيس عاصم واسد ابن حصين؟ مما يدل على امر النبي ﷺ بالغسل لمن اراد الدخول في الاسلام فخير عامي لا يجhez حجة (السادس) اختصاص الخطاب القراني بالذين امنوا وورود يا ايها الناس في بعض وهو الاقل يحمل على المؤمنين يحمل المطلق على المقيد والى على الخاص كما هو القاعدة المسلمة بينهم احتج العلامة في المنتهى على ان الكفار خاطبون بالفروع بوجوه منها قوله سبحانه والله على الناس - البيت ويا ايها الناس اعبدا ربكم ومنها ان الكفر لا يصلح للمانعية حيث ان الكافر متمكن من الاتيان بالايمان اولا حتى يصير متمكنا من الف ومنها قوله تعالى لم نك من المصلين وقوله تعالى فلا صدق ولا لى

وقوله سبحانه وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة والجواب عن الاول بما عرفته من الاخبار والدالة على عدم التكليف الا بعد معرفة المكل والمبلغ وبما ذكر في الوجه الثالث والسادس وعن الثاني انه مصادرة وعن الثالث فيحمل الاولى على المخالفين المقرين بالاسلام اذ لا تصريح فالكفار ويدل عليه ما ورد في تفسير على ابن ابراهيم من تفسيرها باتباع الائمة اى لم يكن من اتباع الائمة وهو مروى عن الصادق عليه السلام وفي المصلى في الاية بمعنى الذى يلى السابق في الحلية قال فذلك الذى عنى حيث قال لم نك من المصلين اى لم يك من اتباع السابقين وعن الكاظم عليه السلام يعنى انا لم نقل بوصى محمد صلى الله عليه وآله والاوصياء من بعدهم ولم نصل عليهم واما الاية الاخرى فبجواز حمل الصلوة فيها على ما دلت عليه الاية في الاية الاولى فان اللفظ من الالفاظ المجملة المتشابهة المحتاج في تعيين المراد منها إلى التوقيف واما الاية الثالثة فيما عرفت في الوجه الاول من الوارد بتفسيرها انتهى ملخص كلامه

اقول الجواب اما عن دليله لاول فبوجود الدليل على التكليف المذكور وهو الادلة التي قد بينا ذكرها واما عن الثاني فاولا بعدم حجية شئ تلك الاخبار لو دلت على ما رامه لمخالفتها لعمل العلماء الاخبار وشهرة القدماء وآيات الكتاب العزيز وعمومات الاخبار المتواترة وثانيا به دلالتها على مطلوبه اصلا وذلك لان مرادنا بكون الكفار مكلفين بالفروع ان الله سبحانه طلب منهم ان يؤمنوا ثم يصلوا مثلا فهم حال كف مكلفين بالاتيان بذلك الترتيب اى الايمان اولاً ثم الصلوة حتى لو تركوها معا يترتب على تركهم الصلوة ما يترتب على ترك المؤمن اياها من العقد والقضاء لولا الدليل على سقوطه وغير ذلك ولم يرد ان الله طلب منهم ان يصلوا ولو مع الكفر وانما ذلك شان المطلوبين بلا ترتيب ولا شك المولى اذا امر عبده باشيء مرتباً فيقول له حين كونهما في البصرة اذهب الى بغداد فاذا دخلته ابن لى فيه بيتا فاذا بنيت فافرشه واذا فرشته اك فرشه وان تركت واحدا منها اضربك عشرة اسواط يكون العبد مكلفا بذهاب بغداد وبناء البيت فيه وافترشه وكنس فرشه ويقال عرفا انه مكل بجميع هذه الامور ولا يقال في شئ منها انه تكليف بما لا يطاق ولو ترك الجميع يستحق بترك كل منها ضرب عشرة اسواط ومع ذلك يصح يقال انه لم يكلفه بناء البيت وهو في البصرة ولا بالافتراض وهو لم يبين البيت بعدوانه ما لم يدخل بغداد كيف يجب عليه بناء البيت ومعناه ان التكليف ترتيبي لم يطلب المتاخر الا بعد المتقدم يعنى انه طلب ان يكون فعل المتاخر بعد المتقدم وهذا الطلب تحقق قبل تحقق المتقدم لا انه يط بعد فعل المتقدم وان الطلب سيتحقق بعده فمعنى الاحاديث انه الله لم يطلب معرفة الامام وهو لم يعرف الله اى حال عدم معرفته او الزكاة - الشرك بل طلبه بالترتيب اى طلب الترتيب الاقوى ان الله سبحانه طلب الصلوة من المؤمنين مطلقا ومع ذلك يصح ان يقال ان الله سبحانه العباد بعد دخول الوقت بالطهارة ثم الصلوة ثم ندبهم إلى التعقيب وان يقال ومن لم يتطهر من الحدث فكيف يجب على الصلوة وهو محدث ن قوله فكيف يجب عليه معرفة الامام وهو لا يؤمن بالله وان يقال اترى ان الله عزوجل طلب من المحدثين الصلوة وهم محدثون نظير قوله اترى طلب من المشركين زكاة اموالهم وهم يشركون به وان يقال اول ما كلفهم به بعد دخول الوقت الطهارة فلما تطهروا تلاه بالصلوة فما صلوا

تلاه بالتعقيب نظير ما ذكر في الحديث الزنديق والحاصل انه حمل تلك الاخبار على الترتيب في تحقق الطلب وليس كذلك بل المراد بيان ترتيب الاتيان بالمطلوب ولذا قيد في الحديث الاول والثاني بقوله وهو لا يؤمن بالله وقوله وهم يشركون الصريحين في الحالية اى لم يطلب عنهم معرفة الا الزكوة في هاتين الحالتين وهو كذلك كما لم طلب الصلوة والمرء محدث اى مع هذا القيد فانه لو كان مطلوبا والحال هذه لصح اذ ليست الصلا موافقة المطلوب وهذا ظاهر غاية الظهور واما الحديث الاخير فلا دلالة له اصلا واما عن الثالث فبانه انما يتم في حق الكافر الذى لم يسلم بمجئى النبي وان له شرايع واحكاما ولم يخطر بباله والحق في مثله عدم التكليف ببعض الاصول ايضا والكلام فيمن سمع دعوة النبي ﷺ وتص اجمالا انه يدعى احكاما وتكليف ذلك ليس تكليفا بما لا يطاق والا لكان تكليف العامى الذى سمع دعوة المجتهد وتصور بالاجمال انه ي احكاما للمكلفين تكليفا بما لا يطاق واما عن الرابع فبان ايجاب طلب العلم على المسلم لا يقتضى عدمه على غيره وكان للتخصيص نكتة ا ياتى واما عن الخامس فبكفاية عمومات الغسل عن الامر بغسلهم كساير التكاليف بل لاجل ورود تلك العمومات لا حاجة إلى النقل لو ا بالغسل مع انه نقل امر قيس بالغسل حتى اسلم وقال اسد؟ وصعد لمصعب واسعد كيف تضعون اذا دخلتم هذا الامر قالوا نغتسل ونشهد شه الحق وذلك يشعر بكون ذلك معروفا بينهم متداولاً عندهم واما عن السادس فبان اختصاص بعض الخطابات لا يدل على اختصاص البواقي ول ذلك من مقام حمل المطلق والعام على المقيد والخاص اصلا ولعل النكتة في التخصيص اشرفية المؤمنين او لاجل انهم كانوا يطيعون الاوامر ويتبعون ويتفحصون عنها دون الكفار مع انه قد يخص الحكم الشامل للكفار ايضا بالمؤمنين كقوله سبحانه يا ايها الذين امنوا آمنوا ثم بما ذكرنا يظهر ما بعض اجوبته عن احتجاجات المنتهى واما ما ذكره جوابا عن الثانى من انه مصادرة ففاسد جدا لان بعد عموم الخطاب ووجود المقتضى يك عدم ثبوت المانع فعلى مدعيه الاثبات وادعائه كون شئ مانعا من المصادرات وكذا ما ذكره في الجواب عن الثالث من الحمل على المخالفين المق بالاسلام وانه لا تصريح فيها بالكفار فانهم يقولون بعد ذلك وكنا نكذب بيوم الدين وهذا تصريح بانهم هم الكفار فان المخالفين لا يكذبون ؛ الدين واما ما ورد في تفسير الاية فمع ضعفه وعدم انتهاضه حجة لذلك بل لا يصلح للاحتجاج لو كانت من الاخبار الصحيحة ايضا اذا لم يث اخبار الاحاد في ما عدا التكاليف والمورد ليس منها فيه انه يمكن ان يكون من البطون التى لا تمنع العمل بظواهرها ولا تزاحمها واللفظ ليس الالفاظ المجملة المتشابهة اصلا.

(عائدة) صرح جماعة من الاصحاب باصالة عدم تداخل الاسباب وبنوا عليها مسائل في كثير من الابواب وانكرها جمع من المتأخرين وقالوا اصل غير اصيل بل صرح المحقق الخوانسارى في شرح (ش؟) انه كلام خال عن التحصيل ونحن نبين اولا معنى ذلك الاصل ثم نكشف عن ث عدمه بقول فصل فنقول معنى عدم تداخل الاسباب عدم تداخلها من حيث هى اسباب او عدم تداخلها في السببية بمعنى تواردها على سب واحد والمقصود لازم المعنى وهو عدم تداخل المسببات يعنى عدم مسببية امر واحد لسببين مستقلين ولعل عدولهم عنه للتنبيه

على وجه الحكم فان عدم تداخل الاسباب هو السبب في عدم تداخل المسببات ثم الاسباب على قسمين احدهما الاسباب الواقعية والعلل النف الامرية التي هي المؤثرات الحقيقية في وجود المسببات وثانيهما المعارف والامارات للعلل الواقعية الكاشفة عن وجود المؤثر ومنها الاسباب الشر التي جعلها الشارع مناطا للاحكام الشرعية ورتب عليها ثبوت الاحكام فانها الكاشفة عن المصالح الواقعية التي هي العلل الحقيقية فما كان الاول فلا شك ان التداخل فيه محال لامتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد اعم من ان يراد من الاجتماع اجتماعهما في ايجاد معا واحد في الخارج فعلا لامتناع ايجاد الموجود لو كان كل منهما مؤثرا مستقلا وعدم العلية التامة لو كان التأثير منهما معا او يراد اجتماع ام صالحين لايجاد المنع الواحد في الخارج وان كان وجود المنع الواحد مستندا إلى واحد منهما اذ لو اجتمعا في الخارج فذلك المنع الواحد الموجود كان مستندا إلى احدهما فتخلف عن الآخر وهو محال وان كان مستندا اليهما فتخلف عنهما وهو ايضا محال فلا بد من تأثير كل منهما في معا على حدة فلا بد من تعدده مطلقا وعلى هذا فلا يراد من الاسباب في قولهم الاصل عدم تداخل الاسباب هذا القسم منها لان الاصل انما يستع في مكان جاز التخلف عنه بدليل بل يصرحون بان الاصل عدم التداخل الا فيما ثبت فيه التداخل وكذا لا كلام في جواز التداخل فيما كان الثاني اذ المعارف علة للوجود الذهني ومعلولية موجود واحد ذهني (للمتعبد) جائزة ولذا يستدل على مطلوب واحد بادلة كثيرة ويصح ان يستند وج ذلك الموجود الذهني إلى كل منها ولذا لا يرتفع ذلك الموجود الذهني بظهور بطلان واحد من الادلة بل يكون باقيا بحاله بعينه كما كان فان حصول المعرفة ووجود ذلك الموجود الذهني ان كان مستندا إلى واحد يلزم عدم كون الآخر معرfa بل تخلف المعلول عن العلة التامة لان كلا من علة تامة للتعريف وايجاد الموجود الذهني وان كان مستندا إلى كل منهما يلزم تعريف المعارف وايجاد الموجود وان كان مستندا اليهما يلزم كون المعارف كليهما معا فلا تعدد في المعارف قلنا فرق بين الموجود الخارجي والذهني حيث انه لا يمكن ضرورة الشئيين في الخارج شيئا واحدا بخلاف الموجود الذهني فانه يصير الف موجود ذهني موجودا واحدا بمعنى تطابق موجود واحد في الذهن لالف موجود خارجي فينزع من كل من الف موجود ذهنية كلها منطبقة على موجود ذهني واحد كالسواد المنتزع من جميع افرادة ولذا ترى انه يبطل دليل واحد مما استدل عليه بادلة كثيرة ولا يبي المدلول بل هو بعينه باق على ما كان فيستفاد من كل معرف موجود ذهني ويتطابق جميع تلك الموجودات او يتحد في الذهن وهذا هو المراد اجتماع المعارف على امر واحد وظاهر ان هذا امر جاز ولا كلام في ذلك الجواز وانما الكلام في ان الاصل فيه التداخل او عدمه وهذا الكلام ايضا مختص بالاسباب الشرعية التي هي محط كلام الفقيه ومجرى الاصل دون غيرها فالمراد ان الاصل في الاسباب الشرعية وهي التي يلزم وجودها وجود امر شرعي مقابل الشرط الذي يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجودها الوجود هل هو التداخل اولا ثم اعلم ان الاسباب الشر المتعددة بكثرتها على قسمين لانها

اما نفس قول الشارع من دون توقفه على حصول امر اخر اصلا او السبب امر اخر رتب الشارع المسبب عليه والقسم الاول على نوعين لان اقـ
الشارع المتعددة التي هي اسباب اما لا اختلاف فيها اصلا او فيها اختلاف بحسب انضمام الاوصاف فالاول نحو قوله لزيد صم يوما ثم يقول اذ
صم يوما ثم يقول ايضا صم يوما والثاني على صنفين لان الاوصاف المنضمة اما اوصاف متناقضة يمتنع اجتماعها في شئ واحد شخصي او لـ
كذلك فالاول نحو يجب صوم يوم ثم قال يستحب صوم يوم او صم يوما وجوبا وصم يوما ندبا بان يكون الوصفان قيدين للفعل دون الامر و
صل ركعتين اداء وصل ركعتين قضاء بان يكون الوصفان قيدين للركعتين والثاني نحو قوله صل ركعتين تحية للمسجد وصل ركعتين للزيارة او اغـ
للتوبة او اغسل للزيارة واغسل للجنازة سواء كان الامران متفقين في الوجوب والاستحباب او مختلفين والقسم الثاني (ايضا) على نوعين لان الشـ
اما رتب المسبب على امر واحد ولكن حصل التعدد بفعل المكلف نحو قوله من وطئ حايضا فليصدق بدينار فوطأ المكلف مرتين و نحو من
فليتوضأ فبال مرتين او رتبته على امرين متغايرين نحو من وطأ حايضا فليصدق بدينار ومن نظر إلى اجنبية مثلا فليصدق بدينار او من بال فليتو
ومن نام فليتوضأ او من اجتنب فليغتسل ومن مس ميتا فليغتسل والظاهر انه لا خلاف في عدم تعدد المسببات فيما كان من النوع الاول
القسم الاول والعرف ايضا لا يفهم منه الا التاكيد وكذا لا ينبغى الريب في التعدد فيما كان من الصنف الاول من النوع الثاني سواء كان الوصـ
المتناقضان وصفين للامر او قيدين للفعل الواجب قصدهما في النية لفهم العرف في الاول وامتناع اجتماع النقيضين في شئ واحد في الثاني و
الكلام في سائر الانواع والاقسام فنقول لا ينبغى الريب في ان الاصل الاولى فيه التداخل كما صرح به والدى طاب ثراه في بحث الوضوء من كتـ
لوامع الاحكام وذلك لانه لولاه لتعدد المسبب وهو خلاف الاصل وايضا لا يتعدد المسبب الا بتعدد السبب الحقيقي اذ لولاه لوحب تعدد المسـ
قبل تعدد المعرف ايضا والاصل عدم حدوث سبب حقيقى اخر ومن هذا بظاهر اصالة التداخل اولا ايضا في السبب الذى لم يعلم انه هل
المؤثر الحقيقى والمقتضى بنفسه او معرف عن العلة الحقيقية وكاشف عن المؤثر الحقيقى ويتكشف منه ان الاصل الاولى في جميع الاسباب الشرـ
التداخل الا ما شذ وندر وان جوزنا كون بعضها مؤثرات حقيقية ومقتضيات بانفسها اذ لا يمكن العلم بالعلة الحقيقية غالبا فاختص الكـ
بالاسباب الشرعية بالنسبة إلى الاصل الثانوى بمعنى انه هل يثبت من الادلة ان الحكم فيها عدم التداخل حتى يثبت خلافه ام لا هذا تحقيق مـ
ذلك الاصل وتوضيحه موافقا لما ذكره القوم

واقول هاهنا تحقيق اخر و هو انه لا شك ان الاسباب الشرعية علل لاحكام المتعلقة بافعال المكلف لا لنفس افعاله فوطئ الحائض
لوجوب التصديق والبول علة لوجوب الوضوء لا للتصدق والوضوء وتعدد الاسباب الشرعية لو اقتضى تعدد مسبباتها لاقتضى تعلق وجوبين بتصدـ
الدينار وبالوضوء والكلام انما هو في وجوب تعدد التصديق والوضوء لا تعدد وجوبه ولا تلازم بينهما لامكان تعلق فردين من حكم بفعل واحد
جهتين متغايرتين كوطئ

الاجنبية الحايضة وشرب الخمر او الزنا في نهار رمضان ووجوب قتل زيد المرتد القاتل لغيره عمدا وهكذا وعلى هذا فاصالة تداخل الاسباب على ذكره وان استلزم اصاله تداخلها بالمعنى الذى كلامنا فيه هنا ولكن اصاله عدم تداخلها لو ثبت لا يستلزم اصاله عدمه بالمعنى المراد بل الاصل التداخل اى عدم لزوم تعدد الفعل الصادر من المكلف بتعدد اسباب الحكم المتعلق به وان قلنا باقتضاء الاسباب المتعددة لتعدد الحكم لان تعدد المسبب يستلزم تعدد الفعل والحاصل ان الكلام في وجوب تعدد الفعل وهو غير تعدد المسبب الذى هو الحكم المتعلق به وان كان عدم تعدد المسبب مستلزما لعدم تعدد الفعل ومنه يظهر ان اثبات اصاله عدم تداخل الاسباب بالمعنى الذى ذكره لا يكفى في اثبات اصاله لزوم الفعل الـ هو المطلق نعم اثبات اصاله التداخل يكفى في اثبات اصاله عدم لزوم التعدد ولما عرفت ان الاصل الاول التداخل بالمعنى الذى ذكره تعرف الاصل الاول عدم لزوم التعدد بل لولا اصاله التداخل بالمعنى المذكور ايضا لكان الاصل الاول عدم لزوم التعدد وهو ظاهر وظهر من ذلك اى انه على اى تقدير لا يمكن الترتيب في ان الاصل الاول التداخل عدم لزوم التعدد ويختص محل الكلام بالاصل الثانوى وإلى هذا ينظر كلام بعض سادة مشايخنا حيث قال ان هذا الاصل بمعنى القاعدة المستفادة من ادلة الاسباب فالظاهر من جماعة من المتأخرين منهم المحقق الخوانسارى ووال العلامة في اللوامع والمعتمد وان اختار في كتبه الاصولية غيره عدم ثبوت هذا الاصل وصرح طائفة بنبوته وقالوا ان الاصل عدم التداخل فلا يـ الفعل الواحد عن السبب المتعدد الا اذا ثبت التداخل بدليل من عقل او نقل حجة الاولين واضحة فان تاصيل الاصل الطارى يتوقف على الدـ فما لم يـم لا يحكم بنبوته بل يحكم باصاله خلافه ويزيد الدليل في النوع الاول من القسم الثانى اذا كان هناك خطاب مطلق (احترازا عما اذا ثبوت ذلك باجماع ونحوه منه حمه) او عام ان مقتضى اطلاق قول الشرع ترتب السبب الواحد على هذا الفعل سواء كان الفعل واحدا او متعد فمقتضى اطلاق قوله ان من وطأ حايضا مطلقا سواء كان وطيا واحدا او متعددا يجب عليه تصديق دينار ومن بال مرة او أكثر يجب عليه مـ الوضوء الى هذا يشير قول من استدل على عدم تكرير الكفارة بتكرار الوطى بان الوطى يصدق على القليل والكثير حجة القائلين بنبوت الـ الاصل وجوه الاول ان السببين اذا تعقبا فلا ريب في ثبوت المسبب السبب الاول فاذا وجد الثانى فاما يجب به شئ اولا والثانى باطل لان السبب متساويان في دليل السببية والاقتضاء فالحكم بنبوت المسبب باحدهما دون الآخر تحكم ولانه لو تقدم يثبت به المسبب قطعاً فكذا لو تاخر لان دل على ببيته يتناول الصورتين من غير فرق فتعين الاول وهو ثبوته بالثانى و (ح) فاما ان يكون الثابت به عين ما يثبت بالاول او غيره والا باطل لان المسبب بترتيب على السبب فلا يكون متقدما عليه فوجب ان يكون الثابت به امرا مغايرا للاول فيتعدد المسبب بتعدد السبب و المطلوب وبتقرير اخر الثانى من السببين المتعاقبين يثبت به المسبب لعموم ما دل على سببيته والثابت به غير الاول لان الظاهر من ترتب طلبه حصول سببيته تاخره عنه فيكون مغايرا للمطلوب بالاول ويلزمه التعدد به وبتقرير ثالث يجزى في غير المتعاقبين ايضا السببان اذا وجلا فاما لا يـ

هما مسبب او يثبت بهما مسبب واحد او مسببان الاول باطل لانه ترك للدليل المقتضى لسببتهما؟ بلا موجب وهو فاسد وكذا الثاني لان المسبب الواحد اما مسبب لواحد منهما معين او غير معين اولهما معا والاول حكم بحث وطرح دليل سببية الاخر بلا وجه والثاني موجب لترك دليل مسددهما لا على التعيين من غير جهة والثالث لترك دليل سببية كل منهما والقول بسببية المركب والكل مخالف للاصل فبقى الثالث وهو المطلوب اقول يرد على هذا الدليل ان ارادة المسبب المغاير للمسبب الاول عند تعدد الاسباب توجب استعمال الفاظ المسببات في حقيقته ومجازه او حقيقته في استعمال واحد ضرورة ارادة المهية او مطلق الفرد على اختلاف القولين عند عدم تعددها وذلك غير جائز فاذا قال الشارع البول موجب للوضوء والنوم موجب للوضوء فالمراد بالوضوء عند انفراد كل من السببين اما المهية او مطلق الفرد فلو اريد منه عند اجتماعهما الفرد المغاير وجب بالاول لكان لفظ الوضوء مستعملا في معنيين وهو غير جائز مع انه على القول المشهور من وضع الالفاظ المطلقة للمهية يكون عند التعملا في الفرد قطعا ضرورة عدم التعدد في المهية وهو مجاز معارض لتخصيص عموم السبب والتخصيص اما مقدم على المجاز كما هو المشهور او مكافؤ له كما هو الحق وعلى التقديرين اعلم عموم ما دل على السببية بحيث يشمل المورد ايضا فلا دافع قطعيا لاصل التداخل الاولى هذا انه لو تم بذلك الدليل لم يجز في مثل قوله من بال فيتوضا ومن نام فيتوضا لان ورود الاوامر المتعددة على شئ واحد جائز كورود ازيد من الف بالصلوة والزكاة ونحوهما بل يكون مختصا بما دل دليل السببية على تجدد المسبب وحدوثه بحدوث السبب كقوله البول موجب للوضوء والنوم موجب للوضوء وانتزاع هذا المعنى من الاول وكونه في قوته لو سلم لا يوجب الاتحاد في جميع الاحكام اللفظية ايضا مع انه لو سلمنا تعدد المسبب فعد تعدد الحكم الذي هو المسبب كالايجاب وقد عرف ان بتعدده لا يلزم لزوم تعدد الفعل فغاياته وجوب وضوء واحد لكل من البول والنوم مثلا وهو من التعدد المطلوب الثاني ان المتبادر اختصاص كل سبب بالمسبب وهو مقيض للمتعدد فان المفهوم من قوله اذا تكلمت في الصلوة نا، فاسجد سجدة السهو وجوب السجود لخصوص التكلم ومن قوله اذا ككت بين الاربع والخمس فاسجد وجوب سجود اخر للشك غير الا وكذا نحو من تعمد الاكل في نهار رمضان فليكفر ومن تعمد الجماع فليكفر فان المتبادر منه وجوب كفارتين كفارة للاكل وكفارة اخرى للوطى غير تفاوت في الاول بين وقوع السهو والشك في صلوة واحدة او متعدده ولا في الثاني بين وقوع الاكل والوطى في اليوم والايام مع تداخل الكفة وبدونه ولا بين هذا الامثلة ونحوها من مواضع الخلاف وغيرها مما اجمعوا فيه على التعدد او الاتحاد فان المتبادر في جميع ذلك اختصاص كل سبب بمسببه بلا اختلاف يعود إلى دلالة اللفظ فيكون المطلوب في الجميع متعددا الا ما صرف عنه الدليل كما في اسباب الوضوء ومن ثم ترى الفقهاء يعللون عن التداخل فيما يقولون به بالقاء الخصوصية او وجود الظن المعبر واما اذا انتفى الدليل على ذلك فيه فانهم لا يرتابون في اختصاص ا- بظاهر اللفظ من غير معارض وكفى بذلك شاهدا على التبادر مع حكم الوجدان وشهادة العرف وان شئت

فاستوضح ذلك بمثل ما اذا قيل ان جاءك زيد فاعطه درهما وان سعى لك في حاجة فاعطه درهما فجاء وسعى في حاجته فانك لا تشك في يستحق درهما لزيارته ودرهما لسعيه وتجد الفرق بين ذلك وبين زيارته المجردة عن السعى وسعيه المجرد عن الزيارة وكذا ان قيل ان جاءك طبيب فاعطه دينارا وان جأئك اديب فاعطه دينارا فاتى زيد وهو طبيب واديب فانك تحكم بانه يستحق دينارين وتفرق بين مجيئه ومجيئ طبيب غير ادب واديب غير طبيب نحو ذلك ساير الامثلة من الخطابات الشرعية والمحاورات العرفية فان المستفاد من جملتها (جميعها خ) اعتبار الاسباب واستقار في اقتضاء المسببات من غير تداخل

اقول ان كان المراد ان المتبادر ان كل سبب يقتضى ان يختص مسببه به بحيث يكون الخصوصية ايضا داخله في المسبب بمعنى ان يكون قصد مسبب لذلك السبب وان الاتيان به لاجله جزء من المأمور به ولازم ذلك تعدد المسبب عند تعدد السبب فهو يرجع إلى الدليل الاتي وياتى ما وان كان المراد ان المتبادر هو التعدد عند تعدد المسبب وان ذلك التعدد هو مقتضى دلالة اللفظ ففيه مضافا إلى منع التبادر ان هذا انما يتمشى كان هناك لفظ مع ان الحكم قد يثبت بالاجماع او غيره من الادلة الغير اللفظية بل الالفاظ الدالة على سببية الاسباب غير محصورة ودعوى تب ذلك من كل لفظ فاسدة جدا ضرورة اختلاف الالفاظ فيما يفهم منها ويتبادر بل منها ما يمكن دعوى تبادر عدم التعدد منه مثل ما اذا قال امرك زيد بامر فات به فقال زيد لك صل غدا ثم قال بعد ساعة صل غدا لا يفهم منه الا ارادة صلوة واحدة فاثبات الاصل الكلى بذلك با، قطعاً الثالث ما مرت الاشارة اليه من ان كل سبب يقتضى اختصاص مسببه به بمعنى ان يوتى بمسببه لاجل انه مسبب من ذلك السبب بل مقتضى وجوب الامتثال فان صدق الامتثال عرفا ان يقصد تعيين ما ياتى به فانه لا يحصل امتثال الامر بغسل الجنابة الا مع قصد انه غسل الجا اى مسبب من الجنابة فلو لم يقصدها او قصد غيرها لم يعد ممثلا وكذا غسل الجمعة ومقتضى ذلك وجوب الاتيان بكل مسبب بقصد انه مسبب من السبب الفلاني فلازم ذلك اصالة عدم التداخل

اقول القدر المسلم الذى يتوقف عليه صدق الامتثال انه يجب الاتيان بكل مأمور به بقصد انه امر به واما انه لاجل انه امر به لذلك السبب هذا فلا وهذا بعينه معنى القرينة اللازمة في امتثال كل امر ولو تعدينا عن ذلك نقول بلزوم قصد انه مأمور به بذلك الامر وهذا إلى اخر جميع الاو وكيف ما كان لا يستلزم عدم التداخل لجواز قصد امتثال اوامر متعددة بفعل واحد اذا طابق جميعها وتوضيح ذلك ان للتداخل صورا اربع لانه يكون بان يقصد بالامر الواحد امتثال الاوامر المتعددة فيكون تداخلا اختياريا حاصلا بالقصد والنية او يقصد به البعض ويدخل فيه الباقي ؛ فيكون تداخلا قهريا حاصلا بغير ارادة واختيار او يقصد البعض ويسقط معه طلب غيره لحصول الفرض بفعله فيكون في قوة التداخل فيه او يقصد شيئا منها بل ياتى بصورة الفعل المشترك بين الجميع ويغنى عن الكل لان المقصود حصول اصل الفعل كيف اتفق فلو وجب في صد الامتثال قصد خصوص الامر يلزم عدم لتداخل باحد المعاني الثلاثة الاخيرة واما بالمعنى الاول فلا لتحقق قصد امتثال الجميع وتوقف الامتثال ء تعدد الفعل

ممنوع بل نقول بمثل ذلك لو وجب قصد خصوص السبب ايضا فيقصد بفعل واحد ايجاد مسبب هذا السبب وذلك فيغتسل مثلا غسلا وا- للجنابة والحيض والجمعة هذا مع ان جميع المسببات الواردة في الشريعة ليست من العبادات المتوقفة على قصد الامتثال والتعيين الرابع ما ذكره بع سادة مشايخنا في بعض فوائده من اتفاق الفقهاء عدا من شذ عليه فانهم قطعوا به واستندوا اليه في جميع ابواب الفقه وارسلوه ارسال المسلم وسلوكوا به سبيل المعلومات ولم يخرجوا عنه الا بدليل واضح او اعتبار (لايح) وربما تركوا الظواهر بسببه وطرحوا النصوص لاجله كما صنعوا جماعة تدخل الاغسال وغيره ولم يعهد منهم طلب الدليل على عدم التدخل في شئ من المسائل فلو ذهب احد إلى التدخل في شئ طالبوه بالد وليس ذلك الا لكونه من الاصول المسلمة والقواعد المعلومة والا لكان الامر بعكس ما صنعوه وخلاف ما قرروه لان الاصل فيما دار بين الاء وعدمه هو الاتحاد وما يتفق لبعضهم من الاستناد إلى الاصل فيما قالوا فيه بالتدخل فالوجه فيه عدم ظهور التعدد في تلك الموارد ولا شك في الاصل فيه هو الاتحاد

اقول قد اشرنا إلى ان الالفاظ المشتمة على الاسباب والمسببات مختلفة غاية الاختلاف وليست محصورة في نوع واحد فمنها ما يظهر التعدد وعدم التدخل ومنها ما يفهم منه الاتحاد وعدم التعدد ومنها ما لا يفهم منه شئ من الامرين ومع ذلك فالدليل الخارجى من الاج والنصوص في كثير من الموارد الجزئية على التدخل او عدمه متحقق وعلى هذا فان اريد اتفاق جماعة من الفقهاء او جميعهم على عدم التدخل بعض الموارد وجعله اصلا فيه فهو كذلك ولكن لا يثبت منه اصالة عدمه مطلقا كما هو المطلوب لجواز استنادها في تلك الموارد إلى دلالة لفظ دليل خارجى وان اريد اتفاقهم عليه مطلقا وجعله بنفسه اصلا فهو ممنوع جدا بل ان هو الا محل النزاع وكلام الاكثر بل جميع القدماء خال ذكر ذلك الاصل وان عملوا بمقتضاه في بعض الموارد لاجماع او دليل اخر وكفى بذلك شاهدا ما ادعاه من ترك الظواهر وطرح النصوص الدالة التدخل في بعض الموارد فانه لو كان المعول فيه هو جرد الاصل لم يترك الظاهر والنص لاجله قطعاً اذ الاصل لا يعارض الظاهر فيكيف انه وبالجمله ما ذكره من اتفاقهم على ذلك الاصل من حيث هو وكونه عندهم من القواعد المسلمة ممنوع جدا الخامس ما ذكره ايضا وهو استنا الشرعيات في ابواب العبادات والمعاملات قال (ره) فان المدار فيها من الطهارات إلى الديات على تعدد المسببات اذا تعددت اسبابها عدا الـ القليل المستند إلى ما جاء فيه من الدليل على اختلاف في اكثره وشك في اقله وانك متى تجاوزت ذلك وارتقيت في الاسباب وجدتها على وصفناه من غير شك ولا ارتياب ولذا ترى ان اسباب الصلوة والزكوة والصوم والحج والايمان والنذر والديات والحدود وغيرها على كثرتها كثيرا يجتمع مع توافق مسبباتها في الجنس والكيفية والوقت وهى مع هذه متعددة متغايرة كالصلوة المتوافقة من فائتة وحاضرة و الفوايت المتعددة الفرائض والنوافل الراتبة وغير الراتبة الموافقة وغيرها وكصلوة الفجر مع الطواف و الزلزلة مع الكسوف والعيد مع الاستسقاء وكذا انواع الصيام القضاء والكفارة وافرادها المتكثرة و

اقسام الزكاة مثل زكاة المال والفطرة وافرادهما الكثيرة والديون المستقرة في الذمة باسباب مختلفة كالبيع والصلح والاجارة وغير ذلك من صور اجتهاد الاسباب مع توافق المسببات مما لا يمكن حصره فان البناء في جميعها على التعدد بحيث لا يحتمل فيها التداخل والاكتفاء بالواحد عن المتع كصلوة واحدة من الف صلوة وصوم يوم عن الف يوم او دفع دينار بدلا عن قنطار ولو ان احدا حاول ذلك لكان مخالفا لقانون الشريعة خارجا عن الدين والملة ولا ندعى ان الاسباب كلها بهذه المثابة فانها تختلف جلاء وخفاء ولكن الفحص والاستقراء وتتبع الجزئيات التي لا تحصى يكشف عن استناد الامر في ذلك كله على شئ جامع مطرد في الجميع وليس الا اصل عدم التداخل وهذا من قبيل الاستدلال بالنصوص المتفرقة الواردة جزئيات المسائل على ثبوت ما اجتمعت عليه من المطالب الكلية وذلك ليس من الظن والقياس في شئ

اقول يرد عليه بعد المعارضة بثبوت التداخل وبنائهم عليه في كثير من الابواب بحيث يمكن دعوى مساواتها لما بنى فيه على عدم كابواب الوضوء والغسل والتطهير من الاخباط والندور والايمن كمن حلف الف مرة على فعل واحد او ترك امر واحد او نذره والحدود كمن شرب قبل الحد مر او قذف كذلك او زنى فظاهر انه لا يفيد الاستقراء في مثل ذلك شيئا انه على فرض التسليم لا يكون ذلك الا من باب الحاق الشئ بالا الغلب وهو ليس الا من الظن الغير الثابت حجتيه الا ترى ان بعد ثبوت اصل الطهارة الاولى للاشياء لو حكم الشارع بنجاسة اكثر الاشياء بحيث لم يبق محل الشك الا قليل لا يحكم بنجاسته وبالجملة ليس ذلك لو سلمت الغلبة الا من الظنون التي لم يثبت حجتيه وهذا ظاهر - السادس ما ذكره ايضا وهو ان اختلاف المسببات اما ان يكون بالذات كالصوم والصلوة وطلوع الفجر والظهور او بالاعتبار كصلوة الفجر وقضاء والاختلاف في الثاني ليس الا اختلاف النسبة والاضافة الى السبب فان صلوة ركعتين بعد الفجر ممن عليه صبح فائتة صالحة لها وللحاد وانما تختلف ويتعدد باعتبار نسبتها الى دخول الوقت وخروجه فان اضيفت الى الاول كانت اداء والا قضاء ومثل ذلك الاختلاف يتحقق في كل ينفي فيه التداخل لان المفروض فيه اختلاف الاسباب التي يختلف معها النسبة ثم انه متى كان هذا الاختلاف في النسبة مقتضيا للتعدد في م واحد كان مقتضيا له في غيره لان المعنى المقتضى للتعدد يتحقق في الجميع قائم في الكل من غير فرق فيكون الاصل تعدد المسببات بتعدد الاسباب ولا يلزم منه امتناع التداخل لانه انما يلزم لو كان اختلاف النسبة سببا تاما للتعدد وليس كذلك فانه مقتضى له والتخلف عن المقتضى جائز وجود لمانع و هو موجود في كل ما يثبت فيه التداخل فانا لا نقول به الا على تقدير وجوده وتحقيق ذلك ان الاسباب الشرعية كاشفة عن المصداق الواقعية واختلافها كاشف عن اختلاف تلك المصالح بمعنى انه ظاهر فيه فاذا دل الدليل على التداخل علم ان المصلحة في الجميع واحدة الاضافة غير مؤثرة

اقول هذا انما يتم لو علم المعنى المقتضى للتعدد فيما علم فيه التعدد والعلم به ممنوع ومجرد اختلاف النسبة لا يدل على انه هو المقتضى بل ل شئ اخر لا نعلمه وليس ذلك الا من باب اثبات العلوية بالمناسبة الذي هو من ضعيف افراد القياس هذا ثم انه قد يستشهد لاصالة عدم التداخل بفحوى الاخبار الواردة في تداخل بعض الاسباب حيث تضمنت الجواز والاجزاء الظاهرين في الرخصة

في الجمع وان الاصل فيها التعدد وفي حديث زرارة في الاغتسال اذا اجتمعت لله عليك حقوق اجزاك فما غسل واحد قيل وفيه تنبيه لطيف على ذلك مخصوص بالغسل والا لقال حق واحد فانه اعم واعود وادخل في اللطف والامتنان وارادة ليسر والتوسعة فعلم ان ساير الحقوق ليست كذ بل قيل ان في ورود النقل بالتداخل شهادة بان المحتاج إلى الذكر هو التداخل

اقول لا دلالة للجواز والاجزاء على ما رآه اذ القائل بالتداخل لا يريد زايدهما ويقول بجواز التعدد ايضا بل قد يقول بافضليته في بعض الموارد ولا دلالة لهما على ان الاصل فيها التعدد اصلا بل يدلان على جواز التعدد ايضا الا ترى إلى قوله (ع) يجزيك غسل ثوبك مرة فانه لا دأ على اصاله المرتين اصلا وهو ظاهر جدا واما حديث زرارة فلا تنبيه فيه اصلا فان ما ذكره في وجه التنبيه انما كان صحيحا لو قلنا بتحقيق التدا في كل مورد ونحن لا نقول به بل نقول ان الاصل ذلك وكما من موارد لم يتداخل فيها الاسباب في الشرعيات فيكف جاز ان يقول حق واحد و ورود النقل بالتداخل فانما هو لاجل سؤال الراوى مع انه خلط في النزاع اذ لا نزاع في حصول الامتثال بالتعدد ولا خفاء لاحد فيه حتى يحتاج التأول وانما الخفاء في الواحد فهو المحتاج إلى البيان واين ذلك من الاصل (فوائد الاولى) اجزاء الواحد واصالة التداخل انما هو مع عدم مسبب السبب الثاني بالمسبب الاول كما لو بال ونام قبل التوضاء للبول ووطأ في الحيض مرة ثانية قبل التكفير للاول وغسل يوم الجمعة للتوبة قبل غدا للجمعة وهكذا واما مع المسبوقية فلا شك في اصاله عدم التداخل اذ امتثال الامر الثاني لا يحصل الا بذلك وكذا تأثير السبب الثاني في السد وهذا ظاهر جدا فلو بال وتوضأ ثم نام يتوضأ ثانيا وكذا لو وطأ وكفر ثم وطأ كفر ثانيا ويظهر من كلام بعضهم في مسألة الوطئ في الحيض ء التكرير مع المسبوقية ايضا وهو فاسد

(الثانية) لا شك في تعدد المسببات بتعدد الاسباب مع اختلاف المسببات نوعا كقوله من بال فليتوضأ ومن جامع فليغسل نعم قد يك اختلافها بالجزئية والكلية نحو من افطر في نهار رمضان فليطعم ستين مسكينا ومن افطر في قضائه فليطعم عشرة مساكين ومثله قوله ^{عليه السلام} من و في اول الحيض فليتصدق بدينار ومن وطئ في وسطه فليتصدق بنصف دينار ومن وطئ في آخره فليتصدق بربع دينار فوطئ في الازمنة الثلاثة ف يتداخل المسببات حينئذ ام لا يحتمل الامران والظاهر من ملاحظة فهم العرف هنا عدم التداخل

(الثالثة) هل يتوقف كفاية الواحد عن المتعدد فيما يلزمه القصد والنية على قصد المتعدد ونيته او على عدم قصد عدم التداخل ولو مع الغ عن البعض او الذهول او يتداخل ولو قصد عدمه الظاهر هو الثالث اذا قصد بالفعل امتثال امر الشارع الا فيما ثبت فيه اشتراط قصد السبب وصف لا يتحقق الا بالقصد فيتوقف التداخل حينئذ على قصد المتعدد اما الاول فلعدم توقف صدور الفعل ولا حصول الامتثال على قه خصوص الامر اذا قصد اطاعة الامر ولو بامر اخر كما صرح به المحقق الخوانسارى في بحث تداخل الاغسال من (ح س) وبيننا ايضا في بحث لوضؤ من كتاب مستند الشيعة واما الثاني فوجهه ظاهر وظهر من ذلك ان التداخل في الاغلب فهرى (الرابعة)

ما ذكرناه من اصاله التداخل انما هو الموافق للاصل والا فقد يوجد القرينة في نفس الخطاب او من الخارج على لزوم التقدير فيجب اتباعه حي ومن الاول ما مرت الاشارة اليه من قول الشارع يجب ركعتين ثم قوله يستحب ركعتان فان المتبادر منهما بل مقتضى امتناع اجتماع الوصفين ان التعدد هذا اذا تعلق الوجوب والاستحباب بنفس الفعل مطلقا اما لو لم يكن كذلك فلا نحو يجب على المصلى كونه مع الوضوء ويستحب لقيا القرآن كونه مع الوضوء فانه لا دلالة لهما على تعدد الوضوء وكذا اذا قال يجب الوضوء للصلوة ويستحب لقراءة القرآن او من اراد الصلوة يح عليه التوضأ ومن ارادة التلاوة يستحب له التوضأ فانه لما كانا شاملين لصورة اجتماع الارادتين ايضا ولا يمكن ارادة وجوب المهية واستحبابها حي لامثال اجتماعهما فاما يخصص احدهما بصورة عدم الاجتماع او يراد من احدهما الفرد المغاير لما ياتى به للاول ولا ترجيح فيرجع إلى اصاله ء التعدد ع ان الترجيح للاول متعين لاستلزام الثاني استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز وهو غير جائز

(عائدة) قد ذكرنا في كتبنا الاصولية كالمناهج وشرح تجريد الاصول وغيرها انه اذا تردد المكلف به بين امور معلومة محصورة ولا حرج في ف الجميع فالعمل على اصل الاشتغال ان لم يكن بين هذه الامور قدر مشترك وعلى اصل البرائة ان كان والسراف سبب العمل باصل الاشتغال كان المكلف به مرددا بين الامرين مثلا انما هو استصحاب عدم الامتثال وعدم الاتيان بالمأمور به الخاليين عن المزيل ما لم يعمل بالجميع وع معارض لهما اذلا يتصور له معارض سوى اصاله عدم وجوب الاخر مثلا بعد الاتيان بواحد وهذا الاصل غير ممكن الجريان لانه لو جرى لاسا وجوب الاول والاصل جار فيه ايضا وهو ايضا مستلزم لوجوب الاجزاء فاجزاء الاصل في كل واحد يستلزم عدم اجزائه في الاخر ومثل ذلك با، بخلاف ما اذا كان بينهما قدر مشترك فانه لما كان الاشتغال به معلوما غير جائز فيه الاصل يبقى اصل عدم الاشتغال بالزائد خاليا عن المعار فيعارض الاستصحابين المذكورين لان مرجع اصل عدم ايضا إلى استصحاب حال العقل فالتعارض بين الاستصحابين والحاصل ان في صورة وبـ القدر المشترك يمكن استصحاب عدم وجوب الزوايد فيعارض ذلك استصحاب عدم الامتثال المثبت لوجوبه بخلاف صورة عدمه لعدم امك استصحاب عدم وجوب كل من الامرين لمعارضته مع استصحاب عدم وجوب الاخر ثم بذلك يظهر انه لا فرق ي عدم امكان اجراء اة الاشتغال بين ما كان قدر المشترك من الاجزاء كالسورة لو تردد ان الصلوة هل هى مركبة من السورة ايضا ام لا او من اللوازم كما اذا امر بة وشك في ان المراد به هل هو الايجاع او الضرب فان وجوب الايجاع يقينى حينئذ لانه لازم الضرب ايضا فاللازم حينئذ يكون واجبا قطعاً في عدم وجوب ملزومه الاعم خاليا عن المعارض نعم يشترط ان يكون ثبوت الوجوب للقدر والمشارك بهذا الامر اما لو كان ثابتاً بغيره فلا يفيد ويج اصل الاشتغال لامكان اجراء اصاله عدم وجوبه بذلك الامر وكذا ظهر مما مر جريان اصل البرائة فيما اذا تردد الامر بين وجوب المطلق او ال مع عدم وجود لفظ مطلق كما سيأتى بيانه في العائدة المذكورة لبيان المهية ومعنى تعلق الطلب بها

(عائدة) قد اشتهر في كتب الفقهاء الاستدلال بحديث على اليد ما اخذت حتى تؤدى

على ضمان ما اخذ من مال الغير بالمثل والقيمة بعد تلفه وعلى وجوب ادائه بعينه مع بقاءه فلا بد في النظر به انه يتم اولا والنظر اما في حجية دلالته والاولى وان لم يكن اثباتها من حيث السند لكون الرواية ضعيفة بالارسال فانها مروية عن النبي مرسلًا الا ان اشتهاها بين الاصحاب وتدا في كتبهم وتلقيهم لها بالقبول واستدلواهم بها في موارد غير عديدة يجبر ضعفها ويكفي عن مؤنة البحث عن سندها واما الثاني فنقول ان ظاهره الكلام على طريق المتعارف في المحاورات ان يقدر ثابت او كائن او نحوها من افعال العموم على ان يكون خبرا مقدما للموصول و جعله مب مؤخرا ويكون الجملة خبرية اى ما اخذت اليد ثابت عليها كائن فيها لكون الاعيان على محالها نحو زيد كائن على السطح ولكن لا شك المطلوب ليس اخبارا وان المراد باليد ليس نفسها ولا بما اخذت عليه بل المراد اليد هو ذو اليد من باب تسمية الكل باسم جزئه بل اظهر اج وادخلها في المقام حيث ان الاخذ يكون باليد كتسمية الجاسوس بالعين والترجمان باللسان والمراد بالموصول واحد من متعلقاته كرده او حفظه ضمانه او نحوها والمراد بالجملة انشاء الحكم الشرعى او الوضعى فلا بد في الكلام من تجوز في اليد وتقديرين احدهما تقدير متعلق الظرف والث تقدير مضاف الموصول فان جعل المضاف من الامور الوضعية كضمان ونحوه يكفى تقدير الثبوت في الاول فيكون المعنى ضمان ما اخذت ا ثابت على ذى اليد وان جعل غيره نحو الرد او الحفظ فلما لم يكن لثبوت الحفظ او الرد على ذى اليد معنى محصلا فلا بد اما من جعل متعلق الظرف الوجوب ليكون المعنى واجب على ذى اليد رد ما اخذت او فظه او تقدير مضاف اخر للمضاف اليه ليكون المعنى ثابت على ذى ا وجوب رد ما اخذت او حفظه او غيرها مما لا ينتقل اذهاننا اليه الحال واذا عرفت ذلك نقول الاستدلال بالحديث على ضمان المثل او القيمة التلف انما هو على فرض تقدير الضمان الشامل لرد العين مع البقاء والمثل او القيمة مع التلف ولا دليل على تعيينه اصلا فانه قيل استد الفقهاء واحتجاجهم على الضمان خلفا بعد خلف بعد سلف وفهمهم ذلك دليل على انه كان لهم قرينة على تقديره وان خفيت علينا قلنا مع لم يعلم ذلك من جميع الفقهاء ولا اكثرهم وان علم من كثير منهم وليس ذلك من الاحكام الشرعية التى يحكم فيها بالاتفاق بضميمة الحد والوجدان ولا يصلح عمل جماعة دليلا لشيء لا يدل على انه لقرينة تقدير الضمان بل لعله لاجتهادهم تقدير جميع الاحتمالات عند عدم تعب المقدر او لمظنة شيوع تقديره او لدليل اجتهادى اخر فان قيل المتبادر من هذا التركيب اثبات الضمان قلنا ممنوع جدا ولو راجعت إلى امثال د التركيب التى ليس الذهن فيها لمسبقا بالشبهة تعلم عدم التبادر مع انه على فرض التسليم لا يفيد لاصالة تاخر حدوث التبادر حيث ان ذا ليس من مقتضى الوضع اللغوى لهذا التركيب فان قيل ليس هنا شيء اخر يصلح ان يكون غايته الاداء الا الضمان لعدم امكان غيره عند التا فيجب تقدير الضمان الذى يمكن ثبوته في صورتى بقاء العين وتلفها فمع البقاء يؤدى العين ومع التلف المثل او القيمة قلنا اداء المثل او القب ليس اداء ما اخذت بل اداء شيء آخر فلا يكون حتى تؤدى غاية للضمان في صورة التلف ايضا فان مقتضى تقدير المفعول ان يكون مفع تؤدى او نايب فاعله على قدیر كونه بصيغة المجهول ما يرجع إلى الموصول اى ما اخذت ومعنى اداء ما اخذت اداء عينه دون المثل او القيمة اطلاق

الاداء على الغير غير صحيح فلا يتحقق ادائه في صورة التلف اصلا وعلى هذا يكون الرواية لبيان حكم صورة البقاء ولا يعلم منه حكم ص التلف ولا يلزم ان يستفاد من كل حديث حكم جميع صور الواقعة ولما لم يكن لتقدير الرد او الاداء معنى سليسا اذ ليس قولك يجب اداء ما ا رده حتى يؤدى اورد بسليس فالأظهر تقدير الحفظ من الضياع والتلف او حوه وعلى فرض عدم تعين تقدير ما اخذت للمفعول فلا شك احتماله ومعه فالحكم بتقدير الضمان غير موجه قطعاً فلا دلالة في الرواية على ثبوت ضمان المثل او القيمة بل في دلالة على وجوب اداء ال مع البقاء نظر لان الاستدلال له بها اما لاجل تقدير الاداء والرد وهو غير معلوم لجواز تقدير الحفظ ونحوه فيكون معنى الحديث يجب على اليد حفظ ما اخذت إلى زمان ادائه او لاجل قوله حتى تودى ولا دلالة له ايضا لان وجوب الحفظ مثلاً إلى زمان الاداء لا يدل على وجوب الاداء كما اذا قال الشارع عليك بقصر الصلوة في السفر حتى تدخل الوطن فانه لا يدل على وجوب دخول الوطن صلا ومنه يظهر عدم تما الاحتجاج بها على وجوب رد العين ايضا وان كان ذلك ثانيا بادلة اخرى مع ان في الرواية اجمالا من وجهين اخرين يشكل التمسك بها في بع الموارد التي تمسكوا بها على فرض تعين تقدير الرد او الضمان احدهما باعتبار الاخذ فانهم يتمسكون بها في كل موضع حصل فيه التصرف في ه الغير ولو لم يصدق عليه الاخذ ايضا واثباته من الرواية مشكل وثانيهما باعتبار المؤدى اليه الذي يجب تقديره ايضا فهل هو المالك او من ب منابه من الوكيل والمولى او من اخذ منه ولو كان غاصبا ويشكل من هذه الجهة ايضا التمسك بها في بعض الموارد والتمسك في جميع الموارد الواحد

(عائدة) ترى الفقهاء كثيرا ما يحكمون في بعض الافعال انه بدعة وتشريع ولاجل ذلك يجرمونه ولا بد في تحقيق ذلك من بيان البدعة والتش وبيان حرمتها فنقول وبالله التوفيق انه لا شك في حرمة البدعة في الدين وادخال ما ليس من الشرع فيه وعليه اجماع الامة بل هو ضرورى الد والملة روى ثقة الاسلام في جامع الكافي عن النبي ﷺ انه قال كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار وروى فيه ايضا عن امير المؤمنين (ع) انه ا اما بدو وقوع الفتن اهواء تتبع واحكام تباعد يخالف فيها كتاب الله يتولى فيها رجال رجالا الحديث وفيه ايضا عن النبي ﷺ اذا ظهرت البدع امتي فليظهر العالم علمه فمن لم يفعل فعليه لعنة الله وفيه ايضا من اتى ذا بدعة فعظمه فانما يسعى في هدم الاسلام وفيه ايضا عنه اذا رايتم ا البدع والريب من بعدى اظهروا البرائة منهم الحديث وفيه ايضا عنه ﷺ ابي الله لصاحب البدعة بالتوبة قيل يا رسول الله وكيف ذلك قال انه أسرب؟ قلبه من حبها وفيه ايضا انه قيل الكاظم (ع) بما اوخذ الله قال لا تكونن مبتدعا من نظر برايه هلك ومن ترك اهل بيت نبيه ضل ومن ا كتاب الله وقول نبيه كفر والمهم تحقيق معنى البدعة ومصادقها فاني اراه مشتبه على كثير من الاعلام فانهم يقولون ان الفعل الفلاني لم يثبت الشرع فلو فعل لا بقصد العبادة والثبوت من الشارع واطاعته فهو لغو لا ثواب عليه ولا عقاب وان فعله احد بقصد العبادة والاطاعة وباعتنا ذلك يكون حراما موجبا للعقاب لانه يكون بدعة وتشريعا ومقتضى ذلك ان البدعة هي كل فعل يفعل بقصد العبادة والمشروعية واطاعة الش مع عدم ثبوته من الشرع ولا معنى محصل لذلك لان ذلك الفاعل بهذا القصد اما دله دليل على مشروعية هذا الفعل

وكونه عبادة والاتيان به طاعة ام لا فعلى الاول فلا يجب عليه اجماعا بل ضرورة ولا عقاب وان لم يثبت هذا الدليل عند غيره لان كلا مكلف اداه اليه نظره ومن هذا القبيل اجتهادات جميع المجتهدين مع انهم يوجرون عليه ويثابون وعلى الثانى فلا معنى لقصد العبادة والطاعة اذا القصد لـ امرا اختياريا والاختيارى هو الاخطار بالبال والتصور ومجرد ذلك بدون التصديق بذلك لا يثمر ثمرا بل يكون معتقدا لعدم شرعية فكيف يـ اعتقاد الشرعية مع انه مع عدم اعتقاد الشرعية وعدم التصديق به لم يكن مجرد تصور ذلك واخطاره بالبال محرم وبالجمله الفعل لذى لم يدل د فاعله إلى شرعية اما يفعله من غير اعتقاد شرعيته فلا دليل على حرمة ولو تصور او خطر بباله الشرعية او يفعله باعتقادها ولا يمكن ان يك ذلك الا بدليل وببعض ذلك صرح المحقق الخوانسارى في شرحه على الروضة البهية في مسألة استيعاب جميع الرأس بالمسح حيث قال في الاصل يكره الاستيعاب الا ان يعتقد شرعيته قال اى وجوبه او استحبابه فيحرم فعله بهذه النية لحرمة كل عبادة لم يكن متلقاة من الشارع او يحرم ذا الاعتقاد وفيهما تامل اما في الثانى فلان الاعتقاد لابد ان يكون ناشيا من اجتهاد او تقليد واذا كان كذلك فلا وجه لحرمة غاية الامر ان يك خطأ والا اثم على الخطأ عندهم الا ان يجعل هذا الحكم من قبيل الضروريات وفيه مع انه ليس كذلك نه يلزم حينئذ الحكم بكفر معتقده لا بتأثر فقط مع ان الظاهر انه لا يقول به احد واما في الاول فلعدم ظهور حرمة العبادة الغير المتلقاة؟ مع اعتقاد شرعيته باجتهاد او تقليد ان فـ الاعتقاد الا ان يعلم خلافه ضرورة من الدين والا لاشكل الحكم في كثير من الاجتهادات ويمكن ان يقال ان اعتقاد شرعية امثال هذه الامور كان بناؤه على فساد اصل الدين والابتناء على الطريقة الفاسدة فيه كما اذا اعتقدها العامة فكما يحرم عليه ما اعتقده من اصل الدين لظـ تقصيره فيه فيجوز حرمة اعتقاد ما يتفرع عليه من الفروع وفعله ايضا فتقصيره في الاصل وان كان مع صحة اصل الدين كما اذا اعتقدها الاما فهى من ظهور الفساد على طريقة بحيث لا يعتقدها الا من قصر حق التقصير في التامل والاجتهاد واذا كان كذلك فلا بد في الحكم بجرمة اعتقاد وفعلها عبادة وحكمهم بعدم الاثم على الخطأ انما هو اذا لم يكن بهذه المرتبة بالفساد وهذا تجويز لحكمهم بالحرمة ورفع للاشكال عنهم و مستندهم فيه فيمكن ان يكون ما ورد من الاخبار في باب البدع وان كل بدعة ضلالة في النار اذ الظاهر شمول البدعة لاعتقاد شرعية مثل هـ الامور وكذا فعلها عبادة سواء كان مع فساد اصل الدين او بدونه فتأمل انتهى كلامه رفع قدره ومقامه

اقول تقرير ما ذكره في التوجيه انه اذا اعتقد الشرعية يعلم انه قصر في السعى والاجتهاد والا لما خفى عنه لوضوح الماخذ واذا كان مقصرا يك اعتقاده وعمله محرم ولذا تريهم يذكرون ذلك في مقام لا دليل على الشرعية مطلقا ولا خلاف واما ما كان فيه دليل ولو كان ضعيفا في نظر الا (او خلاف ما؟) يقولون بمثل ذلك وفيه بعد الاغماض عن منع اختصاص ذلك بما علم فيه التقصير فان منهم من ذكره في غسل الوجه في الوض مرتين وفي ذكر تكبير الركوع والسجود في حال الهوى مع ان فيهما خلافا وعليهما دليلا اولاه لا شك ان الاعتقاد ليس بامر اختياري وله مراة مختلفة في الضعف

والشدة فان بملاحظة دليل من دون فحص قد يحصل نوع اعتقاد ثم اذا فحص ولو لم يكن غاية ما يكن يزيد الاعتقاد واذا فحص غايته يصير ا. وليس شئ منها بالاختيار فمن قصر في السعى واعتقد شيئا بقليل فحص يكون هو نتيجة فحصه فلا معنى لحرمة هذا الاعتقاد نعم يمكن ان ية انه مؤاخذ في الاقتصار على الفحص وهو امر اخر غير لاعتقاد بل لا وجه لحرمة الفعل ايضا اذ لا حرمة في الفعل نفسه من حيث هو ولذا لا مع عدم اعتقاد الشرعية ولا مع عدم اعتقادها الحاصل بالفحص ولا في هذا الاعتقاد لانه امر لازم حاصل من ملاحظة الدليل فلم يكون جمع حراما مع انه لا يقارن الفعل حينئذ من الاعتقاد ازيد مما اقتضاه فحصه وسعيه نعم قد يعرض للفعل جهة محرمة لولا ثبوت الشرعية من غير ج الاعتقاد وهو امر اخر ويحرم الفعل سواء اعتقد الشرعية ام لا كقول امين في الصلوة ان لم يكن دعاء وكالتكلم بالفارسية في القنوت حيث الاصل حرمة التكلم في الصلوة بغير ما ثبت جوازه بخلاف ما اذا لم يكن الفعل في نفسه كذلك كترك قراءة الشعر في الصوم فانه لا يحرم مع اعتقاد الشرعية قطعا فكذا لو اعتقده نوع اعتقاد ولو لاجل ذلك الاعتقاد وثانيا ان المكلف اما يلتفت إلى انه مقصر ويخطر ذلك بباله اولا ف الاول لا يحصل له الاعتقاد وعلى الثاني لا وجه للحرمة فان قيل الفعل في نفسه وان لم يكن حراما ولا ذلك الاعتقاد ولا الفعل المقارن لهذا الاعتد ولكن يحرم الفعل لاجل هذا الاعتقاد حيث ان منشأ الاعتقاد ليس دليلا شرعيا فجعله دليلا والاتيان بالفعل لاجله محرم قلت ان اردت بجعله ذا التلطف بانه دليل فهو ليس بامر محرم وان اردت اعتقاد كونه دليلا فحصول الازيد مما يقتضيه هذا الدليل محال كما ان تخلف ما يقتضيه اي كذلك فان قلت يدخل في التشريع والبدعة قلنا لا نسلم ومن اين علم صدق البدعة المحرمة على مثل ذلك مع انه لا يزيد اعتقاده عما يقتضيه دليله فانه اذا اتى احد بالقنوت في الركعة الاولى لا من جهة قول الشارع بخصوصه بل من جهة كونه دعاء وجواز الدعاء في الصلوة مطلقا يك جازيا قطعا وكذا اذا اتى به لاجل حديث دل عليه ولم يجد له معارضا مقاوما بزعمه بعد الفحص ولو وجد حديثا واحتمل له معارض ولم يفح عنه فانه لا يقنت في الاولى حينئذ الا باعتقاد وروده من الشرع ورودا مجوزا له المعارض ومحتملا عنده عدم تماميته فلم يكون ذلك حراما وسببية الحديث لا تمكن ان تكون تامة عنده قطعا هذا كله مع ان الانظار متفاوتة جدا فحكم المجتهد بان كل من افق بذلك مع اعتقاد شرعيته ف مقصر لا وجه له اذ قد يكون المأخذ واضحا عند واحد خفيا عند اخر بل كثيرا ما ترى المسألة مجمعا عليه بل ضروريا عند واحد وعلى خلا ذلك عند اخر والتحقيق ان كل فعل لم يثبت من الشرع لا يمكن الاتيان به باعتقاد انه من الشرع ولكن مكن فعله بازاءة انه من الشرع او ج شرعا للغير وهو تشريع وادخال في الدين وان لم يعتقده المشرع وهذا هو البدعة ولذا يطلق البدعة على ما ابتدعه خلفاء الجور كالاذان الثالث الجمعة وغسل الرجلين وتثليث غسل الوجه في الوضوء وصلوة الضحى والجماعة في النوافل ونحو ذلك مع انهم ما كانوا يعتقدون ثبوته من الشد وانما ادخلوه في الدين ادخالا بل وان اعتقدوها ايضا وبالجملة المناط في الابتداع والتشريع والادخال في الدين وضع شئ شرعا للغير وجعله احكام الشارع له لا لنفسه لانه غير ممكن فالبدعة فعل قرره غير الشارع شرعا

لغيره من غير دليل شرعى ولا شك في كون ذلك بدعة كما ترى اطلاقها عليه في جميع ما ابتدعه العامة مع انه تدليس واغراء وكذب وافتراء فيكون محرمًا قطعًا واما ما لم يكن كذلك فاطلاق البدعة عليه غير معلوم ولم يثبت كونه بدعة وتشريعًا؟ قال الصدوق (ره) في من لا يحضره الفقيه في ب حد الوضوء والوضوء مرة مرة ومن توضع مرتين لم يوجر ومن توضع ثلثا فقد ابدع انتهى

ففرق بين ما لم يثبت من الشرع وبين البدعة وجعل المرتين مما لم يثبت من الشرع ولذا نفى الاجر عنهما بل صرح في موضع اخر من ابو الوضوء ان من توضع مرتين مرتين فقد تعدى حدود الله وقال فمن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه وجعل ثلث مرات من البدعة لانها مما ابتدع العامة فقال ومن توضع ثلثا فقد فعل البدعة وهذا صريح في ان كل ما لم يثبت من الشرع ليس ببدعة ومقتضى اطلاقه عدم اشتراط الابتداء بقدر المشروعية واعتقادها بل اذا وضعها لغيره كذلك يكون بدعة ومن اتى به فيكون اتباعا بالبدعة ولكن يشترط في ابداع الغير فعله لاجل انه مشر لا مطلقا فمن غسل وجهه ثلاثا الا بنية الوضوء لا يكون مبتدعا هذا واما الفعل الذى لم يثبت من الشرع ويفعله احد من غير ارائته شرعيته فلا يجرم من هذه الجهة اصلا ولو قارنه شئ من الاعتقاد بالشرعية نعم قد يكون محرمًا فعله اذا لم يثبت من الشرع من جهة اخرى ولا كلام فيه (عائدة) قد ورد في الاحاديث قولهم عليهم السلام يجزى كذا او يجزى كذا او اجزائه كذا ولا شك في كفاية ما حكموا باجزائه عن المأمور واجبا او مستحبا واما الكلام في انه هل يدل على عدم كفاية الاقل منه وانه اقل ما يجزى ام لا ظاهرا جماعة من المتأخرين الاول فيستدلون على عدم كفاية الاقل ويعارضون به ما دل على جواز الاجزاء بالاقل قال في المدارك في مسألة مقدار لجهة للسجود والاجزاء انما يستعمل في الواجب وقال بعضهم بعدم الدلالة وهو الصحيح اذ لا دلالة على ذلك بوجه من الوجوه فان الاجزاء بمعنى الكفاية والاغناء يقال يجزى لك اذا اى يكفيك قال في القاموس وجزى الشئ يجزى كفى وعنه قضاء واجزى كذا عن كذا قام مقامه وقال في الصحاح جزى عنى هذا الامر قضى وفي حديث ابى بردة بن دinar يجزى عنك ولا يجزى الا بعد ان يقتضى وقال في مادة جزء وجزئت بالشئ جزء اى كفيت به إلى ان ة واجزأت عنك شاء لغة في جزت اى قضت واجزأت بالشئ وتجزئت به بمعنى اذا اكتفيت به واجزأت عنك مجزى فلان اى غنيت عنك معناه مجمع البحرين سميت اى الجزية بذلك لانها قضاء منهم لما عليهم وقيل لانها تجزى بها وينفى بها منهم يقال اجزأتى الشئ كفانى من جزى يعنى ك إلى ان قال ويجزيه التيمم ما لم يحدث يقرء بضم المثناة من الاجزاء وبفتحتها بمعنى كفى ومثله يجزيه المسح ببعض الرأس انتهى ولا شك ان كون الذ كافيا او معينا لا يدل على عدم كفاية الاقل منه ولذا يصح استعماله مع الاقل والاكثر بل هو شائع كثيرا سيما الاول قال في السرائر واقل ما يؤ من الركوع ان ينحنى إلى موضع يمكنه وقال في دعائم الاسلام واكمل ما يجزى ان تصيب الارض من جبهتك مقدار درهم الا ان يقال ان الاض في الاول بيانية اى اقل شئ هو ما يجزيه والمراد في الثانى اقل ما يجزى في حصيل الاكمل فتأمل واما ما ادعاه في المدارك من استعمال الاجزاء اقل الواجب فلو سلم لم يفد اذ الاستعمال اعم من الحقيقة و ان اراد ان الاستعمال حقيقة منحصرة فيه فهو ممنوع وقد يتوهم بل يدعى التبادر ة اذا قال الطبيب يكفيك او يجزيك

مثقال من هذا الدواء يكفي بالاقل قطعا وكذا اذا قيل لاحد يكفيك لمؤنة سفرك هذا مائة دينار فلا يكفي بالاقل ويستحب المائة البتة ولذا يـ
ان يقال قدر الكفاية من المال كذا وقدر السعة كذا وان يقال يكفيك مائة دينار بل يزيد فلولا اختصاص الكفاية بما لا يشتمل على الزيادة لما -
ذلك وفيه منع التبادر واما عدم الاكتفاء بالاقل فيما استشهد به فليس لاجل دلالة ما قاله الطبيب او الخبر بعدم كفاية الاقل بل لاجل عدم الـ
بكفاية الاقل فلا يطمئن البرء او حصول المؤنة في الاقل فلذا لا يكفي به واما قولهم قدر الكفاية وقدر السعة او يكفيك فلان بل يزيد فلو -
دلالتهم فلاجل القرينة فان الذيلين قرينتان على ذلك مع انهما يعارضان؟ بمثل قولك لمن قال يكفي مائة دينار مؤنة هذا السفر صدق بل يكـ
ثمانون ايضا وبالجمله معنى يكفيك ويجزيك انه حسبك كما صرح به في كتب اللغة وصراحته في عدم الحاجة إلى الزايد واضحة واما عدم كـ
الاقل فاما عدم دلالتهم عليه معلوم او لم يعلم دلالتهم عليه وهو ايضا في حكم العلم بعدم الدلالة ثم ان هذا هو الكلام في دلالة اللفظ وقد يكـ
عدم كفاية الاقل معلوما من دليل اخر او من الاصل فان استعمال الاجزاء في الاخبار على وجوه فورد تارة مثل قوله يجزى غسل الجمعة -
الجنابة فاستعمل مع عن؟ واخرى يجزى في الركوع سبحان الله مرة فاستعمل مع في وثالثة يجزيك كذا فالاصل في الاول عدم كفاية الاقل لان الـ
عدم قيام فعل مقام اخر وفي الاخيرين يختلف الاصل بحسب اختلاف المقامات فتارة يكون مع كفاية الاقل واخرى مع عدمها وعلى الفـ
ملاحظة المقامات هذا هو البحث في دلالتهم على عدم كفاية الاقل وعدم دلالتهم وها هنا بحث اخر وهو انه على فرض الدلالة فهل يدل على
اقل الواجب كما وقع في كلام صاحب المدارك حتى اذا ورد انه يجزيك في الركوع سبحان الله ثلثا يكون هذا اقل الواجب ام لا الحق انه لا دا
لهذا الكلام بنفسه على ذلك اصلا فان الاجزاء والكفاية كما يكون عن الامر الواجب كذلك يكون عن المستحب ايضا فان كان المجزى -
مذكورا فالامر واضح ان لم يكن مذكورا فيحتمل الامرين فالحمل على احدهما لا وجه له فاذا قال الشارع يجزيك مائة تسبيحة بعد الصلوة يحـ
اجزاء الامر الواجب والمندوبى فلا يحكم بالوجوب نعم اذا ورد في موضع علم فيه وجوب شيء ولم يعلم تحقق الامر الاستحبابى فيحمل على الوجـ
لاصالة عدم استحباب شيء فاذا قال يكفي ثلاثة تسبيحات في الركعتين الاخيرتين يحمل على الواجب لاصالة عدم استحباب شيء فيهما بخلاف
اذا علم ذلك ايضا فيكون مرددا كما في الركوع والسجود حيث علم فيه استحباب الزايد عن القدر الواجب فلو قال يكفيك ثلاثة تسبيحات
يحتمل الامرين والله اعلم

(عائدة) يذكر فيها اثبات المهية والمراد منها ومعنى كليتها ووحدتها ومعنى المفهوم والمصداق وكيفية تعلق الطلب بها على سبيل الايـ
والاختصار على النحو اللايق في هذا الفن فنقول ومن الله التوفيق لا شك في وجود المهية للاثياء فان كل احد يعلم قطعا ان للانـ
مثلا امتيازا عن غيرها اشتراكا لا نفسها (لا بعينها) وان الجميع مشترك من حيث الوجود الخارجى والكون الواقعى في امر وبه يمتاز عن غيرها وهـ
امر بديهى لا يمكن الارتياح فيه ولذا يعرف كل احد ان هذا انسان وهذا ليس بانسان ولولا ما به الامتياز الواقعى وما به الاشتراك الواقعى لم يـ
ذلك وهذا هو بعينه مرادنا من المهية ولذا يعبر عنها بالقدر المشترك ولا

شك في وجود ذلك في الخارج والا لم يشترك الافراد فيها ولا يمتاز عن غيرها ولكن وجودها بوجود الافراد لان الشئ ما لم يتشخص لم يوجد ، ثبت في الحكمة المتعالية ومعنى وجودها في الخارج بوجود الافراد انها مع وجودها متحققة قطعاً ولا يمكن تحققها بدونها ولا تميزها خارجاً عنها بل ينفك في الخارج عن الفرد ولا الفرد عنها ولا ليميز بحسب الخارج منها نعم تميزها العقل بمعنى ان العقل يحكم صريحاً بان لزيد جزءاً موجوداً له ايضاً وليس للفرد وهذا هو المراد بقولهم وجودها عقلي يعني ان العقل يحكم بوجودها في الخارج ولا يدخل في حكم الحس والاشارة الحـ والحاصل انه وان لم يكن ان يتحقق في الخارج امر مشترك بين الجميع خال عن الشخصات ولكن العقل يحكم صريحاً انه لو جمع افراد الانسان او بعضاً واسقط عنها المميزات جميعاً اسقاطاً بعد اسقاط يبقى بالآخرة جزء متحد في الجميع لا بمعنى انه امر واحد يشترك فيه الجميع لاستحـ ذلك وإيجابه وحدة المتعدد واتصال الجميع بواسطة اتحادها في هذا الجزء بل بمعنى ان الصورة الذهنية لهذا الجزء بعينها هي الصورة الذهنية لـ ومنطبقة معها بلا اختلاف وهذا معنى وحدة المهية الخارجية اى في لحاظ العقل لكل فرد جزء متحد باعتبار الصورة الذهنية لـ جزء فرد اخر وينـ عليه فالمهية الخارجية متعددة بعدد الافراد الخارجية اى لكل فرد في لحاظ العقل جزء هو بعينه الجزء الذى للفرد الاخر اى مطابق معه وهذه الـ المتعددة بعدد المهيئات هي المعبر عنها بمخصص المهيئات وهذا التطابق ايضاً هو معنى كلية المهية الخارجية وتوضيحه ان للمهية وجوداً ذهنياً باعتبار يسمى بالمفهوم ووجوداً خارجياً باعتباره يسمى مصداقاً والاول امر واحد لا تعدد فيه وكلـ يشترك فيه الكثيرون بمعنى انه ينطبق على الامور المتـ الخارجية ويصدق عليها وهي الاجزاء المذكورة الموجودة في الخارج بحكم العقل والثاني امور متعددة بتعدد الافراد وكلـ لا بمعنى انه بالفعل كـ صادق على الكثيرين لاستحالته بل بمعنى ان كل حصة وجزء بحيث لو دخل في الذهن نطبق على صورة الجزء الاخر ويكون هو بعينه فمعنى كـ انه لو دخل في الذهن ينطبق على صورة الكثيرين ويتحد وجوداتها الذهنية كما صرح بذلك الشيخ الرئيس في خامسة الهيئات الشفا والفاذ اللاهيجى في امور عامة الشوارق ثم لا شك ان متعلق الطلب لا يكون مفهوماً ولا الموجود الذهني بل متعلقه انما هو المصداق والموجود الخارجـ واذا عرفت تعدد الموجود الخارجى وتكثرها بتكثر الافراد وعدم اختلاف فيما بينها اصلاً فاذا تعلق الطلب بمهية كقوله اعتق الرقبة او جئني بالانسـ فالمطلوب الحقيقى هو ذلك الجزء المحلل كل فرد اليه في لحاظ العقل والموجود معه بحكمه المعبر عنه بالمصداق والحصة ولا شك انه ليس المطلوب عند الاطلاق حصة معينة و مصداقاً معيناً ولا كل جزء جزء اى كل حصة من تلك الحصص وبعبارة اخرى جميع المصاديق حتى يفيد لاستغراق كل حصة على البذل حتى يفيد التخيير لخروج كل ذلك عن معنى المهية وبعده عن ساحتها بل المطلوب هو هذا المصداق وهذا الجزء مسقطاً . قيد الوحدة والتعدد والاستغراق والتخيير وغير ذلك بل المطلوب هو ذلك المصداق نعم لاصالة عدم التعدد والتعيين يثبت مطلوبة الواحد والتـ بواسطة حكم العقل

لا لاجل طلب المهية ودلالته عليه ويتفرع على ذلك في الفروع والاصول فروع كثيرة منها عدم لزوم التجوز في المطلق عند حمل المطلق على الما ومنها جريان اصل البرائة اذا تردد الامر بين المهية او الفرد المعين اذا لم يكن هناك لفظ مطلق بل يثبت الحكم بالاجماع او بلفظ مجمل يحتمل المه والمعين على ما اخترنا في كتبنا الاصولية من جريانها اذا كان هناك قدر مشترك فانه اذا حصل هذا التردد يكون تعلق الحكم بالمهية بالمعنى ال ذكرنا مقطوعا به بشرط امكان الاتيان بالفرد ايضا وينفى الزايد بالاصل ولذا تمسك المحقق الاردبيلي رحمته باصالة عدم وجوب التسبيح وكفاية مع الذكر في الركوع وليس مقام جريان اصل الاشتغال لثبوت الطلب لهذا الجزء من الفرد وهو قدر مشترك بين طلب المهية والفرد وكان الحكم بالتخ او الوحدة عند اختيار المطلق الاصل لا من جهة طلب المطلق حتى لا يكون المطلوب قدرا مشتركا ولا يكون فرق بينه وبين الاجزاء الخار الحسية كقراءة الفاتحة والصلوة وغسل المخرج مرة ومرتين وانما قيدنا قطعية تعلق الحكم بالمهية بامكان الاتيان بالفرد لانه لولاه لكان الاصل ع تعلق الحكم بشئ منهما فيجربى الاصل البرائة في المجموع كما اذا علم وجوب امر ولم يعلم انه الذهاب مطلقا او الذهاب راكبا ولم يمكن الركوب كان ممتعا فلا قطع حينئذ بوجوب المهية اذ لو كان الواجب الفرد لسقط وجوبه قطعا وبسقوط وجوبه يسقط وجوب ما في ضمنه ايضا لكونه ت فلا يعلم وجوب قدر مشترك اصلا اما اذا كان التخيير باعتبار اللفظ فلا يجربى الاصل بل هو مقام جريان اصل الاشتغال اى اذا تردد بين لتخ بين شيئين شرعا او تعيين احدهما فانه لا يجربى اصل البرائة حينئذ لان الواجب في المخير وان كان احد الشيئين لا بعينه وهو متحقق في ضد الواحد بعينه ايضا الا ان الحكم بالتخيير الشرعى فرع ملاحظة الشيئين معا وهو امر مخالف للاصل وبه يعارض مخالفة خصوصية الاخر للاه ايضا ففى كل موضع تردد الامر بين المهية والفرد يتحقق القدر المشترك بخلاف ما اذا تردد بين المهية وشئ اخر والفرد إلى غير ذلك من الفروع

(عائدة) قد بينا في كتبنا الاصولية بجواز اجزاء الاصل في ماهيات العبادات او المعاملات سواء قلنا بان الالفاظ اسامى للاعم والصحيح وا اصل عدم الجزئية او الشرطية لا بمعنى ان الاصل عدمهما بانفسهما لان نسبة الاصل إلى الوضع للمركب من هذا الجزء والمشروط بهذا الشرط و المركب والمشروط واحدة بل بمعنى ان الاصل عدم تعلق حكم الجزء والشرط من الوجوب وغيره به وتبعيته ينفى الجزئية والشرطية نعم احتمل ك المستعمل فيه من العبادات او المعاملات هو المعنى اللغوى يجربى اصالة نفى الجزئية والشرطية بنفسهما من غير حاجة إلى الاستتباع ولا فرق في ذا على القول بكونها اسامى للصحيحة او الاعم نعم يعارض ذلك الاصل باصل الاشتغال على القول بالصحيح ولا يعارضه على القول بالاعم له وجوب الزايد على القدر المشترك بين جميع الاجزاء ولذا فرق بعض مشايخنا في اجزاء الاصل في ماهية العبادات بين القولين ولكن الحق عدم الف كما بينا في الاصول ثم انه قد يظن انه لما كان نفى الجزئية او الشرطية بتبعية نفى الوجوب فاذا ثبت وجوب شئ بدليل من خارج كالتسليم و التكبير في الصلوة لم يجز اصالة عدم نفى الجزئية والشرطية ويدفعه انه قد يكون للاجزاء والشرايط احكام اخر مخالفة للاصل ينفى الجزئية والشر بتبعيتها

مع ان اصاله عدم تعلق الامر به بتبعية الامر المتعلق بما يشك في كونه كلا او شرطا له اى عدم تعلق هذا الامر به او عدم ملاحظة التوبة واعتباره ينفي الجزئية والشرطية مطلقا

(عائدة) لا شك في ان الاصل في كل جزء من الاجزاء لواجبة للمأمور به الركنية بمعنى بطلان المأمور به بتركه عمدا او سهوا او جهلا لا يجزئ مطلقا عدم الاتيان به ومخالفته الموجبة لعدم تحقق الامتثال وان لم يكن المكلف مقصرا في بعض الصور فان عدم التقصير لا يستلزم الامتناع جزما غاية الامر عدم المؤخذة في نسيانه واما الركنية بمعنى البطلان بزيادتها عمدا او سهوا فاثباتهما بالاصل كما ذكره بعضهم واصر عليه . صحيح لان زيادة شئ لا يوجب عدم موافقة ما اتى به للمأمور به والاصل عدم شرطية عدم الزيادة نعم يثبت اصالتها بهذا المعنى في جميع اجزاء الصلوة بدليل اخر كما نذكره في العائدة الاتية

(عائدة) الاصل في جميع اجزاء لصلوة بطلان الصلوة بزيادتها عمدا او سهوا لما رواه الشيخان الجليلان الكليني والطوسي باسناديهما المتصديقان الى ابي بصير قال قال ابو عبد الله (ع) من زاد في صلوته فعليه الاعادة وما رواه ايضا باسناديهما المتصل الصحيح إلى زرارة وبكير قالا قال ابو جعفر عليه السلام اذا استيقن انه زاد في صلوته المكتوبة لم يعتد بها واستقبل صلوته استقبالا اذا كان قد استيقن يقينا ولا بد في تحقيق الزيادة المبطله من بيان قوله من زاد في صلوته وهو يحتمل معنيين احدهما ان من زاد في صلوته بمعنى ان يصلى صلوة زائدة عما يجب عليه كما يقال زاد في الدار اذا اشاد ارضا اخرى ايضا وثانيهما ان من زاد فيها شيئا والاول يحتاج إلى كون لفظة في زائدة او اراد الركعة ومثلها عن الصلوة اذ لا يبطل الصلوة بزيادة صحتها اخرى قطعاً وكلاهما خلاف الاصل فالمعنى زاد فيها غيرها ولا يتوهم انه يقتضى تقدير المفعول لقوله زاد وهو غير معين لاحتمال الركن او الركعة وغيرها فيسقط الاستدلال اذ المبطل هو مهية الزيادة من غير احتياج إلى التقدير نحو من اكل اليوم او قتل فعليه كذا فان الشرط مطلق الاكل القتل فالمبطل هو الزيادة ويكون المقتول نسيا منسيا كقولهم فلان يمنع ويعطى فالمبطل الزيادة في الصلوة لا المزيد وقد يستدل للمطلوب في الجملة في بعض الصحاح لا يعيد الصلوة من سجدة ويعيدها من ركعة ومقابلة الركعة فيها بالسجدة قرينة على ان المراد منها الركوع وفيه انه يحتمل الزيادة والنقصان فلا يتم الاستدلال بها كما لا يضر حكمها بعدم الاعادة بالسجدة لذلك ايضا والتأمل في الخبرين الاولين باعتبار استلزامهما خرافا اكثر باطل وان كان عمومهما لغويا ايضا لمنع خروج اكثر لشمولهما العمد والجهل والسهو ولم يخرج من الاولين شئ مما يصدق عليه الزيادة ما ذكرنا ولا من الثاني اكثر الافعال وان خرج اكثر الجزئيات ولكن المقصود كلييات الافعال ويشترط ان يكون المزيد من اجزائهما لانه معنى التركيب فإنه لا يقال لمن امر ببناء معين على نحو معين كوضع خمس لبنات وتطيينه إلى ذراعين انه زاد في البناء الا اذا زاد في اللبنة او الجدران ونحوهما ولا يقال انه زاد فيه لو قرء حين البناء شعرا او فعل فعلا اخر فيلزم ان يكون المزيد مما يعد من اجزائه كان يزيد في الصلوة قراءة او تكبيرة تشهد او ركوع او تسليم او سجودا ونحوها وبالجملة ما يعد من اجزاء الصلوة لو زادها ثم ان ما يزداد فيه شئ واما ما يعرف ما نه وما ليس منه فالمناطق ما كان منه عرفا كالبناء فلو دخل فيه خشبا يكون قد زاد فيه واما ما يتوقف معرفة ما منه وما ليس منه

إلى التوقيف الشرعى فلا بد من معرفة كون الزايد من الصلوة او ليس منها إلى الشرع وهى انما يتحقق بالتطبيق على الاجزاء المعلومة فانها من الصلوة قطعاً فزيادة مثلها يكون زيادة في الصلوة وما ليس منها لا يكون زيادة فيها فلو حركت يده في الصلوة مثلاً لم يكن زيادة في الصلوة وقد يتوهم يكون زيادة اذا اعتقد جزئيتها للصلوة وهو سهو لان الاعتقاد لا يكون الا عن دليل فما لم يدل دليل له على الجزئية لا يمكن له الاعتقاد اذا دليل عليها لا يكون زيادة بل يكون جزء من صلوته اذ معنى صلاته المكلف بها عنده وبعد دلالة الدليل يكون هو صلوته نعم يشترط صدق الزيادة في الصلوة ان يكون الزايد مما يعد جزء من الصلوة عرفاً فلو كان فعل يتحقق في الصلوة وفي غيرها لا بما قصد كونه من الصلوة انضمام خصوصية اخرى تختص بالصلوة كالانحناء فانه يتحقق في ركوع الصلوة وفي غيره ايضاً فلا يكون زيادة الا بقصد جعله من ركوع الصلوة انضمام الخصوصيات الواردة في الصلوة كالانحناء بالحد الخاص مع الطمانينة والذكر فان مثل ذلك من اجزاء الصلوة وبالجمله لا بد من ضم ما يصرفه ويطبقه على اجزاء الصلوة لا غيرها ومنه يظهر عدم بطلان الصلوة بالتكفير ونحوه ولا يخفى ايضاً ان الزيادة في الاجزاء انما تتحقق اذا شئ منها على القدر المعين شرعاً عدده كالركعة والركوع والسجود او محله من حيث هو صلوة فيزيد اذا اتى به في غير محله ايضاً من حيث للصلوة وان لم يعين عدده كالقراءة بعد الركوع والتشهد في الركعة الاولى اذا قرء قبله ايضاً و تشهد بعدها اما لو اقتصر على غير المحل فلا يعد زائداً عرفاً بل هو اخلال بالترتيب فلا زيادة ما لم يتعين عدده شرعاً وان تعين قدره الواجب عقلاً مثلاً لو امر بكتابة عشر صفحات في كل صفحة عشرة اسطر و شرط عدم الزيادة في الكتابة فيزيد لو زاد السطر عن العشرة او الصفحة عنه بخلاف ما لو كتب في السطر عشر كلمات وان تادى الواجب بخمس كلمات مثلاً لصدق السطر اذ هو مما لم يعينه الامر وعلى هذا فكلما عين الشارع في الصلوة كمية يكون الزايد عليها زيادة بخلاف ما يعينه الشارع وان عينه الاصل فلا يصدق الزيادة بتكرار الايات ولا السور ولا القراءة مطلقاً لولا النهى عن قرآن السورتين لان المأمور به مطابقة الفاتحة والسورة فافهم ويتحقق الزيادة بما لم يتعين عدده ولكن عين الشارع محله اذا اتى به في غير محله وفي محله ولو اتى في غير المحل خاصة لم يزد زيادة ولو اتى اولاً بغير المحل فان صد الاتيان في المحل ايضاً فهو زيادة وان لم يقعه فهو اخلال بالترتيب ولو اتى به سهواً لا يتحقق الزيادة الا ان يفعله في المحل ايضاً فهو سبب تحقق الزيادة وان كان الزايد ما وقع في غير المحل وهل الزيادة في اجزاء الفاتحة او السورة بان يقرأ جزء منها غير محله سهواً ثم قرأه بعد ذلك زيادة في الصلوة ام لا فيه نظر فان الظاهر ان المصدق هو زيادة الاجزاء المقررة للصلوة المرتبة لا جزء الجزء لا يقدرد في الاخبار انه لا يعاد الصلوة الا من خمسة الطهور والوقت والقبلة الركوع والسجود وهو يعارض الخبرين المتقدمين لانا نقول التعارض بالعموم المطلق فانه اعم مطلقاً منهما فيجب التخصيص وذلك لانه لا شك ان الاعادة من خمسة يحتاج إلى تقدير من نقص او زيادة اذ لا مبالاة من الاعادة من خمسة نفسها ولا شك ان المقدر للوقت والقبلة بل الطهور النقص والخلل دون الزيادة فهو مقدر قطعاً ولا يعلم تقدير شئ اذ

فالمنعنى لا يعاد الصلوة من غير نقصان الخمسة مطلقاً ولا شك انه اعم مطلقاً من الزيادة والله يعلم

(عائدة) اعلم انه قد تحقق في الاصول انه اذا

تعارض العام والخاص المطلقين (يخص يخصص) العام بالخاص واذا تعارض العامان من وجه يرجع إلى الترجيح ان كان والا فيحكم بالتخير امكن والا فيرجع إلى الاصل السابق عليهما وهذا كله ظاهر اذا كان التعارض بين عام وخاص مطلقين او من وجه وكثيرا ما يتعدد احدهما كليهما لا بمعنى ان يتعدد دليل احد الحكمين بان يتحد موضع المتعديين لانه في حكم الواحد بل مع تعدد الموضوع العام او الخاص المطلق او وجه كما اذا قال اكرم العلماء واکرم الفقهاء ولا تكرم العالم لفاسق فهناك عام مطلق وخاص مطلق متخالفين وخاص مطلق من العام ومن وجه الخاص والتعارض في الفقيه الفاسق او قال اكرم العلماء واکرم الخياطين ولا تكرم الفاسق فهناك ثلاثة عامات من وجه والتعارض؟ في العالم الخي الفاسق بين الثلاثة وفي العالم الفاسق والخياط الفاسق بين كل اثنين ومن هذا القبيل ما ورد في الالتفات عن القبلة حيث ورد حديث ان الالتف يقطع الصلوة واخر ان الالتفات لا يقطع وثالث ان الالتفات بكل البدن يقطع ورابع ان الالتفات بالاستدبار يقطع وخامس بان الالتفات الموج لرؤية الخلف يقطع ولو لوحظت المفاهيم ايضا يزداد المعارضات ففي سادس الالتفات بغير الفاحش لا يقطع وفي سابع الالتفات لا بكل البدن يقطع وفي ثامن الالتفات الغير الموجب لرؤية الخلف لا يقطع ثم اجراء ما قرر في الاصول من احكام المتعارضين بين كل متعارضين من هذه ال المتعددة في صورة التعدد يحتمل احد الوجوه الثلاثة الاول اجزائه بين كل اثنين من المتعارضين مع قطع النظر عن جميع المعارضات لكل منهما هذه الامور فيلقى التعارض بين كل متعارضين منها مع قطع النظر عن البواقي ويحكم بمقتضاه ثم يجمع المقتضيات ويعمل فيه مثل ذلك كما في المثال الاول يعارض لا تكرم العالم الفاسق مع اكرم العلماء بالعموم المطلق فيخصص الثاني ثم يعارض الاول مع اكرم السفهاء بالعموم من و فلا يحكم في الفقيه الفاسق بشئ او يحكم بالتخير ولا تعارض بين الثاني والثالث واذا قال لا تكرم العلماء واکرم الفقهاء واکرم العدول لا يتعار بين الثانيين ويعارض كل منهما مع الاول بالعموم المطلق فيخصص الاول بغير العدول وبغير الفقهاء ويختص عدم الاكرام بالفاسق من غير الفق الثاني اجزائه بين كل اثنين منها بعد القاء التعارض بين كل منهما وبين ساير معارضاته والحكم بمقتضاه فيؤخذ كل خير مع كل من معارض ويعمل فيه بمقتضى التعارض ثم يعارض مع معارض اخر ففي المثال السابق يخصص لا تكرم العلماء ولا اكرم الفقهاء لكونه اختص منه مطلق يعارض مع اكرم العدول ويكون التعارض بالعموم من وجه والثالث ان يعارض كل عام او خاص مع واحد من معارضاته مع ملاحظة ماله ساير المعارضات فيعمل فيه بمقتضى ما يقتضيه التعارض بمعنى ان يلاحظه؟ كونه ذا معارض كذائي من غير ان يعمل بمقتضى تعارضهما ولا ومحج الوجوه الثلاثة انه اما يجرى القاعدة المقررة للمتعارضين بين كل اثنين من هذه الامور من غير ملاحظة وجود ساير المعارضات لكل منهما ومن د اجراء القواعد المقررة بينه وبين كل منهما وهو الوجه الاول او يجرى القاعدة بين كل اثنين منها بعد ملاحظة وجود ساير المعارضات لكل من اج اجراء القواعد المقررة بينه وبين كل منهما وهو الوجه الثاني او يجرى القاعدة بين كل اثنين مع ملاحظة وجود ساير المعارضات لكل من دون اج حكمه فيقال هذا الخبر مع وجود المعارض يخصص ذلك اولا يخصصه ثم نقول انه لا شك ان الاول باطل لان بعد وجود المعارض واحتم اختلاف الحكم معه لا وجه للاغماض وقطع النظر عنه و

كذا الثاني تقديم اجزاء قواعد بعض المعارضات تحكم بحث فاسد لان الكل قد ورد علينا دفعة واحدة بمعنى ن المجموع في حكم كلام واحد بالنه
لينا فيجب العمل فيه بمقتضى الجميع واجراء الكل يؤدى غالبا إلى الدور الباطل والتسلسل فتعين الثالث وهو الموافق للتحقيق كما لا يخفى ع
المحقق الدقيق (توضيح) ذلك بالمثال انه اذا ورد خبران الالتفات عن القبلة يقطع الصلوة واخر ان الالتفات لا يقطعها وثالث ان الالتفات بـ
البدن يقطعها ورابع ان الالتفات إلى غير الخلف لا يقطعها فالاول يعارض الثاني بالتباين والرابع بالعموم المطلق ولا يعارض الثالث والثاني يعار
الثالث بالعموم المطلق ولا يعارض الرابع والثالث يعارض الرابع بالعموم من وجه والمفروض الاجماع على انتفاء التخيير في المسألة فعلى الوجه الا
يحكم لتعارض الاولين بالرجوع إلى الاصل وهو مع عدم القطع ثم يحكم تعارض الاول و الرابع بعدم القطع في غير الخلف ثم لتعارض الثاني والثالث
بالقطع مع الالتفات بالكل ثم لتعارض الثالث والرابع بالرجوع إلى الاصل في الالتفات بالكل إلى غير الخلف وبعدم القطع في الالتفات بغير الـ
إلى غير الخلف وبالقطع في الالتفات بالكل إلى الخلف وبهذا يتم اجراء القواعد في هذه الاربعة ومع ذلك يبقى حاصل تعارض الاول و الر
معارضاً لحاصل تعارض الثاني والثالث بالعموم من وجه وذلك ايضا يحتاج إلى اعمال القواعد ومحصله بعينه محصل تعارض الثالث والرابع فيح
بالقطع في الالتفات بالكل إلى الخلف وبهدمه في الالتفات بغير الكل إلى غير الخلف ويرجع في البواقي إلى الاصل وعلى الوجه الثاني لا بد
تخصيص الاول بالرابع اولا ثم معارضته ع الثاني بعد تخصيص الثاني بالثالث ايضا وكل ذلك بعد ملاحظة تعارض الثالث والرابع واجراء القاء
فيهما ولا بد من اجراء القاعدة فيهما ايضا بعد ملاحظة تعارض كل منهما (مع الاولين بشرط ان يكون ملاحظة تعارض الاولين ايضا ؛
ملاحظة تعارض كل منهما معه) معه وهكذا بل لا يقف على د وعلى الوجه الثالث يقال ان الرابع اخص مطلقا من الاول ولكنه معارض
الثالث فيخصص الاول بالرابع في غير موضع تعارضهما اذ لم يثبت من ادلة تخصيص العام بالخاص انه تخصصه مع وجود المعارض ايضا ولا يـ
ان الاكثر عدم تفاوت المحصل على اى وجه كان العمل نعم يتفاوت في بعض الصور كما اذا كان هناك امان مطلقان متخالفان وخاصان منـ
متوافقان كقوله (ع) الالتفات يقطع والالتفات لا يقطع والى الكل يقطع والى الخلف يقطع فعلى الوجه الثالث يخصص العام الثانى بالخاص
لكونهما اخصين مطلقا منه وعلى الاولين الاختصاص الثانى باحد الاخيرين يكون تعارضه مع الاخر بالعموم من وجه فيتفاوت الحكم ولا يـ
ايضا انه لا يتفاوت الحال فيما اذا كان احد المتعارضين قطعيا كالاجماع والاخر غير قطعى بعد ثبوت حجيته لان بعد ثبوت الحجية يكون حـ
حكم القطعى فانه لو كان بدل قوله والى الخلف يقطع الاجماع على القطع حينئذ نقول انه كما ان الاجماع يخصص العام المطلق كذلك ا-
الخاص لانه ايضا حجة كالاجماع فافهم واضبط فانه من المسائل المهمة المشككة

(عائدة) قد بينا في كتبنا الاصولية كالمناهج واساس الاحكام وشرح تجريد الاصول ومفتاح الاحكام فساد ما ظهر بين الطلبة في زماننا بل
عن بعض علمائنا واعياننا رفع الله اقدارهم من اصالة حجية الظن في احكام الله سبحانه في زمان الغيب حتى لم يقتصر بعضهم على ظن المجـ
وتعدى إلى ظن العوام وبنى تقليدهم للعلماء عليه وذكرنا ان هذا مخالف

لاجماع الشيعة بل بطلانه ضرورى من مذهب الامامية وهذه المسألة هى الفارقة بين الفرقتين العامة والخاصة بعد مسألة الامامة ولذا ترى احاد متفقة على النهى عن العمل بالظنون وعلمائنا مجتمعين على دعوى الاجماع على اصالة عدم حجيتها وان ما قد يوجد في كتبهم من الاستدلالا الظنية التى هى غير الظنون المخصوصة فانما هى في مقام الرد على العامة كاستدلالهم بروايات اضراب عايشة وابى هريرة التى امتلات عن الاستدلال بها كتب اعيان الطائفة كالانتصار والمبسوط والمعتبر والمنتهى والتذكرة ولذا تريهم يرون ما استدلو به في مقام اخر كما ان المحقق والعلامة تريهم يقولان الاستصحاب حجية الظن البقاء ويقولان خير مجهول الحال ليس بحجة لانه لا يفيد غير الظن وهو ليس بحجة إلى غير ذلك ثم ان بع الاجلة في هذه الايام قد سئلنى في ضمن مراسلة فارسية ان اكشف له ما خفى عليه من فساد عمدة ما يستدلون به على هذه الاصالة من الا الثلاثة التى عليها تعويلهم فبينته على وجه تقر به اعين الناظرين ويسر به قلوب الكاملين ولما كان ذلك طباقا لسؤاله بالفارسية التمس منى بعض اعتنى بشانه ان افسرها بالعربية واجعلها عائدة من عوائد هذا الكتاب فقابلت التماسه بالقبول والاجابة فاقول سائلا من الله سبحانه التوف والرواية لا خلاف بين علماء الفرقة المحقة في ان الاصل الابتدائى عدم حجية الظن مطلقا ولا يجوز التمسك بظن ما لم يكن برهان قطعى ود علمى على حجيته انما الخلاف في انه هل يوجد مزيد لذلك الاصل ام لا وعلى فرض الوجود هل يخرج بعض الظنون او مطلقه الا ما منع الدليل اى صارت حجيته اصلا ثانويا فذهب مع من الاخباريين انه لم يخرج ظن من تحت ذلك الاصل مطلقا وليس ظن حجة اصلا ولا ي العمل الا بالادلة القطعية وهؤلاء يدعون قطعية الاخبار ولما راي جمع اخر من متاخرى الاخباريين ظهور فساد هذه الدعوى قالوا ان المراد قطعية الاخبار قطعية حجيتها وذلك عين القول بحجية الظن الخبرى بواسطة الدليل القطعى وذهب جمع من قدماء المجتهدين ايضا إلى عدم ح ح ح الظن وانحصار الحجة في العلم ومذهب اكثر المجتهدين بل جميع المتأخرين منهم وجود المخرج عن الاصل الابتدائى وعدم انحصار الحجة في العلم الكلام الذى بينهم هو ان الخارج هل هو الظن في الجملة بعبارة اخرى بعض الظنون وبثلاثة ظنون مخصوصة او مطلق الظن الا ما منع منه الد حتى يكون الاصل الثانوى حجية الظن فمعظم المجتهدين من الشيعة بل قاطبتهم بل اجماع الفرقة المحقة على انه لم يخرج مطلق الظن بل الخارج ظ مخصوصة وقال بعض علماء عصرنا بخروج مطلق الظن واصالة حجيته وظنى انه مما لم يقل به احد من علمائنا السابقين وسلفنا الصالحين واما ما يوجد في بعض عباراتهم مما يشم منه رائحة حجية الظن باطلاقه او يستلزمها مع تصريحاتهم بخلافه فقد بينا السر فيه في كتبنا على وجه شاف ك واما ما يوجد في بعض كلماتهم من اطلاق حجية ظن المجتهد فمع ان هذا الاطلاق انما هو في مقابل السلب الكلى والغرض منه الرد عليه للاثبات الكلى لا دلالة له على اصالة حجية الظن لانه كما انهم يصرحون به ينسئ تعليق شئ على وصف عن عليته فالمراد ن ظن المجتهد حيث انه مجتهد اى ظنه المستند إلى اجتهاده حجة ويعرفون الاجتهاد بانه استفراغ الوسع في تحصيل الظن من الادلة الشرعية والدليل الشرعى ع عما ثبت شرعا كونه دليلا فمعنى حجية ظن المجتهد

حجية ظن حاصل من دليل ثبت حجتيه شرعا وذلك غير حجية مطلق الظن او اصاله حجتيه فمرادهم هو حجية الظنون المخصوصة وملخص ذكر ان في حجية المظنة وعدمها خلافين بين علماء الشيعة احدهما انه هل يكون ظن حجة ام لا بل ينحصر الحجة في العلم وثانيهما انه فرض الحجة فهل الحجة مطلق الظن والاصل حجتيه ام لا بل الحجة بعض من الظنون اما في الخلاف الاول الذى هو بين الاخباريين ومعه المجتهدين فالحق مع المجتهدين بمعنى الايجاب الجزئى في مقابل السلب الكلى كما ذكرنا وجهه في موضعه وليس هو ايضا محط سؤال جناب السد سلمه الله واما في الخلاف الثانى الذى هو بين معظم المجتهدين وبين شاذ من متأخري متأخريهم فالحق فيه انه ليس مطلق الظن حجة وليس الاد حجتيه اذ ليست الحجة الا وجوب لمتابعة ومن القواعد المسلمة بين جميع ارباب المعقول والمنقول والمدلول عليه بالحجج العقلية والنقلية ان الاد عدم وجوب شئ حتى ثبت وجوبه بدليل قاطع وبرهان واضح مضافا إلى انه قد عرفت ان الاصل الابتدائى باجماع الجميع هو عدم حجة الاد فالخروج منه يحتاج إلى دليل ولم اجد على اصاله حجة الظن دليلا مع انه اجتهدت في تحصيله اعواما وتفحصت عنه تفحصا بليغا ليالى كثيرة واد وبعض الادلة الذى ذكره بعض فضلائنا ليس الا كسراب بقية يحسبه الظمان ماء و لو نظر فيه المحقق بنظر التحقيق يجده انه لا يسمن ولا ي من جوع ونحن قد ذكرنا تلك الادلة مع ما يتعلق بها ي كتبنا الاصولية ونذكر هنا كلمات قليلة يكون لك انموذجا وهو ان اقوى ادلتهم ثلثة الد الاول انسداد باب العلم وتقديره مع تحرير منى ان هذا الزمان وما شابهه و زمان بقاء التكاليف وانسداد باب العلم بها وكلما كان الزمان زمانا بالتكاليف وانسداد باب العلم بها يجب العمل فيه بالظن من حيث هو هو ولا يخفى ان تت ذلك الدليل يتوقف على تمامية صغراه وكبراه وتمامية الصغرى يتوقف على ثبوت امرين لم يثبت شئ منهما وتمامية الكبرى يتوقف على تمامية ا ستة لم يثبت شئ منها او اكثرها اما الامران اللذان يتوقف الصغرى عليهما فاولهما بقاء التكاليف زايد على القدر المعلوم وثانيهما انسداد ب العلم في تلك الازمان اما الاول فلا مضايقه لنا في القول به بعد اثبات حجة الاستصحاب والكتاب والخبر ونحوها ولكن لا فائدة له في ذا المقام اذ لو فرضنا ثبوت حجيتها لم يبق حاجة لنا في تلك الاحكام إلى التمسك بالظن من حيث هو بل يكون دليل هذه الاحكام الاستصحاب او الكتاب او السنة مثلا فالذى يفيد للمستدل في ذلك المقام هو الدليل العلى القطعى على بقاء تكاليف واحكام زائدة على الة المعلوم لا الدليل الظنى ولو تمسك له بدليل ظنى يمنع الخصم حجة اذ لم يثبت بعد حجة مطلق الظن او الظن المخصوص والا لم يكن محتاجا هذا القيل والقال فالحكم ببقاء احكام غير المعلومات في هذا المقام يحتاج إلى دليل علمى ولا مستند علمى له اصلا من الشرع ولا من العقل من الشرع فلان الدليل القطعى الشرعى في هذه الازمان لا يكون الا اية محكمة من الكتاب او خبر متواترا ومحفوظ بالقرينة المفيدة للقطع الاجماع القطعى ولا دلالة لشئ منها على ذلك المطلب اما الكتاب فمعلوم بل يدل مواضع عديدة منه على خلاف ذلك مثل قوله سبحانه يكلف الله نفسا الا ما آتيتها والاتبان حقيقة في اليقين اذ لا يعلم في غير اليقينى انه مما قال الله سبحانه واتى به وقوله تعالى فجعلتم منه حا وحراما الله اذن لكم ام على الله تفترون قصر سبحانه مستند الحكم بالحلية والحرمة على

الاذن او الافتراء على الله فما لم يوجد فيه الاذن الذى هو العلم بالرخصة لا يكون حكما لله سبحانه بل يكون محض الافتراء عليه وقوله تعالى تقف ما ليس لك به علم وقوله عز شأنه وان تقولوا على الله ما لا تعلمون إلى غير ذلك و اما الاخبار فمن الامور الواضحة انه ليس في هـ الازمان خبر متواتر او محفوف بالقرينة العلمية على مطلب والاحاد منها كما ذكر لا تفيد في المقام مع ان الاحاد منها دالة على خلاف مطلب بل لنا ان نقول ان الاخبار الدالة على عدم بقاء حكم في غير المعلومات بلغت حد التواتر المعنوى مثل قولهم عليهم السلام لا تكليف الا ؛ البيان ورفع عن امتي ما لا يعلمون ووضع عن امتي ما لا يعلمون وما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وامر مشكل يرد حكمه إلى ورسوله ومن لم يعرف شيئا هل عليه شئ قال لا والاخبار المتجاوزة عن حد الاحصاء الناهية عن العمل بغير العلم والامر بالتوقف فيما لا يـ وغيرها فان قيل قد ورد في الاخبار الكثيرة ان لكل شئ حكما بينه رسول الله ﷺ حتى ارش الخدش واحكام الخلاء والجلدة ونصف الجلدة ؛ اولا انها اخبار احاد لا تفيد شيئا غير الظن وثانيا انه ليس مدلول تلك الاخبار الا ان كلما كان له حكم فقد بينه الرسول ﷺ لا ان لكل ؛ حكما وبينه الرسول وشتان ما بينهما وثالثا ان المقدمة الماخوذة في الصغرى لم يكن وجود احكام غير المعلومات بل بقاء احكام غير معلوم الكلام انما هو انه هل باق للذين سد عنهم باب العلم احكام غير معلومة ام لا وبون بعيد بين حكم الرسول بحكم وبين بقائه للجاهل الـ المتمكن من الوصول اليه الا ترى ان جمعا من العلماء حكموا بمعذورية الجاهل الساذج بالمرة ووضعوا عنه الحكم واجمعوا على وضع الحكم ؛ الجاهل في بعض الموارد وما الضرر في ان لرسول يحكم لشئ بحكم و كان هو لمن وصل اليه هذا الحكم بالطريق العلمى او الظن الثابت حجية الامر كذلك لا محالة ولا حكم لمن لم يصل اليه وعبرة رفع عن امتي ووضع صريحة فيه وقد اجمع جميع العلماء بل صار ضروريا من دين سيد الانبـ ﷺ ان المستضعفين والذين لا خبر لهم عن حكم اصلا معذورون ولا يتعلق بهم الحكم بل لنا ها هنا كلام اخر وهو انه ما اراد احكام الله التي بها النبي في كل واقعة بمدلول تلك الاخبار ويحكم ببقائها إلى هذا الزمان فانه اما يراد ان الله سبحانه في كل واقعة في حق جميع المكلفين حة واقعا واحدا معينا غير متبدل هو حكم لجميع المكلفين حكم به وقرره وهو باق لنا ولغيرنا يجب على الكل العمل بهذا الحكم الواحد والاتيان ويعاقب تاركه والمنحرف عنه او يراد ان الله سبحانه في كل واقعة لكل احد حكما يجب عليه العمل به وان لم يكن ذلك الحكم معينا بل تعبـ منوط بنظر المكلف وسعيه واجتهاده فان كان المراد الاول لا ينفرع عليه وجوب العمل بالظن اصلا بل يناقضه لانه اذا وجب العمل بشئ مـ والاتيان به البتة فالمظنون يمكن ان يكون هو وان يكون غيره فالاتيان بالمظنون لا يعلم انه الاتيان بما فرض وجوب الاتيان به البتة ومع ذلك مخالف لاجماع جميع المسلمين اذ معنى وجوب العمل بشئ معين واحد انه يعاقب بتركه والانحراف عنه فلو كان الله سبحانه في كل واقعة او الجملة لجميع المكلفين حكما معينا واحدا غير ساقط عنهم كما هو معنى البقاء لزم عقاب غير واحد من المجتهدين و مقلديه ظنا لاتحاد الحـ المعين وتفاوت الاعمال واختلافها جدا فان غير الواحد غيرات بذلك المعين قطعاً فان المعين لا يختلف فان قلت ان عدم عقابهم لاجل ا مكلفون بمقتضى فهمهم ذلك الحكم المعين قلنا مع ان فهمهم

ليس الا بطريق الظن الجائز الخطأ الذى يوجب التعبد به عدم بقاء ذلك المعين ان التكليف بمقتضى الفهم المختلف قطعاً عين القول بعدم بقاء ذلك المعين واختلافه باختلاف الافهام واذا جاز سقوطه وعدم بقاءه باختلاف الفهم فلم لا يجوز عدم البقاء باختلاف انسداد باب العلم وانفتاحه وبالجمله لو كان المراد من الحكم ذلك لكان الحكم ببقائه و وجوب العمل به باطلا ضرورة وان كان المراد الثانى فمع انه لا يوافق مذه المخطئة بل مخالف لاجماع الشيعة لا ربط لتفريع وجوب العمل بالظن عليه الا بعد ثبوت ان ذلك الحكم هو الذى ظنه المكلف انه حكم الله حقه وبالجمله لا معنى حصل للحكم ببقاء الاحكام قبل اثبات وجود العلم او ظن دل على اعتباره دليل على بل يمكن اجراء هذا الكلام في اد المقدمة التى تمسكوا بها وهى قولهم التكليف باق في هذه الازمان فان قلت فكيف الحال في ذلك المجال قلنا القدر المعلوم الثابت كما ذكرناه في : ان الله احكاما في وقائع او حكما في كل واقعة يحسب العمل به على من عنه فحص واليه وصل علما او ظنا دل على اعتباره قاطع وهو ايضا : والفحص عنه واجب شرعا وعقلا فاللازم اولا هو الفحص فان فحص ووجد اليه سبيلا ن العمل او ظن ثابت الحجية فيحكم ببقائه ووجوب العمل به والا فليس باقيا بل هو ساقط مرتفع والمرجع بعد رفعه وسقوطه إلى عدم الحكم او الحكم بالاباحة القليلة واما الاجماع القطعى على با احكام من الله غير المعلومات فادعاءه ليس الا شططا من الكلام وای سبيل إلى ثبوت ذلك الاجماع مع ان الاجماع لا يثبت الا بتصريح : العلماء او الا من شذ منهم وفتويهم ولم يصرح احد من العلماء المتقدمين والمتأخرين الذين يعتنى باقوالهم ويصير فتاويهم مصدرا للحكم بالاجم بذلك ما ذكر مع منهم خلافة وقالوا يثبت بقاء حكم غير المعلومات كالفاضل المحقق جمال الدين الخوانسارى في حواشى شرح العضدى شيد بماء الدين العامل في اربعينه ومولانا خليل القزويني وجمع من لخباريين وما قد يجرى على السنة بعض طلبة عصرنا من ان بقاء الحكم في كل وا جماعى ليس الا من باب التقليد وقلة التبع وقد يتوهم ثبوت الاجماع من عدم اقتصار احد من العلماء على المعلومات قيل كون كل مكلف بدو البعثة إلى قيام القيمة مكلف في كل واقعة ببناء العمل على واحد من الاحكام الخمسة ولو على الاباحة العقلية مما انعقد عليه اجماع الامة ترى إلى فرق المسلمين انهم لا يحصرون تكاليفهم في معلوماتهم ولا يتسامحون فيما يترددون في حكمه معتذرين بعدم ثبوت وجوب البناء على ح بل يتفحصون عن مدارك الواقعة فان وجدوا لها دليلا خاصا اخذوا بمقتضاه والا رجعوا إلى العمومات مع وجودها والا فالى حكم ما لا نص فلزوم الفحص عن الحكم في كل واقعة والبناء على مقتضى الدليل مما انعقد عليه الاجماع مع ان مقتضى العقل والنقل عدم تحقق واقعة الا حكم وايضا تعلقت الاحكام بكثير من الكليات والمجملات وتفصيل هذه غير معلومة فثبوت التكليف بها مما لا يمكن منعه ويتم الكلية ؛ الفصل ولا يخفى ان ذلك ليس الا من عدم التأمل والبعد عن مراحل التحقيق وليبيان ذلك تقدم اولا مقدمة ذكرناها في بعض كتبنا وهى ان الاجم على حكم هو الاتفاق الكاشف عن حكم المعصوم بذلك الحكم وهو اما قولى او فعلى والمراد بالاول ما علم الاجماع بفتاوى المجمعين واقو كتصريحهم بانه يجب كذا مثلا او تصريحهم بان خير الواحد حجة وبالثانى ما علم بافعالهم واعمالهم كغسل الجميع مثلا ثوبهم عن ملاقة بول م يؤكل وكعملهم بالاحاد استدلالهم

بها وكما يشترط في اثبات الحكم المطلق بالاول اطلاق حكمهم وفتاويهم وفي اثبات الحكم به لنا وفي حجته في حقنا اندراجنا تحت اطلاق قب
او عموميه فلا يمكن اثبات الحكم المطلق ولا يثبت الاجماع عليه او على ما يشملنا الا بالعلم باطلاق الفتاوى او شمولها لنا كالا ولا يثبت الاج
على المطلق او على ما يشملنا اذا كانت الفتاوى ولو بعضها الذى له مدخلية في ثبوت الكشف مقيدا بل ولو محتمل التقييد فكذلك يشترط
اثبات الحكم المطلق في حقنا بالثاني العلم بمساوات لجميع للعاملين او مساواتنا لهم في جميع الحالات التى يحتمل مدخليتها في تعلق ذلك العمل
وانتفاء الفارق بينهم وبين الباقيين من جهة ما يمكن ان يكون له مدخلية في ذلك العمل وسببا له وموجبا اياه فلو راينا ولا حظنا جماعة من العد
الذين يكشف اتفاقهم على امر عن راي المعصوم او عمله انهم افطروا يوم شك وجوبا مثلا ولكن كان الجميع مسافرين او جوزنا كونهم كذلك
يثبت منه اجماع على وجوب الافطار ذلك اليوم مطلقا او في حقنا ولو لم يكن مسافرين الا ترى انه لو علمنا قطعا ان جميع العلماء الامامية
علماء الامة بل جميع الامة شربوا دواء خاصا او كل منهم دواء وجوبا شرعيا ولكن ربت طائفة لصداعه واخرى لوجع عينه وثالثة لوجع اذنه ورا
لوجع ضرسه وخامسة لوجع بطنه وسادسة لسلسه وسابعة لورم رجله وهكذا او جاز كون شرب كل طائفة لمرض لا يحكم بوجوب الشرب الم
او علينا مع خلونا عن الامراض و افتراقنا عنهم به وذلك ظاهر جدا واذا عرفت هذه المقدمة نقول هل زعمك ان هذه الطوائف الغير المحصورة
فرق المسلمين الذين بنوا عملهم في كل واقعة على حكم من الاحكام الخمسة ولم يقتصروا في تكاليفهم على المعلومة كان بنائهم هذا بعد ان ج
دليلا ظنيا حجة لانفسهم واثبتوا بالبرهان القطعي حجية لهم وعلموا شرعا كونه دليلا لهم ام لا ان قلت لا وكان عملهم بالدليل الظني واستخراج
الحكم منه واستنباطهم التكاليف الغير المعلومة قبل اثبات حجته فلا يستحق جوابا غير السكوت والضحك وان قلت كان بعد اثبات حجية د
ظني كالخبر او الشهرة او مطلق الظن فاي نسبة بينهم وبيننا في هذا الحال التى لم يثبت علينا حجية ظن بعد واى مشابحة ولاى جهة اخذنا ذيا
ونعد وقفاهم مع ان الفرق بينهم وبيننا من الارض إلى السماء ونحن ايضا لو فهمنا حجية دليل ظني واثبتناها نكون مثلهم البتة ونعمل في
المعلومات كما يعملون هل كان رجوعهم إلى الدليل الخاص ومع فقدته إلى العمومات ومع انتفائها إلى حكم ما لا نص فيه بعد ثبوت حجية ذا
الدليل الخاص وتلك العمومات وعلم حكم ما لا نص فيه او قبله ظاهر انه كان بعده فان ثبت لك ايضا حجية هذه وعلمتها فلم لصقت بذ
الظن وتجرحه بل اعمل بها وارفع يدك عن الظن الضعيف السقيم وان لم يثبت فاين انت واين هذه الطوائف وقد غفل ذلك المسكين عن انه لو ث
الاجماع بهذا الطريق يصير عدم حجية الظن اجماعيا قطعيا باعترافهم فانهم معروفون بان في زمان حضور اصحاب الامام الذين كان اتفاقهم كان
عن قول المعصوم قطعيا لتمكنهم من العلم ما كانوا يعملون بالظن ويحرمون العمل به ويحملون الاخبار المتواترة الناهية عن العمل بالظن عليهم
ثبت اجماعهم على عدم حجية الظن فانت لم لا ترفع اليد عنه واخذت برجله وتجرحه فان قلت فرق بيننا وبينهم فانهم لا يعملون به لانفتاح ب
العلم عليهم ولولاه لعملوا به قلنا هذا الفرق بعينه بيننا في هذا الوقت وبين العلماء المتقدمين متحقق لاجل ثبوت حجية بعض الادلة الظنية
وعدمه بالنسبة اليها

بعد (ولو لا؟؟) ثبوت حجية الدليل الظني لهم لم يتجاوزوا من المعلومات قط كما (أنا؟) ايضا متجاوز عنها بعد ثبوت حجية مطلق الظن او ، مخصوص واما الاجماع على الفحص الذى ادعاه فهو مسلم بل هو مدلول عليه بالدليل القطعى العقلى و النقلى كما بيناه في موضعه ولا ك حينئذ في وجوب الفحص عن الحكم انما الكلام في ان بعد الفحص هل يكون لنا حكم و تكليف سوى المعلومات واما ادعاء ان مقتضى النقل عدم تحقق واقعة لا حكم لها فان اراد النقل الظنى فلو علم وجوده فما الفائدة فيه وان اراد القطعى فاين هو واما العقلى فيعلم كيفيته على لا ادرى لم نسى الاخبار المتكثرة المصرحة بقوله اسكتوا عما سكنت الله ورفع عن امتى (ووضع؟) وامثالها التى هو صريحة في ان بعض الوق مسكوت عنه واحكام البعض موضوع ومرفوع واما ادعاء ان بعض الاحكام متعلق بالكلييات والمجالات التى لم يعلم تفاصيلها فالتكليف يكون في التفاصيل الغير المعلومة فيجب الرجوع إلى الظن فكلام سطحى واه اذ بعد ثبوت التكليف بالكلى او المجمل لاى جهة يثبت التكليف بالجز او التفصيل قال الشارع اعتق رقبة مؤمنة مثلاً وهو كلى او مجمل ولم يبين ان الرقبة رومية او حبشية بيضاء او سوداء قصيرة ام طويلة جميلة ام كرساة ام شائبة صغيرة ام كبيرة مهزولة ام سمينة بليدة ام قطنية إلى غير ذلك فنقول لا تكليف في هذه الخصوصيات وكذا قال يجب القراءة في الص فلو لم يبين انها جهرية ام اخفائية يكون بالنسبة اليهما كلية ام مجملة ولا يكون بالنسبة اليهما تكليف وحكم بل المكلف مختار في الاتيان باى م شاء لا يقال التخيير ايضا حكم من الاحكام لان التخيير على قسمين احدهما ما ثبت لاجل حكم الشارع بالتخيير واثانيهما ما كان بحكم الشارع (لا بمعنى ن يحكم العقل) بان الشارع حكم بالتخيير بل لما لم يحكم الشارع فيه بحكم يكون المكلف فيه مطلق العنان وهذا غير الحكم الشر والمخلص ان تخيير المكلف ناش تارة عن حكم الشارع بالاباحة وهو من الاحكام الشرعية واخرى عن عدم الحكم وفقدانه وهذا حكم العقل د الشرع وهذا احد معنى الاباحة العقلية ومعناه الاخر حكمه بالاختيار شرعا وهذا حكم شرعى ثابت بالعقل الا ترى انه لو سئل عنك المجنون الطفل الذى ليس محلا للتكليف ومتعلقا لحكم من الاحكام الخمسة باتفاق العقلاء والضرورة الدينية انى هل افعل الفعل الفلانى ام لا تقول لا ء انت مختار ان شئت تفعل وان شئت لا تفعل بل لو سئل عنك ان الحمار بعد اكل الشعير هل يقوم او يقام؟ تقول كل ما يريد وهذه الاختيار او مطلق الثانية انما هى لاجل عدم الحكم لا لاجل تعلق الحكم الشرعى بل لو سئل عنك عن عمل شخص في زمان قبل البعثة الذى لا حكم تكليف فيه باعتراف الخصم وتخصيص زمان التكليف باول البعث إلى يوم الحشر تقول انه مختار ومطلق العنان وقد ظهر مما ذكرنا انه لا دليل ن قطعيا اصلا على ثبوت التكليف وبقائه في غير المعلومات واما الدليل العقلى فليت شعري اى جهة عقلية تدل على وجود حكم وتكليف في واقعة او ثبوت حكم وتكليف وبقائه غير المعلومات وما الضرر في ان الله سبحانه بين الحكم وقرره لبعض الافعال ولم يقرره لبعض اخر كما حديث (مش) سكتوا عما سكنت الله وحديث وسكت عن اشياء مصرح به والحاصل انه يمكن عقلا ان يكلف الله سبحانه عبدا او جميع عبه بامور وقرر له اولهم احكاما معينة في امور وسكت عن الباقي فلا يكون لهم في الباقي تكليف ولا حكم

اصلا فان قلت لا يخلو اما ان يعاقبه على فعل الباقي اولا فعلى الاول يكون حراما وعلى الثاني اما ان يوجره بالفعل او الترك لولا فعلى الاول يـ مستحبا او مكروها وعلى الثالث مباحا قلنا لا يعاقبه ولا يوجره ولا يلزم منه اباحته لان المسلم ان كل مباح لا عقاب عليه ولا ثواب له لا ان لا عقاب عليه ولا ثواب له فهو مباح فان مالا حكم له ايضا كذلك فان سلطانا تسلط علينا الا يعاقبنا على افعالنا السابقة على تسلطه ع ولا يؤجر؟ نا بها وليس ذلك اجل انه جعلها مباحة لنا بل لاجل عدم الحكم ولذا لا عقاب ولا ثواب على حركات الاطفال والمجانين والحيوان العجم واهل زمان قبل البعثة مع انها لا توصف بالاباحة والتحقيق ان كل فعل من كل احد بالنسبة إلى كل حاكم ينقسم اولا على قسمين ام حكم له فيه اوله فيه حكم والثاني ينقسم إلى الاحكام الخمسة ويشارك الاول الاباحة في عدم استحقاق ثواب ولا عقاب عليه لانه كما هو شأن الاباحة كذلك هو شأن عدم الحكم ايضا فان قلت لاشك في ان الله سبحانه محيط بجميع الامور لا يجوز عليه الغفلة ففى كل من الافعال يرضى لنا بفعله اولا وعلى الاول اما يرضى بالترك اولا والا اول مباح والثاني اجب وهكذا إلى اخر الاحكام قلنا لا نسلم ان الاول مباح والثا واجب إلى اخر وبيان ذلك بعد مقدمة هى ان الاحكام الشرعية خمسة الايجاب وهو عبارة عن طلب الفعل حتما والندب وهو عبارة عن طلبه غير حتم والتحريم وهو عبارة عن طلب الترك حتما والكراهة وهى عبارة عن طلبه لا على سبيل الحتم والاباحة وهى عبارة عن جعل الطرفين مس اى الحكم بتساوى الطرفين ثم الوجوب والحرمة واحوالهما اللازمة الانفعالية مترتبة على الايجاب والتحريم واحوالهما المتعدية الفعلية فيقال اوجب فوجب وحرم فحرم وهكذا فلا وجوب ما لم يتحقق ايجاب ولا حرمة ما لم يتحقق تحريم وهكذا البواقي ثم طلب الشئ عبارة عن اظهار محبوبيته لم يتحقق الاظهار بنحو من الانحاء ولو بالعقل او العادة او غيرهما لم يتحقق الطلب وما لم يتحقق الطلب لم يتحقق الوجوب والحرمة واخواتهما كان الفعل ي الواقع محبوبا فعله او تركه مع مبعوضية النقيض او عدمها فان المولى اذا اشترى عبدا ولم يامر به بشئ ولم يحكم له بحكم ليس واجبا عليه ولا حراما إلى اخر الاحكام الا ما كان محبوبيته او مبعوضيته او تساويه معلوما للعبد بالعقل او العادة فانهما ايضا لسانان للمولى ف كان كذلك فلو كان الجلوس في بيت معين محبوبا للمولى واقعا مبعوضا تركه ولكن لم يبينه بعد للعبد لا يقول احد انه اوجبه عليه او واجب ع وهذا ظاهر جدا وبكفيك في ذلك كون تلك الاحكام احكاما وهو من مقولة الافعال حيث ان الحكم عبارة عن التصديق فلا يتحقق الحكم بفعل من الحاكم وبعد تلك المقدمة يظهر لك ان الواجب والمباح واخواتهما هو ما بين الله سبحانه وجوبه او اباحته مثلا وقرره لنا واما مجرد الر بالفعل وعدم السخط عليه من دون بيان ذلك اصلا فليس حكما ولا تكليفا الا ترى ان الله سبحانه محيط بجميع افعال الحيوانات والاطف والمجانين ومن لم يسمع بشريعة اصلا وبافعال الناس قبل البعثة بل بسكنات الجمادات ولا يخلو اما راض بها اولا إلى اخر ما قيل مع انهم ليه بمكلفين ولا محكومين فما الضرر عقلا في ان يكون في بعض افعالنا مثلهم فان قلت ذلك لاجل انهم ليسوا بمكلفين ولا محكومين ونحن مكلف ومحكومون قلت لا افهم معنى ذلك ان اردت ان افعالهم ليس معرضا للرضا وعدمه فقد اعترفت بامكانه فلم لا يكون بعض افعالنا كذلك اردت ان هذا ليس

تكليفا وحكما لهم فلم لا يكون كذلك في بعض افعالنا وان قلت انه ليس من شأنهم التكليف والحكم قلنا اذا كان التكليف والحكم مجرد الر وعدمه وهو يتحقق في حقهم فلم ليس من شأنهم والتحقيق (بعد ما كان باينا على التحقيق فطول الكلام في الايراد والجواب كان بعيدا . الصواب) ان عني عدم كونهم مكلفين انه سبحانه لم يجعل لافعالهم حكما اصلا ولم يقرره لهم ومعنى كوننا مكلفين انه حمل علينا بعض الامور و لنا بعض الاحكام واما انه جعل لنا في جميع افعالنا حكما فلا دليل عقليا عليه اصلا وبالجملة قبل حجية مطلق الظن او بعض الظنون لا د قطعيا اصلا على بقاء الحكم في كل فعل من الافعال ولا على بقاء احكام غير المعلومات فان قلت الاقتصار على المعلومات ورفع اليد عن غير يستلزم الخروج عن دين سيد المرسلين قلت ان كنت من اهل التأمل او كان لك قليل تحقيق لم يصدر عنك مثل ذلك الكلام اما اولا فلاني اقول لم يظهر لي بعد ان سيد المرسلين اتى لي حال كوني بهذه الحالة غير المعلومات حكما فكيف تقول ان في رفع اليد عن غير المعلومات خروج عن دينه اثبت لي اولا حكما وديننا غير المعلومات ثم قل هذا الكلام واما ثانيا فلانه ليت شعري هل كان حكم سيد المرسلين في كل واقعة . محصور لا يعدد لا يحصى وكلما قاله كل مجتهد في كل واقعة به بخصوصه او كان حكمه واحدا فان كان كل هذه الاقوال المختلفة في كل وا يقينا حكمه ودينه بخصوصه فلا يكون غير معلوم كان الكل حكمه فخذ بكل ما تريد منها ولا ضرورة للعمل المظنة وان كان حكمه في الو واحدا ففي كل واقعة خرج غير واحد من المجتهدين عن دينه بل جميع المجتهدين الا واحدا منهم يكون خارجا عن دينه واذا خرج كل هؤلاء ولم ! نقص فقسنا عليهم ايضا بل يحتمل خروج الجميع بل مظنون كل ان مجتهدا لكل خارج غير نفسه ولا يلزم من ذلك نقص؟ واما ثالثا فلان يقتصر على المعلومات فالاغلب ان في غير المعلومات ايضا يعمل؟ باحد لاقوال ختلفة من باب الاتفاق (تطابق العمل لاحد الاقوال المختلفة باب البحث والاتفاق لو سلمنا كفايته في المعاملات ففي العبادات خلاف ما؟ عليه الاتفاق نقلا وتحصيلا على انحصار الامر في حكام المعاد سبيلي التقليد والاجتهاد ومنع الانحصار بجواز العمل بالاحتياط كما قد يتراءى في بادئ لنظر ناش عن قلة النظر بعد اختصاص المناص فيه احدهما لتوقف جواز العمل بالاحتياط ايضا على التقليد او الاجتهاد مما له الامر فيه ايضا إلى احدهما *) مثلا غاية الامر انه لا يجتنب من ؛ لرضيع وهذا يوافق قول من يقول بطهارته ويتوضأ من الماء الغصبي وهو يطابق قول من يجوز الوضوء به ويرتس في الماء في الصوم الواجب و يوافق قول من لا يجرمه وهكذا فالاغلب يطابق عمله مع عمل مجتهد فلم يخرج من الدين نعم غاية الامر ان هذا المجتهد عمل به من جهة ظن حكم الله وهذا المقتصر من باب الاتفاق وعدم الحكم ومجرد ذلك لا يوجب الخروج عن الدين والدخول به والا لزم خروج جميع المجتهدين من الد لانهم اتوا به من جهة الظن بحكم الله واصحاب الائمة اتوا به من جهة العلم به واما رابعا فلان أس الدين وما به قوامه ويشيد عظامه فهو مع وليت شعري لم يخرج من الدين من اقتصر على المعلومات انظر إلى انه لو صام احد شهر رمضان واقتصر فيه على المعلومات فامسك من طا الفجر إلى استتار القرص من الاكل والشرب بالطريق المتعارف والانزال والجماع عمدا والبقاء على الجنازة إلى غير ذلك مما اجمع عليه ولم يعين اختلف فيه فهل يخرج في كيفية الصوم عن الشريعة وكذا في الصلوة لو طهر ثوبه الساتر للعبوة المجمع عليها والبدن عن النجاسة المجمع على نجاسة وستر عورته القطعية وتوجه إلى القبلة بعد لوضوء المشتمل على الغسلتين والمسحنتين والتكبير والقراءة والركوع والسجود والتشهد والتسليم والطمأ والذكر الواجب لم يكون خارجا عن الدين لاجل الصلوة لو لم يقرر حكما لبعض ما اختلف فيه لاجل عدم ثبوت حكم فيه فان قيل المراد الخ عن سيرة العلماء وطريقة الفقهاء قلنا هل المراد العلماء الذين كان لهم باب العلم مفتوحا

زايداً عما فتح لنا أو ثبت لهم حجية ظن مخصوص أو الذين لم يكونوا كذلك فإن كان المراد الأول فما الضرر في خروج من لم يفتح له ذلك البـ ولم يثبت له حجية ظن كما أن العامل بالظن خرج عن سيرة اصحاب الأئمة لسد باب العلم وتقول لا ضرر فيه وإن كان الثاني فلا نسلم لـ الخروج عن سيرتهم مضافاً إلى أنى لا أدري أنه من أين علم وجه ساد خروج شخص عن سيرة طائفة يختلف حاله مع حالتهم ألا ترى أن الشيخ العدة والسيد في الذريعة وابن ادريس وابن زهرة وغيرهم صرحوا بأنه لو اختلف العلماء في مسألة أو مسائل على أقوال ولم يعلم الحق منها ولم يـ دليل على التعيين يجب الحكم بالتخير مع أنه خارج عن سيرة الجميع لا محالة وبالجملة لا دليل مطلقاً على بقاء التكليف غير المعلومات لمـ يثبت بعد عنده حجية ظن بل تحقيق المقام أن بعد بلوغ الإنسان حد البلوغ والتكليف وإطلاعه على مجئ رسول وإتيانه بأحكام والعلم بتكالـ وأحكام يجب عليه بحكم العقل الصريح الفحص والتفتيش عن هذه الأحكام فما حصل له العلم به أمثله وعمل به وإن علم أو ظن بل ولو جـ أن للرسول أحكاماً غير ما علمه فإن تمكن من الوصول إلى خدمة الشارع يجب عليه السؤال عنه وألا فيتفحص ويبدل جهده في التفتيش ٥ يوصله إلى أحكامه وأمر باتباعه في الأحكام فإن علم أن الأمر للفلاقي المفيد للظن يجب اتباعه وأمر الشارع بأخذ الأحكام منه يتبعه وألا فيقتـ على معلوماته وأما الدليل على وجوب ذلك الفحص والتفتيش فهو العقل الصريح والاجماع القطعي من الأمة مع اتحاد الحال بل من أهل جـ الملل والأديان والآيات المتكاثرة فاسئلوا أهل الذكر أن كنتم لا تعلمون ولو لا نفر من كل فرقة طائفة طلب العلم فريضة اطلبوا العلم إلى غير ذـ فإن قيل صرح العلماء وبحكم الوجدان أيضاً بأن من تكثر الأخبار الأحاديث في واقعة وإن لم يكن الجميع بمضمون واحد يحصل العلم الإجمالي بالواـ أى يعلم القدر المشترك ولا شك أن كل من نظر في هذه الأخبار المضبوطة في الكتب وأقوال العلماء يقطع بأن للشارع أحكاماً غير المعلومـ وليست أحكامه مقصورة على المعلومات قلنا نعم كذلك وهذا صحيح مطابق للواقع وانظر أن ما كنا نمنعه هو صدور الحكم في كل واقعة أو بـ أما أنه يعلم من ملاحظة الأخبار وأقوال العلماء صدور أحكام من الشارع غير ما علم ضرورة أو إجماعاً فلا شك فيه ولكن الكلام في بقائها للذـ لا علم لهم بخصوصياتها يعنى أن هذه الأحكام هل كانت لكل أحد أو كان فيها تخصيص والتحقيق أنه إذا قال الشارع بول الحمار نجس ويجـ الاجتناب عنه فهل المراد أن هذا الاجتناب واجب على كل أحد سواء أطلع بعد الفحص على هذا الكلام أم لا أم يختص بمن أطلع عليه ١ بشرط الفحص فإن قلت أنه عام فقد ارتكبت التكليف بما لا يعلم وما لا يطلق وخالف الآيات والأخبار المتكثرة بل الإجماع القطعي بل الضرـ الدينية إذ بديهي أنه ليس كذلك وظاهر أن الحكم لم يكن غير واحد ومع ذلك فكل مجتهد مكلف بفهمه وإن فهم مجتهد عدم نجاسته لا يجـ عليه الاجتناب فيعلم أن الحكم لا عموم له بل هو مختص بالعالم بذلك الحكم فلا يكون باقياً لغير العالم بعد الفحص فإن قلت المسلم خروجـ العالم وغير الظان وأنه ليس حكماً لهما وأما الظان فخروجه غير معلوم فالمسلم أنه قال يجب الاجتناب عن بول الحمار على كل أحد سوى مـ يعلم أو من لم يظن بعد الفحص بهذا الحكم قلنا

نعم هذا انما يفيد اذا سلم في صورة ظنك بنجاسة بول الحمار (ان الشارع قال يجب الاجتناب عن بول الحمار) حتى يشتمل الظان ايضا نحن نة ما الدليل على ان الشارع قال ذلك حتى خرج عنه غير العالم وغير الظان وبقي هذان لعله لم يقل ان بول الحمار نجس فلم يجب اجتناب الظان و الامر الثاني من الامرين الذين يتوقف تمامية الصغرى عليهما فهو انسداد باب العلم بالاحكام فان تلك المقدمة عندنا محل بحث ونظر فانه ان بانسداد باب العلم انسداد باب مطلقه حتى الحاصل بواسطة الظن المعلوم حجتيه فهو ممنوع والتفصيل انه لا شك ان الظن بل مطلق الام المنتهى إلى العلم ايضا فانه كما انه اذا قال الرسول ﷺ حكم الواقعة الفلانية كذا يحصل لك العلم به فكذا اذا قال حكمها ما دل عليه . الواحد واعمل فيها بما دل عليه يحصل لك العلم ايضا بحكمها في حقك ايضا بعد دلالة الخبر فبعد وجود ظن او امارة ثابتة حجتيه بل مع احتة وتجويزه دعوى انسداد باب العلم غلط ونحن لا نسلم فقد الظن الكذائي او الامارة الكذائية بل نقطع بحجية الظنون الكتابية والخبرية كما بيناه كتبنا كشرح تجريد الاصول ومناهج الاحكام ومفتاح الاحكام وغيرها ومن ذلك ظهر عدم تمامية صغرى هذا الدليل ثم نة على كبراه اما اولاً فعلى سبيل الاجمال ونقول تماميتها موقوفة على تفرع وجوب العمل بمطلق الظن على بقاء التكليف وسد باب العلم وهو مح و ما الدليل على ان عند بقاء التكليف وسد باب العلم يجب العمل بمطلق الظن (في كلام غير واحد ان ثبوت هذه المقدمة يكفى في حجية ال المطلق للاجماع عليه اهرا على تقدير انسداد باب الظن الخاص) الا ترى ان القاضى مكلف بالحكم بين المترافعين عنده ولا سبيل إلى العلم بالو ولم يكلف بالعمل بمطلق الظن بل امره بالرجوع إلى العدلين وفي بعض المواضع إلى اربعة عدول وفي اخر إلى اليمين وهكذا الا ترى انه لم يكل بالعمل بالظن بموت مفقود بالخبر الا ترى ان جمعا من العلماء يقولون في زمان الغيبة بوجوب العمل باخبار الاحاد تعبدا الا ترى ان جما غفيرا م يرجعون إلى الاحتياط عند عدم الدليل وهكذا على اني اسئلك واقول لك ايها العالم العامل بالظن ما تقول في حق مجتهد اتفق في موضع لم يتي له كتاب ولا سبيل له إلى تحصيل الظن مطلقا او في الاغلب وبقي في ذلك الموضوع مدة مديدة او في تمام عمره فهل يسقط تكليفه عن المعلومات ام لا فان قلت بالسقوط قلنا اى مفسدة يترتب على السقوط في حق المتمكن من الظن ولا يترتب في حق ذلك وما الباعث على السقوط عنه قبل علمه بحجية الظن وسقط عن ذلك وان قلت عدم السقوط بل يجب عليه العمل بالتخير او الاحتياط او الاصل او غيرها قلنا لا يكون هذا الشخص المتمكن من المظنة كذلك ايضا وما المفسدة التي تترتب على حق هذا ولا يترتب في حق ذلك لا اقول يعمل بواحد هذه الطرق البتة حتى تقول ما الدليل على وجوب عمله به بل اقول لم يجب عليه العمل بالظن دون احد هذه الامور وما الضرر في العمل به مع هذه الامور مع الظن في احتمال جواز العمل في مرتبة واحدة بل يجرى الكلام في حق جميع المجتهدين فانه لا يلزم حصول لظن في كل واقعة ا فنقول ما تقول في مسألة سد فيها باب الظن ايضا والمجتهد مكلف فيه باى شئ لم لا يجوز ان يكون هو تكليفه في صورة انفتاح باب الظن اى واما ثانيا فعلى سبيل التفصيل ونقول اذا كانت الاحكام باقية وسد باب العلم فتفرع وجوب العمل بمطلق الظن عليه يتوقف على انتفاء احتة اخر مع ان ها هنا احتمالات اخر ايضا لا يتفرع وجوب العمل بمطلق الظن ما لم يطل جميع هذه الاحتمالات الاول العمل بالاصل الث بالاحتياط الثالث بالتخير الرابع

بالتوقف الخامس بامارة تعبدا من غير ملاحظة افادتها الظن ام لا كما في احكام القضاة ونحوها السادس العمل بالظن المخصوص وقد يظهر
 فحوى عبارات بعض مشايخنا طاب ثراه في كتابه الذى صنفه في الاصول وكان من القائلين بالعمل بالظن تفتنه ببعض هذا الاحتمالات وكونه
 مقام ابطاله وانا اذكره مع كلما يحتمل ان يقال في ابطال البواقي وابين الحال فيه فيقال لا بطل الاول وهو بناء العمل على الاصل في غير المعلوم
 انه لا دليل قطعى على اعتبار الاصل مطلقا فيما كان الظن على خلاف الاصل مع انه غير ممكن في كثير من الوقائع لثبوت التكليف وكذا
 المكلف به او احتمالا كيفيته مع انه خلاف المقطوع به من سيرة العلماء بل لا يجوزونه لو كان الحكم مظنونا بالظنون الخاصة على ان الاقتص
 عليه يوجب الخروج عن الدين والانحراف عن طريقة الكل وتاليف دين اخر الجواب اما اولا فكانك زعمت انحصار الدليل القطعى في الشرعي
 وعزلت العقل القاطع عن المحاكمة ونسيت القبح والحسن العقليين وغفلت عن انه اذا كان كذلك فمن اين يثبت بقاء التكليف وعدم ج
 التكليف بما لا يطاق وعدم جواز الترجيح بلا مرجح الذى هو احد مقدمات هذا الدليل كما ياتى ووجوب العمل بالظن بعد سد باب العلم و
 ذلك وان لم يعزل العقل بالمرة فكيف تقول لا دليل قطعى على اعتبار الاصل ولو كان الظن على خلافه فيم اذا لم يكن دليل قطعى على ح
 الظن وهل يكون دليل قطعى اتم واحسن من انا لو فرضنا انفسنا واقفة عند الله سبحانه في يوم الحشر ويسئل عنا انكم لم عملتم باصل البرائة
 حكمتكم باشتغال الذمة فنجيب باننا بذلنا جهدنا وسعينا غاية السعى ولم يحصل لنا العلم باشتغال ذمتنا وان حصل لنا ظن سعينا وبذلنا جهدنا
 يحصل لنا العلم بوجوب العمل بهذا الظن وكونه دليلا وحجة لنا وكنا عالمين في حقك انك لا تكلف بما لا يعلم ولا بشئ لم ينصب عليه دليلا و
 العمل بالمظنون ذا مضافا إلى ما وصل اليها من كتابك الكريم والاخبار المنسوبة إلى حجك من ذم العمل بالظن والنهي عن التدين بما لا يعلم و
 اشتغال الذمة في صورة عدم العمل فلهذا عملنا بالاصل فما يقول الله سبحانه لنا وهل يجوز عليه مؤاخذتنا وعذابنا لاجل ذلك حاشا وكلا واما
 قال لك ايها الرجل لم اتبع ظنك وجعلت ديني تابعا لظنك بل جعلت ظنك لك نبيا واماما من دون حجة وبرهان مع اني لم اكلف بمتابعة نبي
 امام الا مع معجزة او كرامة وبراهين ساطعة وانت اتبع ظنك بلا حجة وسبب مع احتمال كونه مخالفا لديني ومع تكثر الاشارات في كلامي
 ذمة فما جوابك عنه سبحانه فان قلت اجيب بانى اتيت وعملت بكلما ظننت انه مطلوبك وتركت كلما ظننت انه مبغوضك وهذا كان ديدني
 شك انه يقبح المؤاخذة حينئذ قلنا فان قال لك كيف لم يحصل لك من الايات المتكثرة من تاتى والاخبار المتعددة المتجاوزة على المائة في ك
 حججى ومن تصريح جماعة بالاجماع على حرمة العمل بالظن او بغير العلم ظن بعدم جواز متابعة الظن وحصل لك الظن بحكمى من الحاق الذ
 بالاغلب او كون التأسيس اولى من التاكيد او فتوى واحد مع عدم ظهور خلاف او اجماع منقول واحد من الذى يدعى الاجماع على المتضاد
 كثيرا لا ادري ما يكون جوابك سلمنا انه يقبل عذرنا ولا يؤاخذك ولكن يكون مساويا في ذلك مع العامل بالاصل كما مر وعدم المؤاخذة ل
 دليلا على تعيين العمل ووجوب الانحصار وكذلك لو عمل احد بالاحتياط لا يؤاخذ منه ولو كان عدم المؤاخذة دليلا

على التعيين لزم وجوب العمل بالظن قبل البعثة ايضا وهو خلاف الضرورة ثم ترجع إلى ابتداء الكلام ونقول سلمنا ان (الاحكام المجهولة ولم يـ شيئا منكرا لم يكن وجه صح) العقل معزول وحكمه غير مقبول فهل ليست هذه الايات والاخبار الغير المحصورة المشتملة على برآة ذمة من لم يـ الشغل بعد الفحص مفيدة لحجية الاصل بعد الفحص وان لم يفد جميع هذه القطع بالقدر المشترك فإى واقعة تكون متواترة معنوية تامل في نفس وعد وقايع حاتم ورستم التى تعلمها وعد الايات والاخبار المصرحة ببرآة ذمه غير العالم بعد الفحص وانظر ايهما اكثر فانظر هل يوجد ا معارض دال على ان مع الظن بالخلاف يحصل الشغل سلمنا عدم حصول العلم من جميع ذلك فهل لا يكفى الاجماع القطعى ولا شك ان الع بالاصل عند عدم الدليل مجمع عليه فان قلت (حاشية مبهمة؟!) لا نسلم الاجماع في صورة الظن بالخلاف قلنا مع ثبوت حجية هذا الظن العامل او مطلقا ان اردت لاول فهو كذلك ولكن المفروض عدم ثبوت حجية ظن بعد وان اردت الثانى ففساده ظاهر اذ لا شك انه لو وجد مقام ظن لم يثبت حجيته لا يعتنى به احد من العلماء ويعمل بالاصل الا ترى ان من لا يقول بحجية الاجماع المنقول او الشهرة لو وجد احدهما مورد يعمل بالاصل فالعمل بالاصل ولو مع وجود الظن على خلافه لمن لم يثبت عنده حجية هذا الظن اجماعى و اما ثانيافهو انا سلمنا انه دليل قطعى على اعتبار الاصل ولكنك كنت في مقام ابطال العمل به وهو يستدعى الدليل القطعى على عدم اعتباره وعدم الدليل على الاعـ لك غير مفيد والخصم يقول بجواز العمل بالاصل ويكفيه حاشية مبهمة؟!) الاحتمال عليك اثبات عدم الجواز ولو لم يكن على الاصل د قطعى يكون كالظن اذ بعد بقاء التكليف وسد باب العلم يكون هناك سبيلين الاصل والظن وكلاهما متساويان في عدم الدليل فلم يرجح الظن الدليل على تعيين الظن او فساد الاصل واما (حاشية مبهمة؟!) ما ذكره من عدم امكان العلم بالاصل في كثير من الوقايع لثبوت التكليف كـ او اجمال المكلف به ففيه انه ليت عرى لم لا يمكن العمل بالاصل في الخصوصيات في مقام ثبوت الكلية وما الضرر فيه واما في مقام الاجـ فالخلاف في انه بعد اجمال المكلف به هل يسقط التكليف ام لا معروف والدليل على البقاء ليس الا ظنيا فلا وجه للحكم القطعى بثبـ التكليف فيه مع ان عدم امكان العمل مع ثبوت التكليف فيه ممنوع اذ لو كان له قدر مشترك يعلم في الزايد عنه بالاصل والا فيعمل بالاصل غير الواحد كما في الاوانى المشتبهة واما ما ذكره من ان في العمل بالاصل خروجا عن طريقة الكل وانحرافا عن يرة العلماء فقد مر جوابه وملخـ ان هذه العلماء قد اثبتوا حجية ظنون مخصوصة فحالمهم غير حالنا ومع ذلك فالفساد في اتحاد السيرة دون اختلافها وليت شعرى لم لا يضر خر العامل بالظن عن سيرة اصحاب الائمة التى هى سيرة الامام قطعافاجل اختلاف الحال من انفتاح باب العلم وانسداده ويضر الخروج عن سـ العلماء لاجل اختلاف الحال من ثبوت حجية الظن المخصوص وعدمه مع ان العمل بالاصل في غير المعلومات قبل ثبوت حجية الظن عين سـ العلماء فان طريقة السيد وتابعيه جميعافالعمل بالاصل في غير المعلومات وان اختلف معلوماتهم مع معلوماتنا في الزيادة والنقصان وهذا لا يوجـ الفساد اذ لا شك ان عمل المجتهدين جميعافبالاصل ليس على السواء فان كثيرا من (الادلة يكون حجة الطائفة) دون اخرى وعمل الاخر موارد بالاصل واما غير السيد فالكل متفقون قطعافعلى ان ي كل مورد لم يكن علم ولم يثبت حجية ظن فيه على شخص يلزم عليه العمل بالاصل فقبل اثبات حجية الظن ترك الاصل

خروج عن سيرة العلماء مع انه كما اشرنا اليه العمل بمطلق الظن خروج عن سيرتهم واما ما ذكره من ان في العمل بالاصل خروجاً عن الدين فـ
عرفت جوابه ايضا مع انه يحتمل ان يكون الحكم في غير المعلومات مطابقاً لحكم الدين كمظنوناته اذ لا شك انها ايضا محتملة ان يكون محا
لحكم الدين والا فيكون مقطوعات فما يفعله العامل بالاصل يساوى ما يفعله لعامل بالظن في احتمال المطابقة والمخالفة فكيف يكون احد
خروجاً عن الدين والاخر دخولا فيه نعم الفرق الذى بينهما هو ان العامل بالظن يظن المطابقة ولا ادرى لم سار مجرد ظن هذا المسكين مس
لخروج من يفعل غيره عن الدين فان قيل ان العمل بالاصل في كل مورد مورد وان لم يكن خروجاً عن الدين ولكن الجميع غير ما قرره الشارع يا
قلنا لا نسلم ذلك في حق مثل ذلك الشخص الذى لا دليل له على ان مثله يرد على العامل بالظن ايضا اذ في كل مورد مورد وان احتما
المطابقة ولكنه نعلم يقينا انه ليس جميع مظنونات هذا الواحد مطابقاً لقول الامام ولم يجر العادة عليه سيما انه كثيرا ما يتبدل رايه في مسائل كـ
ولم يكن كل ظنونه في وقت مطابقاً ولا يرد عليه نقض ثم انه يقال لا بطلان الثانى اى الاحتياط انه لا دليل قطعياً على وجوبه بل ما يدل عليه
يفيد سوى الظن وهو في المقام غير مقيد مع انه لا يمكن في الاغلب كما اذا دار الامر بين الوجوب والحرمة او بين شرطية شئ وشرطية عدمه
في دوران الامر بين الاستحباب وعدمه لاجل تفاوت النية مع منافاته لما اشتهر من وجوب الاجتهاد او التقليد مع ان الاحتياط انما يتحقق اذا
بما حصل به القطع بالواقع من جميع الجهات ولا ريب انه في العبادات المركبة لا يحصل الا اذا اتى بجميع احتمالات ولا شك انه يستلزم العلم
والخرج والقول بوجوبه الى ان يؤدى اليهما وعدمه بعده يصح في الامور التدريجية واما ما شان المجتهد فيه الاجتهاد والعمل فليس من هذا القـ
الاجتماع جملة منها في ان بل لا يمكن خلو المكلف في ان من تكاليف كثيرة لا انه في الان الاول مكلف بشئ وفي الثانى باخر حتى يحتاط إلى
يؤدى إلى العسر مع ان حد العسر والخرج ليس مما يعلمه كل احد حتى يصح الحوالة عليه في جميع الاحكام والا صح في قليل من الوقائع وبالجملة
ايجاب الله سبحانه الاحتياط اما تكليف بالمحال او ايقاع في العسر والخرج نعم لا اشكال في حسنه وامكانه بقدر الامكان هذا كله مضافا
اجماع العلماء على عدم تعيين الاحتياط فيما يحصل الظن به

اقول الجواب اما عن ان الاحتياط لا دليل قطعياً له فبانه سلم ولكن الخصم لا يحتاج إلى دليل قطعياً بل يكفيه الاحتمال ولا ادرى ان اى د
قطعياً على العمل بالظن مع ان سلم واعترف بوجود الدليل الظنى عليه وهو كاف للخصم لانه يقول بعد بقاء التكليف وانسد باب العلم
يجب العمل بالظن او الاحتياط وعلى التقديرين يثبت المطلوب اما على الثانى فواضح واما على الاول فلظنية وجوب الاحتياط فيكون وجـ
الاحتياط على ذلك قطعياً واما عن قوله بان الاحتياط غير ممكن غالباً فمع ان قيد الغالب غلط اذ الموارد الغير الممكنة فيها الاحتياط نادر -
فبانه لا ادرى ما ضرر عدم الامكان في بعض الموارد فان العمل بالظن ايضا لا يتيسر في ثير من الموارد اما لاجل عدم حصول ظن او لحصول -
لا يجوز العمل به اجماعاً كالظن القياسى ونحوه فما تفعل انت في مثل تلك الموارد للخصم ان يقول انى افعل في موارد عدم امكان الاحتيا
والمخلص انه كما ان بنائك في العمل بالظن مقيد بحال الوجود والامكان كذلك بناء خصمك في العمل بالاحتياط واما عما قال من انه منافع
اشتهر من وجوب الاجتهاد او التقليد

فبانه مناقض مع ما صرح به اخبر امن قطعية استحباب الاحتياط بقدر الامكان مع ان ما قال انه مشهور ليس كذلك ل المشهور ان الناس ا
اصناف مجتهد ومقلد ومحتاط واما عن ساير ما ذكره من لزوم العسر والخرج اما اولاً فبانه قد اعترف باستحباب الاحتياط ورجحانه بقدر الامكان
والاجماع منعقد بوجوب كل راجح بالنذر وشبهه فلو نذر احد الاحتياط فما تقول في حقه فنحن ايضا نقول بمثله في حق المجتهد فان قلت
ينعقد ذلك النذر خالفت الاجماع وان قلت ينعقد ويجب الاحتياط ولا ضرر فيه فقل مثله في حق المجتهد وان اوجبه عليه إلى موضع معين فلو-
ايضا في حق المجتهد ويعمل في الباقي بمثل موارد عدم امكان الاحتياط هذا مع ان جمعا كثيرا من العلماء اوجبوا الاحتياط فيما لا نص فيه ولا
عليهم نقض فافرض مثله ما لا يعلم حكمه واما ثانيا فبان العسر والخرج ان بلغا حد التكليف بما لا يطاق فلا شك في سقوط التكليف معه كما
العمل بالظن ايضا كذلك ومثل ذلك المورد معين لكل احد واذا بلغ حد عدم الامكان يسقط العمل بالاحتياط وان لم يبلغا هذا الحد لا دليل ع
انتفاءهما الا بعض العمومات الظنية المخصصة بالف تخصيصات فغايتها لزومهما وما الضرر فيه فكما انك تخصص عمومات النهى عن الع
بالظن بصورة افتتاح باب العلم فخصص هذا العمومات بها وما الذى يجوز التخصيص الاول دون ذلك وضع راسك على ركبتيك ساعة ولا-
عمومات نفس العسر والخرج ثم العمومات الناهية عن العمل بالظن وانظر ايهما اكثر واصرح فكيف يوجب الاول رفع الاحتياط ولا يوجب الث
رفع العمل بالظن ولم يجوز تخصيص الثانية دون الاولى فان قلت انتفاء العسر والخرج جماعى قلنا لا نسلم حتى في صورة بقاء شغل الذمة وانس
طريق التعيين مع ان في تعيين معنى العسر والخرج وقدرهما الف كلام ومنهم من خصصهما بما لا يطاق ومنهم من خصصهما بغير التكليفات وم
من قال باجمالهما وسقوط الاستدلال بهما والتمسك بمثل ذلك المقام من الغرائب والعجائب واما ثالثا فبان من الامور المقطوعة بها بالاج
وباعتراف الخصم استحباب الاحتياط فهذا الذى يقول الكل باستحبابه لم لا يمكن ان يكون واجبا وما الضرر فيه وليت شعري ان ما السبب
ان استحبابه جائز بل واقع ووجوبه ممتنع فان قلت لزوم العسر والخرج انما هو على الوجوب دون لاستحباب قلنا لا شك ان بعض الامور في نف
معسور سواء كان واجبا او مستحبا او مباحا كتحمل الوجع الشديد والصعود من الجبل الرفيع والثابت من الادلة ان الله لا يريد العسر ولا شك
المستحب مراده سبحانه فلو ندب المعسور لارادة والملخص ان ما ينفى العسر والخرج ينفيه في الواجبات والمستحبات فما يجاب في المجمع ع
والمدلول عليه بالعقل والنقل من حسن الاحتياط ورجحانه مطلقا يجاب به بعينه في القول بتعيينه ووجوبه بقدر الامكان واما رابعا فلانا نقول
امثال هذه الاشكالات لو وردت فانما ترد لو اوجبنا على المجتهد تحصيل قاعدة كلية جارية في جميع الموارد ولا وليت شعري ما الضرورة في ذلك
نقول ان كل مسألة مسألة يرد على المجتهد يجب عليه الفحص فيها فان وجد دليل علمي فهو والا فان امكن فيه الاحتياط مطلقا او بدون ع
يعمل به والا فيعمل بالظن مثلا او نقول ان لم يوجد دليل علمي فان امكن الاحتياط ولم يوجد ظني يعمل بالاحتياط وان كان الامر بالعكس يع
بالظن مثلا وان وجد الامر ان يجوز وجوب العمل لكل منهما وى دليل على تعيين الظن فاذا ورد عليه مسألة غسل مخرج البول ولا دليل عا
فيها يفتى بوجوب

للمرتين اعني لم لا يفتى بذلك ويجب الافتاء بمقتضى ظنه مثلاً وهكذا في جميع المسائل وما الضرر فيه وما الدليل على فساده ولم يجب ابداء القاء اولاً بل يقول لو عرض على المنصف انه وردت على مسألة وانا مردد فيها بين الحكم بالاحتياط الذى قال جمع بوجوبه والباقون برجحانه والاخ متطابقة على رجحانه وبين الحكم بالمظنون الذى قال غير نادر بحرمته والآيات والاخبار متطابقة على النهى عنه ولا بد من العمل باحدهما يح بتعين الاحتياط واما قوله مضافاً إلى اجماع العلماء فهو ممنوع غايته ومن اين علم ذلك الاجماع مع استدلال كثير من القدماء كالسيد والش واضربهما بوجوب بعض الامور او حرمة بالاحتياط ويقال لابطال الثالث وهو التخيير في كل ما يحتمل ان يكون حكم الله سبحانه من الاق المختلف فيها في غير المعلومات من الوقائع ان التخيير في جميع المسائل او اكثرها مما انعقد الاجماع على بطلانه وذهب الكل إلى تعيين المدرك اختلفوا فيه والتخيير الذى قالوا به انما هو في تعارض الامارتين بل هو موجب للهرج والمرج ولو لم يسلم ذلك الاجماع لم يثبت اجماع في مس فروعية اصلاً الجواب لا افهم المراد من انعقاد الاجماع على بطلان التخيير في الوقائع التى لا يعلم حكمها وحجية الدليل الظنى لم تثبت بعد فان مرادك ان الفقهاء صرحوا ببطلان التخيير وهبتك قول كل الفقهاء عين لى فقيها يعتبر قوله وارنى عبارة فقيه يقول التخيير في المسائل الغير العد وغير المظنونة بظن غير ثابت الحجة مع باطل ان الاكثر صرحوا بثبوت التخيير في هذه الصورة وان كان مرادك ان الفقهاء لم يقولوا بالتخيير بل احد اختار قولاً متعيناً فان اردت في جميع المسائل حتى المسائل التى ليس لهم فيها مرجح على او ظنى ثابت الحجة لاحد الاقوال فهو غلطه واد ورب مسائل كثيرة قالوا فيها بالتخيير لعدم الترجيح وان اردت اكثر لمسائل فهو مسلم ولكنه لوجود دليل ثابت الحجة لهم فليس حال من ليس هذا الدليل كحالمهم فعدم قولهم بالتخيير لا يكون اجماعاً على عدم جواز القول بالتخيير لغيرهم والمخلص انه ان اردت الاجماع على بطلان التخيير في حقهم فهو مسلم وان اردت في حقنا فهو ممنوع وعدم قول احد منهم بالتخيير غير ضائر لنا الا ترى ان الامام حكم بالتخيير في حق تعارضت له الادلة مع ان حكم المعصوم للمشافهين كان واحداً من المدلولات والا ترى ان السيد في الذريعة والشيخ في العدة وجمع اخر صر بانه لو اجمعت الامة في مسألة على قولين او اكثر ولا يعلم الحق اى منهما يجب ان يحكم بالتخيير مع انه لا شك ان قول جميع الامة في ه المسألة غير التخيير بل لنا ان ندعى الاجماع على انه ان علمنا ثبوت التكليف في مسألة ولم نعلم حكمها ولا نظن بظن ثابت الحجة فحكمه العمل بالاصل او التخيير ومن عجائب الاحوال انك تقول انه ليست حجة الاجماع الا لكشفه عن قول المعصوم وتعلم قطعا عند تعار الامارتين الشرعيين ان قول المعصوم ليس الا واحد منها معين ون التخيير ومع ذلك حكم المعصوم في حق من لا يترجح احدهما عنده بالتخيير لم يجز التخيير في ساير الوقائع التى لا يفهم حكمها و ان لم يقل به فيها غيره من العلماء واعجب منه واغرب انه يقول ان القول بالتخيير موج للهرج والمرج ايها المسكين لو كان في عصر مجتهدين ومتعدين واختار كل منهم في هذه الوقائع قولاً ليس العوام مخيرين في اختيار كل من ه الاقوال بل على القول بجواز تقليد الاموات اليس الكل في كل هذه الوقائع مخيرين في الاخذ بما اراد من هذه الاقوال المختلفة لا سيما على الق بجواز الرجوع عن التقليد فكيف لا يلزم حينئذ هرج ومرج ولو قلنا بهذا التخيير بعينه عدم ثبوت حجة

دليل بعينه يلزم الهرج والمرج مع انه لا ضرر في ان يكون التخيير لهذا المجتهد خاصة وما اختاره من الاحتمالات يفتى به لسائر الناس واعجب ذلك ايضا واغرب انه قال لو لم يثبت (ذلك الاجماع لم يثبت) اجماع في مسألة فانه لا كلام لاحد هنا في ثبوت الاجماع ولكن قول انه يثبت بالاجماع ان الامام حكم بهذا الحكم المعين ويكون الاجماع حينئذ دليلا على هذا الحكم المعين واخرى ان الامام حكم باحد هذين الحكمين م ولكن لا يعلم بعينه وفائدة الاجماع حينئذ انه لا يمكن التجاوز عن هذين الحكمين ويحدث قولاً ثالثاً ولكن لا يلزم ان يؤخذ باحد الحكمين م البتة ولذا ترى بناء الفقهاء في مثل هذه الموارد على التخيير بل قال الامام نفسه انك في مثل ذلك مخير مع انه كان حكماً معنياً فان قلت ان تعيين حكم الامام عدم التخيير فهو اجماع على حكم معين هو عدم التخيير قلنا لو كان كذلك يلزم تناقض حكم الامام بالتخيير عند تعارض الامارتين واختلاف الحديثين لانه قال باحدهما معينا ولازمه الحكم بعدم التخيير وهو يناقض التخيير فيلزم بطلان التخيير مطلقاً الا فيما كان فيه مخيراً ايضاً وهو خلاف المجمع عليه وحله ان لازم تعيين الحكم عند شخص عدم التخيير له لا مطلقاً فلازم تعيين الحكم عند الامام عدم تخير لا عدم تخيير من لم يتعين له الحكم ويقال لا بطلان الرابع وهو التوقف انه اما يكون في العمل او في الافتاء اما الاول فلا معنى له ن حيث هو له خلو المكلف من حيث الفعل او الترك ولا ريب في بطلانه من حيث انه مقرر من الشارع لان كل مكلف لا بد له من بناء عمله في كل واقعة حكم واما الثاني فلا مفر منه في الافتاء بالحكم العلمى الواقعى ولا شك في بطلانه في الحكم الظنى الواقعى والعلمى الظاهرى لان مرجعه إلى وجوب الافتاء وهو باطل لاستلزامه الهرج والمرج ومخالف للاجماع ولذا قيل بوجوبه عينا عند الانحصار وكفاية عند التعدد فان قلت توقف الاصحاب في كثير من المسائل قلنا توقفهم انما هو في الحكم الواقعى بمعنى عدم العلم به او الظن والعمل والافتاء فيه انما هو على حسب الاصول الكالجواب اما اولاً فيمنع بطلان التوقف في العمل من حيث ان العمل مقرر من الشارع وكون كل احد مكلف ببناء عمله في كل واقعة على كلام سخيف لغو لا ادرى ان في جميع الامور المرددة بين المستحب والمباح لو لم يرجع احد إلى دليله ولم يبين عمله على احد الطرفين وكان متو في حكم الشارع فإى اثم عليه واى مؤاخذة عليه ومن قال انه مكلف البتة ان يبين عمله على احد الطرفين وكذلك جميع الامور المرددة بين المك والمباح والمستحب والمكروه بل في جميع الامور المرددة بين الحرام وواحد من هذه الاحكام لو توقف في الحكم ولكن تركه لا من جهة انه ح الشارع بل للرجحان العقلى اى ذنب صدر منه ولم يجب عليه البناء على الحكم المعين ولو كلف كل احد بذلك لزم فسق جميع الفقهاء الاطية وكونهم تاركين للواجب اذ ليس احد منهم لم يتوقف في مسائل عديدة والعذر الذى ذكره لتوقفهم والمعنى الذى فسره لا معنى له كما ياتى واما فبمنع بطلان التوقف في الافتاء في الحكم الظنى الواقعى والعلمى الظاهرى وبطلان نفى وجوب الافتاء ممنوع وما الدليل على وجوب الافتاء في واقعة على كل مجتهد ومن اين ثبت الاجماع عليه وما ترى من عدم توقفهم فانما هو لثبوت حجية دليل ظنى لهم او وجود دليل علمى وما يقوا من ان الاجتهاد واجب اما عينا او كفاية هو امر اخر لا دخل له بتلك المقدمة اذ لا شك من لزوم وجود مجتهد يميز بين المعلومات النظرية و المعلومات ويفتى في المعلومات ويتفحص ويبدل جهده في غيرها في انه هل يوجد ظن مخصوص او مطلق الظن او اماراة ثابت الحجة اولا

فان كان فيفتى بمقتضاه فان لزوم الافتاء في المعلومات ولزوم الفحص في غيرها من البديهيات وتلك المرحلة غير وجوب وجود شخص يفتى في جـ الوقائع واما ما قال من انه لو لا مثل ذلك الشخص لزم المهرج والمرج ليت شعري انه و لم يفت احد في المستحبات والمكروهات وكثير من العباد ومتعلقاتها وتوقفوا فيها فكيف فيلزم ذلك ان قلت نفرض الكلام في الامور الواجبة ويتم المطلق بعدم الفصل قلنا الالتجاء بالاجماع المركب في اما هذه المقامات كتشبهت الغريق بلحيته ليس ذلك مقام ثبت فيه قول المعصوم بامثال تلك المزخرفات مع ان خصمك لا يرد دليلك بالاحتمالا المقررة خاصة بل يجوز التركيب ايضا وعليك ابطاله فيقول بعد انسداد باب العلم ما الضرر في التوقف في مقام لم يثبت فيه وجوب الافتاء والع بالظن او التخيير او غيرهما في مقام ثبت فيه فلا يثبت وجوب العمل بالظن على الاطلاق واما ما حمل عليه توقف الاصحاب في كثير من المس فكلام لا محصل له اذ من لم يعلم الواقع بخصوصه؟ لم يظنه فمع تلك الحال اما قرر الشارع له حكما واقعيًا ام لا فان لم يقرر فهو اعتراف بانه الحكم والعمل والافتاء فيه بحسب الاصول الكلية غلط وان قرر وهو الذي يستنبط من الاصول الكلية فلا يكون ذلك الشخص متوقفا في حكم فلم يقول انا متوقف ان قلت ان مرادهم انتفاء العلم والظن بخصوص واقع المورد قلنا فيلزم ان يتلقى بالتوقف في جميع الموارد التي تعارضت في الادلة ولا مرجح اذ ليس له ظن بواقعة مخصوصة ويحكمون بالتخيير من باب القواعد الكلية للجاهل بالواقع مع انهم ينسبون التوقف في هذا الى الاخبارى ويردون عليه وكذلك كثير من مواضع جريان الاصل من المواضع التي لا علم بواقعتها ولا الظن ويحكمون بالاصل ولا يظهرون التوبة ويقال لابطال لخامس اى العمل بالظن المخصوص انه ان اريد من خصوصيته كونه هذا الفرد من الظن وان لم يكن دليل على حجتيه فهو ترج بلا مرجح وبطلانه بديهي وان اريد منها خصوصيته من حيث ثبوت الحجية والمفروض انتفاء ظن كذائى اى معلوم الحجية والا لم يكن باب ال منسد او دعوى معلومية حجية بعض افراد الادلة الشرعية مجازفة ولو ثبت فلا يثبت حجية شئ يفى بجميع الاحكام المعلوم بقائها الجواب ! مقدمة هي انه لا شك في ان العلم في نفسه حجة ولا حاجة في حجتيه الى دليل ولذلك لا فرق بين انواع العلوم في الحجية ولا مخالف في ح علم بخلاف الظن فانه بنفسه ليس بحجة وحجتيه موقوفة بوجود دليل عليه وكثير من الظنون ليس بحجة كالظن القياسى و (الفالى؟) وظن القاذ الحاصل من شاهد واحد او من مجرد قول المدعى او من بعض القرائن ولذلك يحتاج المستدل في هذا المقام الى الدليل ويفرج حجية الظن على با الاحكام وانسد باب العلم وابطال الاحتمالات فعلى المحقق ان ينظر في ان المتفرع والثابت منها بعد التسليم حجية مطلق الظن او حجية من الظنون اى الظن في الجملة لا شك ان مدلولها ليس حجية كل ظن او الظن من حيث هو اذ ليس ملازمة عقلية او شرعية او عادية بين ه المقدمات وبين العمل بكل ظن او الظن من حيث هو ولاجل ذلك لو فرضنا ان احدا يتشرف بخدمته امام الزمان (عج) و يقول له ان الاحا باقية في زمان غيبتك وينسد باب العلم اليها وكل احتمال غير الظن باطل فما الحجة لنا و اجاب هو (ع) ان اعمل بالظن الفلانى كالخبرى الشهرة لا يلزم منه فساد فالثابت من هذه المقدمات على فرض

التسليم ليس الا حجية ظن من الظنون اى الظن في الجملة واذ علمت هذه المقدمة نقول في جواب ما قال اولاً انه ليس مراد خصمك انه يجب تعمل بظن مخصوص حتى يعترض بان الخصوصية من حيث فردية الظن او ثبوت الحجية بل مراده انه دليلك انما يتم لو ابطلت احتمال الع بعض الظنون دون بعض واثبتت وجوب العمل بكل ظن والملخص ان مفاد دليلك ليس الا حجية ظن فلم انت تعمل بكل ظن فان قلت حـ الظن في الجملة من دون تعيين البعض او الكل لا يترتب عليها فائدة اذ لا يمكن العمل بشئ غير معين قلنا غرض خصمك ايضا ان ذلك الد لا يترتب عليه فائدة ولا يثبت منه الا حجية الظن في الجملة وانت محتاج في تعيين ذلك الظن إلى دليل اخر ولم يزل وحى في انه يجب ترتب الفا على ما ثبت من ذلك الدليل الا ترى انه لو ثبت من الاجماع وجوب العمل بظن ولم يعلم تعيين المجمع عليه لا يعمل بشئ منها وثانيا انا نقول للخصم ان يختار شقا ثالثا وهو العمل بالظن المظنون الحجية اى يختار ان خصوصية هذا الظن من جهة الظن بالحجية ويعلم بالظن المظنون لح فيختار ان خصوصية الظن من جهة الظن بالحجية ولا شك انه لا يلزم حينئذ الترجيح بلا مرجح قيل المراد من الترجيح هنا هو التعيين و التلب باعتبار ان المتلبس به هو لازم الاتباع دون غيره ولا شك ان الترجيح بهذا المعنى عين الاستدلال فيكون الترجيح بواسطة الظن بالحجية استدا بالظن على تعيين هذا الظن المظنون الحجية للعمل دون غيره ولا شك ان هذا لا يتم الا على ثبوت حجية خصوص هذا الظن او القول بحجية ' والاول لم يثبت فتعين الثانى فلا يتم هذا الجواب الا الى القول باصالة حجية كل ظن ولا يخفى ان هذا القائل خلط بين ترجيح الشئ وتعيينه يفهم الفرق بينهما ونحن لتبيان المطلب نقدم اولا مقدمة ثم نجيب عن كلامه وهى انه لا ريب في بطلان الترجيح بلا مرجح فانه مما يحكم بقبه العقل والعرف والعادة بل يقولون بامتناعه الذاتى كالترجيح وبلا مرجح والمراد بالترجيح بلا مرجح هو الكون مع احد الطرفين والميل اليه والاخذ من غير مرجح وان لم يحكم بتعيينه وجوبا واما الحكم بذلك فهو امر اخر وراء ذلك ولنوضح ذلك بامثلة فنقول اذا ارسل لطان مثلاً عبداً إلى وقرر له احكاما وطلبها منه ولم يعلم ذلك العبد تلك الاحكام ولكن اخبره عادل بانه طلب منه اكرام زيد وعمرو وبكر وخالد من غير نفى احـ اخر واخر بانه طلب منه بناء دار ومسجد وقنطرة ورباط من دون نفى الغير وثالث بانه طلب منه استكتاب مصحف وكتاب وديوان كذلك يكن له بد من العمل باقوال هؤلاء وكلا او بعضا ولكن لم يعلم ان احكامه هل هو ما اخبر به الجميع او واحد او اثنين فان كان الجميع متساو من جميع الوجوه فلو عمل بقول واحد معين منهم من حيث هو قوله كان ترجيحاً بلا مرجح ومورداً للقيح ولكن لو كان الظن الحاصل من ة احدهم قوى او ضم معه مكتوب متضمن للاخذ بقوله من السلطان او الوزير من غير ان يفيد العلم ولا ان يكون دليل على حجية ذلك المكتوب فلو اخذ بقوله وعمل به لم يلزم ترجيح بلا مرجح ولا قبح فيه عقلا ولا عرفا نعم لا يجوز له الحكم بان الواجب اخذه علي هو ذلك الا مع حـ عليه ومن هذا القبيل لو حضر طعامان عند (احد؟) احدهما ألد من الاخر فلو اكل هذا الشخص الالذ لم يرتكب ترجيحاً بلا مرجح وان لم ؛ اكل الالذ ولكن لو حكم بلزوم اكله لابد من تحقق دليل عليه ولا يكفى مجرد الالذية نعم لو كان احدهما مضرا يصح له الحكم باللزوم ومن ذا القبيل ايضا من اراد المسافرة إلى بلد كان هـ طريقان متساويان من جميع الوجوه ولكن سافر بعض اجابه من احدهما فلو اختار هو ايضا المسـ من ذلك الطريق لم يرتكب

ترجيحا بلا مرجح ولكن لو حكم بتعيين هذا الطريق للسلوك احتاج إلى دليل وبالجملية جميع الموارد كذلك والحكم بلا دليل غير الترجيح بلا مر-
وشتان ما بينهما فالمرجح غير الدليل والاول يكون في مقام الميل والعمل والثاني في مقام التصديق والحكم واذ قد عرفت تلك المقدمة نقول لـ
مراد المورد انه يجب العمل بالظن المظنون حجتيه وانه الظن لذى يجب العمل به بعد سد باب العلم بل غرضه ان بعد ما يلزم على المكلف بيا
التكاليف وانسداد باب العلم العمل بظن في الجملة ولا يعلم انه اى ظن لو عمل بالظن المظنون حجتيه كما ان المسافر يسلك السبيل الذى سا
رفقائه ما الضرر فيه وای نقص يلزم عليه فان قلت هو ترجيح بلا مرجح فغلطت غلطا ظاهرا وان كان غيره فبينه حتى ننظر وثالثا نقول انه يج
العمل بالظن المظنون الحجية لانه كما انك تقول يجب علينا في كل واقعة البناء على حكم ولعدم كونه معلوما يجب في تعيينه العمل بالظن ولا ؛
ترجيح بلا مرجح مع ان تعيينك ليس الا بالظن فكذا نقول انه بعد ما وجب علينا لعمل بظن ولم نعلم تعيينه يجب علينا في تعيين هذا الظن الع
بالظن وكيف لا يلزم في الاول ترجيح بلا مرجح ويصح الترجيح بالظن ويلزم في الثاني ولا يصح ولعمري ان هذا الشئ عجاب وبتقرير اخر ان تـ
ان سد باب العلم وبقاء الاحكام وبطلان ساير الاحتمالات المذكورة بنفسها موجبة للعمل بكل ظن اصالة حجتيه فبين لنا الملازمة حتى نستـ
منك وان تقول انها موجبة للعمل بالظن في الجملة ولكنه غير معين لنا بالطريق العلمى فان لم يكن سد باب العلم مستلزما للعمل بالظن فلم اخ
في اصل دليلك وان كان ففى هذا المقام ايضا كلفنا بالعمل بظن من الظنون وباب العلم به منسد فاعمل فيه ايضا بالظن واحكم بحجية كل ؛
كان دليل ظنى على حجتيه وهو الاخبار الواردة في الكتب المعتبرة من اصحابنا التى دلت الشهرة والاجماع المنقول ومفهوم الكتاب ومنط
الاحاديث الغير المحصورة والقرائن المتكثرة على حجيتها كما بيناه مفصلا في شرح تجريد الاصول والمناهج واساس الاحكام ومفتاح الاحكام ؛
قلت الدليل الظنى على حجية الاخبار لا ينفى حجية ظن آخر قلنا نعم ولكن لا يكون حينئذ دليل على حجية ظن اخر اذ بعد ثبوت وجـ
العمل بظن مظنون الحجية يفتح باب الاحكام ولا يجرى دليلك في ظن اخر ويبقى في تحت اصالة عدم الحجية (مكان حاشية مبهمة ه
التعليق؟!) ورابعا انه لو فرضنا عدم المرجح فاللازم منه التخيير بين الظنون لا العمل بكل ن فان قلت لم يقل احد بالتخيير بين الظنون قلنا لم يند
باب العلم او حجية الظن المخصوص لاحد ايضا فتفاوت حالنا مع حال الغير ورب مسألة رجح فيها غيرنا احد الطرفين ويسد طريق الترجـ
للاحق له وقال فيها بالتخيير بل نستللك انه لو تعارض عندك دليلان في حكم ولم يتم عندك الترجيح الذى رجح به غيرك فما عملك فيها فـ
تتوقف مع انك قلت بوجود الافتاء في كل مسألة او تعمل فيها باصل لم يعمل فيها غيرك او تعمل فيها بالتخيير كما هو مختار المجتهدين ؛
التعارض فكذا فيما حن فيه فان قلت العمل بالتخيير بين الظنون يوجب المهرج والمرج قلت ليت شعري لماذا يلزم ذلك فان المراد من التخيير
الظنون ان كل مجتهد يختار للعمل اى ظن شاء كالظن الحاصل من الخبر او الشهرة او غيرها وكيف اذا اختار كل واحد ظنا لاجل دليل لا ؛
المهرج و اذا اختاره لاجل التخيير يلزم ذلك مع انه لا فرق الا في باعث الاختيار وتتمة تفصيل الكلام في ذلك الاحتمال تطلب من كـ
الاصولية المبسوبة ويقال لابطال السادس اى العمل بامارة مخصوصة من غير ملاحظة افادتها

الظن وعدمها ما قيل في ابطال خامس الاحتمالات من انه ان اريد من خصوصيتها كونها هذه الامارة فهو ترجيح بلا مرجح وان اريد من حـ ثبوت الحجية فالمفروض انتفاءه الجواب نظير ما مر في الظن المخصوص فنقول المراد من خصوصية كونه مظنون الحجية لى اخر الكلام ولما احط بما ذكرنا تعلم عدم بطلان هذه الاحتمالات ومع ذلك لا يكون الكبرى تامة كما ان الصغرى ايضا كانت غير تامة وحال الدليل الذى لا يتم كـ ولا صغراه معلومة ويرد عليه اعتراضات كثيرة ذكرنا اكثرها في ساير كتبنا لايهم ذكرها حيث ان ما ذكرناه يكفى لطالب الحق الا ان ها هنا اعترا اخر يجب ذكره وهو انه لو اغمضنا النظر عن فساد مقدمات ذلك الدليل فصول إلى نتيجته التى هى قولك فيجب العمل بالظن ونقول هل مرا والمستنتج من مقدماتك وجوب العمل وحجية كل ظن سواء دل دليل قطعى على المنع من العمل به اولا او المراد وجوب العمل بكل ظن لم على المنع عنه دليل قطعى سواء دل دليل ظنى على المنع من العمل به اولا او المراد وجوب العمل بكل ظن لم يكن دليل قطعى ولا ظنى من العـ به ظاهر ان المراد ليس الاول بل احد الاخيرين فان كان المراد الاحتمال الثانى اى وجوب العمل بكل ظن ليس دليل قطعى على المنع عن العمل وان كان دليل ظنى عليه يرد عليه مفاسد

(المفسدة الاولى) انه على هذا لو دل دليل ظنى على المنع ن العمل بظن كآية النبأ الدالة على القول بحجية مفهوم الوصف على المنع من العـ بخبر الفاسق بل غير العادل على المشهور من اصالة الفسق وكالاخبار الواردة في المنع عن العمل بالاخبار العامة وعن العمل بالروايات المخا لعموم الكتاب وكالشهرة على المنع عن العمل بالمشهرة وغير ذلك فيجب عليك ان تعمل بالظن الممنوع منه ولا تلتفت إلى دليل المنع مع انك تعمل كذلك بل لو قلت بتمامية دلالة آية النبأ ترد خبر الفاسق وكذا الروايات العامة وان كابرته او جهلت او تجاهلت و قلت اعمل بهذا الـ الممنوع منه ظنا ولا اعتنى بدليل المنع قلنا دليل المنع ايضا كان ظنيا وانت قلت ان كل ظن ليس دليل قطعى على بطلانه اعمل به فما الد القطعى على بطلان هذا الدليل الظنى فان قلت الدليل لعام على حجية كل ظن لا دليل قطعيا على بطلانه دليل قطعى على بطلان هذا الد الظنى كآية النبأ مثلا اذا الدليل العام يدل على وجوب قبول خبر الفاسق الظنى والاية على منعه والدليل العام قطعى معارض مع الاية فهو د قطعى على المنع من العمل بالاية قلنا دلالة الدليل العام على حجية خبر الفاسق والاية على السوء ونسبة اليهما واحدة فلم لا تقول ان - الفاسق ممنوع من العمل به بالدليل القطعى الذى هو آية النبأ حيث انها صارت بواسطة الدليل العام قطعى العمل ولو اخترت ذلك وقلت به الاعتراض من الطرف الاخر والملخص انه ان كان المراد انه يجب العمل بكل ظن لم يكن دليل قطعى على المنع منه وان منع عنه دليل ظنى ؛ عليك ان تترك الدليل الظنى الذى لا دليل قطعيا على بطلانه اذ لو دل دليل ظنى على بطلان ظن لا تاخذ به مع انه لا دليل على بطلانه اـ ونسبته الدليل العام إلى المانع والممنوع منه على السوء

(المفسدة الثانية) انه لو تمت دلالة مثل آية النبأ على المنع من قبول خبر الفاسق الظنى او الاخبار على المنع من قبول الروايات العامة افادت الظن او الموافقة للعامة هل يدعى القطعى على وجوب قبول خير الفاسق والروايات العامة او لا بل تظن ذلك فان ادعيت القطع فاذ كاذب ونفسك بكذبك عالم وان ادعيت الظن فلا ادري كيف تثبت حجية الظن بالظن

(الثالثة) ان تفريعك وجوب العمل بالظن

على بقاء الحكم وسد باب العلم هل هو لسبب ومنشأ أو لا بل لا دليل عليه فان كان الثاني فاصل تفريعك فاسد باطل وان كان له سبب فلا- انه هل يجرى في الظن الذى دل دليل ظنى على بطلانه ايضا ام لا والسبب الذى يتصور ادعائه امر ان احدهما الاجماع وثانيهما حكم الع وجريان العادة اما الاجماع فعدم ثبوته في صورة وجود الدليل الظنى على المنع واضح واما حكم العقل فنجعل عقلك حاكما ونسئل منك لو مولى طلب من عبد له في بلدة بعيدة امورا ونسيها ولم يمكن تحصيل العلم وكان طلب المولى باقيا ولكن وصل كتاب من المولى مفيد للظن ان الم الامور الفلانية واخبر زيد ان المطلوب امور اخر وهى هذه وحصل الظن من كل منهما ولكن وصل كتاب اخر من المولى او اخبر عادل من الم انك لا تعمل بالخبر الخالى عن الكتاب فهل يحكم عقلك حينئذ أيضا بوجوب العمل بخبر زيد فان قلت يحكم فانت مكابر صرف

(الرابعة) ان في المنازعات والمرافعات والوقائع الحادثة لو رجعوا إلى مجتهد فهل يلزم عليه الافتاء ام لا تحكم باللزوم البتة فانه اول دعواك ثم نة انه لو علم الحاكم بالواقع فعلى المشهور بل الجمع عليه بين الامامية يحكم بمقتضى الواقع ولو انسد باب علمه بالواقع بمقتضى استدلا واختيارك يجب عليه العمل بظنه بالواقع الا ظن دل دليل قطعى على المنع منه ويلزم منه انه لو حصل الظن من قول المدعى او الشاهد الواحد يمين المدعى او الشاهدين في ما يلزم فيه الاربعة او شهادة الفاسقين او من بعض القرائن يحكم بمقتضاه ولو دل دليل ظنى كخبر صحيح او اخ صحيحة او اجماعات منقولة او شهرة عظيمة ان في الموضع الفلاني يلزم العدلين او اربعة عدول او لا يكفى اليمين مع شهادة النساء او لا يس شهادة الفساق وكذا في تعيين العادل وكيفية شهادة الشهود ومسائل اليمين وتاخذ ظنك بالواقع الا فيما كان فيه اجماع قطعى فلو وقع الخلاف ان في الامر الفلاني هل يكفى الرجل الواحد والمرأة ودلت اخبار صحيحة بل مشهورة على عدم الكفاية يلزم عليك ان لا تلتفت إلى تلك الاخذ وتاخذ بقولهما المفيد للظن بالواقع اذ لا ترفع يدك عن ظنك بواسطة الدليل الظنى مع انك لا تفعل كذلك ولو فعلت يلزمك ان لا تعمل بالا الظنية في اكثر المسائل الخلافية من المحاكمات بل في غير المحاكمات ايضا مثلا لو علمنا بوصول النجاسة بالثوب يحكم فيه بوجوب غسله ولو باب العلم بالنجاسة والطهارة في موضع وحصل الظن بوصول البول اليه بقول عادل او فاسق او مارة فمقتضى هذا الاستدلال وجوب العمل ؛ الظن ولو دل الاستصحاب او الخبر الصحيح على عدم قبول هو كذلك في كثير من ابواب النجاسات والطهارات وغيرها فان قلت هذه الظا ليست ظنا بالحكم الشرعى والكلام ومقتضى الدليل انما هو في الظن بالحكم الشرعى قلنا لو علمت بالواقع يكون عالما بالحكم الشرعى فال بالواقع بعينه هو الظن بالحكم الشرعى كما ان علمك بما جاء به النبي علم بحكمك الشرعى وفي الظن به تدعى الظن بحكمك الشرعى فان قا الظن بالواقع هنا لا يستلزم الظن بالحكم الشرعى قلنا بل هو عين الظن به مع انه يجرى ذلك بعينه في الظن بما جاء به النبي صلى الله عليه وآل الظن به لا يستلزم الظن بحكمك وسياتى نوع بيان لذلك فان قلت لما لم يعمل احد من العلماء في هذه المواضع بظنه في الواقع مع وجود الد الظنى على المنع منه فلذلك لا نعمل ايضا قلنا فطرح الظن الذى منع عنه الدليل الظنى اجماعى فكيف قلت اعلم لظن لا دليل قطعى على ا منه فان قلت لما اثبتنا حجية تلك الظنون فتكون ادلة قطعية

قلنا كان كلامنا اولاً معك في ذلك ايضا وكنت تقول لما اثبتنا حجية الظن بالواقع فلا نأخذ بهذا الظن فلم صارت القضية بالعكس حينئذ وايد اثبت حجية الظن بالواقع قطعاً فلم تتركه وايضاً انت اثبت حجية كل ظن فكيف تأخذ بدليل ظني ظن المنع منه فان قيل لو دل دليل ظني على المنع من العمل بظن لا يبقى الظن انما بل يتعارضان ويبقى الاقوى منهما قلنا ذلك من غرائب الاقوال فانه لو شهد عندك ثلاثة عدول العلماء الصلحاء بان راينا زيدا يزني بهند وشاهدناه كالميل في المكحلة فلا يحصل لك الظن بزنا زيد من جهة ان الشارع نهى عن العمل بشه ثلاثة شهود في الزنا ولو كان كذلك فما معنى اللوث في القسامة وكذا ما معنى ما يقوله الفقهاء في كثير من المواضع انه يشترط فيه العلم ولا يه الظن فانه يرتفع الظن و يلزمك انك اذا قلت باشتراط مضي العمر الطبيعي في الحكم بموت الغائب لا يحصل لك الظن بموته ابداً بل كنت ابداً عالماً بحياته او بموته واذا لاحظت آية النبأ لم يحصل لك الظن من خبر الفاسق ابداً ومن لا يقول بحجية الشهرة لا يحصل له منها الظن و وفد ذلك اظهر من الشمس وابين من الشمس وان كان المراد الاحتمال الثالث اى حجية كل ظن لم يكن على المنع منه دليل مطلقاً لا قطعي ولا ذ يلزم منه عدم حجية ظن لم يكن على حجيته بخصوصه دليل اذ الآيات الكثيرة والاخبار لعديدة والاجماع المنقولة صريحة في عدم حجية الـ كما ذكرناها في كتبنا المبسوطه وهذه ادلة ظنية على عدم حجية كل ظن خرج عن تحتها ما خرج بالدليل العلمى فيبقى الباقي فان قيل لا يحـ منها الظن قلنا كيف يحصل لك في غير ذلك الموضع من اجماع منقول واحد او شهرة او آية واحدة او خبر واحد او قول من يقول التأسيس ا من التاكيد الظن وتحكم بمقتضاه ولا يحصل من جميع هذه الايات والاخبار والاجماع المنقولة والشهرة العظيمة مع عدم مانع لها ان هذا الـ عجاب فان قيل المانع منها موجود وهو دليل حجية كل ظن قلنا انت اعترفت بان الثابت منه حجية ظن لم يكن دليل ظني ايضاً على المنع وهى ادلة ظنية على المنع فلا تعارض بينها وبين ذلك الدليل الا ترى انه لا يعارض قوله (ع) كل شئ طاهر حتى تعلم انه قدر مع دليل نجـ شئ مطلقاً ولو كان يقول كل شئ طاهر كان يعارض مع كل دليل نجاسة فلو كان مقتضى دليلك ان كل ظن حجة كان معارضاً ولكنك قلت مقتضاه ان كل ظن حجة حتى يدل دليل علمى او ظنى على عدم حجيته فان قيل الدليل القطعى على عدم حجية تلك الايات والاخـ والاجماع موجود وهو انه يلزم من حجيتها عدم حجيتها لانها ايضاً لا تفيد ازيد من الظن قلنا اولاً ان الظاهر والمتبادر من امثال الكلام اـ غيره الا ترى انه لو قال مولى لعبده ان لا تعمل بشئ مما امرك به اليوم يفهم منه كل احد غير ذلك الكلام وكذا ذلك العبد ولا يعمل بامر ا وثانياً انا سلمنا شمولها لانفسها ايضاً ولكن نقول انه اذا كان هناك عام دل دليل قطعى على بطلان عمومته تتركه بالمره او تقتصر على ما اخر الدليل فان قلت نتركه بالمره فانت كاذب قطعاً لان العام الفحص حجة عندك والا لم يكن لك حجة من كتاب او سنة انما من عام الا وقد وان قلت اقتصر على قدر اخرج الدليل فنقول لا شك انه لو خصت تلك الايات والاخبار بغير انفسها كانت صحيحة ولا يلزم عليها نقض شملت لانفسها يلزم من جواز العمل فيها عدمه فالعمل بعمومها غير ممكن قطعاً ولكن اى مانع في العمل بها في غير انفسها وما الدليل القطعى الظنى على بطلانها فيه وذلك بين جدا ولما كان اصل ذلك الاعتراض مما ذكرته في كتبي المبسوطه تصدى بعض الطلبة لذكر جواب له فقال مقتضى هذا الدليل اى دليل الانسداد حجية الظن الذى

لم يقيم على عدم حجية دليل قطعى ولا ظنى قائم مقامه ولا ظناقوى منه او مساو له من حيث الاندراج حت هذا الدليل لا من حيث قوة الدليل فان مقتضى الدليل ذلك لان بطلان الترجيح بلا مرجح من مقدماته ومقتضاه تساوى الظنون في نظرنا من حيث تجويز الشارع العمل بها واذا منها ولو كان ظن مانعا عن ظن فلو علم المنع من الشارع في خصوص ظن او ظن ذلك بظن قائم مقام العلم فلا ريب في عدم التساوى ولو بظن غير مخصوص اى غير قائم مقام العلم بدليل مخصوص فكذلك لحصول التعارض والحاصل ان دليل حجية الظن خاص بالظن الذى لم على عدم حجتيه دليل علمى او ظنى مخصوص او مندرج تحت دليل حجية الظن والآيات والاخبار الدالة على عدم حجية مطلق الظن غير مفهولة وليست ظنونا مخصوصة ثابتة حجيتها بخصوصها بالقياس إلى حرمة العمل في زمان الانسداد على القول بخصوصيتها فضلا على القول بعدم المخصوصية مطلقا وليس دليل الانسداد ايضا مقتضيا لحجيتها بالنسبة إلى الظن بالاحكام الشرعية لعدم شمول المقدمات لها

(اقول) محصلة انا نختار حجية كل ظن لم يكن على المنع من العمل به حجة قطعية او ظنية ثابتة الحجية بالخصوص او بدليل الانسداد ومن الايات والاخبار الناهية عن العمل بالظن لا يفيد القطع وليس ثابت الحجية بالخصوص ولا بدليل الانسداد اذ لا يشملها مقدماته وفساده غاية الظهور اما اولا فلان ذلك الجواب لم يفد لرفع المفسدة الرابعة بل جعلها مستحكمة لانه لو حصل من قول عادل واحد ظن باشتغال ذمة لعمره ودل خبر صحيح على المنع من العمل بشهادة الواحد فعلى قولك يجب عليك تركهما معا لحصول التعارض لاندراجهما معا تحت د الانسداد لان كليهما ظن بالحكم الشرعى فان الظن بالاشتغال ظن بوجوب تحصيل البرائة وهذا حكم شرعى والظن بحصول الطلاق ظن بحظر الوطى و الظن بصدور الجرح ظن بتعلق الدية وهكذا واما ثانيا فلانه ما السبب في عدم اقتضاء دليل الانسداد حجية الايات والاخبار الناهية العمل بالظن بالنسبة إلى الاحكام الشرعية هل؟ ليست مسألة جواز العمل بخبر الواحد او الشهرة او الاجماع المنقول مثلا او عدمه واقعة الوقائع والله سبحانه فيها حكم (ام لا ان قلت) لا فخالفت قولك بان الله في كل شئ حكما يجب الافتاء به ولو سئلك سألت ان الله سبحانه اوجب العمل بالخبر الواحد او مطلق الظن في الاحكام الشرعية تجيب انه ليس الله سبحانه في ذلك حكما ولو لم يكن له فيه حكما فما تريد اث من دليل الانسداد وان قلت ان له فيها حكما نقول هل حكمه فيها معلوم مع قطع النظر عن دليل الانسداد ام لا ان قلت انه معلوم فاعترف بانفتاح باب العلم ويفسد اصل دليلك فان الظن المنتهى إلى العلم علم مع انا نطالبك وجه العلم بل يكون حينئذ من باب نعم الوفاق فانا نة بمعلومية حجية الاخبار ومعلومية عدم حجية نحو الشهرة والاجماع المنقول وان قلت ليس بمعلوم فيجب عليك فيها العمل بالظن بمقتضى د الانسداد وبين لى ن اى فرق بين ان يدل خبر او اخبار على ان الاستصحاب حجة في الاحكام الشرعية او الاصل في مقام عدم الدليل او الخبر الموافق للعامة ليس حجة او يدل الايات والاخبار على ان الظن في الاحكام الشرعية حجة ام لا او يدل عمومها على ان الاخبار او الشهرة او الاجماع المنقول ليس بحجة بل اى فرق بين ان يدل اية او خبر او اجماع منقول على عدم جواز عمل الملوك بمثل الشهرة او الخبر او مة الظن في اثبات الاحكام او يدل على عدم جواز عمله به في اثبات حقوق الناس واحكام لمرافعات وابواب الطهارات والنجاسات وكيف يند بعضها تحت دليل الانسداد ولا يندرج بعض اخر و اى مقدمة من

مقدمات دليل الانسداد يجرى في أحدهما دون الآخر ولا يخفى أن أصل ذلك الاعتراض لا يختص وروده على دليل الانسداد بل يرد على كل د
يقام على حجية مطلق الظن بل أصله دليل محكم على عدم إمكان حجية مطلق الظن كما لا يخفى على الفطن الخبير ثم نختم الكلام في د
الدليل باعتراض آخر واضح السبيل وهو أن من البديهيات أن بقاء التكليف والاحكام موقوف على فتح باب العلم بها أو ثبوت وجوب الا
بامارة أو ظن أي فتح باب ثبوت دليلها أي يجب أما أن يعلم نفس تلك الاحكام أو يثبت لنا مأخذ ودليل لها ولما فرض سد باب العلم فبقا
موقوف على حجية دليل لنا إذ من الضروريات أن التكليف باحكام غير معلومة بنفسها ولا ثبوت حجية دليل عليها تكليف بما لا يطاق و
اتفقوا على سقوط الاحكام عمن لم يتمكن من تحصيلها كمن وقع في بادية أو في قرية في أقصى العالم وبالجمله توقف ثبوت بقاء التكليف ؛
سد باب العلم على ثبوت حجية دليل عليها من بديهيات العقل ولا شك أن ثبوت حجية الظن بهذا الدليل موقوف على ثبوت بقاء التكلية
ايضا اذ لولاه ما ثبت وهذا دور واضح لا شك فيه

(الدليل الثاني) من ادلة القائلين بحجية كل ظن انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح فيجب ترجيح الرا-
الذي هو المظنون وهو المطلق ويرد عليه وجوه كثيرة من الاعتراضات ذكرناها في كتبنا ونقتصر هنا على وجهين يكفيان لطالب الحق:
(الوجه الاول) ان أي ضرورة في الترجيح حتى يلزم ترجيح المرجوح وتوضيحه انه لو وجب ترجيح احد الطرفين ويلزم ترجيح البتة فلا يجوز ترج
المرجوح واما لو لم يجب ذلك ولم رتكب الترجيح فلا يلزم ترجيح مرجوح فان قلت الترجيح لازم بوجوب الافتاء في كل مسألة قلنا لم ولماذا ؛
الافتاء وما الدليل عليه وقد مر تفصيله

(الوجه الثاني) ان وجوب ترجيح الراجح وقبح ترجيح المرجوح عند وجوب الترجيح يستند عندك إلى دليل شرعى وإلى حكم الشارع أو لا-
حكم العقل بذلك فان كان مستندك فيه الدليل الشرعى فوجوده ممنوع وليت شعري أي دليل شرعى يدل عليه وان كان الدليل العقلي كما
كذلك فيجب أن يكون التخلف عنه محالا مع أنا نشاهد أن كثيرا من علمائنا الاعلام نفى حجية بعض الظنون كظن الشهرة أو الحاصل
الاجماع المنقول أو من لاستقراء لاجل عدم دليل على حجيته ولم يضر موردا للقبح والمقدمة أصلا ولم يقبحه احد فمن أين لو تركت مظنونك ته
للقبح موردا بل نقول هذا كيف قبيح عقلي أمر الشارع الحكيم بارتكابه في موارد عديدة منها في الظن الحاصل من القياس فامر بتركه و منع
العمل بالراجح وصدر عن بعض الطلبة في ذلك المقام لرد كلامي هذا بعدما رآه كلام عجيب قال بمنع حصول الظن من القياس ونحوه بك
مقتضاه حكم الله بالنسبة إلى من دل الدليل القطعي على حرمة عمله به وان كان الحكم الواقعي مظنونا بواسطته فمثل القياس والادلة المانعة
العمل به كمثال قول الطبيب العالم الرؤوف العادل اذا قال ان المقدار الكذائي من هذا السم مقتض هلاك شاربه مع قوله لشخص اشربه فكما
من قوله الاول يحصل الظن بهلاكة هذا المأمور بشربه ومن قوله الثاني يرتفع ذلك الظن ويكشف امره بالشرب بضميمة عدم ارادة هلاكه عن ك
مزاجه غير سائر الامزجة أو اخباره برفع اذيته عنه لقدترته على ذلك فكذلك القياس والادلة المانعة

اقول أولا انه ان كان غرضك أن من القياس مع قطع النظر عن منع الشارع لا يحصل الظن بحكم الله فأي ضرورة في ذلك الطول والتفصيل
يكفيه ان يقول لم يكن يحصل الظن من القياس ابدا وظاهر ان ذلك مما لا يقول به احد وحصول الظن بالواقع من كثير من فراد القياس بديهي

وان كان غرضه ان مع ملاحظة منع الشارع لا يحصل الظن منه فلا مضايقة فيه ولكننا لم نقل لم لا تعمل بالقياس حتى تجيب بذلك بل قلنا انه كان ترك المظنون قبيحا لم امر الشارع به في القياس ومنع عن العمل بالراجح وكلامنا على منع الشارع لا على عدم علمك والمخلص ان معنى الشارع عن العمل بالظن القياسي ان لا تاخذ بالراجح عندك من هذه الجهة واتركه وخذ بمرجوحه فان كان عدم الاخذ بالراجح قبيحا عقليا فكي امر الشارع بمثله في بدو الامر وثانيا نقول ان المثال الذى ذكره موجب للضحك لاهل الفطنة وذلك لانا نفهم من ملاحظة القولين المذكورين الطبيب المذكور ان قوله الاول لم يكن عاما ولم يكن السم مهلكا لكل شارب فان كنت تفهم من ملاحظة الادلة المانعة عن العمل بالقياس ان كل راجح عند المكلف ليس بواجب وترك كل مرجوح ليس بلازم وعكسها ليس بقبيح بل ان كان له عموم يجوز تخصيصه فهذا فيح عقلى عجب ووجوب عقلى غريب يقبل التخصيص والقبيح العقلى الكذائى من اعجب العجائب فان قلت لراجح الذى يصاحب المنع من الاخذ لا يؤخذ قد ذكرنا ان كلامنا ليس في عملك بل في المنع عن الاخذ حيث ان للشارع ان يخصص العام وليس له مخالفة حكم العقل وثالثا انك قلت ح الله الواقعى مظنون من جهة القياس فهل يحصل من ظن الشهرة او الاجماع المنقول مثلا غير الظن بالحكم الواقعى فما الباعث على قبح ترك ذا ووجوب ترك هذا فان قلت لاجل امر الشارع بالترك قلنا ان لم يكن امره فهل كان تركه قبيحا ام لا فان قلت لا فباطلت دعواك وان قلت نعم فامر الشارع بالقبيح اذ قبل امره كان ذلك الترك قبيحا وامر الشارع به وان صح ذلك يجرى في جميع القبايح العقلية من لكذب والظلم والتكليف لا يطاق وغيرها فكل ما كان من ظواهر الشرع مطابقا لواحد منها يجب ابقائه على حاله و يقال لولا قول الشارع لكان قبيحا ولما وجد قوله ارا القبح ورابعا نقول سلمنا عنك ما قلته في القياس و لكن لنا معك كلاما اخر وهو انه لو اخبرك شخص كان عندك في غاية الوثوق والاعتماد ال الفضل عن مشاهدة موت زيد بحيث يحصل لك الظن بموته وطلبت زوجته منك التزويج بالغير فهل تجوزه او تمنع منه وكذا ان ادعى فاسق متقا رايت التقلب عنه مرارا على مثل الشخص المذكور درهما اقرضه اياه واجاب هو بالرد بالامس واقام عدلا واحدا عليه شاهدا ايضا وانت حكمه للشاهد الاخر باليمين فقال ذلك العالم لا احلف بالله لدرهم واحد فلا شك ان المظنون صدق ذلك الشخص العادل المتقى وذلك بديهى مشاهد فنقول حينئذ انه لا يجوز لك ترك الحكم لانك تقول بوجوب الافتاء في كل واقعة سيما في مثل تلك الواقعة التى حكمه واضح ظاهر ف تاخذ بما هو مظنون وراجح عندك او تاخذ بالموهوم وتترك الراجح فان قلت آخذ بمظنوني فانت كاذب وان قلت اترك الراجح وآخذ بالموهوم ف زعمك ارتكبت القبيح وهو عندك غير جائز وان قلت اترك الراجح عندى بامر الشارع قلت هل يجوز الشارع ترك الراجح ولا يقول بقبحه يجوز ويقبحه ان قلت انه لا يقول بقبحه فلم انت تقول بقبحه وان تقبل بقبحه فلم ارتكبت بنفسه وخامسا نقول هل القران كلام الله ام لا لا شك انك تقول نعم ثم نقول هل الايات الناهية عن العمل بالمظنون عموما او خصوصا صريحا او فحوى من القران ام لا لا محالة تقول نعم فنقول المظنون راجح ام لا البتة لا ريب انك تقول عم فالله سبحانه نهى عن العمل بالراجح وامر بتركه ثم نقول هل تعتقد قبح ترك الراجح عقلا ام لا قلت لا يثبت المطلوب

وان قلت نعم فنقول ان الله سبحانه ارتكب القبيح وهو كفر وبعبارة اخرى ايها القائل بان الظن هو الراجح وانه يقبح ترك الراجح ما تقول في عز شأنه ولا تقف ما ليس لك به علم وان هم الا يظنون وان الظن لا يغني عن الحق شيئا وقول امير المؤمنين (ع) في نهج لبلاغة واعجابه ومالى اعجب من خطأ هذه الفرق إلى ان قال يرى ظنونهم بعري وثبقات واسباب محكمات وقوله (ع) من عمى نسي الذكر واتبع الظن وقول الصا من شك او ظن فاقام على احدهما فقد حبط عمله فهل امروا بترك الراجح ام لا ان قلت لا فقد كذبت وان قلت نعم قلنا فهل يقبح الامر بـ الراجح ام لا فان قلت لا فقد خالفت قولك وكذبت نفسك وان قلت نعم فقد كفرت فان قلت العقل يحكم بقبح ترك كل مظنون لم يامر الله بتركه قلنا اولا ان الشارع امر بترك كل مظنون كما عرفت فلا يحكم العقل بقبح ترك مظنون اصلا وثانيا ان قبل نزول هذه الايات وصدور الروايات لم يكن امر من الشارع فكان العقل يحكم بقبح ترك المظنون ام لا ان قلت لا كذبت نفسك وان قلت نعم فكيف امر الشارع به اذ كيف يبين لهم الايات ثم انظر اني يؤفكون الدليل الثالث من ادلة القائلين بحجية الظن ان في مخالفة ما ظنه المجتهد حكم الله مظنة الضرر والضرر والمظنون واجب اما لمقدمة الاولى فلانه لو حصل الظن بوجوب شئ يحصل الظن باستحقاق تاركه العقاب اذ هو معنى الوجوب واذا حصل الظن بالحرمة يحصل الظن باستحقاق العقاب لاجل انه معنى الحرمة واذا حصل الظن باستحقاق العقاب يحصل الظن بترتب عقابه لان المظنون بعد وجود المقتضى وعدم الظن بالمانع يترتب عليه مقتضاه لاجل الظن بعدم المانع للاصل بل آيات الوعيد واخباره مثل قوله سبحانه ومن يع الله ورسوله فان له نار جهنم بدل على ترتب العقاب على العصيان ومقتضاها الظن بترتب لعقاب فعلى هذا لو خالف مجتهد مظنونه يظن المؤاخذة على المخالفة وكذلك على ترك الافتاء بمقتضاه للاجماع على اتحاد حكم المقلد والمجتهد وذلك وان اختص بالواجبات والمحرمات ولكن يجرى غيرهما بعدم القول بالفصل واما المقدمة الثانية فيحكم العقل بل قال بعض بوجوب دفع الضرر المحتمل بل الموهوم كما هو في الامور المعاشية شا محسوس ويرد على هذا الدليل اعتراضات كثيرة ذكرناها في كتبنا وذكرها هنا يفضي إلى الاطناب ونكتفي هنا بذكر بحثين واضحين كافيين لطا الحق الاعتراض الاول ان في مخالفة المجتهد لمظنونه لا مظنة للضرر اصلا وما السبب في حصول تلك المظنة واما ما ذكره من ان ظن الوجوب باستحقاق العقاب لانه معنى الوجوب فهو كلام واه فاسد ناشئ عن الاشتباه وعدم الفرق بين تعريف الشئ بحده وتعريفه بلازمه ومعنى الايجاب كما صرحوا به معنى يعبر عنه بالطلب الحتمى للفعل والزامه الا ترى انهم يقولون الايجاب طلب الفعل مع المنع من النقيض والا ترى انهم يقولوا الامر الذى هو طلب الفعل للوجوب وبالجملة من المعلومات ان معنى الايجاب هو طلب الفعل الحتمى والالزام والوجوب مطلوبة فعل الشئ نعم لما رأى بعضهم ان استحقاق العقاب على الترك او خوف العقاب عليه لازم وجوب الشئ فعرفه بلازمه فاستحقاق العقاب او ترتبه من ل الوجوب او الايجاب لا عين معناه واذ عرفت انهما من لوازمه فتأمل حينئذ مع نفسك وانظر في انهما هل من لوازم نفس الوجوب او لوازم الـ او الظن به فان قلت من لوازم نفس الوجوب نقول باى لزوم فهل اللزوم عقلى او شرعى او عادى وای نأ يحكم بانه لو اوجب الشارع او المولى على رعيته او عبده ولم يصل اليه الامر بعد يستحق العقاب على تركه مع انه لا يقول احد بذلك ولا دليل على تلك الملازمة اصلا بل تر صرحوا بان العذاب على ما لم يعلم قبيح غايته وان قلت انه من لوازم

فهم الوجوب علما او ظنا نمنعه ايضا وما لم يثبت حجية الظن لا يحكم عقل ولا شرع ولا عرف ولا عادة بترتب استحقاق العقاب على ترك واج بل الامر على العكس والعقل والعادة يحكمان بلزوم عدم الاستحقاق الا ترى انه لو سئل الله عز شأنه عنك في يوم القيامة انك لم ما امتثلت الا الفلاني واعتذرت انت بقولك اني ما كنت عالما بوجوبه وكلما تفحصت لم اجد دليلا على وجوب متابعة ظني لم يجر له ان يعاقبك فان قلت نرى انهم قالوا في التعريف باللائم ان الواجب ما يستحق تاركه العقاب ولم يقيده بغير ظن ولا علم قلنا اولاه ان يعرف بذلك الاشر ذمة ق والاخرون اوردوا عليه بابحاث غير محصورة وثانيا انك ان ترى ذلك فانظر إلى كلام اخر منهم حيث يقولون ان مؤاخذه جاهل الحكم الغير المقصيح فيعلم ان مرادهم انما هو ما يستحق تاركه مع العلم او التقصير والمؤاخذه في صورة التقصير ايضا انما هي لى التقصير خاصة وثالثا ان كثيرا م صرحوا بان معنى الواجب هو ما طلب حتما ويقولون ان المطلوبة من شخص لا تتحقق الا مع علمه فالواجب على شخص يكن ما حصل العلم بطلبه ويكون العلم معتبرا في حقيقة الواجب ويحتمل ان يكون نظر الشرذمة الاولى على ذلك ايضا ولو سلمنا جميع ذلك نقول غاية الا حصول الظن باستحقاق الضرر ولا شك انه غير ظن الضرر واما ظن الضرر والعقاب فلا وجه وما ذكره من ان بعد الظن باستحقاق حصول الظن بترتبه لان بعد وجود لمقتضى و عدم ظن المانع يترتب عليه مقتضاه من جهة اصالة عدم المانع فمن غرائب الاقوال لان بعد ق سبحانه لا يكلف الله نفسا الا ما اتىها واخبار ولا تكليف الا بعد البيان ورفع عن امتي مما لا يعلمون ووضع عنهم ما لا يعلمون وغير ذلك يك اجراء الاصل من الظرائف والعجائب واما آيات الوعيد واخباره فلا دلالة لها اصلا اذ العصيان والمخالفة وامثالهما لا يتحقق الا بعد العلم بالحوما سمعنا إلى الان ان من لا علم له بطلب شئ وتركه يعدونه عاصيا مخالفا افلا تعقلون الاعتراض الثانى ان الايات والاخبار الناهية عن العمل العلم وعن العمل بالظن نحو قوله سبحانه ان الظن لا يغنى ن الحق شيئا وانهم الا يظنون وقول ابى عبد الله عليه السلام من شك او ظن فاقام على احد فقد حبط عمله وقول السجاد ان الشكوك والظنون لواحق الفتن وقول الامير في النهج كما مر وامثالها مما يستدعى جمعها كتابا براسه هل يالظن بجرمة العمل بالظن ام لا فان قلت بالاول يكون في عملك بالظن فطنة الضرر ودفع الضرر المظنون واجب وان قلت بالثانى قلت لا ادرى ما الباعث على ان جميع تلك الايات والاخبار لا يفيد الظن والقول في المسائل الاخر ان خبرا ضعيفا بل قول فقيه يورثه وقد تصدى بعضهم ذلك البحث فبعد ما قال والجواب اما عن ادلة تحريم العلم بغير العلم ففلان وفلان فقعد وقام وهرب من هذا الطرف إلى هذا الطرف وراى انه مفر له قال انك قد عرفت ان هذا الدليل ونحوه ليس دليلا تاما الا ان يعتبر فيه مقدمات اخر من ثبوت التكليف ولزوم الخروج من الدين والع والخرج

اقول وقد عرفت فساد تلك المقدمات ثم انه يرد على هذا الدليل والدليل السابق عليه الاعتراض الاخير الذى ذكرناه على الدليل الاول ، اشرا اليه وبالجمل فساد ذلك الدليل ايضا كسابقيه في غاية الظهور والانصاف ان امثال هذه الادلة مما يتمسك به العامة في موارد كثيرة وموا مذاقهم ومناسبة لطريقتهم ولا يليق بالشريعة ان يلوث ذيل تشيعه بامثالها ومما تلوناه عليك ظهر انه لا ليل تاما على حجية مطلق الظن اصلا الادلة على عدم حجيته متعددة وقد ذكرناها في كتبنا ومما يدل عليه ايضا ما ذكرناه

اعتراضاً على نتيجة الدليل الاول كما سبق ونذكر هنا ايضا وجهين اخرين احدهما حدسى وجدانى والاخر التزامى اما الاول فهو انه لو كان الاحكام كما يقولون وكانت لكل واقعة حكماً فلا شك في كون باب العلم بها منسداً في زمان الغيبة بل لاكثر الموجودين في زمان الحض المتشرين في البلاد والقرى والبوادي ولا شك في انه لا دليل منقولاً من الشارع على حجية الظن من حيث هو ولا يدعيه القائل بها ايضا فنة انصف ايها (القائل) انه اذا كانت الحجة التي ثبتت ها التكاليف معظمها للمكلفين وهو الظن من حيث هو ويكون هو مرجع المسائل ك ووجب الاخذ به واتباعه في تمام زمان الغيبة الذي اخبر به النبي ﷺ وخلفائه وعن طوله وامتداده بل في زمان الحضور لغير قليل وعلم النبي ﷺ واوصيائه ان عقول المكلفين في ادراك لك مختلفة غاية الاختلاف واشده بل يحكم الاكثر بعدم كونه المدرك فهل لا ينبه عليه الرسول الرؤوف ال ارسل من الرب الرحيم جل شأنه لتبليغ الاحكام إلى العباد وليبيان مأخذها ولا يبين طريق الوصول إلى احكامه بل يبين الاحكام لشرذمة قليلة المتمكنون للوصول إلى خدمته ولا يبين ان المأخذ والمتبع لغير تلك الشرذمة هو الظن سيما مع انه امتلا الكتاب الذي ارسل اليه بالنهي عن اتب والذم عليه وتواترت الاخبار في ذلك وكان الاصل ايضا عدم حجيته وهل يجوز لهم عدم بيان ذلك والاتكال في فهمه وتخصيص العمومات النا على مجرد عقل طائفة قليلة يوجد فيما بعد مضي ازيد من الف سنة مع تواتر ذمهم العامة على عملهم بالظن مع انسداد باب العلم لهم ايضا ء ما زعموا مع ان في اخبار كثيرة ان السائل سئل عما يعمل به بالاخذ بالكتاب والسنة ثم سئل عما ليس فيه كتاب او سنة فامر بالاحتياط التوقف او التخيير ولم يامر في واحد بالعمل بالظن بل سئل في بعضها عن العمل بالظن فنهى عنه ومنع بل في التوقيع عن صاحب الزمان الس عن الحوادث الواقعة في زمان غيبته فاجاب بما اجاب ولم يأمر بالظن اصلاً سيما مع انه بين جميع الاحكام المقررة وتواترت الاخبار بانه لم يبق ى يحتاج اليه الامة الا وبينه النبي واودعه عنه خلفائه وهم بينوه لاصحابه الثقات حتى وصلت الجزئيات الغير العامة البلوى المخالفة للتقية الينا فكى بمثل ذلك الامر العظيم الذي ليس بعد مسألة الامامة امر اهم منه وهل يجوز مثل ذلك على شخص عامى له احكام جزئية في اهل بيته من به والعجب كل العجب انكم تنقضون على العامة بان النبي الذي بين ارش كل خدش واحكام بيت الخلاء هل يهمل امر الخلافة العظمى مع ان ى يرد عليكم على السوء الا ترى انه اذا ارسل سلطان معتمداً إلى مملكة عظيمة من ممالكه البعيدة لا بلاغ الاحكام اليهم وبيان مداركها لهم و مدرك الاحكام لمن يلاقيه من اهل تلك المملكة الاخذ من قوله وكان مأخذ غير الملاقين له غير ذلك ولم يلاقه الا اشخاص قليلون وهو لم ي الماخذ للباقيين ولم يذكره وكان الماخذ شيئاً نهى عنه في مجالس عديدة وهل يقبل ذلك عقل عاقل فضلاً عن فاضل واشهد الله عز جاره ان ح العقل و العادة على امتناع ذلك وقبحه ليس بادنى؟ من حكمهما بترتب وجوب العمل بالظن على سد؟ باب العلم وترتب وجوب لعمل بال على انتفاء العلم بالخصوص بل ليس ادنى من حكم العقل بقبح ترجيح المرجوح او تكليف ما لا يطاق والحاصل ان الظن لو كان هو الحجة الاحكام لوجب ان يوجد في كلام الحجج عن الامر بالاخذ به عين او اثر فان قيل لا شك في ان كل مجتهد مكلف بمقتضى عقله فاذا اداه الد العقلى إلى حجية كل ظن يكون مكلفاً بالعمل به قطعاً قلنا

ليس مرادنا نفى حجية العقل بل المراد نفى حكمه بذلك بعد ملاحظة ما ذكرنا ضرورة واما الجواب عن قول الخصم هنا بانه (مما؟) الذى بينه وادعاه عندنا فهو انه كتاب الله سبحانه والاعبار المدونة والروايات المنسوبة اليهم فان قيل لو كانا حجتين لوجب عليهم بيان ذلك ونصب د عليه قلنا اما كتاب الله فلا يحتاج حجيته وبيان ذلك إلى دليل ولو كان هو محتاجا إلى دليل لكان قول المعصوم ايضا كذلك فان قول الله سبحانه حجة اما الاخبار فيكفى في بيان حجيته ووصولها اليها منهم خلفا عن سلف ويذا عن يد من الامناء الفضلاء الثقات الذين هم متكفلى الائمة وحججهم على الرعية وهذا دليل واضح ومنار لا يحى على انهم جعلوها ادلة لنا ومسالك لاجلنا و ثانيا انك هل تزعم انهم مما بينوا وجر اتباعها لنا ولزوم الاخذ بها فما هذه الروايات المتواترة معنى المملوءة عنها كتب اصحابنا الدالة على الحث على الرواية وحفظها ونشرها والا باخذها والناحية عن ردها والمادحة للعاملين بها ولروايتها والمتضمنة لعلاج التعارض فيها وما هذا التطابق من العلماء الاقدمين والفضلاء اللاحقين التمسك بها والاخذ بمضامينها وضبط معانيها وفقد رجالها ووضع علم الدراية للعلم باوصافها وعلم الرجال لمعرفة روايتها والاجازة التى لا يخلو عنها مع توفر الدواعى على كتمانها واشتداد التقية في نشرها والعمل بها سيما في العصر الاول و (العصر) الاقدم وكيف يمكن مع طول تلك اوشدة التقية ووجود بواعث الاخفاء و تحقق موجبات الاختلاف بياها باكثر من ذلك بحيث لا يشك فيها الاذهان المعتادة للتشكيك فهل كتريد نعم ان يلزموا تلك الاخبار ويتلاحقوا في الاعصار والامصار ويظهرون انفسهم المقدسة ويجعلون جميعها متواترة مع عدم تمكنهم غالبا اظهار مسألة على رؤوس الاشهاد ولقد اراد بعض من لاحظ ذلك المقال منى ان يجيب عنه فقال وقد ثبت عذر عدم وصول الدليل على ح الظن في اخر كلامك وهو ابتلائهم بالتقية وتوفر دواعى الكتمان والاخفاء ولعمري انه جواب عجيب كيف وحجية الظن واتباعه شعار اهل الهمدارهم ودارت عليه ديارهم وبنيت عليه احكامهم وجرت عليه حكاهم وكيف يكون مثل ذلك محلا للتقية ولو كانت تقية لكانت في اظم الامامة اشد واكثر ويجب على هذا ان لا يكون عندنا منها عين ولا اثر وبالجملة الامر اوضح من ان يحتاج إلى هذا التطويل والله عز شأنه يها من يشاء إلى سواء السبيل واما الوجه الثانى الالزامى فهو على سبيل الاختصار انا نتشبت بثلاث مقدمات من مقدمات الخصم الاولى ما قال ان في التوقف في غير المعلومات او العمل بالاصل والاحتياط او الاقتصار على المعلومات خروجا من طريقة العلماء والفقهاء و يلزم منه ترك الاصحاب وهو غير جائز والثانية ما ذكر من انه لما ثبت بدليل الانسداد وجوب العمل بالظن ولم يعلم بعينه ولا يكفى الظن في التعيين يجب العمل بكل الظنون الا ما اخرجه الدليل والثالثة ما قال من ان سبب العمل بكل ظن عدم وجود دليل علمى او ظنى مقطوع الحجية ثم نقول يلزم تلك المقدمات الثلاث عدم حجية الظن وبيان ذلك نقول لاحظ وانظر انا لو رفعنا اليد اليوم عن الاخبار بالمرّة وتركنا كتب الاحاديث وفرضناها كأن لم تكن ولم نعمل بحديث من الاحاديث ولم نلتفت إلى تلك الاحاديث التى في ايدينا فهل نكون على طريقة الاصحاب و

يكون سيرتنا مطابقة لسيرتهم ام لا لا شك انه لا يكون كذلك اذ ليس احد من العلماء لم يعمل في المسائل الفروعية بتلك الاحاديث المروية ء اختلاف درجاتهم وشئوهم وان كان عمل بعضهم من جهة حجية خبر الواحد في نفسه وعمل بعض خر من جهة افادته العلم وعمل ثالث لا- افادته الظن وهكذا وانظر هل يوجد كتاب فقيه او رسالة مشتملة على مسائل لم يتضمن الاحتجاج ببعض تلك الاخبار وهذا امر واضح جدا و قال بعض المحدثين من المتأخرين الواجب اما الاخذ بهذه الاخبار كما عليه متقدموا علمائنا الابرار او تحصيل دين غير هذا الدين والتمسك بشئ غير هذه الشريعة انتهى

ولا اظن احدا ينكر ذلك المطلب ولو انكره احد لم يكن للمكاملة والجواب صالحا ابدا فانه لو ترك احد هذه الاحاديث بالمرّة فانظر انه يك موافقا لاي فقيه وليس مرادنا العمل بالاخبار الاحاد بل بهذه الاخبار التي في ايدينا التي احتج بكثير نھا السيد المرتضى وابن ادریس طاب ثرا واتباعهم ايضا في كتبهم فبمقتضى المقدمة الاولى يكون العمل بهذه الاخبار في الجملة اليوم واجبا ولما لم يكن معلوما لنا ان الواجب العمل ، طائفة من الاخبار فبمقتضى المقدمة الثانية يجب العمل بكل الاخبار قطعا الا ما اخرج الدليل ويكون ذلك دليلا قطعيا كما كان دليل الـ المبني على هاتين المقدمتين كذلك فيكون الخبر ظنيا مقطوع الحجية فبمقتضى المقدمة الثالثة لا يكون العمل بالظن جائزا اذ لا يكون باب الـ حينئذ منسدا وقد ذكرت هذا الكلام في بعض مؤلفاتي وقد يتصدى لدفعه فيقال لم لا يعلم ان اى طائفة من الاخبار مما يجب العمل بها بل يـ العمل بالخبر الصحيح قطعا فانه متفق عليه ولا ادري انه ما اراد من الصحيح هل اراد الصحيح عند القدماء او المتأخرين فان اراد الاول فما اـ منه الذي يعلم حجيته قطعا وای حديث هو وان كان المراد الثاني فهل مراده من الصحيح المتفق عليه هو الذي كانت جميع رواته معدلين بعدلين يكفي الواحد فان كان مراده الثاني (فظ) عدم كونه متفقا عليه كيف وقد خالف في حجيته كثير من المتأخرين ثم لو قلت ان المراد ما يعدل رواته بمعدلين نقول هل يعدلانه بذكر السبب او الاعم فانه وقع الخلاف في كفاية التعديل على الاطلاق ثم لو عينت احد الشقين فهل هو م يعارض تعديل احد رواته جرحا او الاعم وعلى التقديرين هل هو ما كان تعديل رواته بلفظ عدل او يكفي مثل قة وعلى التقادير هل يشترط الـ بمذهب المعدل ام لا وعلى التقادير هل اللازم العلم بتعدد المعدل او يكفي مثل هذه

التعديلات المتعددة التي صرح جماعة بان بعضهم اخذ من بعض حيث يقولون ان تعديل العلامة وابن داود بل الشيخ عليه السلام على ما هو يـ مأخوذ طرا من النجاشي او الكشي وعلى التقادير فلان مرجع القول بلزوم التعدد إلى كون التعديل من باب الشهادة فهل يقبل شهادة فرع الـ مع انا نعلم قطعا ان اكثر التعديلات بل جميعها بالنسبة إلى اوائل الرواة من هذا الباب وعلى التقادير هل يعمل في قبول الشهادة بالكتابة اـ وعلى التقادير هل يكتفى في عدم سقوطه واسطة بتلك الظنون الرجالية ام لا هذا كله بالنسبة إلى السند ثم ندخل متنه فنقول هل ذلك الصحـ المتفق عليه ما كان خاصا او يعمل بالعام ايضا وعلى التقديرين هل يعمل فيه بظن اصالة عدم النقل وعدم التجوز وعدم القرينة وامثالها ام لا وء التقادير هل هو منقول بالمعنى او باللفظ إلى غير ذلك ثم نتكلم في الامور الخارجية فنقول هل جب موافقته لعمل الاصحاب كلا او جلا ام لا وء التقديرين هل يجب خلوه عن المعارض مطلقا ام المعارض المساوى ام لا وهل يجب

ان لا يكون فيه تخصيص سيما تخصيص كثير مع انه ما من عام الا وقد خص ومع ان في العام المخصص الف كلام ام لا إلى غير ذلك وبعد تح بعض تلك التقادير واخذ المتفق عليه فيجب ان ينظر في انه هل يوجد مثل ذلك الصحيح في تلك الاخبار التي يقطع بحجية طائفة منها و تقدير الوجود فيجب ان ينظر هل انه يوجد بقدر لو ترك العمل بغيره لم يلزم خلاف سيرة الفقهاء وطريقتهم ثم ان جميع ما ذكرنا انما هو الكلام الامر الكلى الذى هو غير مقيد فاذا طلبنا منك مثل ذلك الصحيح من بين تلك الاخبار وعينت واحدا منها متصفا بجميع الاوصاف فنقول اين علم انه كان صحيحا عند القدماء ومن اين يحصل العلم بعدم وجود جارج لبعض رواه او معارض له عند بعضهم او عند جميعهم ومن يعلم عملهم جميعا بمثل هذا الصحيح وان دفعت بعض هذه الاحتمالات بالاصل تقول هل يصلح اثبات الاجماع بل العلم والقطع بالاه وبالجمله اثبات الاجماع على العمل بخبر واحد معين من الامال التي لا يصل اليها ايدى العاملين فان قلت نحن لا نثبت الاجماع على خبر معين نقول الاجماع على العمل بهذا النوع لكل احد تحقق له فرد من ذلك النوع منعقد قلنا لو سلم فاين التحقق مع ان الاجماع عليه ايضا ممنوع جدا اردت بالصحيح ما هو مصطلح المتأخرين وكيف يسلم اجماع القدماء على ذلك وكذا ان اردت ما هو متعارف القدماء فانه كيف يعلم اجم المتأخرين عليه وان اردت الجامع للوصفين فإى حديث علمنا جمعه لها فان قلت الصحيح باصطلاح المتأخرين صحيح عند القدماء قلنا لا كذلك مطلقا بل يشترط ان لا يكون فيه قدح من جهة اخرى ومن اين يعلم ذلك وبالجمله الامر اوضح من ان يحتاج إلى امثال هذه التطويلا والله سبحانه ولى الحسنات

(عائدة) قد شاع بين الفقهاء الاحتجاج بقوله سبحانه لا تبطلوا اعمالكم في كثير من الموارد من الصلوة وغيرها وقد تأمل في الاستدلال المحقق الاردبيلي (ره) في شرح الارشاد بعد نقل الاستدلال به على حرمة قطع الصلوة وقال صاحب الحقائق الناضرة من مشايخنا المتأخرين بعد الاحتجاج به على ما ذكر والاية لا تخلوا عن الاجمال المانع عن الاستدلال

اقول يمكن ان يكون وجه تأمل الاول وسبب الاجمال الذى ذكره الثانى احد الامور الاول التأمل في افادة النهى للحرمة كما ذكره بعض والثانى عدم بقاء الاعمال على العموم قطعاً لوجوب القطع في بعض الاحيان في الصلوة وجوازه مطلقاً في بعض الاعمال كالوضوء والغسل واله المستحب فيتعارض التخصص مع لتجوز ولا ترجيح سيما اذا كان المخصص غير اللفظ بل الاجماع كما في الوضوء والغسل فيمكن حمل الذ على التنزيه والقول بعدم كراهة قطع مثل الوضوء والغسل مردود بعدم ثبوت الاجماع على انتفائها فيحتمل وجودها فيه والثالث باعتبار الاجمال الابطال فان ابطال العمل يتحقق على احد الوجوه الثلاثة اما بالاثبات به باطلا كالصلوة بقصد الريا والصدقة مع المن والاذى او باطلاله بعد تما بمعنى افساد اجره وثوابه كما ورد في خصوص هذه الاية روى في ثواب الاعمال عن الباقر (ع) قال قال رسول الله ﷺ من قال سبحان الله غ الله له بها شجرة في الجنة ومن قال حمد لله غرس الله له بها شجرة في الجنة و من قال لا اله الا الله غرس الله له بها شجرة في الجنة فقال رجل قريش يارسول الله ان شجرنا في الجنة لكثير قال نعم ولكن اياكم ان ترسلوا اليها نيرانا فتحرقوها وذلك ان الله عزوجل يقول يا ايها الذين اه اطيعوا الله واطيعوا الرسول و لا تبطلوا اعمالكم وبهذا المعنى فسر بعضهم قوله سبحانه ولا تبطلوا صدقاتكم فقال اى لا تحبطوا اجره او بقطع لعم

وجعل ما تقدم منه لاغيا كما في قطع الصلوة ولا شك في صدق الابطال ولغوية العمل على الاولين واما في الثالث فمحل تأمل لان العمل المبدا
اما هو الكل كالصلوة فانه لا شك في عدم ابطاله لانه فرع تحققه وانما المصلى يقطعها ثم يستأنفها او الجزء الذى اتى به وفعله فان اريد ببطا
ووقوعه لغوا وعدم ترتب اجر عليه فهو ممنوع لانه فعل فعلا بقصد القرية اولا وعرض له عدم الاتمام ثانيا ولم يثبت حرمة عدم اتمامه بعد ايضا ف
اين يعلم عدم ترتب اجر وثواب عليه وان اريد به عدم وقوعه جزء للفعل المطلوب الذى قصده اولا ففى صدق البطالان عليه سيما حين نزول ال
امل

(عائدة) اعلم ان الفقهاء في باب المعاملات قد يختلفون في انه هل تحتاج المعاملة الفلانية إلى صيغة ام لا وعلى الاشتراط يختلفون في كية
الصيغة (من العربية وغيرها والالفاظ المتحققة بما الصيغة وشرايط الصيغة صح) ويستدلون بادلة لا يعلم غير الماهر مأخذها ولتحقيق المقال في ذا
المحال نقول ان المعاملات مما جعل الشارع لها اثارا واحكاما ولوازم ورتب احكاما على المعاملة وعلى متعلقاتها كما انه قرر اثارا للبيع وجعل
احكاما وكذا للبائع والمبيع وقرر اثارا للتزويج والنكاح واحكاما للزوجة والزوج والنكاح والمنكوحة وهكذا غيرها من المعاملات ولا محالة يكون ل
معاملة لفظا ومتعلقاتها الفاظا رتب الشارع الاحكام على معاني هذه الالفاظ فقال احل الله البيع والبيعان بالخيار والنكاح لا ينحل الا بالطا
ويجب انفاق الزوجة وهكذا فلا يخلو اما يكون هناك نص او اجماع دال على ان المعاملة الفلانية كالبيع مثلا او ما يتحقق به هذه المعاملة ما
اولا فان كان فيجب الحكم بمقتضاه فان دل على انه ما كان بالصيغة العربية مثلا فيحكم به وهكذا وان لم يكن كما و الاكثر فلا يخلو اما يك
معنى هذه الالفاظ لغة او عرفا او شرعا معلومة بحيث يصح ارادته في هذه الاستعمالات المثبتة لتلك الاثار والاحكام اولا فان علم له معنى ي
ارادته على وفق القواعد المقررة في استخراج المعاني من الالفاظ فاما ثبت شرعا باجماع او غيره شرط لتحقيق تلك المعاملة اولا فان ثبت فيقتصر
تحقق المعاملة شرعا على ما هو واجد للشرط وان لم يثبت فيجب الحكم بترتب الاثر وثبوت الاحكام لجميع ما يتحقق به المعاملة لغة او عرف
شرعا ان ثبت له حقيقة شرعية وان لم يعلم له معنى يصح ارادته فيلزم علينا الاقتصار في الحكم بترتب الاحكام بما انعقد الاجماع على تحقق المعا
به وملخص القاعدة ان الاصل عدم ترتب الاثر الا على ما علم ترتبه عليه شرعا ولا يعلم لك الا بجعل الشارع ولا يحصل جعله الا بنحو قوله ال
كذا والنكاح كذا والبائع كذا والمنكوحة كذا وهكذا فان دل نص او اجماع على ان البيع او النكاح ما هو او بما يتحقق فيحكم به وان لم يكن ذا
فان علم معنى البيع والنكاح ولم يثبت دليل على اشتراطه شرعا بشئ فيجب الحكم بتحقيقه بمجرد تحقق ذلك المعنى سواء كان تحققه بالصيغة
بدونه وان علم معناه وعلم شرط له ايضا كما انه علم لزوم التخيير ولا يصح التعليق فيحكم بتحقيق (هذه المعاملة بتحقيق) هذا المعنى مع ذا
الشرط وان لم يعلم له عني فيحكم بعدم ترتب الاثر كما هو مقتضى الاصل الا فيما علم تحقق المعاملة يقينا وهو محل الاجماع مثال ذلك عقد ال
وحصول الاختلاف فيه فمن ظن عدم ظهور معنى لغوى او عرفي للبيع اضطر إلى الاقتصار على موضع الاجماع وهذا محط قول جماعة بتخصي
البيع شرعا بما كان مع الصيغة المخصوصة الجامعة لجميع الشرايط المختلف فيها ومن ظن ظهوره ولكن زعم الاجماع على اشتراط الصيغة في تح
البيع لزمه القول به ولكن يقتصر في الشرط على ما هو محل

الاجماع يعنى ما ثبت الاجماع بزعمه على اشتراطه وهذا مناط قول من يقول باشتراط الصيغة في تحقق البيع ولكن يوسع فيها ومن لم يظهر ذا الاجماع له ولم يعثر على دليل اخر ايضا على الاشتراط يوسع في تحقق البيع بما يتحقق به لغة او عرفا والى هذا ينظر من اكتفى بمطلق اللفظ بالمعاطاة ايضا وهكذا غيره من العقود وبما ذكرنا يحصل المناط والقاعدة الكلية لاستنباط الحق واستخراج الحكم في مقام الاختلاف في اشتراط المعاملات بالصيغة وعدمه وفي الاختلافات الواقعة في صيغ المعاملات وكيفية فافهم

(عائدة) اعلم ان العلم الذى هو الحجة في الشرعيات من غير احتياج لى دليل وبرهان هو العلم العادى وهو الذى لم يلتفت اهل العرف ومع الناس إلى احتمال خلافه ولم يعتبروه في مطالبهم ولم يعتنوا به في مقاصدهم والحاصل ان لم يحتمل خلافه بحسب متعارف الناس وعاداتهم لا م يحتمل خلافه اصلا او لم يجوز العقل خلافه او عد خلافه محالا عقليا وذلك لان مطلوب الشارع ومقصود الله سبحانه وحججه الوسايط على السلام من العباد هو الاطاعة والتسليم والانقياد والتجنب عن المخالفة والعصيان وهذه هى المناط في امثال الاحكام وايتمار الاوامر والاجتناب عن النواهي والثواب والعقاب والمدح والذم والحاصل ان مناط امثال الاوامر و انتهاء النواهي هو الاطاعة والعصيان والمراد بهما ما يعد مرتكبه : العقلاء واهل العرف مطيعا ومسلما او اصيا ومخالفا ومن البديهيات ان المناط في ذلك هو العلم العادى بمعنى انه اذا علم امر من يجب اطاعته به : او نهي عن شئ بالعلم العادى اى كان بحيث لم يلتفت اهل العرف إلى احتمال خلافه ويستبعدونه ويستهجونه فممثلته يعد مطيعا وتاركه عاد الا ترى ان السلطان اذا كتب فرمانا إلى بعض عبيده وضم معه رسولا ثقة وامن التزوير بحسب العادة ايضا وان احتمله عقلا احتمالا بعيدا . ملتفت اليه في المتعارف فترك العبد امثاله ولم يمثلته يستحق اللوم والعقاب و كذا لو ارتكب عبد ما يحكم العرف والعادة ومتعارف الناس به رضى مولاه به وجرت عادتهم على تركه يذمونه ويحكمون باستحقاقه المؤاخذه والا ترى ان بناء الناس من بدو العالم إلى ذلك الزمان على اعتد لحقايق في الالفاظ والجريان على طريقة تكلم الناس ويعدونه من المعلومات ويذمون مخالفه مع انه ليس الحاصل منه الا العلم العادى وايضا المستع فيه العلم عند الناس والمتبادر منه عند اطلاقنا هو ذلك المعنى اى مالا يعنى إلى احتمال خلافه وبعد وقوعه خلاف عادة الناس ويستهجنون يلتفت اليه فيكون حقيقة فيه فيجب ارادة ذلك المعنى كلما استعمل والحاصل ان العلم والظن في الاحكام الشرعية هو العلم والظن المتعارفين اطا اللفظ عليهما عند العرف فان كان طرفا الحكم متساويين يسمونه ترديد او شكاً وان كان احد الطرفين اقوى ولكن لا بحيث يستهجن يجوز خا ولا يعنى عندهم إلى خلافه ولا يلتفتون اليه في مقاصدهم كان ذلك ظنا وطرف خلافه وهما وان كان احدهما بحيث يستقبح تجويز خلافه ولا يع اليه عند متعارفهم وان كان محتملا عقلا يسمونه علما وعليه نأثمهم في الامتثالات والمخالفات ومن هذا القبيل العلم الحاصل من المتواتر غالبا و الاخبار المخفوفة بالقرائن الا ترى يمثلون للخبر المخفوف بالقرائن المفيدة للعلم بامثلة لا يابى العقل عن خلافه ولكن لا يلتفت اليه اهل العرف العادة

(عائدة) اعلم انه قد بينا في كتبنا الاصولية كشرح تجريد الاصول ومناهج الاحكام واساس الاحكام ومفتاح الاحكام

اصالة حجية الاخبار الاحاد المروية عن ائمتنا الاطهار المدونة في المعتمدة من كتب علمائنا الاخبار بالطرق التي الهمني الله سبحانه ببركة التوفيق بالعترة الطيبة وخدمة الشريعة المقدسة وقد ظهر لي بعض الفوائد الاخر بمرور الايام في ذلك المرام وبيان هذا المطلب بتقرير اخر غير ما ذكرته ساير الكتب فاردت ان اودعه في هذا الكتاب من غير تطويل واطناب ولا تعرض لاكثر ما اوردته في ساير الكتب من هذا الباب ليكون تذكرة لنفسى وذكرى الاولى الالباب وقد عقدت لذلك المطلب عائدة ثم اردتها بعائدة اخرى ابين فيها ان العامل بتلك الاخبار الاحاد ناج البتة في المعاد معذور عند رب العباد وهذا المطلب وان كان نازلا عن منزلة الحجية وثانيا بعد ثبوت الحجية الا انه لما كان كافيا لطالبي النجاة وكان ذا اشد وضوحا ذكرته على حدة ايضا ولنقدم امام المقصود مقدمات نافعة الاولى حكم العقل بجواز كل من الفعل والترك في كل امر لا يقبح بحسب عقولنا قبل ورود الشرح به بديهى اذا المفروض عدم حكم لعقل بقبح في احد الطرفين وعدم حكم من الشرع فيه ايضا فلا يكون منع عقلا ولا شرعى في شئ من طرفيه وليس معنى الجواز العقلى الا ذلك بل يحكم العقل بجوازه الشرعى ايضا اما لاجل ان الجايز الشرعى ما لا حرج فعله ولا تركه ولا منع على احدهما وهذا كذلك اولا ان العقل يحكم صريحا بان الشارع لا يعاقب على فعل او ترك لم ينه عنه ولم يحكم فيه به وليعلم ايضا ان من الامور البديهية اننا لو لم نعلم بوجود شئ او حرمة شئ او نظنه ولم نعر على دليل علمى ولا ظنى ولا مارة تدل على الوجوب الحرمة يجوز لنا فعله وتركه ويمتنع من الشارع عقابنا على احدهما لانه مما يستقبحه العقل ويذم عليه العقلاء سيما اذا كان في مقابل احتمال الوجوب احتمال الحرمة ايضا او بالعكس وقد ثبت ذلك بالادلة القطعية الثقيلة ايضا من الكتاب والسنة المتواترة والاجماع القطعية الثانية من الامور البديهية عقلا وشرعا انه لا يمكن كون شئ مناطا لنا وماخذا لاحكامنا الشرعية وكوننا مأمورين باخذ الحكم منه من دون كونه مفيدا للعلم او الظن او غير العلم بحجتيه ومناطيته او الظن بذلك وبالجملة لا معنى لكوننا مأمورين بالعمل بشئ معين في جميع الوقائع او واقعة خاصة من غير مرجح عقلى او شرعى لتعنيه وهذا بديهى جدا الثالثة اعلم انه كما ان طرق حصول العلم الاحكام الشرعية محصورة وهى العقل والحس كالمس من المعصوم والعادة والخبر المتواترة او المخفوف بالقرينة او الاجماع القطعى كذلك طرف تحصيل الظن بالاحكام الشرعية او الامارة التي احتمل كمناط لتحصيلها التي امكن كونها مناطا واحتمل جعل الشارع اياها ماخذا لنا في ذلك الزمان محصورة غالبا اذ ليس هو الا ظواهر الكتاب والاخ والشهرة بين الاصحاب والاجماع المنقولة والاصل وعدم ظهور المخالف على قول واما الظنون الحاصلة من مظنة العلة والحكمة او الحمل على الافراد الاخر ونحوها فهى من باب استنباط العلة ومن شعب القياس الممنوع منه في مذهبنا الرابعة الاحتياط وان امكن ان يكون مكلفا به مع با التكاليف وسد باب العلم بما الا انه انما هو فيما امكن فيه الاحتياط بان يمكن الجمع بين المحتملات او يكون فيه قدر مشترك يقينى واما ما لب كذلك كما دار الحكم فيه بين الوجوب والحرمة او الاستحباب والكراهة فالاحتياط فيه غير ممكن فامكان وجوبه فيه منفى عقلا وشرعا بد ضرورة الخامسة اعلم ان مطلوبنا وتلك العائدة ببيان الدليل العلمى على حجية تلك الاخبار واثبات كونها معلومة الحجية واما الظن بحجيتها وكما مظهر

الحجية فهو امر في غاية الظهور كالنور على الطور كيف والادلة الظنية على وجوب العمل بها وحجيتها قائمة والامارات المفيدة للظن عليه مترادفانه قد دلت الاخبار على حجيتها ووجوب العمل بجميعها وانعقدت الشهرة العظيمة عليها واستفاضت حكاية الاجماع فيها بل اشار في الكتب الكريم بها اما الاخبار فسيجيئ تعدادها ولو لم يكن غير ما رواه الشيخ في العدة عن مولانا الصادق (ع) المنجبر بالشهرة العظيمة والاجماع المنقولة لكفى قال اذا نزلت بكم حادثة لا يجدون حكمها فيما روى عنا فانظروا إلى ما روه عن علي (ع) يدل على وجوب اتباع كل ما ر عنهم اذا وجد الحكم به بل اتباع كل ما روته العامة عن علي (ع) عند فقد ما روى عنهم ويدل الجزء الاخير على وجوب اتباع كل ما روته الخاء عن علي (ع) بالطريق الاولى واذا ضم معه الاجماع المركب يدل هذا الجزء على تمام المطلوب ايضا وكذا ما رواه الصدوق في اكمال الدين والش في كتاب الغنية والطبرسي في الاحتجاج والكشي في رجاله بالسند الصحيح العالي قال سئلت محمد بن عثمان العمري (رض) ان يوصل لي كتابا سئلت فيه عن مسائل اشكلت علي فورد في التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان (ع) ما ما سئلت عنه ارشدك الله ووفقك إلى ان قال واما الحواد الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فانهم حجتى عليكم وانا حجة الله عليهم والمتبادر منه الرجوع إلى رواياتهم كما اذا قيل ارجعوا في الدواء الطبيب اى إلى طبابته إلى غير ذلك من الاخبار الاتية واما الشهرة فلان معظم اصحابنا صرحوا بحجية الاحاد ومرادهم حجية كل خبر لم يدل ء عدم حجيته دليل اى اصاله حجية الخبر كما يدل عليه نفى اشتراط بعض الشروط كالعدد والبصر والعريية ونحوها في الحجية بعد اثباتهم الح بالاصل وكذا استدلالهم على اشتراط بعض الشروط من العدالة وغيرها ببعض الادلة ويفهم اشتراط ما لا يتم دليله مع انه لولاه لكان مرادهم حجية طائفة خاصة من الاخبار او في الجملة ليس لاول قطعا لعموم كثير من ادلتهم وعدم انطباقه على الخاص وعدم تخصيص في عنواناتهم اخرجوا بعض الاخبار بعد ذكر الشرايط بل لو كان مرادهم اولا الخصوصية لم يكن معنى لذكر بعض الشرايط ولا الثانى لما مر ولانه لا يفيد شيئا الاحكام ولا يتفرع عليه حجية ما يتمسكون به من الاحاد في الفروع وقد ادعى جماعة منهم العلامة الشهرة عليه ايضا بل لنا دعوى الاجماع ء اصاله حجية تلك الاخبار بضميمة ما ثبت من ان السيد ومتابعيه ايضا يعملون باخبارنا غاية الامر انهم يدعون القطع بصحتها واما الاج المنقول فهو مستفيض قال الشيخ في العدة بعد اختياره حجية تلك الاخبار والذى يدل على ذلك اجماع الفرقة فاني وجدتها مجمعة على الع بهذه الاخبار التى رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعون حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشئ لا يعرفونه سئلوا من قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف او اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديث سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عاد وسجيتهم من عهد النبي ومن بعده من الائمة ومن زمان الصادق جعفر بن محمد (ع) الذى انتشر العلم عنه وكثرت الرواية من جهته فلولا ان الع بهذه الاخبار كان جايزا لما اجمعوا على ذلك ولانكروه لان اجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو وقال بعض المتأخرين في فوائده الغر ومن المعلوم على متتبع الاخبار ومن له ربط بطريقة عمل اصحاب الائمة الاخبار ان مدارهم كان على العمل بمضمون آية محكمة او

رواية معتبرة وان كانت غير متواترة ولا مصرحة بانها من الائمة الطاهرة ويظهر دعوى الاجماع من المحقق ايضا ولا ينافي ذلك ما ذكره السيد دعوى الاجماع على عدم حجية الاحاد حيث قال في المسائل الموصليات ان اصحابنا كلهم سلفهم وخلفهم متقدمهم ومتاخرهم ينعون من الاخبار الاحاد ومن العمل بالقياس في الشريعة ويعيرون اشد عيب الذاهب اليهما والمتعلق في الشريعة بهما حتى صار هذا المذهب لظهوره وانتش ضرورة منهم وغير مشكوك فيه من اقوالهم وقال في المسألة التي افردتها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه تبين في جواب المسائل التباينات العلم الضرورى حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك صار شعارا لهم تعرفون به انت ووجه عدم التنافي ان محل الدعويين مختلف فان مراد السيد نفى حجية الخبر الواحد من حيث انه خبر واحد اى حجية كل خبر ومراد الش حجية تلك الاخبار المروية بطرق اصحابنا المدونة في كتبهم التي صرح السيد في المسائل التباينات بانها معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها؟ وقال فهي موجبة للعلم قضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من ط الاحاد فلا خلاف بينهما في حجية تلك الاخبار كما لا خلاف بينهما في عدم حجية الخبر الواحد من حيث هو كما صرح به المحقق في المع قال وذهب شيخنا ابو جعفر إلى العمل بخبر العدل من رواية اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة و دونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل به انتهى وكيف يقبل من له ادنى شعور ادعاء ذينك لجليلين ضرورة الشيعة وعلم كل موافق ومخالف على امرين متناقضين واما ظاهر الكتاب فهو قوله سبحانه (ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) تدل بمفهوم الوصف على حجية خبر كل من لم يعلم فسقه وهذا المفهوم وان لم يكن حجة عندنا الا انه لا شك في كونه مفيدا للظن اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم ان كلامنا تارة في جواز العمل بالاخبار المدونة في كتب اصحابنا الا ما اخرجناه الدليل واباحته او في وجوبه وحجيتها وء التقديرين فالكلام اما في الخبر في الجملة وبعبارة اخرى الخبر المطلق منها او في جميع تلك الاخبار الا ما اخرجناه الدليل وبعبارة اخرى في مطلق الاخبار فهنا اربع مقامات لمقام الاول في اثبات جواز العمل بالاخبار في الجملة اى بقول مجمل من غير تفصيل لما يجوز العمل به انه الجميع البعض والدليل عليه من وجوه ثلاثة من احدها انه مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه ان الاخذ بتلك الاخبار والعمل بها اوردها امر من الامور و وا من الوقائع فلا يخلو اما يكون لنا في هذه الواقعة المعينة حكما باقيا من الشارع يجب علينا امثاله ولا يجوز لنا تركه كما هو مقتضى قول من ية بان لنا في كل واقعة حكما ومقتضى قول من يقول ببقاء التكاليف ام لا بل لا حكم في هذه الواقعة لنا وهي في حقنا مسكوت عنها مهمة ا كان الثاني فيجوز لنا العمل به قطعا ما يجوز تركه بحكم ما مر في المقدمة الاولى وان كان الاول فيجب علينا تحصيل الحكم فيها وامثاله لا محالة يخلوا اما تسلم ان ما نقيم على حجيتها ووجوب العمل بها من الادلة الاتية مفيدة للعلم به كما هو مقتضى الانصاف ام لا فان سلمت فقد ثب المطلق وان لم تسلمه فلا شك انه لا دليل قطعي على حرمة العمل بها بل لا يمكن وجوده مع ما ثبت في المقدمة الخامسة من ضرورة الظن بحجية لا اقل فيكون باب العلم بحكمنا الباقي في هذه الواقعة اى العمل بالاخبار

منسدا وبعد انسداد باب العلم بالحكم فيها وبقآء التكليف فيها فلا مناص لنا من العمل في هذه الواقعة بشئ اخر غير العلم وليس هو الاحتية بحكم المقدمة الرابعة لدوران الحكم فيها بين الوجوب والحرمة باجماع الامة فهو اما مطلق الظن به كما يقتضيه قول العاملين بالظن من ان بعد باب العلم وبقآء التكليف يجب العمل بالظن او ظن مخصوص او اماره خاصة يثبت خصوصيتها او التخيير او الاصل ليس الا اذ لا يوجد ن آخر يمكن استنباط حكم هذه الواقعة منه او يستند اليه فيها وعلى جميع التقادير ثبت جواز العمل بالاخبار اما على التخيير او العمل بالاصل هذه الواقعة فظاهر واما على العمل بالظن مطلقا او الظنون الخاصة فبحكم المقدمة الخامسة اما الظن المطلق فظاهر واما الخاص فلانه ليس خاص يصلح لاستنباط حكم الخبر عنه الا الاخبار او الاشتهار او الاجماع المنقول ومقتضى الكل حجية الخبر بل وكذا الكتاب لان آية النبأ ي عليها بمفهوم الوصف الذى هو مفيد للظن وان اختلفوا في حجيته فان قلت ادعى السيد الاجماع على عدم حجيته قلنا مع انه ليس الا على ن حجية الخبر الواحد من حيث انه خبر واحد اى مطلق الخبر لا الخبر المطلق كما هو مقصودنا ان غاية الامر معارضته مع الاجماع المنقولة ع الحجية فيتعارضان ولا يحصل الظن بواسطة الاجماع المنقول فيرفع اليد عنه ويرجع إلى ساير طرق الظن فان قيل الايات المانعة عن العمل بما ل يعلم وبالظن تدل على حرمة العمل بالاخبار والكتاب معلوم الحجية فيكون حكم الخبر معلوما لنا وهو حرمة العمل قلنا لا دلالة لشئ من الاية على ذلك اصلا لان ما يتوهم دلالته منحصر في قوله سبحانه ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان يتبعون الظن وقوله عز شأنه وما ي اكثرهم الا الظن وقوله عز جاره وان الظن لا يغنى من الحق شيئا والاية الاولى خطاب إلى النبي ﷺ ولا دخل لها بنا سيما مع تفاوت حالنا باب العلم له ﷺ بالوحي والالهام في الاحكام مفتوح ولنا مسدود مع ان المعلوم حجيته لنا من الكتاب ما كان خطابا لنا او لمن يشملنا اية والثانية لا تدل على الحرمة الا اعتبار تضمنها المذمة والمذمة انما وقعت على عدم اتباعهم غير الظن لا على اتباعهم الظن وكذا الثالثة والرابعة تدل الا على ان الظن غير مغن عن الحق ولا دلالة على حرمة العمل فان قولك الهدية لا تسقط الدين لا يدل على حرمة الهدية نعم لو كنا مقام الاستدلال بالخبر او الظن على شئ او كنا نقول ان التكليف باحكام باق لنا ولا بد من استخراجها بالخبر او الظن لرده الاية بان الظن يغنى من الحق واما مطلوبنا فهو جواز الاخذ بالخبر والعمل بما يفيد هذا مع انه لو سلمنا دلالة الايات الثلث على الحرمة لدلت على حرمة اذ الظن وهو الحالة النفسانية المسماة برجحان احد الطرفين وحرمة اتباعه لا تدل على حرمة اتباع الخبر الذى هو قول اصلا وشتان ما بينهما الا انه يصح ان يقال لا يجوز للقاضى اتباع ظنه في المرافعات ويجب عليه العمل بقول الشاهد فان الظن امر والخبر امر اخر نعم قد يحصل منه الـ وحينئذ يكون هو سببا لحصوله نعم لو كان ينهى عن اتباع مطلق ما يفيد الظن او كل ما يفيد لجاز ان يقال بشموله للخبر ولكن النهى انما عن اتباع الظن فيمكن ان يكون اتباع بعض ما يفيد حجة لخصوصيته او خصوصية بانضمام افادته الظن اى يتبع لامران فيمكن ان لا يجوز اذ الظن ويجوز القول او اتباع الظن والقول معا لا من حيث انه ظن بل من حيث انه خبر مثلا او خبر وظن معا فان قيل الكتاب وان لم يدل ع حرمة العمل بالخبر الا ان الاخبار المانعة عن العمل بما ليس بعلم تدل على

حرمة العمل بالخبر وهى وان لم يثبت حجيتها بعد الا انه يمكن جعل الاستدلال بها قطعيا بان يقال لو جاز العمل بالخبر لجاز العمل بهذه الاخر ولو جاز العمل بها لم يجز العمل بخبر وكلما كان كذلك فهو باطل قطعيا نظير ما قلناه في نفى جية مطلق الظن قلنا اولا ان هذا انما يتم لو كان ا. هنا بحجية جواز العمل بكل خبر وليس كذلك بل المراد جواز العمل بالخبر في الجملة ولا شك انه لا يلزم من جواز العمل بالخبر في الجملة ج العمل بهذه الاخبار المانعة وثانيا انا سلمنا ان المراد اثبات جواز العمل بكل خبر ولكن المراد العمل بكل خبر لم يكن مانع من العمل به ومن المو المعارض ضرورة امتناع العمل بالمتعارضين وامتناع ترجيح احدهما والمانع للعمل بهذه الاخبار موجود وهو الاخبار المتقدمة والالية الدالة على حـ الخبر سيما مع انها اخص مطلقا من الاخبار المانعة ومعه لا يعمل بالعام في مورد الخاص اجماعا وقطعا ولم يقل احد بحجيتها فيه فان قيل لعل ذا الشئ الاخر الذى يتبع في تعيين حكم الخبر هو جانب الاحتياط في مدلوله فان كان مدلوله موافقا للاحتياط يجوز الاخذ به او يجب وما كـ مخالفا له يجب تركه وما كان نسبته مدلوله وخلافه إلى الاحتياط متساوية يتخير فيه قلنا من البديهييات بطلان الترجيح بلا مرجح والتعيين بلا مـ فيبطل احتمال وجوب الاخذ باحتياط دون اخر وعلى هذا فنقول لا شك في ان من يعمل بالخبر لا يمنع من الاحتياط فان ورد خبر ان النـ الفلاني طاهر لا يمنع من الاجتناب عنه وانما يمنع من رد الخبر والحكم بان هذا الشئ نجس او الحكم بفساد البيع الذى ورد عليه اذا ترفع المتباين ونحو ذلك فالمراد من رد الخبر المخالف مدلوله للاحتياط ان كان محض الاجتناب عن مدلوله فهو رد غير الخبر وان اريد الحكم بموافق الاحتياط مدلوله فهو رد الخبر وهو ايضا خلاف الاحتياط لاحتمال وجوب قبوله وترجيح الاول لا وجه له وترجيح بلا مرجح فاذا ورد ان الثوب الملا للفارة طاهر فلا بحث لاحد من القائلين بحجية الخبر وغيرهم في جواز نزعهم عند الصلوة احتياطا ولكن ليس الكلام فيه بل يقول هذا الذى يصلى فيه هل يحكم بنجاسته او يقول لم يثبت الحكم بنجاسته او يقول طاهر واى منها كان يكون خلاف الاحتياط لاحتمال وجوب فيقول ا. واحتمال وجوب رده وكل من الامور الثلاثة مخالف لاحدهما وكذا اذا صلى احد مع مثل ذلك الثوب فهل يقال بوجوب الاعادة او لا يقال والـ خلاف الاحتياط الدليل الثانى انه لا يخلو اما لم يصدر من الشارع حكم في خصوص العمل بالاخبار او صدر فعلى الاول فجواز العمل بها ظ وعلى الثانى كما هو الظاهر بل المتيقن للاطباق على ان للعمل بالاخبار حكما ولدلالة الاخبار المتواترة عليه فاما لا يكون هذا الحكم باقيا لنا يكون باقيا فعلى الاول لا يكون لنا فيه حكم قلنا ان نعمل ما نشاء ايضا وان كان لحكم و هو اما وجوب العمل بها او حرمة او جوازه باقيا فاما يكون الحكم احد الاحكام لا على التعيين او يكون حكما معينا فعلى الاول يكون الحكم التخيير وجواز العمل عليه ظاهر وان كان حكا معينا فاما لم يعينه لنا ولم يجعل لنا سبيلا عن التعيين او عين وجعل لنا سبيلا اليه والاول باطل لكونه تكليفا بما لا يطاق فان قيل انما هو اذا كـ الحكم الوجوب او الحرمة واما الجواز فليس تكليفا قلنا ان كان الحكم الجواز فثبت المطلوب فان قلت يلزم التكليف بما لا يطاق اذا لم يحد الاحتياط قلنا هو هنا ير ممكن لدوران الامر بين الوجوب والتحريم سلمنا الامكان نقول هل يجوز ترك الاحتياط اولا فان لم يجز فهو السبيل المـ وياتى فسادُه وان جاز فنقول فما حكم من لم يرد الاحتياط وعلى الثانى فالمعين بالكسر اما هو العلم او غير العلم الاول

باطل لانه ليس بمعلوم فتعين الثانى وغير العلم الذى يمكن تعيين حكم الخبر به ويصلح معنا له منحصر بالاصل والاخبار والظن والاحتياط والاولى مثبتة لجواز العمل او وجوبه والرابع غير ممكن كما مر فان قيل لعل المعين هو لاحتياط في المدلول والمورد فيجب الاخذ بكل خبر كان مدا موافقا للاحتياط ويحرم الاخذ بما لا يكون كذلك قلنا لا يفيد ليت ولعل في التعيين فلعله لا يحرم الاخذ بما لا يكون كذلك فلم يتعين فان اردت يتعين حرمة الاخذ والعمل بما لا يكون موافقا للاحتياط فان كان ذلك بلا معين فهو تحكم بحث وان كان لاجل معين فاين هو وما هو واما : الاحتمال فلا يكفى في التعيين والا يحتمل وجوب الاخذ ايضا فلا يمكن ان يكون الاحتياط هو المعين مع انه يتعارض الاحتياطان حينئذ لو ح وجوب رك المخالف للاحتياط اذ يمكن ان يكون قبول الخبر فيما كان مورده خلاف الاحتياط والحكم بمقتضى الخبر واجبا بل نقول ليس مورد الموارد التى يخالف الاحتياط فيها مدلول الخبر الا وقد يحصل التعارض في الاحتياط كما اذا ورد ان الشئ الفلانى طاهر ثم ورد عليه البيع اولاقى : وصلى فيه فان حكمت بفساد المبايعه والصلوة للاحتياط في المدلول خالفت الاحتياط وان حكمت بصحته فحكمت بقبول الخبر لان مثل ذا محل الكلام والا فجواز الاحتياط في كل مورد فهو مما لا يقبل المنع فلا يمكن ان يكون الحكم فيه الاحتياط مطلقا

(الدليل الثالث) انه ان لم يكن لنا في الخبر حكم باقيا فلا بحث على العامل به كما مر وان كان فيجب علينا تعيين ماخذة وتحصيل المتبع ذلك الحكم ولا شك في انسداد باب العلم بالمتبع فيه فينحصر طريق تعيينه بالخبر او الظن او التخيير او الاصل او الاحتياط والاخير غير مما لانه مردد بين الوجوب والحرمة والبواقي ثبت المطلق فالعمل بالاخبار وقبولها جازر قطعاً

(الدليل الرابع) انا لو لم نقل بقيام الدليل العلمى على وجوب العمل بالخبر ولا الدليل الظنى فمن البديهيات الواضحة انه لا دليل علميا او ذ على حرمة فبحكم ما مر في اخر المقدمة الاولى متنع كونه حراما علينا فيكون جازرا وهو المطلق

(المقام الثانى) في اثبات جواز العمل بكل خبر من الاخبار التى لم يعلم بطلانه ولم يقد دليل علمى ولا ظنى على عدم حجتيه والحاصل كل - غير مظنون البطلان والدليل عليه هو الدليلان المتقدمان في اثبات جواز العمل بالخبر في الجملة بعينهما وتقرير الثانى منهما واضح وتقرير الاول يقال في كل خبر خبر من تلك الاخبار فيقال انه لا شك في ان العمل بذلك الخبر اورده واقعة من الوقائع وامر من الامور فاما يكون لنا فيه حة باقيا من لشارع اولا فعلى الثانى يثبت المطلوب كما مر وعلى الاول فيجب علينا تحصيل حكمه وباب العلم به منسد كما هو المفروض عند الخ فلا بد من العمل بشئ اخر غير العلم في استخراج حكم العمل بهذا الخبر وعدمه وليس هو الا الظن المطلق او الخاص او الامارة المخصوصة ولـ شئ من هذه الامور دالا على عدم حجتيه وحرمة العمل به لانه المفروض ولا يمكن العمل بالاحتياط كما مر فاما العمل بالتخيير او الاصل و مع الجواز او يعمل بالادلة الظنية الدالة على حجتيه كالاخبار المتقدمة والاتية مقتضاها جواز العمل ايضا ولو فرض عدم دليل ظنى على حجة ايضا وليس على حرمة العمل به ايضا فيكون المرجع الاصل او التخيير بديهية كما مر في المقدمات فان قيل يعمل بالاخبار الناهية عن العمل ؛ العلم قلنا قد عرفت جوابه فان قيل يدل آية النبأ على رد خبر الفاسق ومقتضاها عدم حجة الخبر الذى يتكلم فيه ان كان راويه فاسقا واقعا شرعا اى بواسطة الاصل قلنا لا دلالة لها اصلا كما ياتى في بعض العوائد الاتية انشاء الله

(المقام الثالث) في اثبات حجة الخبر المطلق

أى الخبر في الجملة على الوجه الذى لا يبقى فيه للمنصف الماهر شك وريبة والمتعسف المكابر لا يجديه لف دليل وحجة ولنا على ذلك المطا
الواضح السبيل وجوه من الأدلة الدليل الأول انه قد ثبت لك في العائدة السابقة ان مجرى عادة الله سبحانه وحججه الطاهرين (عل) في بي
تكليف العباد وشرح الاحكام لهم على طريقة متعارفهم ومعتادهم وان كلما جرت عليه عادة الناس في الاطاعة والعصيان وعليه مدارهم وبنائهم في
مبنى الاطاعة والعصيان في احكام الله سبحانه ولذا يسلكون معهم في استخراج المعاني من الالفاظ مسلك المتعارف في المحاورات ويعد غيره عاد
وبالجملة الحجة لنا هو العمل العادى اى ما علم اعتباره في عادة الناس ومما جرت عليه عادة الناس طرا من بدو العالم إلى ذا الزمان ان كل مطاع
قوم له احكام بالنسبة اليهم بل كل شخص له اشغال وامور مع جماعة لا يطلب منهم في كل واقعة واقعة العلم بل بنائهم على قبول اخبار الثق
سيما مع انضمام بعض القرائن المؤكدة للظن سيما اذا تكثر الاحكام وتشعبت وتعدد المحكومون وانتشروا هؤلاء السلاطين والامراء والحا
ينفذون الرسل إلى البلاد ويكتبون المكاتيب التي هي ايضا اخبار كتبية إلى الناس ويريدون العمل بها وباقوال الرسل ويحضرون الناس بارسال شخ
واحد لاحتضاره ويريدون اجابته ولو لم يقبل يستحق العقاب والمؤاخذة الا مع ضم ما يفيد ظن التزوير او الفحص عن تحصيل العلم مع امكانه و
في العرف ممثليها مطيعا والراد لها عاصيا مخالفا وهؤلاء التجار بنائهم وعاداتهم في المعاشرات والمعاملات على الاخبار القولية والكتبية وهما
الاصدقاء والاحباب بل على ذلك جرت عادت اهل كل علم وعمل هذه كتب المنجمين مشحونة بالاخبار عما استنبطه واحد بواسطة الار
او التجارب وذاك كتب الاطباء مملوءة من الاخبار عن الطبائع والتجربيات وتلك كتب اللغة وكذا كتب علوم الادب متضمنة للاخبار عن القوا
الادبية وبالجملة هذه طريقة مستمرة وعادة مستقرة بين الناس عليها بناء الاطاعة والعصيان بحيث يعلمها كل احد انظر إلى انه لو جاء ثقة إلى
من مولاه بامر امره به فلم يلتفت اليه ولم ينتهض اما للامتنال او لتحصيل العلم يذمه العقلاء ويحكمون باستحقاقه العقاب سيما اذا انضم معه -
ثقة اخرى او كتاب من المولى بل يعلم قطعا ان جميع الانبياء المبعوثين على العباد كانوا جارين على ذلك المنوال فيأمرهم بامهم بواسطة المخ
الثقات وكذا اوصيائهم كما عليه جرت عادة الحكام واولوا الاحكام وليست عاداتهم في ذلك بادون من عاداتهم في استخراج المعاني من الالف
باصل الحقيقة واصل عدم القرينة وعدم النقل ونحو ذلك بل ليس علمنا بجريان عاداتهم على ذلك بادون من علمنا بكثير من البلاد النائية والق
الخالية ومن كوننا مكلفين باحكام غير ما علم ضرورة من الشريعة بل التشكيك في ذلك كالتشكيك في مقابلة البديهة فان قيل نحن نسلم ذا
ولكن المعلوم لنا من عادة الناس وطريقتهم عملهم مطلقا او عند سد باب العلم او عند تكثر الاحكام وتعدد المحكومين بالظن مطلقا لا خصو
الخبر وبالجملة نعلم ان بناء الناس في الاطاعة والعصيان والاوامر والنواهي لا ينحصر بالمعلومات القطعية بل يعملون بالظنون القوية اما مطلقا او
انسداد باب العلم او تعسر العلم قلنا مع ان المشاهد من احوالهم والمعاني من عاداتهم هو الرجوع إلى الاخبار القولية والكتبية انه لو سلمنا ذا
يثبت المطلق ايضا اما أولا فلان مقصودنا كما ياتي ايضا هو الاخبار المفيدة للظن

لا كل خبر وان لم يفد الظن فبعد حجية الظن يثبت حجية الخبر الظني ايضا واما ثانيا فلان كل من يقول بحجية الظن يقول بحجية الخبر المأ للظن ايضا ولا عكس فبعد تسليم حجية الظن يثبت حجية الخبر المفيد للظن واما ثالثا فلان حجية الظن يستلزم حجية الخبر لما عرفت من ك المظنون الحجية وحصول الظن بحجته الدليل الثاني تقرير المعصوم المعلوم لنا بضميمة الحدس والوجدان فانا نعلم قطعا ان جميع المكلفين من الرج والنسوان والصبيان في اوائل البلوغ سيما بعد انتشار الاسلام في البلاد النائية والقرى والبوادي حتى بلاد العجم والترك كانوا يعملون في احكام ومسائل حلالهم وحرامهم باخبار الثقات ورواياتهم وكتبهم ورسائلهم ومكاتيبهم فالصبيان كانوا يقبلون اخبار ابائهم والنسوان اقوال رجالهم واله روايات علمائهم وان كانوا يتفحصون عن احوالهم ونعلم قطعا انهم لم يكونوا مقتصرين على المعلومات فان طرق العلم محصورة واكثرها للاكثر الاكثر قطعا منتفية فان لشيء يعلم اما بالعقل او العادة او الحس او الاجماع او الخبر المتواتر او المحفوف بالقرينة ولا سبيل للاولين إلى الاحـ الالهية والآداب الشرعية غالبا والثالث غير ميسر الا للمتمكنين من التشرف بشرف السماع من الحج المعصومين والرابع لم يكن متحققا الا مسائل قليلة مع ان العلم به للنسوان في البيوت واهل القرى والبوادي والبلاد البعيدة سيما في زمن الائمة التي لم ينتشر فيها علماء الشيعة وكا فيها مانع التقية متعسر بل متعذر وكذا الاخيرين ولم يكن في الاحكام في الاغلب باعث ظن في تلك الازمان سوى الاخبار القولية او الكا وكانوا يعملون بها ويعلم ائمتهم ذلك ويقررونهم عليه بل يعلم المتتبع انهم يرغبونهم عليه ويأمرونهم به واحتمال ان يكون عملهم بها لاجل حص العلم لهم باعتبار عدم الالتفات إلى احتمال الخلاف وان امكن في حق قليل من عوامهم الغير الفطنين ولكنه معلوم الانتفاء في حق الاكثر مع وجود الاختلاف الكثيرة في الاخبار الدليل الثالث الاجماع القطعي فان حجية تلك الاخبار في الجملة ووجوب العمل بها مما لا يصلح للنزاع اصلا بل هو صار ضروري المذهب والدين وليس علمنا بوجوب العمل بتلك الاخبار في الجملة اضعف من علمنا بكوننا مكلفين كذا ونعلم قطعا انه لو تركت الاحاديث رأسا لخرب الدين والمذهب والتارك لها يؤاخذ ويعاقب ويظل احكام شرع الرسول ويصبح الدين غير ما اتى كما صرح به شيخنا الاقدم الشيخ المفيد ناقلا عن بعض مشايخه وطريق علمنا بذلك طريق علمنا ببقاء التكاليف والخروج من الدين والعدول سيرة العلماء الراسخين برفع اليد عنها وبينه انا نرى اصحاب ائمتنا ومن يليهم من لمائنا المتقدمين وفقهائنا المتأخرين ورواة الاخبار وحكاة الا من عهد اول الحجج إلى زماننا هذا يعملون بالاخبار الاحاد من تلك الاخبار المدونة في كتب الاصحاب ويجعلونها ادلة للاحكام الشرعية الموجودين في زمان المعصومين واللاحقين لهم في زمان الغيبتين إلى زماننا هذا حتى ان قديم الاصحاب وحديثهم اذا طولوا بصحة ما افتوا به ع على تلك الاخبار المنقولة في اصولهم المعتمدة ويسلم لهم خصمهم وكذا ترى انه وقع الاختلاف بينهم بحسب اختلاف الاحاديث وهذا شا صدق على ان عملهم كان بتلك الاخبار ونريهم شديد الاهتمام بضبط الاحاديث وتدوينها حتى سطوروا الاساطير وملأوا الطوامير ودونوا فيها واصولا واستعملوا في تقسيمها ابوابا وفصولا وقل من مشاهير اصحاب الائمة

وعدولهم من لم يكن له اصل او كتاب جمع فيه احاديث الاطهار حتى ان اربع مائة من اصحاب الصادقين عليه السلام جمعوا اربعمائة اصل يشذ ذكرها في الاقطار ولم يوجد من علماء الائمة وفحولهم من لم يصرف برهة من عمره في تاليف كتاب جمع فيها متفرقات الاخبار وقد بذلوا سعيهم نشره وترويجه حتى انه ما سمع احد منهم حديثا الا اسمعه غيره ونقله له قولاً او تابة قراءة او اجازة حيث ان اكثرها وصلت الينا مع بعد العهد وط الزمان وتوفر الدواعي على الاخفاء والكتمان وصرفوا عمرهم في تصحيحه من حيث اللفظ تارة ومن حيث المعنى اخرى حتى وضعوا كتابا في بيان معاني الاخبار ووضعوا مؤلفات في توضيح احاديث الائمة الاطهار ومن حيث الاسناد ثالثة حتى اجتهدوا في ضبط اسانيدها وبحوثا عن حال رو وميزوا العدل من المجروح والثقة من الضعيف وصنفوا كتباً مختصرة ومطولة في بيان احوال الرجال وصفاتهم وايضا ما وجدنا تاب فقيه او رسالة يشتمل على مسألة من الفروع من الصدر الاول إلى هذا الزمان الا وقد استدلل فيه بخبر او اخبار وما راينا مصنفا من مصنفات عالم في الاحاد من اول الامر إلى يومنا هذا الا تمسك فيه بهذه الروايات ولم يختص ذلك بوقت دون وقت ولم ينحصر في زمان دون زمان ولم يقتصر في ذلك باب مخصوص من ابواب الفقه ولا مسألة مخصوصة من مسائله ولا يتوهم ان المانعين من العمل بالاحاد كالسيد ومن اقتفى اثره لا يعملون بها منعهم انما هو من العمل بالاحاد ن حيث هي احاد اى اذا لم ينضم معها قرينة ويدعون ان اكثر اخبارنا مضمومة مع قرائن مفيدة للعلم الا تكتبهم مشحونة بالاستدلال بالاخبار فهم مانعون من العمل بالاخبار الغير المعلومة صحتها لا بتلك الاخبار المدونة في كتب اصحابنا بل يعما بها ويرون حجيتها قائلين بكونها مقطوعة الا ترى انه قال السيد في جواب المسائل التباينات ان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا مقطوعة على صح اما بالتواتر او بامارة وعلازمة دلت على صدق روايتها وصحتها فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان جدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص طريق الاحاد انتهى وبالجملية ليس غرضنا اثبات حجية الاحاد من حيث هي احاد بل حجية هذه الاخبار المودعة في المعتبرة من كتب اصحابنا الواسلة الينا بطريق الاحاد وليس عن علمائنا من منع من العمل بها بل هم مع كثرتهم وانتشارهم بين قائل بوجوب العمل بها لاجل كونها مقطوعة الصحة وقائل بوجوبه لافادتها الظن وقائل بوجوبه تعبدا فيكون حجية تلك الاخبار في الجملة ووجوب العمل بها اجماعيا ويكشف النقاب . ذلك ادعاء كثير من اجلة لاصحاب الاجماع عليه من المتقدمين والمتأخرين منهم الشيخ الطوسي والمحقق والعلامة وشيخنا البهائي وقال بعد الاجلة بعد ذكر امارات وشواهد على العمل بالاحاد فحصل من جميع ما ذكرنا ان اطباقهم على هذه الطريقة من غير نكير منهم والاجماع على الجواز يدل عليه الاجماع وتقرير المعصوم (ع) انتهى فمن ملاحظة تلك الامور يحصل العلم باتفاقهم على العمل بتلك الاخبار في الجاتفاقهم كاشف عن قول الحجة فيكون الخبر الواحد حجة في الجملة قطعاً في زمان الغيبة لغير المتمكن من تحصيل العلم فانه الثابت من الاجماع لو كان الاتفاق من علماء عصر واحد او المجتمعين لى حالة واحدة لا يمكن التخصيص بذلك الزمان وهذه الحالة ولكننا وجدناهم من زمان المعص (ع) إلى زماننا هذا به عاملين وبه محتجين خيلاً بعد خيل وطبقة عقيب طبقة من غير تخصيص بزمان او حالة بل يمكن ادعاء الضرورة على ذلك لا يقال ان السيد ومبايعيه قد عملوا بتلك الاخبار لاجل انضمام القرائن اليها وهي الموجبة لحجيتها فاللازم حجيتها لمن وجدت له القرينة قلنا

اولا انا لا نحتاج في اثبات الاجماع إلى موافقة السيد وتابعيه بل العلم بالاجماع حاصل من غير جهته ومع قطع لنظر عنه لانقطاع عصرهم وح
الحدس به لولا هم ايضا وثانيا انا نعلم علما قطعيًا انه لم ينضم إلى تلك الاخبار في عصر السيد وموافقيه قرائن مفيدة للعلم القطعي بصحة تا
الاخبار لفقدانها في زمن المعصومين ايضا بل المراد ما يحصل به الاطمينان للنفس من القرائن التي توجد لنا ايضا من وجود الخبر في اصل معتبر
كون راويه من العدول الثقات والموافقة لعمل جمع من الاصحاب إلى غير ذلك بل يمكن ان يكون المراد بالصحة التي صرح السيد بان هذه الاخ
مقطوعة على صحتها هو لك المعنى وقد صرح بذلك بعض مشايخنا المحققين قال في رسالته في الاجتهاد والاخبار بعد نقل عبارة السيد المتقد
الظاهر ان فحوى الكتاب وامثاله عند السيد من جملة تلك الامارات بل لا تأمل فيه كما لا يخفى على المطلع المتأمل ولا خفاء في كونها ض
انتهى وثالثا ان كلما ذكرناه ونذكره بطوله وتفصيله ايضا قرائن لنا منضمة مع تلك الاخبار موجبة للقطع بحجيتها ولو في الجملة فانا قد ذكرنا ا
ان مقصودنا ليس حجية الخبر الواحد من حيث هو خبر واحد بل الغرض حجية تلك الاخبار التي في كتبنا المعتبرة الدليل الرابع الاخبار المحف
بالقرائن المفيدة للقطع بحجية الاخبار الاحاد بل المتواترة معنى وبيان ذلك انه قد وردت اخبار كثيرة من الصحاح وغيرها دالة على وجوب الع
بالاخبار المروية عن ائمتنا الاخبار عليه السلام وانضمت معها قرائن مفيدة للعلم بصحة مضامينها وهي كثيرة جدا وكثير منها واضح الدلالة وفي دا
بعضها وان امكن نوع من المناقشات الا ان من ضم بعضها مع بعض يحصل القطع بالحجية اما الاخبار فكثيرة الاول والثاني رواية العدة والتو
الرفيع المتقدمين في المقدمة الخامسة الثالث الحديث المدعى تواتره بين الفريقين وهو قوله من حفظ على امتي اربعين حديثا بعثه الله يوم القيمة فق
ولا شك ان الحفظ عليهم بدون حجته لا فائدة فيه الرابع حجة البخري عن الصادق (ع) قال ان العلماء ورثة الانبياء وذلك انهم لم يورثوا دي
ولا درهما انما اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشئ منها فقد اخذ حظا وافرا الخامس رواية يزيد بن عبد الملك تزاورا فان زيارتكم اح
لقلوبكم وذكر لاحاديثنا واحاديثنا يعطف بعضكم على بعض فان اخذتم بها رشدتم ونجوتم وان تركتموها ضللتكم وهلكتم فخذوا بها وانا بنجاة
زعيم السادس صحيحه معاذ الهراء قال قلت لابي عبدالله (ع) اني اجلس في المسجد فياتيني الرجل فاذا عرفت انه مخالفكم اخبرته بقول غيركم
كان ممن لا ادري اخبرته بقولكم وقول غيركم فيختار لنفسه واذا كان ممن يقول بقولكم اخبرته بقولكم فقال رحمك الله هكذا فاصنع فقر (ع)
معاذا بل امره باخباره بقوله مع علمه بعمل المخبرين بقوله مع كونه واعلم السابع رواية معلى بن خنيس قال قلت لابي عبدالله (ع) اذا جاء حد
من اولكم وحديث من اخركم بايهما نأخذ قال خذوا به حتى يبلغكم من الحى فان بلغكم من الحى فخذوا بقوله حيث امر بالاخذ بقول الاول
المخالف ومعلوم ان الاخذ به بدون اولى وايضا امر بالاخذ بما بلغ من الحى ويستفاد من ذلك الخبر ان الاخذ بالاخبار كان مسلما بين الاصح
وان لم يعلموا الحكم عند الاختلاف الثامن مرفوعة الكنانى عن الصادق (ع) في قوله تعالى ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتس
قال هؤلاء قوم من شيعتنا ضعفاء وليس عندهم ما يتحملون به اليينا فيستمعون حديثنا ويقتبسون من علمنا فيرحل قوم فوقهم وينفقون امو
ويتعبون ابدانهم حتى يدخلوا علينا فيسمعوا حديثنا فينقلوه اليهم فيفيد اولئك

ويضيعه هؤلاء فاولئك الذين يجعل الله تعالى لهم مخرجاً ويرزقهم من حيث لا يحتسبون مدح هؤلاء العالمين بهذه الاخبار المنقولة بوساطة هـ الاشخاص الغير العاملين بمضامينها والتاركين لها التاسع ما رواه في المحاسن عن الباقر عليه السلام قال والله لحديث تصيبه من صادق في حلال وحرام - لك مما طلعت عليه الشمس حتى تغرب العاشر ما روى في الجامع عن الباقر (ع) ايضا قال لحديث واحد تاخذه من صادق خير لك من الـ والاخرة والصادق في العرف واللغة من له ملكة الصدق او من لم يظهر منه خلافه الا نادرا الحادى عشر ما رواه الصدوق عن النبي صلى الله عليه وآله قال : النبي صلى الله عليه وآله المؤمن وحده جة الثاني عشر ما رواه الكشى في العالى السند الصحيح انه ورد توقيع يعنى من المهدي (ع) على القسم بن العلا وفيه لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا وهو يدل على وجوب العمل بكل ما يرويه الفقهاء ورواة الاحاديث لانهم ثقاتهم ! (ع) جعلهم حكاما على الناس وحجة عليهم وروايتهم عنهم اعم من ان يكون بالواسطة او بدونها ثقة كانت الواسطة ام لا الثالث عشر ما رواه الشيخ في كتاب الغيبة بسند عال صحيح عن ابي جعفر الثاني (ع) في بنى فضال انه قال خذوا ما رووا ودعوا ما رأوا دل بالاجماع المركب ع وجوب الاخذ بقول كل من كان ثقة وان لم يكن اماميا الرابع عشر ما رواه الامام في تفسيره عن ابيه (ع) انه قال اتدرون من المتمسك به بالقرآن قال هو الذى اخذ القرآن وتاويله عنا اهل البيت من وسائطنا السفراء عنا إلى شيعتنا الخامس عشر ما روى في الروايات المتكثرة من الصحـ وغيرها من قولهم ما خالف اخبارهم فخذوه وقولهم خذوا بما خالف القوم السادس عشر ما روى في الروايات الكثيرة ايضا من قولهم خذ بما اشد بين اصحابك فانه اذا وجب الاخذ بما خالف العامة او ما اشتهر بين اصحابك مع وجود المعارض فيجب الاخذ به مع عدمه بطريق اولى واذا د معه الاجماع المركب يدل على حجية جميع الاخبار السابع عشر قولهم في روايات متكثرة صحيحة وغيرها بايهاما اخذت من باب التسليم وسـ الثامن عشر ما رواه الكشى مسندا عن سلم بن ابي حية قال كنت عند ابي عبدالله (ع) في خدمته فلما اردت ان افارقه ودعته وقلت احب تزودني قال انت ابان بن تغلب فانه قد سمع منى حديثا كثيرا فما روى لك عنى فاروه عنى حيث امر باخذ سلم عن ابان وامره بالرواية ولا شك ليست الا للعمل ثم التشكيك في دلالة بعض تلك الاخبار المتضمنة لمثل باحاديثهم واحاديثنا وجاء حديث من اولكم باعتبار احتمال ما د مقطوعا به عنهم ليس بصحيح لان المراد بهذه الالفاظ في الحديث المنسوب اليهم المروى عنهم لا المقطوع بكونه منهم لان الحديث على ما عر جميعا هو ما يحكى قول المعصوم (ع) او فعله او تقريره وذلك صادق على كل ما روى عنهم ولو بوسائط ومعنى حدث عن فلان اى اخبر . وحديث الشخص ما يحكى عنه وايضا اطلاق هذه الالفاظ على ما يروى عنهم شايع بل الظاهر المتبادر من هذه الالفاظ مجرد الانتساب فحد الشخص حقيقة فيما يروى عنه وعدم صحة السلب يؤكد وقد اطلق في الاحاديث المتكثرة على ما لا يقطع بكونه منهم ايضا كما في مقبولة حنظلة وفيها وكلاهما ختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلها وافقهما واصدقهما في الحديث وفي رواية زرارة ياتى عنكم الحديثان الخبران المتعارضان إلى ان قال خذ بما يقول اعدلها عندك واثقهما في نفسك فان مع العلم بصدور الحديث لا معنى لاعتبار الاصدق صحيحة هشام ما جاءكم عنى يوافق كتاب الله فانا قلته وما جائكم يخالف كتاب الله فلم

أقله مع ان في التوقيع الاول ان رواة حديثنا حجتى عليكم وارجعوا اليهم ومن اين يحصل للمأمورين بالرجوع اليهم ان الاحاديث التى يروونها مقطوعة ولو علموا فلا حاجة لهم إلى رواة الاحاديث اصلا وكذا ما في صحيحة البخترى من قوله فمن اخذ بشئ منها فان الظاهر من التفريع ان من اخذ بشئ من الاحاديث عن العلماء غاية الامر ان العلماء لموا صحة الحديث واما الاخذون فمن اين يحصل لهم ذلك العلم وقوله في رواة ابن عبدالم وانا بنجاتكم زعيم دليل على ان المراد ليس ما قطع بكونه من الامام اذ حصول النجاة من الاخذ بالمقطوعات يقينى وفي مرفوعة الكنانى تصد بعدم القطعية او تعميم لان المدح للذين اخذوا من هذه الوسائط لا الذين اخذوا الحديث من المعصوم عليه السلام واما القرائن المنضمنة معها فمحصورة جدا الاولى الروايات الكثيرة الآمرة باخذ الاحكام من روايات اشخاص معينة نحو احمد بن ادريس ومُحمَّد بن مسلم وابان بن تغلب وز ومُحمَّد بن عثمان العمرى وابى بصير الاسدى (رض؟) وغيرهم والثانية لروايات الغير المحصورة الواردة في الترغيب على الرواية والحث عليها الصالح والموثقات والحسان وغيرها والثالثة الروايات المتوافرة الآمرة بحفظ الرواية وابلاغها والرابعة الروايات الواردة في كيفية الرواية من النقل بالمد والاسناد إلى صاحبها والخامسة الروايات المقبولة المتواترة معنى في كيفية الجمع بين الاخبار المختلفة والسادسة الروايات المستفيضة المتضمنة لان سمع شيئا من الثواب فعمل به كان له اجره السابعة الروايات المشهورة القائلة بانه قد كثرت علي الكذابة وانه قد كذب على رسول الله صلى الله عليه وآله تواتر عن اهل البيت من انا اهل البيت الصادقون لا خلو عن كذاب يكذب علينا فانه لولا حجية الاخبار لما كان للكذب عليهم وجه الثا الروايات الواردة في انه اعرفوا منازل الرجال على قدر رواياتهم عنا التاسعة الاحاديث الواردة في الامر بحفظ كتب الاحاديث وكتابتها ونشرها وث الاخبار بهذه المضامين التسعة قد بلغت حدا يتعسر احصاؤها وجمعها في كتاب العاشرة استدلال اصحابنا قديما وحديثا بهذه الاخبار المروية كتب اصحابنا الحادية عشر كون الاختلاف بين العلماء بحسب اختلاف الاخبار مثل اختلافهم في العدد والرواية في الصوم وفي وقوع التطبيق الثلاث بلفظ واحد وفي قدر الكر وفي استيناف الماء لمسح الراس وفي اقصى مدة النفاس وفي ولاية الاب على البكر الرشيد وغير ذلك الثانية ع اهتمام العلماء في جمعها وتدوينها على ما مضى بيانه الثالثة عشر سعيهم واجتهادهم في ضبط الرواة والاسناد وبيان كيفية حوال الرجال وتعدي وجرحهم حتى وضعوا البيان احوالهم علما وصنفوا فيه كتبها الرابعة عشر جدهم في تبين معانى الاخبار وتفاسيرها حتى ان اصحاب المنقولات بين بظواهرها وارباب المعقولات اولوها ببواطنها الخامسة عشر ارسال الرسول والولى الرسل إلى القبائل والعشائر والاعتراضات المذكورة لذلك انما تضر اريد الاستدلال به وحده السادسة عشر عمل الصحابة والتابعين المذكور في السير والتواريخ وكتب الاحاديث باخبار احاد في موارد متكررة السا عشر عمل اصحاب الائمة بمكاتيبهم الشريفة التى هى ايضا اخبار كتبية وان كان بخط الامام وهى بلغت حد الكثرة ما يحصل به العلم الثامنة ع قول الرسول صلى الله عليه وآله والائمة في موارد كثيرة فليبلغ الشاهد الغائب ولولا حجية خبر الشاهد لم يترتب فائدة على تبليغه التاسعة عشر ما يعلم قطعاً عمل الموجودين في زمن الائمة في تلك المدة الطويلة

سيما في البلاد البعيدة بالاخبار المروية العشرون الاجماعات المنقولة كما مر الحادية والعشرون ظاهر الاية الشريفة فانه وان دل عليه بمفهوم الوص ولكنه يصلح مؤيدا وقرينة وكذا ظاهر قوله سبحانه فلولا نفر من كل فرقة وقوله عز شأنه والذين يكتُمون ما انزلناه الثانية والعشرون ملاحظة العر والعادة كما مر إلى غير ذلك من القرائن لمنظمة التي يعثر عليها المتتبع وقد ذكرنا بعضا اخر ايضا في كتاب اساس الاحكام ومن البديهيات ان من راجع وجدانه يعلم ان تلك الاخبار الواردة في العمل بالروايات المتعاضدة بعضها ببعض الواردة في موارد مختلفة المؤيدة بعمل الاصحاب العلماء المقرونة بقبول جمهور الفقهاء المؤكدة بسعيهم في العمل بمضمونها ومعناها واجتهادهم في الاخذ بمنطوقها وفحواها المعتضدة بساير ما ذر من القرائن المتكثرة والامارات والشواهد المتعددة ليست خالية عن الصدق والواقعية ولا عارية عن الصواب ونفس الامرية

(المقام الرابع) في اثبات حجية كل خبر حصل الظن بصدقه اما من جهة الراوى او من جهة اخرى خارجية الا اذا كان دليل على عدم حجة والدليل عليه مضافا إلى ان كل ما دل على حجية الخبر في الجملة من طريقة العرف والعادة والاجماع والخبر المخفوف بالقرينة يدل على حجية خبر مظنون الصدق لم يدل على عدم حجية دليل اخر اذ على ذلك جرت طريقة عادة الناس وعلى ذلك انعقد الاجماع اذ القدماء منا يعما بالخبر الصحيح والصحيح عندهم ما يقترن بقرينة مفيدة للظن بصدقه والمتأخرون المنوعون للاحاديث إلى الاقسام الاربعة نوعوها اليها لتمييز الما للظن عن غيره ولذا ترى يعملون بالضعيف المظنون صدقه بانجبار شهرة او نحوه من الاخبار المخفوفة بالقرائن وقرائنها واردة على الاخبار المظن الصدق ايضا انه قد ثبت مما ذكر حجية الخبر الغير المعلوم صدقه في الجملة وانه حكم الشارع بحجتيه وصدر حكمه المطاع بها فنقول ان ال حكم الشارع بحجتيه ووجوب قبوله اما مطلق الاخبار المروية عنهم او نوع خاص منها فان كان الاول ثبت المطلق وان كان الثاني فتلك الخصوص ليست من الامور الراجعة إلى مثلها او مدلولها ولا من الامور الخارجية التي لا مدخلية لها في مظنة صدق الخبر لعدم مدخلية تلك الخصوصيات حكم الشارع بالحجية وعدمه قطعاً واجماعاً قطعياً بسيطاً ومركباً بل هذه الخصوصيات مما لا تصلح لكونها مناطاً لحكم الشارع بالحجية بل الا القطعية المتقدمة على حجية الخبر في الجملة تنفى مدخلية هذه الخصوصيات لدلالاتها على حجتيه الفاقد لما فرض من هذه الخصوصيات دخيلاً الحجية كما يظهر بعد فرضها مثلاً ان قلت انه يمكن ان يكون ذلك النوع الخاص هو الخبر المقرر اى الموافق للاصل او لناقل اى المخالف له نة انظر إلى ان طريقة العرف والعادة هو الاقتصار على احد القسمين او احد من العلماء الذين يثبت بعملهم الاجماع اقتصر على واحد منهما الاخبار المخفوفة او قرائنهما كانت خاصة باحدهما وكذا ان قلت انه الخبر الموافق للاحتياط او المخالف له وبالجمله هذا امر بديهي في غاية البد فان كانت الحجة من الاخبار نوعاً خاصاً فيكون خصوصيته راجعة إلى ما يتعلق بصدق الخبر من الامور المتعلقة بالاسناد او القرائن الخارجية يمكن ان يكون تلك الخصوصية العلم بصدق الخبر لان المفروض كلامنا فيه والثابت حجتيه وحكم الشارع بقبوله في الجملة هو الخبر الغير المت ولا المخفوف بالقرائن المفيدة للعلم بالصدق ولا خصوصية العلم بحجتيه لان هذه الخصوصية

لا تختص بالخبر بل مقتضى انتفاء التكليف فوق العلم حجية كل ما علم حجيته مع ان امتيازاً من هذه الجهة للخبر لم يبت قطعاً ووقع الاجماع على حجيته وتواترت الاخبار عليها وجرت العادة فيها فان قيل لعله لاجل تحقق الخبر المعلوم حجيته ولذا حكم الامام بحجيته قلنا فنعلم الاخبار في نفسها مع قطع النظر عن جهة العلم بالحجية وخصوصيته حجة واجب القبول والا لم يقرر الامام (ع) لوجوب الرد عليه عما علم يكن مطابقاً للواقع والا لزم سد باب ارشاد الامام (ع) لمن علم خلاف الواقع لانه مكلف بمقتضى علمه حين العلم قطعاً وايضاً معنى الحجة بالحجية ليس الا حكم الامام وجوب الاخذ به فلو لم يكن هذا الحكم مطابقاً للواقع مع قطع النظر عن جهة العلم به لزم اغرائه بالجهل فيعلم مطابق للواقع مع قطع النظر عن العلم به والملخص انه ان كان حكم المعصوم الثابت بالاجماع والاخبار المحفوفة وطريقة العلم لاجل ان كل ما حجيته فهو حجة فلا يختص ذلك بالخبر وان كان لاجل وقوع معلومية حجيته وتحقيقه كثيراً لا مجرد الفرض والكلية فذلك يوجب حجيته في الو ايضاً فانحصرت الخصوصية بالظن بالصدق فكل خبر مظنون الصدق يكون حجة فان قيل لعل لك الخصوصية الظن بالصدق بطريق خاص اولاً انه خلاف مقتضى ادلة حجية الخبر في الجملة اذ كل خصوصية من خصوصيات الظن فرضت ترى اعمية الادلة عنها وثانياً انه خلا الاجماع اذ عمى الكل غير مكتفين بظن خاص فان القائل بالصحيح مثلاً يعمل بالموثق او الحسن ومثل مراسيل ابن ابي عمير واخبار من اجمع العصابة على تصحيح ما يصح عنه ومن لا يروى الا عن ثقة المنجبر بالشهرة ونحو ذلك وثالثاً ان سلمنا احتمال ذلك ولكن يوجد في الاخبار المتقدمة الدالة على حجية الخبر كل نوع من انواع الاخبار المظنونة بالصدق التي يحتمل ان يكون ذلك الفرع محط الحجية كوثاقة الراوى وصدا الرواية والانجبار بالشهرة وغير ذلك فهذه الاخبار تثبت حجية كل خبر مظنون الصدق على ان الخصوصية التي يحتمل ان يكون لها مدخلية ذلك وقال به بعضهم هو عدالة الراوى او وثاقته وليس هو الا باعتبار دلالة آية النبأ على اعتبارها وسنين انشاء الله في بعض العوائد الاتية دلالة للآية المذكورة على اعتبارها اصلاً فان قيل لعل تلك الخصوصية موافقة مدلوله للاحتياط قلنا قد عرفت انه لا يمكن مدخلية تلك الخصوص سلمنا احتمالها ولكن نقول ان لاخبار الدلة على حجية الخبر موافقة للاحتياط لما عرفت في المقامين الاولين من ثبوت جواز العمل بكل خبر قد فالامر فيه دائر بين الوجوب والجواز فالاحتياط يكون في العمل به (المقام الخامس) في بيان اصالة حجية الاخبار المروية عن ائمتنا الاطهار الا اخرجناه الدليل وفائدة ذلك المقام بعد المقام السابق مع انا اثبتنا في كتبنا الاصولية ان جميع الاخبار المروية في كتب الاحاديث المعتبرة مظنون الصدق تظهر في مثل الخبر الضعيف او الموجود في بعض الكتب الغير الثابت باعتباره المنجبر مدلوله بالشهرة المحققة او المحكية او بالاجماع المنقول باشتماله على واحد ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ونحو ذلك مما لم يثبت الاجماع على عدم حجيته ويمكن الخدش في حص الظن بصدقه فانه يطلب حجيته من ذلك المقام والدليل على ذلك الاصل هو الاخبار المتقدمة الدالة على حجية الاخبار مطلقاً كلاً او بعضاً فـ مظنونة بالصدق قطعاً كلاً او بعضاً بوجوه مختلفة من الوجود في الكتب المعتبرة والصحة ووثاقة الراوى والانجبار بالشهرة المحققة وبالاجماع المنة ويتعارض بعضها مع بعض وغير ذلك

فثبت منها عموما او اطلاقا حجية جميع الاخبار التي جاءت عن ائمتنا ورويت عنهم (عل) خرج منها ما خرج بالدليل ومنها ما لم يكن مظهرا للصدق ولا موافقا ومنجبرا بمثل احد الامور المذكورة فيبقى الباقي وهو المطلوب

(عائدة) اعلم انه لو قطعنا النظر عن ثبوت حجية الاخبار الاحاد واغمضنا عنه وعن انه يجب قبولها ولا عذر في تركها نقول ان العامل معذور عند الله سبحانه والحاصل ان من قطع النظر عن الزام الخصم على العمل واراد تحصيل النجاة الخلاص من العقاب بواسطة التكالب والاحكام نقول انه يحصل بالعمل بهذه الاخبار المروية والعامل بها والاخذ بمدلولها ناج معذور ولو لم نقل بوجوب الاخذ بها ايضا كما ان العا بالاحتياط في الاحكام معذور ناج عند الكل وان لم يكن واجبا والدليل على ذلك وجهان الاول انه لا يخلو اما لا يكون تكليف لنا وحكم بغير المعلومات اولنا تكليفات اخر غيرها فعلى الاول يجوز لنا العمل بالخبر والاخذ بمدلولاته لعدم حكم من الشارع لنا في موارد مدلولاته فكيف يفعل فيها لا يكون علينا عقاب بل الظاهر كونه مستحسنا لانه احد طرق متابعة السيد والمولى وان كان لنا تكليفات باقية ولم يسمع عنا العذر تركها فلا بد وان نعمل بشئ في فهم تلك التكليفات واستخراجها وتعيينها اذ من لبديهيات انه اذا قرر احد لغيره احكاما وكان باب العلم به فلا محالة يطلب منها تعيينها بمعين ويجعل له مأخذا لفهمها ويقرر له متبعا فنقول ما يمكن ان يكون مأخذ الاحكام الغير المعلومة والمتبع في ينحصر بامور خاصة هي الاخبار ومطلق الظن والظنون المخصوصة غير الخبر والاحتياط والتخير بمعنى ان له ان يختار كل حكم يريد في الوقت الغير المعلوم حكمها والاصل اى اصل الجواز والاباحة ليس الاخير قطعاً ولم يقل احد ممن قال بوجود حكم غير المعلومات انه منحصر بالابا ومنه يعلم انه ليس منحصر بالتخير ايضا بل بالاحتياط والظنون المخصوصة التي غير الظن لخبري اذ كل من قال بوجود حكم غير المعلومات ينحصر الاحكام بمدلولات هذه الامور ولم يقل احد منهم بان الحكم منحصر بمقتضى احد تلك الامور فانحصر المتبع في الاخبار او مطلقا فان كان الاول ثبت المطلوب وكذا ان كان الثاني فان المطلوب الخبر المظنون صدقه وبتقرير اخر كل من قال ببقاء احكام غير المعلومات يقول بحجية الاخبار او مطلق الظن واى منهما كان ثبت المطلوب او نقول بعد فرض بقاء التكاليف واحكام غير المعلومات وحصر المأخذ في الاربعة الستة المذكورة ان ايا منهما كان ثبت المطلوب اما الخبر والظن المطلق فظاهر كما مر واما الظنون المخصوصة غير الخبر فليست هي وما يصلح يكون مأخذ الاحكام الا الشهرة او الاجماع المنقول وهما يدلان على حجية الخبر ايضا وان كان احد الثلاثة الاخيرة تثبت منه جواز العمل با- ايضا اما الاحتياط فلانه قد عرفت في بعض المقامات العائدة السابقة قطعية جواز العمل بالخبر فالامر في العمل فيه مردد بين الوجوب والابا فالاحتياط فيه العمل بالخبر واما التخير او الاصل فلان احدهما اذا كان المأخذ للاحكام في الوقائع فيكون مأخذا في هذه الواقعة ايضا اى قب الخبر والعمل به ورده ضرورة بطلان لترجيح بلا مرجح فيكون ذلك اختيار العمل به ويكون الاصل اباحة العمل به فان قلت العمل بالاصل التخير او الاحتياط بل او الشهرة او الاجماع المنقول في العمل بالخبر انما يجوز لو لم يعارضه احد هذه الامور في مورده ومدلوله ولا مضابقة حية في العمل بالخبر فيما كان الخبر موافقا للشهرة في الحكم او الاجماع المنقول او الاحتياط فيه او التخير او الاصل فيه ولكن كيف يعمل باحد

هذه الامور في نفس العمل بالخبر مع معارضته بمثله في مورده ومدلوله قلنا كما ان الاصل او التخيير او الاحتياط او غيرها في المورد والمداد يعارض مثله في نفس الخبر فكذلك العكس ايضا اى العمل بالاصل او الاحتياط مثلا في المورد والمدلول يعارضه مثله في نفس العمل بالخبر فادى يمكن العمل به في نفس الخبر لا يمكن ايضا في مدلوله وترجيح الاخير ترجيح بلا مرجح فلا يمكن العمل بهذه الامور في كل مورد يخالفه ا-
وحينئذ فنقول ان في كل مورد يوافق فيه الاخبار مع هذه الامور يجوز العمل بالخبر قطعا ويكون العامل به ناجيا في كل مورد يخالف احد ه
الامور فلا يمكن العمل فيه بواحد من هذه الامور للتعارض المذكور مثلا ان ورد خبر صحيح في حكم يخالف المشهور فان اخذنا بالشهرة في الح
تركنا الشهرة في وجوب العمل بالخبر الصحيح وان اخذناه في نفس الخبر تركناه في الحكم وهكذا الاحتياط واخواه فنقول اما لا حكم ولا تكلي
لنا باقيا في مثل تلك الموارد او يكون باقيا فعلى الاول فلا خوف في العمل بالخبر اصلا وعلى الثاني فلا يمكن ان يكون مأخذه غير لظن المطلق
الخبر للانحصار فيه حينئذ وايهما كان يثبت المطلق فان قيل لعل المتبع هو ظواهر الكتاب قلنا نفرض الكلام فيما لا حكم له فيها فنقول هل
حكم فيه ام لا إلى اخر ما ذكر الثاني انه اذا كان لنا تكاليف غير المعلومات وكانت باقية لنا غير مسموع عذرنا في تركها فاما لم يقرر الشارع
فيها ماخذنا ومتبعا ولم يامرنا بمتابعة مأخذ فيها او قرر لنا فيها متبعا وامرنا باخذ احكامنا منه الاول باطل قطعا للقطع بانه لو سئلنا الامام (ع)
باب العمل بهذه التكاليف والاحكام الواجبة علينا امثالها منسد فمن اى شئ نفهمها وناخذها وما متبعا فيها لا يقول لا ادرى ولا يقول
يجب عليك فهمها واستخراجها وما امرتك باتباع شئ فيها بل يجب بان المتبع الامر الفلاني ويجب عليك الاخذ والفهم منه فان قلت نعم لو
الامام موجودا وسئلت عنه لاجاب بتعيين متبع ولكن الكلام في هذا الزمان الذى ليس فيه مسئول فلا متبع معين قلنا فما تفعل مع تلك الاحا
الباقية فان قلت اعلم بالاحتياط لا بمعنى انه متبعك بل لما لم يعلم المتبع فالعمل عليه قلنا ان قلت انه واجب فهو المتبع وان قلت انه ليس بواج
ويجوز تركه قلت انا اتركه فهل يسقط عنى الاحكام المذكورة فان قلت نعم فهو خلاف المفروض وان قلت لا قلت فما حيلتي في الاتيان بها
الواجب علي فان قلت لا يجب عليك شئ ارتكبت خلاف المفروض وان قلت يجب عليك الاحتياط عينت المتبع وان قلت يجب عليك الاحتيا
ن باب المقدمة فيكون ايضا واجبا وبالجملة الحكم ببقاء التكاليف لنا غير المعلومات وعدم وجوب اخذنا اياها من مأخذ مما لا يتصور له م
سوى سقوط التكاليف وهو خلف فيجب عليك اخذها من متبع ومأخذ لا محالة والاخذ من متبع غير معين غير ممكن فيجب علينا تعيين ذا
المتبع والمأخذ لا محالة وما يمكن ان يكون متبعا ومأخذا للاحكام الفرعية الغير المعلومة في هذا الزمان منحصر بامور محصورة كما مر في العا
السابقة وفي هذه العائدة في امور خاصة هي الاخبار او الظن مطلقا او ظنون مخصوصة غير الاخبار او الاحتياط او التخيير او الاصل فيجب ع
تعيين المتبع من بين هذه الامور لا محالة وباب العمل بتعيينه منسد والا لكانت التكاليف معلومة فتعيينه ايضا لا بد وان يكون باحد تلك الامور
ليس شئ اخر يدل على تعيين المتبع ويتكفل بيانه ويمكن استنباط التعيين منه وكل منها كان المناط في تعيين المتبع يثبت منه جواز العمل بالخبر
الخبر فظاهر واما الظن المطلق فلما عرفت من مظنونة حجية

الاخبار وكذا الشهرة والاجماع المنقول واما الاحتياط فلما عرفت من ان جواز العمل بالاخبار يقينى فيكون الاحتياط في العمل به مع انه لو كان الاحتياط هو ماخذ التعيين يجب الاخذ بالجميع واما ان كان التخيير والاصل فيثبت ايضا جواز العمل بالخبر واما الاحتياط في الاحكام فلا يذ في الاحتياط في تعيين المتبع فان قيل فلعل الكتاب هو المتبع في تعيين المتبع قلنا لا يمكن فهمه منه والا لكان الامر سهلا

(عائدة) قد اشتهر احتجاج الاصوليين والفقهاء بآية النبأ في موارد عديدة وهى قوله سبحانه ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجه فتصبخوا على ما فعلتم نادمين واستدلواهم بها تارة لقبول خبر العادل في الرواية او الشهادة او الاخبار وهو اما بمفهوم الوصف او بمفهوم الش وقد بينا الحال في ذلك في كتبنا الاصولية وذكرنا ان مفهومها الشرطى غير دال اذ مقتضاه عدم التبين في خبر الفاسق ان لم يجرى الفاسق بنبأ جاء العادل به واين ذلك من قبول خبر العادل ومفهومه الوصفى وان كان دالا ولكنه ليس بحجة عند المحققين واخرى لعدم قبول خبر الفاء ومانيعة الفسق لقبول الخبر من الروايات والشهادات وسائر الاخبار فيقولون ان الآية تدلل على وجوب التبين عند مجئ الفاسق بالنبأ فلا يك مقبولا وقد يستدلون به على رد خبر مجهول الحال من الاخبار المروية عن الائمة الاطهار ايضا

اقول في الاستدلال بها على المطلوبين اى انعية الفسق عن قبول مطلق الخبر وعدم حجية خبر مجهول الحال بل الفاسق من الاخبار المروية نظر اما الاول فلان مدلول الآية الشريفة ليس الا وجوب التبين عند مجئ الفاسق بالنبأ ومعنى التبين طلب ظهور الحال فالمعنى انه ان جاءكم فاء بنيا فتفحصوا عن حقيقة الحال واطلبوا ظهوره وحقيقته واما ان بعد الطلب والتفحص فما وظيفتكم وما اللازم عليكم فلا يظهر من الآية وتوضيه ان بعد الطلب والفحص فلا يخلو الحال من خمسة اما يظهر كذب النبأ او يظن او يتساوى الامر ولا يظهر الحقيقة او يظن الصدق او يعلم شك في وجوب الرد على الاول ووجوب القبول على الاخير لا بمعنى انه يظهر من الآية بل الحكمان معلومان عن الخارج بالاجماع وغيره و الوظيفة في الصور لثلاث الاخر فلا يستفاد من الآية اصلا ولا دلالة لها عليه بوجه من الوجوه فلا يثبت منها شئ بل غاية ما يستفاد عدم ج قبول خبر الفاسق بلا روية وطلب بيان واما بعد الروى وطلب الحال فلا يعلم الحكم منها وقد يتوهم استفادة الحكم من التعليل بقوله سبحانه تصيبوا قوما بجهالة وفيه اولا انه ليس كل نبأ وخبر مما يجرى فيه العلة لانها انما تكون في مقام يتضمن الاصابة على قوم والاعادة عليهم وهو يكون الا في نادر من الوقائع المماثلة لمورد نزول الآية الكريمة مع انه مع عدم ظهور الحال لا يحصل الندامة واما الثانى فلما ذكر ايضا ولان البديهيات ان الامر بشئ وطلبه انما يكون مع امكانه واحتمال حصوله ومنه يعلم ان الامر بالتبين وطلب ظهور حقيقة الحال انما يكون اذا امّ الظهور واحتمل حصوله وجوزنا تحققه واما فيما علمنا عدم امكانه فلا يكون التبين مأمورا به فاذا جاء فاسق بنيا لم يمكن طلب ظهور حقيقة الح فيه لا يجب فيه التبين ضرورة واما انه يجب القبول بدونه او الرد كذلك فلا دلالة للآية عليه اصلا ولا شك ان هذه الاخبار التى في ايدينا اليوم لا يمكن ظهور الحال لنا فيها ولا سبيل لنا إلى طلب ظهوره فيها اصلا فلا يجب التبين فيها ويكون هذه الاخبار خارجة عن مورد الآية الكريمة

ولا يقال ان الظهور العلمى وان لم يكن ممكنا فيها ولكن قد يمكن ظهور الحال قلنا بملاحظة حال الرواة او فتاوى الاصحاب او حال المعارض قلنا البيان والظهور حقيقتان في العلمى لانه البيان والوضوح واما الظنى فليس بيانا ولا ظهورا وقيام الظن مقام العمل هنا عند تعذره مما لا دليل ء ولا شاهد والاصل يقتضى العدم

(عائدة) اجمعت الخاصة والعامة على نفوذ اقرار كل عاقل على نفسه بل هو ضرورى جميع الاديان والملل ودلت عليه الاخبار المستفيضة الوا في موارد خاصة جزئية متضمنة للاقارير وصدور الحكم بمقتضاها وورد في الحديث النبوى ايضا انه ﷺ قال اقرار العقلاء على انفسهم جائز يستدل ايضا بقوله قولوا الحق ولو على انفسكم وبقوله سبحانه كونوا قومين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم ولكن في دلالة الاخيرين ء الزام كل احد بمقتضى اقراره على نفسه نظرا فبقيت الثلاثة الاولى وهى كافية في المقام ولكن ظاهر ان الاول وهو الاجماع والضرورة لا يفيد في مقام وقع فيه الخلاف في ان مثل ذلك الاقرار هل هو مسموع ام لا وكذا الثانى لكون الاخبار واردة في موارد خاصة كالاقرار الولد والنسب وك النساء مصداقات في انفسهن ونحو ذلك فلا تفيد في غيرها من مواضع الاختلاف فبقى ما يؤسس به الاصل و يستخرج منه الفروع في المقام المختلفة في الثالث وهو النبوى ولا يضر ضعفه سنداً لكونه متلقى بالقبول مشهوراً في كتب الخاصة والعامة منجراً منته باستدلال الفقهاء كلاً فهو الحجة العامة ومعنى الاقرار الاثبات يعنى اثبات العقلاء شيئاً على انفسهم جائز والمراد بالجواز النفوذ لا ما لا حرج في فعله او المباح اذ يختص ذلك بالعقلاء ولا بما كان على النفس بل يجرى فيما كان لها ايضا بل المعنى انه يثبت على انفسهم باثباتهم ولا يشترط ان يكون ذلك بالذ لا بالمدلول المطابقى بل كلما يقال في العرف انه اقرار واثبات ويختص نفوذه بما كان على النفس فلا نفذ ما كان للنفس او على الغير ولا خفاء شئ من ذلك ولا اشكال وانما الخفاء والاشكال في مواضع احدها فيما كان المقر به امراً واحداً لا يمكن تحقيقه الا بين اثنين فافر به احدهما وثا؛ فيما كان للمقر به لوازم بعضها متعلق بالمقر وبعضها بشخص اخر وثالثها فيما كان تحقق المقر به وثبوت متوقفاً على تعلق حكم بشخص ا فانك ترى الفقهاء يحكمون في الاول بثبوت ذلك الشئ الواحد في حق المقر دون الاخر وبثبوت ما تعلق بالمقر من اللوازم دون غيرها وبثبوت ا به دون ما يتوقف عليه ما في مسألة ادعاء الشخص زوجية امراة وكل ذلك من المشكلات ونحن نبين وجه الاشكال في هذه المواضع و- والتحقيق في المقام في ثلثة مقامات المقام الاول في بيان وجه الاشكال في هذه المواضع وتبيين ذلك ببيان امور الاول ان الاثبات والاقرار ء الضرر اما في حق الغير محضاً كان يقول زيد سرق مال عمرو او في حق نفسه كذلك كان يقول هذا ليس مالى او علي درهم في سبيل الله او يك في حقه وحق الغير معا وحكم الاولين واضح واما الثالث فعلى قسمين لانه اما ان يكون اقراراً مركباً من امرين يمكن انفكاك احدهما عن الاخر باحدهما لنفسه وبالاخر للاخر فيقول بعث نا وشريكى تمام الدار او يكون اقراراً بامر واحد لا يمكن تحقيقه الا بين اثنين وبعبارة اخرى يكون اعاً بامرين يمنع انفكاك احدهما عن الاخر كأن يقر بمبايعة او مصالحة او مؤاجرة او زوجية او تطليق او يقر باخوته لهند واختيتها له او بينوته لعد وابوته له ونحو ذلك فما كان من الاول فالحكم فيه واضح فينفذ في حق نفسه لا في حق الاخر وما كان من الثانى فيشكل

الحكم بنفوذ الاقرار فيه بل لا يمكن الحكم به لا في حق المقر ولا في حق الغير اما في الغير فظاهر واما في حقه لعدم امكان تحققه بدون الثبوت حق الغير وبعبارة اخرى اما يحكم بنفوذه في حقهما فيلزم نفوذ الاقرار في حق الغير وهو باطل شرعا او بنفوذه في حقه خاصة دون حق الاخر و باطل عقلا لاستلزامه انفكاك ما يمتنع انفكاكه عن الشيء مع انه لو حكم بعدم النفوذ ايضا لا يكون مخالفة فيه لعموم النبوى اذ الثابت منه نـ الاقرار في حق النفس وهذا اقرار بشئ واحد في حق النفس والغير فلا يشمل الخبر بل ليس ذلك متبادرا من الاقرار على النفس وقد يقال في د انه لا يحكم احد بثبوت ذا الشيء اصلا لا في حقه ولا في حق الغير فلا يقال قد تحقق البيع او الزوجية او الاخوة ولم يتحقق الشراء او زوجية الزو او الاجنبية ولكن لكل من هذه الامور اثارا ولوازم واحكاما خاصة بكل من الاثنين فيحكم بثبوت الاثار المختصة بالمقر خاصة فهذا مراد من نـ بالثبوت في حق المقر دون الطرف الاخر وهذا محل الاشكال كما ياتي الثاني لا بد وان يشترط في نفوذ اقرار العاقل على نفسه عدم معارضته باء عاقل اخر على نفسه فلو عارضه لم يعمل بشئ منهما لعدم امكان نفوذ الاقرارين للتعارض ولا احدهما للزوم الترجيح بلا مرجح وذلك كما اذا نـ احد اني سرت درهم زيد والاخر نـ سرقة اذا لم يكن هناك الا درهم واحد وسارق واحد ومن هذا القبيل لو قال احد انا زوج هذه المرأة والا نـ ان زوجه انا لو سمعنا لوازم الاقرار من ثبوت المهر ونحوه لعدم ثبوت امكان مهرين له او قال هذا انا ابوهذا الصغير والاخر انا ابوه بالنسبة إلى النـ الواجبة على الاب ومن هذا القبيل لو اقر زيد باشتغال ذمته لعمرو بمبلغ وانكره عمرو فان انكاره ايضا اعتراف في حق نفسه ويلزمه ان يسـ الاقراران مع انهم قالوا انه يثبت اشتغال ذمة زيد ولكن ليس لعمرو مطالبة وهذا مشكل لان الاول كما يثبت الاشتغال يثبت الثاني عدم الاشتـ فترجيح الاول والاكتفاء في الثاني بعدم المطالبة لا وجه له والحاصل ان الاشتغال بحق الغير امر لا يمكن تحققه الا بعد تحقق الطرفين وتحقيقه انما اذا لم يصادفه انكار الطرف الاخر الذى هو ايضا اعتراف في حق نفسه ويلزمه الحكم بعدم ثبوت الاشتغال لعدم الدليل عليه وايضا الاشتـ يستلزم وجوب الاداء وهو يتوقف على جواز الاخذ والمطالبة واذا لم يجز ذلك يلزم وجود الشيء بدون وجود ما يتوقف عليه وهو محال ولذا لو نـ احد لزيد اعطى عمروا رهما وقال لعمرو لا تاخذه يعد ذلك تناقضا الثالث الاقرار على النفس يكون تارة بالشيء نفسه وحكمه واضح واخرى يكـ بما يتضمنه وهو على قسمين لان المقر به الضمنى اما يكون مما يمكن تحققه في الخارج بدون الجزء الاخر او ما يقوم مقامه وله قوام بدونه او لـ كذلك فالاول نحو لفلان على مورثي دينار والثاني نحو علي لفلان فرس نعلم من الخارج او باعتراف المقر له انه ليس عليه خصوص الحيـ الصاهل فعلى الاول يحكم بنفوذه في مدلوله التضمنى الذى هو قدر حصته لانه صدق انه اقر به وعلى الثاني يلغوا الاقرار ولا يثبت في مطـ الحيوان وثالثة بما يستلزمه وهو ايضا على قسمين لان لزوم المدلول الالتزامى اما يكون في مجرد المدلولية من غير تلازم بين الامرين واقعا فيمكن تحـ اللازم بدون الملزوم او يكون لاجل التلازم بين المدلولين فالاول كقوله رددت عليك الدرهم في جواب من ادعى عليه دراهم فانه يستلزم الاةـ بالاخذ قطعاً ولكن ليس الاخذ من لوازم الرد فان كان من الاول يثبت الاقرار باللازم لانه ليس تابعا للمدلول المطابقى وان كان من الثاني الاةـ

انما

يكون ملزومه ويجب ان يكون ثبوت الاقرار باللازم حينئذ تابعا لثبوته في الملزوم فان ثبت ثبت والا فلا لان ثبوته انما كان لثبوت ملزومه الذى يمكن انفكاكه عن اللازم فاذا انتفى الملزوم انتفى اللازم مثاله هذا عبرى فان الاقرار بعبدية له يستلزم الاقرار بوجوب نفقته عليه فاذا اثبت شخص اخر انه عبد له لا للاول كيف يحكم بوجوب الانفاق عليه وكذا لو انكر العبد عبديته له ومن ذلك القليل ما لو ادعى شخص زوجية امرأة ف يستلزم المهر ووجوب الاتفاق وحرمة امها وبناتها واختها وتحريم الخامسة عليه وهكذا فان حكمنا بثبوت الزوجية بينة او اعتراف المرأة يحكم بثبوت اللوازم قطعا والا فيشكل الحكم بشئ منها لان ثبوتها انما كان لاجل ثبوت ملزومها واذ لم يثبت الملزوم فلا وجه لثبوت اللازم مع انه وقع التصد في كلام كثير من فقهاءنا قدس الله اسرارهم لزكية بثبوت الاقرار في هذه اللوازم لانه اقرار في حق نفسه ووجه الاشكال انهم ان ارادوا انه اقرء نفسه بهذه اللوازم من حيث هى بمعنى انه تعلق اقراره بها اصالة ولذلك تثبت في حقه يعنى ان الاقرار تعلق بها بنفسها وتثبت بواسطة الاقرار بها ف ممنوع كيف ويمكن ان يكون المقر غير تصور لهذه اللوازم اصلا او تصورها ولم يتعلق قصده باقرارها وثبوتها وان ارادوا انه اقر بما يستلزمها ولا ثبوت الملزوم يثبت اللوازم فهو فرع ثبوت الملزوم وقد عرفت الاشكال فيه في الامر الاول وتوهم ثبوت الملزوم في حقه دون حق الطرف الاخر باء بديهية اذ يمتنع الزوج بلا زوجة بان يكون هذا زوجها لها او لم يكن هى زوجته مع ان هاهنا كلاما اخر هو انا لو سلمنا ثبوت الزوجية في حقه سلم كونها ملزومة لهذه اللوازم بل المسلم كون وجوب الانفاق او المهر لازما لزوجية زوج ثبت زوجية وجه لا مطلقا بل لا يثبت الاقرار باللازم كان لازما بينا بالمعنى الاخص اذ غايته التصور وهو غير مستلزم للاقرار ولو كان ذلك اقرارا باللوازم يلزم تسلط مطالبة وارث الزوجة بالمهر لانه ينكروا الزوجية اصلا والحاصل انه ان ارادوا ثبوت اللازم لاجل الاقرار به فلم يقربه اصلا وان ارادوا ثبوته لاجل ثبوت ملزومه فانت لا تسلم ثبوت الرابع معنى الاقرار على النفس هو ما كان ضررا عليها كما هو مقتضى لفظة على فلا يقبل الاقرار النافع اجماعا ولو اقر بشئ له جهتان ض ونافعة فان كانت الجهتان منفكتين عن الاخرى فيقوم كل بنفسه ولم يكن فرعا لثبوت الاخر واقر بكل منهما على حدة ينفذ الاقرار على الض دون النفع نحوله على الف بازاء قيمة الفرس الذى باعة منى في جواب من ادعى الالف عليه مطلقا فيقبل اشتغال ذمته بالالف ولا يحكم بالفرس لان اول كلامه اقرار بالالف عليه واخره ادعاء له فيقبل الاول دون الثانى وان لم يقر بكل منهما على حدة بل اقر بامر واحد يستلزمهما بالنافع المستلزم للضار يلزم ان لا يثبت شئ منهما لما عرفت واذ عرفت هذه الامور الاربعة تعلم وجه الاشكال فيما حكم به الفقهاء في م عديدة من ثبوت بعض الامور التى لا يمكن تحقيقه الا بين اثنين في حق واحد دون الاخر ومن ثبوت بعض اللوازم بشئ دون بعض ومن حكمه بالاشتغال ووجوب الاداء على شخص وعدم جواز المطالبة لشخص اخر المقام الثانى في بيان حله وهو بعد بيان مقدمتين احديهما ان كل ا مكلف بمقتضى علمه وانه لا تكليف فوق العلم بل جميع التكليفات متعلقة بالمعلومات دون نفس الامر مع قطع النظر عن العلم فكل من حرمه شئ عليه واعتقدها يحرم عليه ومن

اعتقد وجوبه عليه يجب عليه كما بين في موضعه بل كذلك جميع الاحكام فالحكم بتحريم ام الزوجة متعلق بمن علم زوجيته لا الزوجة الواقعية و يحرم على من اعتقد زوجية امرئة له نكاح اختها ولو كان في الواقع بينهما رضاع واقعا ولم يعلماه ولا يحرم نكاح اخت من كانت زوجة له واقعا يعلماه كالصغيرين اللذين زوجهما ابوهما ولم يذكره الابوان حتى ماتا وثانيهما انه كما رتب الشارع اثارا واحكاما على امور وقرر لها لوازم يمكن يترتب على نفس لاقرار بشئ اثار او لوازم وان لم يثبت المقر به ايضا ويكون هذا الاثر اثر الاقرار ولا (نزر؟) لا المقر به كما اذا قال من اقر بزوجة يجب عليه كذا وكذا ويكون اللازم حينئذ لازم الاقرار ولا يلتفت إلى ثبوت المقر به وعدمه اصلا اذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول ان كلما في بيان وجه الاشكال في المواضع الثلاثة صحيح لا غبار عليه ولكن لازمه عدم ثبوت ما حكموا بثبوتهم بالاقرار من الجهات التي استشكل فيها ينافي ذلك ثبوتهم من جهة اخرى والتوضيح انه يلزم الاشكال لو قلنا ان الزوجية الواقعية ثبتت في حق الزوج دون الزوجة والابوة الواقعية ثبتت دون البنوة او قلنا ان تحريم اخت من ادعى زوجيتها يثبت لاجل ثبوت الزوجية وليس الامر كذلك بل كلما يحكم بثبوتهم من امثال هذه المواضع فاما لدا دليل شرعى على ان الاقرار مستلزم لذلك الحكم فيكون المحكوم بثبوتهم من لوازم نفس الاقرار بشئ ولو لم يثبت ذلك الشئ في الطرف الاخر او الواقع كما دلت الاخبار على ثبوت التوارث بالاقرار بالنسب ووجوب الحد بالاقرار بالزنا او لان الاقرار بالشئ كاشف عن علم المقر بذلك والاعتقاده تحققه فيحكم بوجود الطرفين بحسب علمه لا بحسب الواقع فيحكم ان المقر زوج باعتقاده والمرئة زوجته ايضا باعتقاده ولكن كما للزوجية الواقعية احكاما وللوازم يترتب عليها في حق الطرفين فكذلك للزوجية المعلومة ايضا احكاما بالنسبة إلى العالم فقط حيث انه مكلف بحسب علمه ولا تكليف على غيره لاجل اعتقاده فاذا اعترف بالزوجية فقال انى عالم بها و العلم بها يستلزم العلم بجرمة امها مثلا فتكون محرمة عليه لا انه مكلف بمقتضى علمه او نقول ان قول الشارع حرمت عليكم امهات ازواجكم معناه حرمت امهات من علمتم انها ازواجكم لتقييد النكاح بالعلم وعنده معلوم الزوجية للمقر فيحرم عليه امها والحاصل انها احكام واثار مترتبة على علم المقر واعتقاده الكاشف نه اقراره واعترافه والمراد بالزوجية الثابتة بالاقرار الزوجية العلمية ويمكن ان يكون احد زوجا لامرئة وهى زوجته باعتقاد شخص كالمقر وانتفى الامر ان باعتقاد اخر كالزوجة فيترتب الاحكام في حق الاول لا لاجل الثبوت الواقعى بل للثبوت العلمى لا في حق الثانى لانتفاء الثبوتين معا نعم يكون الاشكال في المود الثالث وهو فيما يتوقف تحقق المقر به على امر حكموا بانتفائه باقيا والتحقيق عدم ثبوت المقر به فلو قال علي الف لزيد وقال زيد ليس عليه : لى نقول لا يثبت الالف على المقر ولو قال اشتريته عن زيد بكذا درهما وقال زيد ما بعته لا يجب عليه اعطاء الثمن وذلك لاجل ان كلا منهما على نفسه باقرار وكما ان لازم الاول وجوب الاداء كذلك لازم الثانى حرمة الاخذ والمطالبة ولا يمكن الاداء بدون الاخذ فالحكم بمقتضى احد دون الاخر ترجيح بلا مرجح والحكم بمقتضاها محال ولذلك يعد قول القائل لعمرؤ اعط زيدا درهما ولزيد لا تاخذ الدرهم تكليفا بالمحال فالحق ع ثبوت شئ بمثل ذلك الاقرار ويلزم

منه عدم تسلط وارث المقر له على المطالبة ايضا لانه لم يثبت شئ بالاقرار الاول نعم لو ادعى الورثة كذب مورثهم في اقراره بانه ليس على ف شئ له او خطائه يكون هذا دعوى على حدة وتحتاج إلى مرافعة جديدة ولا ينفع اقرار الطرف الاول اولا حينئذ بل يسئل عنه ويحكم بمقتض الترافع الجديد بينهما وايضا يلزمه الحكم بثبوت المقر به مالم يعلم تعارض المقر له بالانكار لعدم وجود المعارض

(عائدة) قد اشتهر في السنة الطلبة عدم امكان الاحتياط في العبادات التي لا شك في توقيفها لتعارض الادلة او اختلاف العلماء او مستندا إلى انه بعد التعارض او التشكيك لا تكون موقفة وكلما كان كذلك يكون بدعة وحراما اما مطلقا كما قالت طائفة او اذا ادخله في الد وقصد به العبادة كما قال به اخرى او اذا اظهر للناس التعبد به كما هو التحقيق ففعلها محتمل للحرمة ايضا فلا (يتأتى) فيها الاحتياط مث كصلوة الجمعة عند النافين لمطلق وجوبها اى العبنى والتخييرى فانه على هذا القول لا يجوز فعلها بدلا عن الظهر بديهة والظاهر منهم عدم جوا بدون ذلك ايضا بان يصلى هى والظهر معا احتياط اذ عدم جوازها بدلا ليس الا لعدم ثبوت توقيفها وتشريعها بدون الشرط الذى هو وج الامام المعصوم او نايه الخاص فان الجمعة الموقفة هى التي تكون بدلا عن الظهر فتنتفى بانتفاء البدلية قطعاً والعبادة اذا لم يكن موقفة مشرو كانت محرمة لكونها تشريعا وادخالاً في الدين ما ليس منها

اقول من الامور الضرورية الثابتة بالاخبار المتواترة المتضمنة بالاجماع والاعتبار مشروعية الاحتياط وثبوته ندبا من الشارع و تعلق التوقيف ويلزمه كون كل ما كان من افراد الاحتياط مشروعا ندبا موقفا ولا شك ان الاتيان بالجمعة مع الظهر من افراد الاحتياط لكونها مبرئة للذمة قطع ليس الاحتياط الا ذلك فثبت مشروعيتها ندبا من الاحتياط فيكون الاتيان بها بهذا القصد جايزا مستحبا فان قيل فعلها ايضا يحتمل التش فيكون حراما فلا يكون موافقا للاحتياط قلنا التشريع فعل شئ لم يثبت من الشرع وفعلها مع الظهر بهذا القصد ثابت بادلة الاحتياط فلا يك تشريعا كما في ساير موارد الاحتياط فانها ايضا غير ثابتة من الشرع بخصوصها والا لم يكن احتياطا وثبوتها واستحبابها انما هو بمجرد ادلة الاحتية والتوضيح ان العبادة التي لم يثبت بخصوصها لا يمكن ان يفعل بقصد انها عبادة ثابتة بخصوصها لان القصد ليس امرا اختياريا فما لم يثبت لا يحد ذلك القصد فاذا فعلت فاما يؤتى بصورتها لا بقصد عبادة ولا بان يظهر للناس انها عبادة ثابتة بخصوصها كالحمية في يوم الفطر بقصد الامس ولا حرمة فيه قطعاً واجماعاً للاصل وعدم الدليل او يؤتى لا بقصد انها عبادة ثابتة بخصوصها ولكن يظهر للناس انها عبادة ثابتة بخصوصها وه هو التشريع المحرم او يؤتى بها لاحتمال ان يكون موقفة واجبة فيما يتأتى فيه ذلك الاحتمال كما في مسألة صلوة الجمعة فيقصد بها الخروج احتمال ترك الواجب ولا يظهر للناس الا ن فعله لذلك وهذا مما ليس دليل على حرمة اصلا بل لا يحتملها بل مقتضى ادلة الاحتياط وقوله ل امرء ما نوى حسنه واستحبابه وترتب الثواب عليه وعلى هذا فيكون فعل الجمعة بهذا القصد مستحبا ويكون مع الجماعة اذ لا جمعة بدونها وه في جميع الموارد التي من ذلك القبيل نعم يشترط ان لا يكون ذلك الفعل مما يعارض دليل

وجوبه دليل حرمة بخصوصه ايضا واما لو عارض احتمال وجوبه احتمال حرمة بخصوصه فلا يجرى فيه ذلك والحاصل ان الاحتياط في مثل ذا الفعل انما يكون لو كان احتمال حرمة لاجل عدم التوقيف فيرد ذلك بحصول التوقيف بادلة الاحتياط ولا معارض لها اصلا وبه ينتفى دلالة التوقيف على الحرمة فيكون مستحبا من باب الاحتياط بخلاف ما لو عارض دليل وجوبه دليل حرمة بخصوصه ايضا فان ادلة الاحتياط حية بالنسبة إلى دليلي لوجوب والحرمة على السواء ولا يرد ادلته دليل الحرمة فيكون احتمالا لوجوب والحرمة متساويين فلا يجرى فيه الاحتياط وذا كما اذا شك في وجوب قتل شخص او ضربه قصاصا ونحو ذلك

(عائدة) مما لا ريب فيه انه لا يعتبر في نحو اجير يوم ونزح يوم وسائمة حول ومسافرة شهر وضرب عمرو وتقيل زيد ورؤية بكر ودخول بغ ونحو ذلك تعلق المضاف بجميع المضاف اليه تحقيقا بل يكفي التقريب بل يتحقق الضرب والتقيل والدخول ونحوها بجزء يسير منه ويوجه ذا بالصدق العرفي لو نقص دقيقه او دقائق من اليوم او اليوم من الحول او الساعة من الشهر وكذا لوقوع الضرب او التقيل او الرؤية على جزء وكما يستشكل بان الصدق العرفي لا يفيد حمل كلام الشارع عليه لاصالة تاخر الحادث فان مقتضى اللغة انطباق المضاف على جميع المضاف لان المضاف اليه حقيقة لغة ي المجموع فيجب انطباق العمل على جميع اليوم والضرب على جميع الشخص حتى يتحقق المعنى الحقيقي اللغوي يصح ذلك على القول بتقديم العرفية على اللغوية مطلقا وليس كذلك كما صرح به صاحب المدارك ايضا في حاشيته على المدارك كتبه في مس زكوة السلت والعسل وقد يذب عنه بان الوضع التركيبي غير الوضع الافرادي فان مقتضى الوضع الافرادي وان كان ما ذكر الا ان هذا مقتضى الوضع التركيبي ولم يعلم في اللغة لمثل هذه التراكيب معنى غير المعنى العرفي فالعمل فيها على اصالة عدم النقل الا تاخر الحادث وقد يورد عليه هذا انما يصح فيما لم يعلم للتركيب في اللغة معنى غير ذلك المعنى ومعنى التركيب الاضافي مثلا في اللغة معلوم وهو نسبة المضاف الحقيقي لمضاف اليه الحقيقي كما في غلام زيد ودار عمرو فان معناهما الغلام الحقيقي لزيد الحقيقي والدار الحقيقية لعمرو الحقيقي ولم يوضع الهيئة التركيبية الا لمجرد النسبة فكلما يزيد عن ذلك او ينقص فهو تغيير في المعنى الحقيقي للتركيب فيعمل فيه باصالة تاخر الحادث ودفع ذلك انه قد ثبت الاصول ان الالفاظ موضوعة للمعاني العرفية سواء في ذلك الوضع اللغوي او الشرعي او العرفي فان الماء لغة موضوع لما هو الجسم المعهود فيصدق على حوض من الماء الخالص وعلى حوض صب فيه قطرات دم او نحوها او مزج بيسير تراب لكون الكل حقيقة واحدة عرفا هو الماء المعهود وان اختلف في الحقيقة العقلية وماء الورد بهذا المعنى المعهود عرفا اى ما كان المعنى المعهود في العرف وهكذا وعلى هذا فنقول ان ه القاعدة جارية في وضع الجزء الصوري للتركيب ايضا فكما ان لفظ النزع موضوع لعمل مخصوص معلوم في العرف واليوم لمدة مخصوصة معلومة العرف كذلك هيئة تركيبهما بالاضافة التي هي الجزء الصوري للمركب وموضوعة لربط خاص بينهما هو في التركيب الاضافي نسبته المضاف المضاف اليه موضوعة لما هو هذه النسبة الخاصة عرفا اى النسبة العرفية لا غير فكلما يعد في العرف هذه النسبة فهو المراد بالاضافة

من غير تغيير في حقيقة المضاف والمضاف اليه فان الموضوع له للهيئة الاضافية النسبة العرفية الحاصلة بين هاتين الحقيقتين فلا تغيير في حق المضاف ولا حقيقة المضاف اليه بل هذا التقريب مقتضى معنى النسبة ان التقبيل الحقيقى لزيد الحقيقى يحصل بتعلقه بجزء منه عرفا لا بمعنى ان الواقع في هذا التركيب يراد عنه جزئيه عرفا بل بمعنى النسبة العرفية التى هى معنى الجزء الصورى يحصل بذلك ولم يعلم للجزء الصورى معنى غير ذا لغة فلا يجرى فيها اصالة تاخر الحادث اصلا اذ لم يعلم للهيئة معنى اخر سوى المصداق العرفى ولا يختص ذلك بالتركيب الاضافى بل كذا الاسنادى والتوصيفى نحو زيد مضروب وهذا الثور اسود اذا كان فيه نقطة بيضاء والقصيد العجمية اذا كانت فيه الفاظ عربية وهذا تحقيق دا يندفع به الاشكال في اكثر التراكيب ويخرج الفقيه عن حيص ويص لم يسبقنى اليه احد والحمد لله

(عائدة) قد تحقق في موضعه ان الالفاظ وان كانت موضوعة للمعاني النفس الامرية الا انها في مقام التكليف والاحكام مقيدة بالعلم اشكال في ذلك اذا كان التكليف او الحكم مما يتعلق بشخص واحد فان المناط حينئذ يكون علمه كما في صل في الثوب الطاهر ولا تصل النجس ونحوها ويكون هناك امر واحد ويتعلق به حكم له تعلق باشخاص عديدة ويدور بينهم فاستشكل حينئذ فيمن يكون علمه المناط ويزا اللفظ بعلمه كعدالة الشاهدين في الطلاق فهل المعتبرة العدالة عند الزوج او الزوجة او هما او الوكيل اذا وكل الزوج غيره في الطلاق او الثلاثة الحاكم وقد يريد احد تزويج المطلقة فهل يعتبر علم من يريد التزويج ايضا ام لا ومن هذا الباب العدالة المعتبرة في الوصى على قول مشهور قوى في دور الامر بين الموصى والصغار الذين وصى عليهم بعد برهم وسائر الورثة في بعض الاحيان وكذا من عنده مال من الموصى ويطلب منه الوء ومن ذلك القبيل ما اذا تزوج رجل بامرأة مدعية للخلو عن المانع وتزوج بها شخص وعلم ابنه مثلا بان لها زوج اخر ولم يكن الابن مقبول الشء الى غير ذلك والتحقيق ان مقتضى وضع الالفاظ للمعاني الواقعية كون الحكم منوطا بالواقع ولما كان التكليف والحكم بمقتضى الواقع من غير اعت العلم تكليفا بما لا يطاق قيد بالعلم ومقتضاه كون كل احد محكوما له وعليه بمقتضى علمه فلو كان الامر مما ليس له تعلق بغير واحد يكون الم علمه واذا كان له تعلق بمتعدد يعتبر علم كل احد منهم في الحكم الذى يتعلق به دون ما يتعلق بالآخر فيتعلق الحكم بكل بمقتضى علمه لان الح منوط بالواقع والواقع بالنسبة الى كل شخص هو معلومه لانه يعلمه واقعا اى انه الواقع فيجب عليه الحكم بمقتضاه والحاصل انه اذا كان امر وا له احكام كثيرة متعلقة باشخاص عديدة يعتبر علم كل احد بذلك الامر في الحكم المتعلق به خاصة دون حكم الآخر اذ الحكم متعلق به بنف الامر بحسب العلم ولكل حكم والنفس الامر عنده هو معلومه فحكمه تابع له بخلاف الحكم الآخر فعدالة شهود الطلاق امر لها احكام بالنه الى اشخاص كالزوج والزوجة ومريد التزويج والورثة لو مات الزوج المطلق والوكيل لو وكل في الطلاق والحاكم لو وقع لتراجع اليه والزوجة الخامسة اراد المطلق تزويجها بعد تطليق احدى الاربع الى غير ذلك فنقول انه لو كانت الشهود

عدولا عند الزوج تبين عنه الزوجة ولا يرث عنها لو ماتت ولا يجب نفقتها عليه ولو علمت الزوجة بفسق الشهود لا يجوز لها تزويج زوج آخر ،
مطالبة الارث لو مات الزوج ولو علم شخص آخر بفسق الشهود لا يجوز له تزويج هذه الزوجة ولو كانت الشهود عدولا باعتقاد الوكيل يك
الطلاق صحيحا عنده ولو علم الزوج فسقهم لا تبين الزوجة عنه ولو تزويج رجل امرئة مدعية للخلو عن المانع وعلم ابوه بوجود المانع لها لا ي
للاب النظر اليها ولا يكون محرما له لان قوله سبحانه وحلائل ابنائكم لا يصدق عليها عند الاب وان صدقت عند الابن ولو آل الامر إلى لتر
عند الحاكم يجب عليه الحكم بمقتضى علمه وحكمه يجرى على الجميع بعد الترافع وعلمه يقوم حينئذ مقام علم الجميع لانه مقتضى نفوذ ح
كما هو الجميع عليه ولو لم يترافع اليه ليس له مزاحمة واحد منهم الا فيما كان من الامر الحسبة الواجب عليه من باب النهى عن المنكر او الار
فيزاحم مع اجتماع الشروط هذا مقتضى القاعدة ولو ثبت في موضع بدليل خارجي ان المعتبر في ذلك الامر علم شخص معين فيجب اناطة ح
الجميع بعلم ذلك الشخص فقط كما اذا قال الشارع الطلاق ما كان بحضور عدلين عند الزوج مثلا وذلك كما في لباس الصلوة المشروط اباحته
عدم غضبيته او عدم نجاسته فانا نعلم قطعا ان المناط علم المصلى خاصة في الاباحة وعدم الغصبية وعدم النجاسة من غير اعتبار علم شخص ا
فيصح صلوة الاجير مع الثوب الذى يعلم اباحته وان علم المستاجر غصبية يصح اقتداء من يعلم غصبيته ثوب الامام وهو لا يعلم اذ الثابت ل
الا مانعية علم المصلى بالغصب او النجاسة عن الصلوة فيه فاذا لم يعلم يرتفع ما علم مانعيته نعم لو كان هناك قول من الشارع انه لا صلوة
الثوب الغصبي ولم يعلم من الخارج ان المراد الثوب المعلوم غصبية للمصلى لكننا نقول بعدم جواز اقتداء من يعلم غصبيته مطلقا وهذه فائدة ج
والله يعلم

(عائدة) قد ذكرنا في العوائد المتقدمة في اوائل الكتاب اصالة عدم صحة ملك المعدوم واصالة عدم الملكية الا ما خرج منهما بدليل وبث
منهما اصالة عدم جواز جعل الثمن ما في الذمة لان الثمن يصير بالبيع ملكا للبايع لان البيع نقل ملك بعوض ملك اخر فلا بد ان يكون مما ث
جواز تملكه شرعا ولم يثبت في مافي الذمة على سبيل الكلية بنحو يشمل جميع افراده وشقوقه وصوره فاللازم فيه الاختصار على موضع الثب
ويتفرع عليه صالة عدم صحة البيع بالثمن الذمى المجهول ولو لم يكن فيه غرر اذ لا دليل على صحة جعل مثل ذلك ثمنا ومنه ما لو دخله الجهل
قيده او وصفه او زمان ادائه ولو بقدر قليل واحتفظ بذلك الاصل واجره في موارد هذه النسبة وشرط الخيار ونحوهما فان الفقيه وبما ينظر في كلم
الفقهاء في تلك المباحث ويرى تصانيفهم في اختلاف مدة النسبة والخيار والشرط ونحوهما واستدلّاهم لها بالعز والجهل ويرى عدم لزوم الغرر
جميع الموارد و لا يعلم وجه ضرر امثال تلك الجهالات

(عائدة) اعلم انه قد تعلق احكام كثيرة في الكتاب والسنة وكلمات علماء الامة بالمجنون والسفيه كنفى الحرج والحجر وثبوت الولاية واث
التكاليف وعدم قبول الاقارير ونحو ذلك والناظر في كتب القوم يرى عدم انضباط مصاديق العنوانين كما سيظهر لك في الجملة وتحقيق الحال في
من الامور المهمة فنقول وبالله التوفيق المجنون من ابتلى بمرض الجنون والسفيه من كانت به السفاهة ثم

الجنون على ما يظهر من كتب الاطباء وكلماتهم ليس علما لمرض شخصى معين بل هو اسم لجميع الامراض لدماغية الباعثة لاختلال الع وفساده ويعبرون عنها بفساد العقل (والمراد بفساد العقل صح) اعم من ان يكون الفساد في نفس القوة العاقلة او في قواها الخادمة لها كالمف والمخيلة وغيرها ولها انواع مختلفة واثار متشعبة متفاوتة ومن هنا قيل الجنون فنون وبما ذكرنا من كون الجنون هو فساد العقل صرح في كتب الفق ايضا قال في المسالك وهو اى الجنون يتناول باطلاقه لجميع اقسامه فان الجنون فنون والجامع بينها فساد العقل كيف اتفق وقال في الروضة الب الجنون فنون والجامع لها فساد العقل على اى وجه يكون وقال العلامة في التحرير الجنون هو فساد العقل وقال بعض مشايخنا في شرحه على الذ الجنون وهو فساد العقل المستقر الغير المستند إلى السهو السريع الزوال والاعماء العارض مع غلبة المرة وصرح بذلك غيرهم ايضا واما السفاهة ف عبارة عن خفة العقل ونقصانه وعدم كماله بالنسبة إلى عامة اهل المعاش والمحاورات اى بالنسبة إلى العقل المحتاج اليه في طريقة المعاش والمعامل والمصاحبة مع اهل المحاورات او العادات كما يشهد به العرف وصرح به اللغويون والمفسرون قال في النهاية الاثرية السفة في الاصل الخفة و الهوى في تفسير قوله سبحانه فان كان الذى عليه الحق سفيها اى خفيف العقل وفي القاموس السفة محركة وكسحاب وسحابة خفة الحلم ونقا وفيه ايضا الحلم بالكسر العقل وقال في الصحاح السفة ضد الحلم واصله الخفة والحركة وقال البيضاوى في قوله تعالى انؤمن كما آمن السفهاء الله خفة وسخافة راي يقتضيهما نقصان العقل والحلم يقابله وقال في قوله سبحانه سيقول السفهاء من الناس اى الذين خفت احلامهم وقال بع اخر ايضا السفهاء في هذه الآية بمعنى خفاف العقول وبالجملة كلمات اللغويين والفقهاء متطابقة في تفسير هذين اللفظين بما ذكر من ان الجا هو فساد العقل وضياعه وخلله واختلاله والسفاهة خفة العقل وردائه ونقصانه وسخافته والعرف ايضا يساعد ذلك ويدل عليه فان كل من ف عقله واختل يحكم اهل العرف بكونه مجنونا وكل من خف عقله وردء يحكمون بكونه سفيها ويحكمون بانه ليس فاسد العقل ولكنه خفيف الع وقد صرح المحقق الشيخ على في مسألة عدم اجبار السفية على النكاح بانه بالغ عاقل وان اردت معرفة التفرقة بين فساد العقل وخفته ونقصه فق بالامور المحسوسة واطلاق الفساد والنقص فيها فان اللؤلؤة اذا خرجت من الصدف فتارة تكون فاسدة ضايعة اما لاجل كونها مسودة او بحو يتفتت اجزائها اذا فركت باليد واخرى يكون غير حسنة نحو ان قل صفائها ونحو ذلك وانظر إلى البطيخة فانها اذا كانت بحيث خرجت عن طبيا الاصلية وحدث فيها امر مفسد له كالمراة او الديدان او العوار يقال انها فاسدة واذا لم يكن كذلك ولكن كانت انقص من امثالها من البطايخ لقلة حلاوتها او قلة لطافتها يقال انها ناقصة او ردية سواء كان ذلك النقص لاجل عدم بلوغه او ان الكمال في اوائل نموه او لاجل كون ذاته كذ كالبطايخ الغير الحلوة وما كان من القسم الاول يطرح ولا يكون لها طالب الا اذا كان فسادة قليلا بحيث لا يعبأ به او يكون بعض اجزائها فاسد وما كان من القسم الثانى يحفظونه ويطلبونه وان نقصت قيمته عن الحلو اللطيف وقل طالبه النسبة

اليه وبالجمله فساد العقل باقسامه هو الجنون والمتصف به المجنون الا اذا كان فسادا قليلا لا يدرك اولا يلتفت اليه اهل العرف وخفته بالنسبة عقول غالب الناس هو السفاهة الا اذا كانت الخفة قليلة لا يلتفت اليه في العرف سوءا كانت الخفة لاجل عدم بلوغه حد الكمال كالصبيان لقصور فيه بالذات كالابله والاحمق وكما ان للجنون فنونا واقساما ومراتب متفاوتة كذلك للسفاهة انواعا ومراحل مختلفة ومن افراد خفيف الع الذي هو السفه هو مصطلح الفقهاء كما ياتي وهو الذي ليس له ملكة اصلاح المال في طريق حفظه اذ المراد منه فاقد الملكة لا غير المصطلح مع علمه بانه غير صالح لاجل غرض ولا شك ان مثل ذلك لا يخلو عن خفة عقل ايضا وان لم يكن فاسد العقل وفسر السفه بذلك الامام ايه كما ياتي وهذا الاصطلاح ايضا مأخوذ من اللغة لاجل ان كل من كان كذلك هو خفيف العقل لا محالة وقد يتوهم ان السفاهة ايضا من اقد فساد العقل ونظره إلى ما ارتكبه شاذ من المتأخرين في بحث النكاح من جعلهم السفه قسيما للمجنون وادخالهما تحت فساد العقل وغفل عما ف اكثر منهم واثقن من جعله قسيما لفساد العقل او التصريح بكون السفه بالغاً عاقلاً كما في الروضة وشرح القواعد للمحقق الشيخ على وان نظره إلى ان خفة العقل لا ينفك عن فساد العقل فهو خطأ فانا نرى ان اهل العرف واللغة طرا يطلقون خفيف العقل على ابناء التسع والعشرة يطلقون فاسد العقل الا على من كان في عقله نوع اختلال وفساد ومن البديهيات انهما غير الخفة والنقصان وان كان نظره إلى عرف عموم ا هذا الزمان حيث لا يطلقون السفه على من لم ينقص عقله عن غالب اقرانه وانباء سنه وان خف بالنسبة إلى الرجال فهو غير محقق جدا لان ذا انما هو في بادي النظر واما ما عند تدقيقه فيعلم ان الامر ليس كذلك لانهم تربيهم طرا ينفون الرشد الذي هو مقابل السفه قطعاً عن الشخص المذكور وايضا هذا الاطلاق انما هو عند عوام العجم الذي لا عبرة بهم في امثال المقام بل المعتبر ترجمته بالعجمية عندهم لا نفس اللفظ العربي ثم فساد العقل بجميع فنونه يترتب عليه رفع قلم التكاليف الشرعية البدنية والمالية وعدم صحة الاقارير والعقود والايقاعات بالاجماع والضرورة والكتب والسنة فان هذه الامور متعلقة بالعقل والفاسد من الشئ ليس ذلك الشئ ففساد العقل ليس بعاقلة وقد ورد في الاخبار المستفيضة الصحيحة الله سبحانه لما خلق العقل قال له اياك امر واياك انهي واياك اثيب وبك آخذ وبك اعطى والمناط في معرفته صدق المجنون عرفا و انما يكون اذا لم يكن الفساد قليلا جدا بحيث لا يظهر لاهل العرف ولا يلتفتون اليه فاذا كان بحيث يظهر لاهل العرف يطلق عليه المجنون ويح عليه احكامه وان شك في فرد منه هل هو مجنون عرفا ام لا حيث يقع التشكيك كثيرا في المصادقات العرفية يرجع إلى العمومات مثل قوله تع والله على الناس حج البيت ويا ايها الناس اعبدوا و نحو ذلك وليس ذلك من باب الاجمال في المخصص اذ لا اجمال في ذلك نعم قد يخفى اهل العرف صدقه على فرد ويشترط في صدق المجنون كون افعاله الردية ناشية عن اختلال العقل بان لا يدرك قبورها وقد يصدر

عن احد افعال ردية ولكنه يدرك قبحها ويرتكبها اما لاجل مصلحة وبدون الاختيار لمرض كمن يبكي طول ليله ونهاره ويعلم انه مرض عرضه , السفاهة باقسامها فلا يمنع شيئا من الاحكام الشرعية ولم يترتب عليها في الشريعة المقدسة حكم سوى امر واحد وهو الحجر والمنع عن التصرف المالية في بعض اقسامها اذ ليس في الشريعة في حق المجنون والسفيه بمعنى المفسد للمال دليل يثبت له حكما او ينفيه وكذا السفيه المفسد لا د فيه يمنع غير تصرفاته المالية ببيان ذلك ان للعقل مراتب غير محصورة فان اصل العقل امر وكماله امر وكمال كماله امر إلى ان ينتهي إلى اك العقول وهو عقل خاتم الانبياء ﷺ كما ورد في الحديث المروي في محاسن البرقى ان الله سبحانه قسم العقل مائة اجزاء فاعطى محمدًا ﷺ تس وتسعين جزءا ثم قسم بين العباد جزءا واحدا فعقله لمقدس اكمل العقول ثم يتنزل إلى ان ينتهي إلى عقول غالب الناس المتوجهين في الدنيا باه المعاش او مع المعاد فمن مراتبه ما ورد في الخبر بعد السؤال عن العقل قال ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان قال قلت ما الذى كان في مع فقال تلك النكرا تلك الشيطنة وهى شبيهة بالعقل وليست بالعقل يعنى العقل الذى له نوع من الكمال و لذا قال ابو جعفر (ع) في رواية الجارود انما يداق الله العباد في الحساب يوم القيامة على قدر ما اتاهم من العقول في الدنيا وقال ابو عبد الله في رواية سليمان الديلمي ان الثواب قدر العقل يعنى انه لما كانت العقول متفاوتة كمالا ونقصانا فيقع الدقة في الحساب والتكاليف والثواب على مراتب العقول فالاقوى عقلا , تكليفا و اكثر ثوابا وإلى بعض مراتبه اشير في رواية الحسن ابن الجهم عن ابى الحسن الرضا (ع) قال ذكر عنده اصحابنا وذكر العقل قال فقال يعبؤ باهل الدين ممن لا عقل له وهذه المراتب وان اوجبت الاختلاف في الدقة في الحساب وفي الثواب ولكن لا يختلف باختلافها التكاليف الع والاحكام الشرعية المتعلقة بعامة الناس بل المناط فيها هو اصل العقل الخالى عن الخلل والضياع والفساد وان كان خفيفا ناقصا بالنسبة إلى بع وكل ناقص بالنسبة إلى ما فوqe سفیه كما ورد في شارب الخمر انه سفیه وفي العامل للمنهمك في الدنيا انه سفیه وغير ذلك ولكن السفیه الم عرfa ولغة لا يطلق الا على من خف عقله بالنسبة إلى غالب الناس البالغين عقولهم إلى كماله تحسبهم من اهل المعاش والعادات فمن نقص ع عنهم يسمى سفیها مطلقا سواء كان النقص لاجل عدم البلوغ حد الكمال كما في اوایل البلوغ وهو كالبطيخة التى كان بدو نشوها وحلاوتها يبلغ بعد حد كمالها او كان لاجل نقص وخفة في نفس عقله بحيث يستمر على ذلك وهو كالبطيخة التى لا حلاوة لها ولا لطافة فميزان السف المطلقة وعدمها هو عقل غالب اهل المعاملات والمحاورات والعادات من حيث انهم اهل لذلك وتوهم متوهم ان الميزان في كل صنف هو اغا النفوس في ذلك الصنف فالسفيه من الذكور الذى اكمل خمس عشر سنة وهو الذى خف عقله بالاضافة إلى اغلب افراد هذا الصنف والسف من الانثى ممن اكملت تسع سنين هى التى قلت عقلها بالنسبة إلى اغلب افراد هذا الصنف فيقال ان البالغة تسع سنين على قسمين قسم يك على ما فيه اغلب افراد هذا الصنف من العقل والفتانة والاخر قل عقله بالاضافة

إلى أغلب افراده والاول لا يقال له انه سفيه فلا ولاية للحاكم في تزويجه بل مستقلة بخلاف الثاني فان له ولاية عليها وهذا المعنى الثاني هو ال
أريد من السفية المدخول في تحت فاسد العقل

أقول لا يخفى ان للعقل المحتاج اليه في الرسوم والعادات والمعاش والمحاورات حدا اذا نقص عنه يقال انه خفيف العقل او قليل العقل او ناق
العقل على سبيل الاطلاق فانه يقال للذكور والانثى المذكورين فلان طفل خفيف العقل او قليل العقل ونقص العقل ومضيع للمال واذا ك
كذلك يكون سفيها لان السفاهة لغة وشرعا لم يفسر بغير هذين المعنيين ولا يفيد أغلب افراد هذا الصنف اذا كان جميع اهل الصنف او غال
اخفاء العقول ولولا ذلك لما صح صدق خفيف العقل او قليله على ابن ست سنين اذا لم يكن اقل عقلا من ابنا سنة وفساده ظاهر ونحن ن
اهل العرف يقولون للاطفال الذين في مبادئ بلوغهم لم يكمل بعد عقلهم او بعد قليل العقل واذا قيل له ذلك وكانت السفاهة هي خفة الع
وقلته فلم لا يكون سفيها بل نرى جميع اهل العرف يقولون فلان ليس برشيد او لم يبلغ رشده والرشد ضد السفاهة اجماعا نعم لما تداول في د
الازمنة عند العوام اطلاق كل من السفهاء والمجانين مرادفا لآخر قد يتأمل الغافل في ذلك ولو صح ما ذكره لزم جواز تزويج بنت تسع س
المساوية لاقراها في العقل بدون الولي ولو بلغت عشرين سنة وكانت على هذا القدر من العقل بل ولو أكثر اذا لم تكن مساوية لاقراها من بد
عشرين سنة احتاجت في التزويج إلى الولي وفساده ظاهر ثم لهذا النقص ايضا مراتب غير محصورة وانواع متكررة فمن ضعفاء العقول من يضح
كثيرا في غير موقعه ومنهم من يتكلم بكلمات مستهجنة ومنهم من ينظر بانظار غير مرغوبة وهكذا ومنهم من يصرف المال في مصارف غير لا
بحاله من غير درك عدم لياقته وفساده وليست له ملكة اصلاح المال في حفظه بل له ملكة التضييع والافساد ومنهم من ليس له ملكة اصا
العيال ومنهم من ليس له ملكة اصلاح الاولاد وهكذا وكل ذلك لا يخلو عن خفة عقل ونقصان فيه وان اختلفت آثاره وقد يكون له مرتبة
السفاهة ولكن يصلح المال اشد اصلاح ويحفظه أكد حفظ ويشعر به ما رود في رواية عبدالله ابن سليمان قال سمعت ابا عبدالله (ع) يقول ان
سبحانه عزوجل وسع في ارزاق الحمقى ليعتبر العقلاء ويعلمون ان الدنيا ليس ينال ما فيها بعمل ولا حيلة وجميع هؤلاء الاصناف داخلون تح
التكاليف الشرعية ومتساوون مع غيرهم في الاحكام الفرعية من الشرعية والوضعية الا خفيف العقل الذي ليست له ملكة اصلاح المال او له ما
افساده فانه محجور عليه شرعا من التصرفات المالية ولا يجوز له العقود والايقاعات المتعلقة بالمال بدون اذن الولي ولا يسمع منه الاقارير المالية
المستلزمة لصرف المال بالاجماع والاخبار والآية فهذا النوع من السفية مخصوص بهذا الحكم فالسفيه المحجور عليه في التصرفات المالية هو ال
يصرف الاموال في غير الاغراض الصحيحة عند العقلاء غالبا بالنسبة إلى حاله بحيث يعاب على ذلك عرفا وغالبا ولذا فسره الفقهاء جميعا الس
المذكور في كتاب الحجر بهذا المعنى قال العلامة في القواعد واما الرشد فهو كيفية نفسانية تمتنع من افساد المال وصرفه في غير الوجوه اللايقة بافعال

العقلاء وقال ايضا واما السفية فهو الذى يصرف امواله في غير الوجه الملايم لافعال العقلاء وقال في الشرايع اما السفية فهو الذى يصرف امواله غير الاغراض الصحيحة وقال في الخلاف والمبذر سفية وفي التنقيح لا شك ان المفهوم من الرشد عرفا هو اصلاح المال وعدم الانخداع بالمعاملات وفي التحرير الرشد هو اصلاح في المال وقال في النافع السفية هو الذى يصرف امواله في غير الاغراض الصحيحة فلو باع والحال هذا بمحض بيعه ويصح طلاقه وظهاره واقاراه بما لا يوجب مالا وقال في الكفاية واما السفية فهو الذى يضيع المال اولا يصلحه او يصرفه في غير الاغراض الصحيحة اللايقة بحاله على وجه يكون شئ من ذلك عن ملكة واضحة إلى ان قال ولو باع السفية لم يمض بيعه وهبته واقاراه بالمال ويصح طلاقه وخلعه واقاراه بالنسب اذا لم يوجب النفقة و بالقصاص إلى غير ذلك من كلمات الفقهاء بل هي متطابقة على ذلك وقد فسر السفية بهذا المعنى بعض الروايات ايضا ففى موثقة عبد الله ابن سنان وجاز امره الا ان يكون سفيا او ضعيفا فقال وما السفية فقال الذى يشتري الدرهم باضع قال وما الضعيف قال الابله وفي صحيحة عيص قال سألته عن اليتيمة متى تدفع اليها مالها قال اذا علمت انها لا تفسد ولا تضيع وفي مرء الفقيه عن الصادق (ع) انه سئل عن قول الله عزوجل فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم قال ايناس الرشد حفظ المال ثم هذا التفسير الفقهاء وفي الاخبار للسفيه وغير الرشيد يمكن ان يكون مرادهم منه السفية المحجور عليه في التصرفات المالية المراد في قوله سبحانه ولا تؤت السفهاء اموالكم وفي قوله فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم فيكون ما ذكره بيانا للسفيه المخصوص لا مطلق السفية ويكون عرفهم السفية متطابقا مع عرف اللغويين من كونه هو خفيف العقل ويمكن ان يكون هذا اصطلاحا وعرفا منهم خاصة حيث ان السفية المختلف بعض الاحكام لغيره هو هذا النوع فكثرة استعمال السفية فيه اوجبت حصول حقيقة عرفية خاصة؟ لهم فيه والملخص انه لا شك في ان السفية في اللغة هو خفيف العقل وناقصه ولا في ان السفية الذى حكم الفقهاء بحجره هو مفسد المال ومضيعه فاما يكون معنى السفية واحد هذا التعريف المصطلح يكون للسفيه المحجور عليه في المال او يكون له اطلاقا احدهما اللغوى والاخر العرفية الخاصة للمتشرعة و الامر في ذا هين جدا وملخص الكل ان المجنون هو فاسد العقل وضايعه والسفيه هو خفيف العقل وناقصه او ذلك مع من له ملكة فساد المال او من ليس ملكة اصلاحه والاول محط رفع التكاليف وعدم تعلق الاحكام الشرعية او الوضعية والثانى ليس له اثر في الاحكام الشرعية او الوضعية الا بع اصنافه الذى هو من ليس له ملكة اصلاح المال فتعلق به الحجر في التصرفات المالية ومن لم يتحقق الحال في المقام قد يحصل له الخلط في الاحا او في التعبير هذا الفاضل الهندي في شرح القواعد في شرح قول المصنف ولاية الحاكم تختص في النكاح على البالغ فاسدا العقل قال بجنون او س فانه جعل فساد العقل على قسمين جنون و سفه ومثله بعض مشايخنا في شرحه على النافع في شرح قول المصنف ويثبت ولايتهما اى الاب والجد

على البالغ مع فساد عقله قال لسفه او جنون وعلى هذا يكون للسفه اطلاقان او ثلاثة فاسد العقل من غير جنون وخفيف العقل او هو مع المبالغة ولكن ذلك يناقش ما صرح به جماعة كما مر من ان الجنون اقسام يجمعه فساد العقل وما ذكره في الروضة حيث زادا وسفيها بعد قوله من فاسد العقل ويرده ايضا عدم ورود تفسير السفاهة بذلك المعنى في كلام لغوى ولا فقيه ولا في خبر مع انه مع قطع النظر عن ذلك نقول الفاسد العقل الذى ليس بمجنون ما الدليل على ثبوت الولاية عليه مع انه ليس للسفيه بهذا المعنى ولا بهذا المعنى بنفسه لو لم يكن جنونا في الاخبار ساير الأدلة الشرعية عين او اثر الا ان يكونا حملا فساد العقل على المعنى الاعم من الجنون او خفة العقل الموجبة لعدم اصلاح المال ايضا وولاية الحاكم في النكاح على ذلك السفيه ايضا او يكون مرادها من الولاية اعم من اختيار التزويج وإيقاع النكاح مستقلا ومن توقف نكاح المأ على اذنه كما هو كذلك في السفيه بمعنى المبذر كما هو الظاهر من كلام صاحب الكفاية في كتاب النكاح حيث قال أولا وثبت ولايتهما الاب والجد على البالغ المجنون اذا اتصل جنونه بالصغر عند الاصحاب ولو طرأ الجنون بعد البلوغ والرشد ففى ثبوت الولاية لهما او للحاكم قو ثم قال بعد كلام وفي ثبوت الولاية للاب والجد او للحاكم في السفه المتصل بالصغر قولان اما في الطارئ بعد البلوغ والرشد فالمشهور انها للحاكم ثم قال بعد كلام والمحجور عليه للتبذير لا يجوز له ان يتزوج الا مع الاضطرار فلو وقع كان العقد فاسدا وان اضطر إلى التزويج جاز للولى ان يله مقيدا بمراعاة المصلحة سواء عين الزوجة ام لا إلى ان قال وهل يجوز له المبادرة إلى النكاح بدون اذن الولي مع امكانه فيه وجهان ولو تعذر الحاكم جاز له التزويج بدون مقتصر على ما يليق به بمهر المثل فما دونه انتهى بل صرح بذلك الشهيد الاول في نكت الارشاد في مسألة تبذير الولاية في النكاح للوصى على السفيه حيث قال والحق ثبوتها في البالغ فاسد العقل او سفيها لا بمعنى اجبار السفيه بل بمعنى توقفه على اذن الوء وكذا الفاضل الهندي في شرح القواعد حيث قال في شرح قول المصنف لا ولاية للوصى الا على من بلغ فاسد العقل قال بجنون او سفه مع الحا للضرورة إلى ان قال ولذا ثبت الولاية عليه للحاكم مع عدم ثبوتها على الصغير الا ان الولاية على السفيه بمعنى وجوب استيذانه ويمكن ارادة الوء الاجبارية فيراد بفساد العقل المجنون خاصة انتهى وفي شرح قول المصنف لا ولاية في النكاح الا على ناقص بصغر او جنون اوسفيه او رق قال ان الولاية على السفيه انما هى بمعنى توقف نكاحه على الاذن بخلاف الباقيين وفذلكة المقام ان هاهنا امرين موجبين للآثار الشرعية احدهما الجن وثانيهما السفيه بمعنى التبذير وفساد المال والاول رافع التكاليف والثاني مانع التصرفات المالية واما الواسطة بينهما فلا حكم له في الشرع ولا د على كونه مؤثرا في اثبات او نفى سواء سميت سفيها او فساد عقل او غير ذلك فمن ذكر السفه قسيما للجنون في اقسام فساد العقل فان ج فساد العقل اعم من الخفة فلا مشاحة في الاصطلاح وان كان في ثبوت حكم الجنون له نظر وان جعل فساد العقل غير الخفة والسفه بمعنى التبذير وجعله قسامين المجنون والسفه فنطالبه بالدليل على ثبوت ما اثبتته

له وكونه موردا للحكم الشرعى نفيا او اثباتا وحمل لفظ السفه في بعض الاخبار على ذلك بمجرد الاحتمال لا يصلح دليلا لاثبات الحكم لها و جعل السفه قسيما للمجنون في اثبات الولاية عليه من غير ادخاله في فساد العقل فان اراد غير الخفة والتبذير يرد عليه ما ذكر ايضا وان اراد المعنى فان اراد بثبوت الولاية في النكاح عليه توقف صحته على اذنه لا ان يكون له الولاية في الايقاع استقلالا فهو كذلك وان اراد الاستقفا فعليه الاستدلال والله المسدد في كل حال

(عائدة) اعلم ان الولاية من جانب الله سبحانه على عباده ثابتة لرسوله واورسيائه المعصومين عليهم السلام وهم سلاطين الامام وهم المملوك والولاة والحكام ويبدعهم ازمة الامور وسائر الناس رعاياهم والمولى عليهم واما غير الرسول واورسيائه فلا شك ان الاصل عدم ثبوت ولاية احد من احد الا من ولاه الله سبحانه او رسوله او احد من اوصيائه على احد في امر وحينئذ فيكون هو وليا على من ولاه فيما ولاه فيه والاولياء كثير كالفقهاء العدول والاباء والاجداد والاصبياء والازواج والموالى والوكلاء فانهم الاولياء على العوام والاولاد والموصى له والزوجات والمماليك والموكول لكن ولايتهم مقصورة على امور خاصة على ما ثبت من ولاة الامر ولا كلام لنا هنا في غير الفقهاء فان احكام كل من الباقيين مذكورة في مخصصة من كتب الفروع والمقصود لنا هنا بيان ولاية الفقهاء الذين هم الحكام في زمان الغيبة والنواب من الائمة وان ولايتهم هل هى عامة ف كانت الولاية فيه ثابتة لامام الاصل ام لا وبالجملة في ان ولايتهم فيما هى فاني قد رايت المصنفين يحولون كثيرا من الامور إلى الحاكم في زمن ال و يولونه فيها ولا يذكرون عليه دليلا ورايت بعضهم يذكرون ادلة غير تامة ومع ذلك كان ذلك امرا مهما غير منضبط في مورد خاص وكذا نرى من غير المحتاطين من افاضل العصر وطلاب الزمان اذا وجدوا في انفسهم قوة الترجيح والاقتدار على التفريع يجلسون مجلس الحكومة و يتولون ا الرعية فيفتون لهم في مسائل الحلال والحرام ويحكمون باحكام لم يثبت لهم وجوب القبول عنهم كثبوت الهلال ونحوه ويجلسون مجلس القضا والمرافعات ويجرون الحدود والتعزيرات ويتصرفون باموال اليتامى والمجانين والسفهاء والغيباء ويتولون انكحتهم ويعزلون الاوصياء وينصبون الق ويقسمون الاخماس ويتصرفون بمال المجهول مالكة ويوجرون الاوقاف العامة إلى غير ذلك من لوازم الرياسة الكبرى وتريهم ليس بيدهم فيما يفعا دليل ولم يهتدوا في اعمالهم إلى سبيل بل اكتفوا بما راوا وسمعوا من العلماء الاطياب فيفعلون تقليدا بلا اطلاع لهم على حط فتاويهم فيهلك ويهلكون اذن الله لهم ام على الله يفترون فرايت ان اذكر في هذه العائدة الجليلة وظيفة الفقهاء وما فيه ولايتهم ومن عليه ولايتهم على سبيل الاد والكلية ولنقدم اولا شطرا من الاخبار الواردة في حق العلماء الابرار المثبتة لمناصبهم ومراتبهم ثم نستتبعه بما يستفاد منها كلية ثم نذكر بعد ذا بعض موارد هذه الكلية فهاهنا مقامان المقام الاول في ذكر الاخبار اللائقة بالمقام فنقول ان الاخبار في ذلك كثيرة جدا الا انا نذكر شطرا م الاول ما ورد في الاحاديث المستفيضة منها صحيحة ابى

البخترى عن ابي عبدالله (ع) انه قال العلماء ورثة الانبياء الثانية رواية اسماعيل بن جابر عن ابي عبدالله (ع) انه قال العلماء امناء الثالثة مره
الفقيه قال امير المؤمنين قال رسول الله ﷺ اللهم ارحم خلفائي قيل يا رسول الله ومن خلفائك قال الذين يأتون بعدى ويروون حديثي وس
ورواه في معاني الاخبار وغيره ايضا الرابعة رواية على ابن ابي حمزة عن ابي الحسن موسى ابن جعفر (ع) وفيها لان المؤمنين الفقهاء حصون الاس
كحصن سور المدنية ها الخامسة رواية السكوني عن ابي عبدالله (ع) قال قال رسول الله ﷺ الفقهاء امناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا قيل
رسول الله ﷺ وما دخولهم في الدنيا قال اتباع السلطان فاذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم السادسة ما رواه في جامع الاخبار عن النبي
قال افتخر يوم القيامة بعلماء امتي فاقول علماء امتي كساير انبياء قبلي السابعة المروى في الفقه الرضوى انه قال منزلة الفقيه في هذا الوقت كم
الانبياء في بنى اسرائيل الثامنة المروى في الاحتجاج في حديث طويل قيل لامير المؤمنين من خير خلق الله بعد ائمة الهدى ومصابيح الدجى ؛
العلماء اذا صلحوا التاسعة المروى في المجمع عن النبي ﷺ انه قال فضل العالم على الناس فضلى على ادانهم العاشرة المروى في المنية انه تعالى ؛
لعيسى عظم العلماء واعرف فضلهم فاني فضلتهم على جميع خلقى الا النبيين والمرسلين كفضل الشمس على الكواكب وكفضل الآخرة على ال
وكفضلى على كل شئ الحادية عشر المروى في كثير الكراچكى عن مولانا الصادق (ع) انه قال المملوك حكام على الناس والعلماء حكام ع
الملوك الثانية عشر التوقيع الرفيع المروى في كتاب اكمال الدين باسناده المتصل والشيخ في كتاب الغيبة والطبرسى في الاحتجاج وفيها واما الحواد
الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة احاديثنا فانهم حجتى عليكم وانا حجة الله عليهم الثالثة عشر ما رواه الامام في تفسيره (ع) عن آبائه عن ال
ﷺ انه قال اشد من يتم اليتيم يتيم انقطع عن مامه لا يقدر على الوصول اليه ولا يدرى كيف حكمه فيما يتلى به من شرايع دينه فمن كان
شيعتنا عالما بعلومنا فهدى الجاهل بشريعتنا اذا (انقطع) المنقطع عن مشاهدتنا كان معنا في الرفيق الاعلى قال وقال على (ع) من كان من شئ
عالما بشريعتنا فاخرج ضعفاء شيعتنا من ظلمة جهلهم إلى نور العلم الذى حبونه به جاء يوم القيمة وعلى راسه تاج من نور يضئ لاهل تا
العرصات إلى ان قال وقال الحسين بن على (ع) من كفل لنا يتيما قطعتة عنا محنتا باستتارنا فواساه من علومنا التى سقطت اليه حتى ارشده وه
قال الله عزوجل سبحانه ايها العبد الكريم المواسى انا اولى منك بهذا الكرم اجعلوا يا ملائكتى في الجنان بعدد كل حرف علمه الف ال
قصر إلى ان قال و قال موسى بن جعفر (ع) فقيه واحد يتفقد يتيما من ايتامنا المنقطعين عن مشاهدتنا والتعلم من علومنا اشد على ابليس
الف عابد إلى ان قال ويقال للفقيه ايها الكافل لايتام آل محمد ﷺ الهادى لضعفاء محبيه ومواليه قف حتى تشفع في كل من اخذ عنك او ت
منك إلى ان قال وقال على ابن محمد (ع) لولا من يتبقى بعد غيبة قائمنا من العلماء الداعين اليه والدالين عليه إلى ان قال لما بقى احد الا ارتد
دين الله اولئك هم الافضلون عند الله عزوجل الرابعة عشر رواية ابي خديجة قال قال لى ابو عبدالله (ع) انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئا من

قضاياها فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه الخامسة عشر رواية اخرى له اجعلوا بينكم رجلا ممن قد عرفت حلالنا وحرامنا فاني جعلته قاضيا السادسة عشر مقبولة عمر بن حنظلة وفيها ينظران إلى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكاما فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله وعلينا رد والراد علينا الراد على الله و على حد الشرك بالله السابعة عشر ما روى عن النبي ﷺ في كتب الخاصة والعامة انه قال لسلطان ولي من لا ولي له الثامنة عشر ما رواه الش الجليل محمد بن الحسن بن علي بن سفيه في كتاب؟ المسمى بتحف العقول عن سيد الشهداء الحسين بن علي عليه السلام والرواية طويلة ذكرها صاح الوافي في كتاب الامر بالمعروف و النهي عن المنكر وفيها وذلك بان مجارى الامور والاحكام على ايدي العلماء بالله الامناء على حلاله و حر الحديث التاسعة عشر ما رواه في العلل باسناده عن الفضل بن شاذان عن ابي الحسن الرضا عليه السلام في حديث قال فيه فان قال فلم وجب علم معرفة الرسل والاقرار بهم والاذعان لهم بالطاعة قيل له لانه لما لم يكن في خلقهم وقواهم ما يكملون بمصالحهم وكان الصانع متعاليا عن ان يرى و ضعفهم وعجزهم عن ادراكه ظاهرا لم يكن بدا عن رسول بينه وبينهم معصوم يؤدي اليهم امره ونهييه وادبه ويوقفهم على ما يكون احرار نافه ودفع مضارهم اذ لم يكن في خلقهم ما يعرفون به ما يحتاجون اليه من منافعهم ومضارهم فلو لم يجب عليهم معرفته وطاعته لم يكن في مجي الرس منفعة ولا شد حاجة ولكان اثباته عبثا بغير منفعة ولا صلاح وليس هذا من صفة الحكيم الذي اتقن كل شئ فان قال فلم جعل اولى الامر و بطاعتهم قيل لعل كثيرة منها ان الخلق لما وقفوا على حد محدود وامروا ان لا يتعدوا ذلك الحد لما فيه من فسادهم لم يكن يثبت ذلك ولا يقوم بان يجعل عليهم فيه امينا يمنعهم من التعدى والدخول فيما خطر عليهم لانه ان لم يكن ذلك كذلك لكان احد لا يترك لذته ومنفعته لفساد ف جعل عليهم قيما يمنعهم من الفساد ويقيم فيهم الحدود والاحكام ومنها انا لا نجد فرقة من الفرق ولا ملة من الملل بقوا وعاشوا الا يقيم ورئيس لا بد لهم من امر الدين والدنيا فلم يجز في حكمة الحكم ان يترك الخلوة مما يعلم انه لا بد لهم منه ولا قوام لهم الا به فيقاتلون به عدوهم ويقسم به فيهم ويقيم لهم جميعهم جماعتهم ويمنع ظالمهم من مظلومهم ومنها انه لو لم يجعل لهم اماما قيما امينا حافظا مستودعا لدرست الملة وذهب الد و غيرت السنة والاحكام ولزاد فيه المبتدعون ونقص منه الملحدون وشبهوا ذلك على المسلمين لانا قد وجدنا الخلق منقوصين محتاجين غير كام مع اختلافهم واختلاف اهوائهم وتشتت انحاءهم فلو لم يجعل لهم قيما حافظا لما جاء به الرسول لفسدوا على نحو ما بينا و غيرت الشرايع والس والاحكام والايمان و كان في ذلك فساد الخلق اجمعين المقام الثاني في بيان وظيفة العلماء الابرار والفقهاء الاخيار في امور الناس وما لهم فيه الوا على سبيل الكلية فنقول وبالله التوفيق ان كلية ما للفقهاء العادل توليه وله الولاية فيه امران احدهما كلما كان للنبي والامام الذين هم سلاطين الا و حصون الاسلام فيه الولاية وكان لهم

فللفقيه ايضا ذلك الا ما اخرج الدليل من اجماع او نص او غيرها وثانيهما ان كل فعل متعلق بامور العباد في دينهم او دنياهم ولا بد من الاتّ به ولا مفر منه اما عقلا او عادة من جهة توقف امور المعاد او المعاش لواحد او جماعة عليه واناطة انتظام امور الدين او الدنيا به او شرعا من ج ورود امر به او اجماع او نفى ضرر او اضرار او عسر او حرج او فساد على مسلم او دليل اخر او ورد الاذن فيه من الشارع ولم يجعل وظيفة لما واحد او جماعة ولا لغير معين اى واحد لا يعينه بل علم لابدية الاتيان به او الاذن فيه ولم يعلم لما مور به ولا المأذون فيه وظيفة الفقيه وله التصبر فيه والاتيان به اما الاول فالدليل عليه بعد ظاهر الاجماع حيث نص به كثير من الاصحاب بحيث يظهر منهم كونه من المسلمات ما صرح الاخبار المتقدمة من كونه وارث الانبياء او امين الرسل وخليفة الرسول وحسن الاسلام ومثل الانبياء وبمنزلهم والحاكم والقاضى والحجة من قبله وانه المرجع في جميع الحوادث وان على يده مجارى الامور والاحكام وانه الكافل لآيتامهم الذين يراد بهم الرعية فان من البديهيّات التي يفهمها عامى وعالم ويحكم به بانه اذا قال نبي لاحد عند مسافرتة او وفاته فلان وارثى ومثلى وبمنزلى وخليفتى وامينى وحجتى والحاكم من قبلى على والمرجع لكم في جميع حوادثكم وبيده مجارى اموركم واحكامكم وهو الكافل لرعيّتي له كل ما كان لذلك النبي في امور الرعية وما يتعلق بامته بحج لا يشك فيه احد ويتبادر منه ذلك كيف لا مع ان اكثر النصوص الواردة في حق الاوصياء المعصومين المستدل بها في مقامات اثبات الولاية والامامة المتضمنين لولاية جميع ما للنبي فيه الولاية ليس متضمنا لاكثر من ذلك سيما بعد انضمام ماورد في حقهم انهم خير خلق الله بعد الائمة افضل الناس بعد النبيين وفضلهم على الناس كفضل الله على كل شئ وكفضل الرسول على ادنى الرعية وان اردت توضيح ذلك فانظر إلى انه كان حاكم او سلطان في ناحية واراد المسافرة إلى ناحية اخرى وقال في حق شخص بعض ما ذكر فضلا عن جميعه فقال فلان خليفتى وبمنزلى وامينى والكافل لرعيّتي والحاكم من جانبي وحجتى عليكم والمرجع في جميع الحوادث لكم وعلى يده مجارى اموركم واحكامكم فهل يبقى لا شك في ان له فعل كل ما كان للسلطان في امور رعية تلك الناحية الا ما استثناه وما اظن احدا يبقى له ريب في ذلك ولا شك ولا شبهة ولا يد ضعف تلك الاخبار بعد الانجبار يعمل الاصحاب وانضمام بعضها ببعض وورود اكثرها في الكتب المعتمدة واما الثانى فيدل عليه بعد الاجماع اي امران احدهما انه مما لا شك فيه ان كل امر كان كذلك لا بد وان ينصب الشارع الرؤف الحكيم عليه واليا وقيما ومتوليا والمفروض عدم دليل نصب معين او واحد لا بعينه او جماعة غير الفقيه واما الفقيه فقد ورد في حقه ما ورد من الاوصاف الجميلة والمزايا الجليلة وهى كافية في دلالة على كونه منصوبا منه وثانيهما ان بعد ثبوت جواز التولى منه وعدم امكان القول بانه يمكن ان لا يكون لهذا الامر من يقوم له ولا متول له نقه ان كل من يمكن ان يكون وليا ومتوليا لذلك الامر ويحتمل ثبوت الولاية له يدخل فيه الفقيه قطعاً من المسلمين

او العدول او الثقات ولا عكس وايضا كل من يجوز ان يقال بولايته يتضمن الفقيه وليس القول بثبوت الولاية للفقيه متضمنا لثبوت ولاية ال سيما بعد كونه خير خلق الله بعد النبيين وفضلهم والامين والخليفة والمرجع وبيده الامور فيكون جواز توليته وثبوت ولايته يقينيا والباقون مشك فيهم ينفي ولايتهم وجواز تصرفهم النافذ بالاصل المقطوع به وكذا الوجوب الكفائي فيما يثبت الامر به ووجوبه فان قلت هذا يتم فيما يثبت الاذن والجواز واما فيما يجب كفاية فالاصل عدم الوجوب على الفقهاء قلنا الوجوب الكفائي عليهم ايضا مقطوع به غاية الامر انه يشك في دخ غيرهم ايضا تحت الامر الكفائي وعدمه والاصل ينفيه فان قيل الاصل عدم ملاحظة خصوصيتهم قلنا الاصل عدم ملاحظة جهة العموم ايضا ان اثبات الجواز كان لنا ولا معارض له ثم يثبت له الوجوب فيما يجب بالاجماع المركب وليكن هاتان الكليتان نصب عينيك وبين يديك تجريهما جميع المقامات الفرعية والموارد الجزئية ويندرج تحتها جميع ما ذكره الفقهاء في المسائل الشخصية ولا حاجة إلى ذكر الانواع والاصناف من تا الامور بعد الاحاطة بما ذكر الا انا نذكر بعض انواع هاتين الكليتين لما فيها من الادلة الخاصة او الفروع اللازمة ببيان ورود الاذن والا من الشارع فيه وقد ذكر بعض تلك الامور الشهيد في قواعده قال ما خلاصته قاعدة في ضبط ما يحتاج إلى الحاكم كل قضية وقع النزاع فيها اثبات شئ او نفيه او كيفيته وكل امر فيه اختلاف بين العلماء كثبوت الشفعة مع الكثرة او احتيج فيه إلى التقويم كالارش وتقدير النفقات او ضرب المدة كالايلاء و الظهار او إلى الالتقاء كاللعان ومما يحتاج اليه القصاص نفسا او طرفا والحدود والتعزيرات وحفظ مال الغياب كالود واللقطات انتهى ثم نقول ان الامور التي هي وظيفة الفقهاء ومنصبهم ولهم الولاية فيه كثيرة يعلم مواردها مما ذكر ونذكر هنا بعضها فمنها الا فلهم ولايته وعلى الرعية وجوب اتباعهم في فتاويهم وتقليدهم في احكامهم وهي ثابتة بكل من الامرين الكليتين المذكورين ويدل عليه ايضا الاخبار المتقدمة بخصوصها المروى عن تفسير الامام (ع) ومقبولة عمر بن حنظلة اما الاولى فللدلالاتها على ترغيب العالمين بعلومهم إلى هد الجهال بالشرعية وحثهم على اخراجهم من ظلمة جهلهم إلى نور العلم الذي اعطوه وعلى مواساتهم مع ايتام الائمة الذين هم الجهال بالشرعية علومهم التي سقطت اليهم وعلى تفقدهم الجهال وتعليمهم من علومهم وعلى تكفلهم لايتام آل محمد ﷺ وهدايتهم الضعفاء ودعوتهم إلى الهدى ودلاتهم عليها وبثبوت الجواز بل الرجحان يثبت الوجوب الكفائي بالاجماع بل الضرورة كما يثبت بذلك ايضا وجوب اتباع الناس لهم فيما دعو وهدوهم وواساهم ودلوهم فان قيل المصرح به في تلك الرواية الترغيب في تعليم علومهم ومن اين يعلم ان ما استنبطه هؤلاء العلماء هو علوم الا قلنا لا شك انه ليس المراد ان علومهم بحسب علم العالم اى ما يعلمه انه من علومهم اذ ارادة غير ذلك تكليف بما لا يعلم بل بما لا يطاق فيك المعنى من علومنا بحسب علمه ولا شك ان علوم

العلماء علوم الائمة بزعم العلماء وبحسب علمهم فان قيل لا نسلم ان ما يعلمونه انما هو من العلوم فان ستنبطا تم ليست علما وانما هي ظن بحسب العمل بما لاجل المخمصة قلنا الظن المنتهى إلى العلم علم فانه اذا ظن وجوب السورة لاجل خبر واحد وعلم حجتيه الخبر بالدليل القطيع علم وجوب السورة واما الظن الغير المنتهى إلى العلم فهو ليس مما يتكلم فيه فان قيل هو حجة في حقه وحق مقلديه بعد ثبوت وجوب تقبل عليهم فهو معلوم وعلم في حقه دون حق الغير قلنا هذا تخليط واشتباه كيف مع ان المظنون من الخبر الواحد وهو وجوب السورة مطلقا دون وجب عليه خاصة والمعلوم من الادلة العلمية هو حجية الخبر الواحد اما مطلقا او لكل من كان مثله لا لهذا الشخص بخصوصه فانه لا دليل على حجة مخصوصا بهذا الشخص وعلى هذا فيعلم هذا ان خبر الواحد واجب العمل مطلقا ويظن من الخبر ان السورة واجبة كذلك فيعلم وجوب السة كذلك نعم لما لم يكن علم غير المعصوم حجة على غيره فيحتاج جواز اتباع علمه للغير او وجوبه إلى دليل وهذا الخبر وما يؤدي مؤداه من ا جواز التقليد او وجوبه دليل على حجية علمه لمن يقلده ايضا ومحط دلالة الثانية عموم قوله فاذا حكم بحكمنا فان لا يمكن ان يكون المعنى حكم بما هو معلوم عند سامعه انه حكمنا اذ لا يكون حينئذ حاجة إلى قبول قول الغير والرجوع اليه بل تنمة الحديث الدالة على اختلاف ا صريحة في جهل السامع بالحكم فيكون المعنى اذا حكم بحكم ينسبه اليها او ما هو حكمنا باعتقاده يجب القبول وليس المراد بالحكم خصوص يكون بعد الترافع لاعميته لغة وعرفا وعدم ثبوت الحقيقة الشرعية فيه ومنه يظهر امكان الاستدلال بروايتى ابي خديجة لان القضاء ايضا بمعنى الح ويدل على المطلق ايضا اخبار اخر كثيرة كالمروى في الامالى باسناده عن رسول الله ﷺ انه قال يرفع الله اى بالعلم اقواما فيجعلهم في الخير ق يقتبس اثارهم ويهتدى بفعالهم وينتهى إلى آرائهم والمروى في غوالى الآلى عن بعض الصادقين (ع) ان الناس اربعة رجل يعلم وهو يعلم انه ي فذاك مرشد حاكم فاتبعوه ورواية محمد بن مسلم المروية في الكافى وفيها فتعلموا العلم من حملة العلم والمروى في الاحتجاج عن مولانا الكاظم ع انه قال فقيه واحد يتفقد يتيما من ايتامنا المنقطعين عن مشاهدنا بتعليم ما هو محتاج اليه اشد على ابليس من الف عابد وفيه ايضا عن ابي العسكرى (ع) فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه ويدل عليه ايضا مفا الاخبار المستفيضة الناهية عن الافتاء بغير علم ومن غير العلم بالناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والمبينة لصفات المعنى وامر الائمة بعض اصحاب بالافتاء وامر الناس بالرجوع اليهم والاخبار المتكثرة المتضمنة لان الله سبحانه لا يدع الارض خالية عن عالم يعرف الناس حلالهم وحرامهم وا يلتبس عليهم امورهم كما في رواية عبد الله العامرى عن بي عبد الله (ع) قال ما زالت الارض الا والله فيها الحجة يعرف الحلال والحرام ويدعوا سبيل الله والمروى في اكمال الدين عنه عا عليه السلام ايضا قال ان الله تبارك وتعالى لم يدع الارض الا وفيها عالم يعلم الزيادة والنقصان ولو لا ذلك لالتبس على المؤمنين امورهم والحجة والعالم فيهما لا يحملان على الامام المعصوم الغائب لانه لا يعرف

الناس مسائلهم ولا يدعوههم إلى سبيل الله ولا يبين لهم أمورهم ويدل على المطلق أيضا الإجماع القطعي بل الضرورة الدينية بل ضرورة جميع الأدفان الكل قد اجمعوا على افتاء العلماء للعوام وعلى ترك الانكار في تقليد غير العلماء لهم من غير مانع لهم من الانكار بل ترغيبهم عليه وذه على تركه بل هذا امر واضح لكل عامى حتى النسوان والصبيان لانهم يرجعون فيما لا يعلمون إلى العلماء وليس علم كل عامى بان مالا يعلمه احكام الله يجب اخذه من العالم اضعف من علمه بوجوب الصلوة وكونها مثلا اربع ركعات ويدل عليه ايضا انه لا شك ان الرسول ﷺ مبعر على العالم والعامى وليس بعته مقصورا على العلماء ان احكامه مقررة للفريقين من غير تفرقة بينهما ولا شك ايضا انه لم يقرر هذه الاحكام لافد حتى من لم يتمكن من الوصول اليها وتحصيلها بعد السعى والاجتهاد ولم يخصها ايضا بمن وصلت اليه هذه الاحكام من دون سعى وفح بل اتى بها وامر بالفحص عنها فحصا تاما بمعنى انا امرنا بالفحص عن احكام الرسول بل وجوب هذا الفحص مما يحكم به العقل القاطع ف وصل اليه بعد الفحص فهو حكمه والا فهو معذور فكل من العلماء والعوام بالفحص مأمور وفي تركه غير معذور ثم ان الفحص تارة يك بالفحص عن مأخذها ومداركها واستنباطها منها بعد فهم المراد منها وعلاج معارضتها ودفع اختلالاتها ورفع شبهاتها ونحو ذلك واخرى بالفح عمن فعل ذلك ومن البديهيات القطعية ان امر غير العلماء في زمان من الازمنة بالفحص بالطريق الاول يوجب العسر الشديد والحرج العذ واختلال امر المعاش وتعطيل اكثر الامور سيما بعد مرور الدهور فغير العلماء الذين يسهل لهم الاجتهاد ينحصر طريق فحصهم المكلفين به في ج الازمنة بالسؤال عمن فحص بالطريق الاول فيكون واجبا عليه وقد يتوهم ان المرجع في التقليد إلى افادته الظن وقد بينا فساده في كتاب منا الاحكام فوائد الاولى اعلم ان هاهنا مسئلتين احديهما ثبوت ولاية الافتاء للفقهاء ووجوب الافتاء عليه كفاية والثانية وجوب التقليد على العا وكلتاهما متلازمتان وجميع الادلة المذكورة تثبت المسألتين وادلة لهما المسألة الاولى متضمنة لحكم الفقيه فيجب عليه الاجتهاد فيه والثانية لاف العامى وحيث لا يجوز له التقليد له في هذه المسألة لاستلزامه الدور يجب عليه فيها الاجتهاد بنفسه ايضا وعمله في تلك المسألة باجتهاده و يتكلم فيها الفقهاء لاجل تحصيلهم العلم بحكم العامى والتقرير حال الاجماع فيها بل قد يحتاج الفقيه اليها ايضا حيث يضطر إلى التقليد لاف الوقت عن الاجتهاد ونحوه ثم ان مستند الفقيه في المسألتين هو الادلة المذكورة باجمعها واما مستند المقلد ففى الغالب هو الدليلان الاخيران دليل الاجماع ودليل بقاء التكليف و اما غيرهما فليس من شأن غالب المقلدين الاستناد اليه لتوقفه على اثبات حجية الاحاد وعلاج المعارض والاجتهاد في وجوه الدلالات ونحوها الثانية كما يجب على العامى الاجتهاد في هذه المسألة يجب عليه الاجتهاد في تعيين الفقيه الذى يقلده بين اصناف الفقهاء من الاصولى والاخبارى والحقى

والميت والاعلم وغيره والمتجزي والمطلق وطريق اجتهاده فيه سهل لا صعوبة فيه ذكرناه في منهاج تقليد الاموات من كتاب مناهج الاحكام ولم نذكر هنا لخروجه عما نحن بصددوره الثالثة مورد وجوب الافتاء والتقليد هو الذى يفهمه الفقيه من قول الشارع وينسبه اليه ويستنبط ارادته من الاية المتعلقة بالدين الفرعى سواء كان حكما شرعيا او وضعيا او موضوعا او محمولا او متعلقا له استنباطا او غير استنباطى من حيث هو موضوع محمول او متعلق للحكم الدينى لا مطلقا وبالجمله كلما يخبره من الامور الفرعية الدينية مثلا اذا استنبط الفقيه ان الخمر نجسة وان هذه الخمر العصير العنبى وان نجاستها عبارة عن كونها واجب الاجتناب في الصلوة فيجب افتائه بذلك و يجب على مقلده تقليده في ذلك فيقلده في تعريض الموضوع وهو الاختصاص بالعصير العنبى وفي معنى المحمول وهو كونه واجب الاجتناب في الصلوة وفي الحكم وهو ثبوت المحمول للموضوع ولا يفتى للمفتى حواله المقلد في فهم الخمر والنجاسة إلى العرف او اللغة ولو كانا مخالفين لما فهمه بعد فهمه مراد الشارع من الخمر النجس هو العصير العنبى ومن النجاسة ما ذكر الا اذا استنبط ان مراد الشارع ايضا هو المعنى العرفى فيفتى بان الخمر العرفى نجسة عرفا ولو فهم المقلد من الخمر معنا عرفيا يفيد في هذا المقام اذ لعل للفقيه دليلا على التجوز او اختلاف العرفين او غير ذلك وان علم المقلد انه ليس للفقيه قرينة ولا دليل على هذا التعميم وان معه يجب الرجوع إلى العرف يكون هو بنفسه مجتهدا في هذه المسألة نعم لو لم يكن الخمر متعلقة بالحكم من الشارع يعمل المقلد فيه بما في وكذا اذا حكم الفقيه بان اناء الذهب غير جازز الاستعمال وفسر الاناء بما يشتمل المكحلة وطرف المرأة والاستعمال بما يشمل رؤية الوجه في اياه ايضا فانه يجب على المقلد قبول الحرمة فيما فسر به ولا يجوز له ان يقول لا تقليد في الموضوع لشمول جميع الادلة بهذا الاستنباط ايضا لانه اخذ عن قول الشارع نعم لو قال الفقيه ان مراد الشارع الاناء والاستعمال العرفيين يجب على المقلد قبوله ولو اختلفا حينئذ في فهم المعنى العرفى لا يفي فيه التقليد لانه ليس اخبارا عن قول الامام بل قال ان الامام حرم الاناء العرفى ولكنى افهم ان العرف يحكم بكون ذلك اناء فهذا اختلاف في نسب إلى العرف ولو قال المقلد انى اعلم ان مراد الشارع الاناء العرفى فهو نفسه يكون مجتهدا في هذه المسألة وبالجمله الثابت من الادلة وجوب الافتاء والتقليد في جميع ما يحكيه عن الشارع وينسبه اليه من الامور الشرعية الفرعية من حيث هو هو واما غير ذلك فلا يجب على الفقيه فيه الافتاء ولا على المقلد القبول ما لم يكن حكما في مقام التخاصم والتنازع فلا يقبل قوله في غير مقام المرافعة في رؤية الهلال ووقوع النجاسة هذا الاناء ووقوع التذكية على ذلك الجلد ونحو ذلك مما ليس فيه اخبارا عن قول الشارع لعدم دليل عليه فان الاخبار انما هي واردة في احكام الائمة وعلومهم وقضاياهم ونحو ذلك ولا يشمل شئ منها مثل رؤية الهلال وبالجمله جميع الاخبار الامرة بالرجوع إلى الفقهاء وحكمهم واردة في يتعلق بالدعاوى والقضاء بين

الخصوم والفتوى في الاحكام الشرعية ولا يتوهم شمول قوله حكما في المقبولة له لان كون مثل ذلك من احكامهم ممنوع جدا واما قوله في التوهم
واما الحوادث الواقعة الخ ففيه ان الثابت منه وجوب الرجوع اليهم وهو مسلم والكلام فيما يحكم به الفقيه حينئذ فانه لا شك في انه اذا ثبت
الفقيه الهلال مثلا وافتي بوجوب قبول قوله فيه ايضا لكون فتواه كذلك يجب القبول وانما الكلام فيما يفتى به ولا يدل الرجوع اليهم انهم اذا
ثبت عندنا الهلال يجب الصوم او الفطر بل هذا ايضا واقعة حادثة فيجب الرجوع فيها بان يسئل عنه انه اذا ثبت ذلك عندك فما حكما والارج
والضرورة ايضا غير متحقق فيه والدليل العقلي المتقدم ايضا لا يجري في غيره اذ ماخذ هذه الامور ليس منحصر بالادلة الشرعية الموجب وجوب
التفحص عنها العسر والحرز او التقليد الا ان ما ذكرنا في القسم الثاني انما هو من باب الاصل ويمكن ان يوجد في مورد جزئي دليل على وجوب
قبول قول الفقيه كما استدلل له في مسألة رؤية الهلال بصحيفة محمد بن قيس ولكنها غير تامة كما ذكرناه في موضعه الرابعة اعلم ان اهل زه
الغيبة بين مجتهد وغير مجتهد ومرادنا من المجتهد من كانت له ملكة الترجيح وقوة الاستنباط من مظان الاحكام الشرعية من ادلتها التفصيلية
شك في جواز التقليد الثاني بل وجوبه فيما لم يحتط فيه بل في اصل الاحتياط ايضا واما الاول فاما اجتهد في المسألة فعلا او لا فعلى الاول لا ي
له التقليد اجماعا ولا يدخل تحت شئ من ادلته ايضا كما سيظهر وجهه وعلى الثاني فاما لا يتمكن من الاجتهاد لمانع من ضيق وقت او فقد ش
ونحوه او يتمكن فعلى الاول فالظاهر جواز التقليد بل وجوبه له لكثير من الاخبار المذكورة بل للاجماع والدليل العقلي وعلى الثاني لا يجوز
التقليد بل يجب عليه الاجتهاد او الاحتياط بعد اجتهاده فيه وكأنه اجماعي ايضا لاصالة عدم حجية قول الغير وعدم كونه حكما في حق ال
وعدم ثبوت الاجماع فيه وعدم جريان الدليل العقلي لامكان الرجوع إلى الادلة الشرعية له ولا يتوهم شمول بعض الاخبار لمثل ذلك ايضا لانها
ما لا عموم فيه ولا اطلاق يشمل مثل ذلك وبين ضعيف غير منجر في المقام او متضمن للعوام او الضعفاء او الجاهل او نحو ذلك مما لا يص
على مثل ذلك الشخص او غير معلوم صدقه او مشتمل الامر دال على الوجوب المنتفى في حق مثل ذلك قطعاً فيرجع إلى التخصيص و تو
امكان اجزاء الاستصحاب في حقه ضعيف التغير الموضوع ومعارضته مع استصحاب حال العقل والمسألة الافتاء والتقليد فروع اخر مذكورة
كتب الاصول الخامسة لابد للفقيه المفتي ان يعلم ما يجب فيه الافتاء عليه وما لا يجب فنقول الفقيه الجامع الشرايط الافتاء في بلد المستفتي او
مكان لا يتعسر الوصول اليه اما واحد او متعدد فان كان واحدا فاما يكون وقت السؤال وقت الحاجة إلى السؤال اما من جهة كونه وقت الع
او من جهة عدم امكان السؤال وقته مع العلم بانه يحتاج اليه في وقت او لا يكون فعلى الثاني لا يجب على المفتي الجواب للاصل وعلى الاول ي
الافتاء ان اجتهد

فيه والاجتهاد ثم الافتاء ان لم يجتهد اذا اتسع الوقت للاجتهاد ان كان السؤال مما يجب على المستفتي علمه او يتضرر بجهله وبالجملة اذا كان السؤال عن واجباته ومحرماته او عما يدفع ضرر الحاصل به عن نفسه كما اذا سئل عن خيار الغبن بعد البيع بما فيه غبن ويستحب الجواب ان كان من المستحبات بل سائر الفتاوى ايضا كونه تعليما لمسلم وجوبا عن سؤاله ولا يجب الافتاء في غير ما ذكر من انواع المعاملات والايقاعات مما يجب تعلمه فلا يجب الجواب عن سؤال من يسئل عن مسقطات خيار الغبن اذا اراد ايقاع المعاملة بوجه يسقطه مثلا ونحو ذلك وان كان متعاضدا باعتقاد المستفتي فان علم المفتي اصابته في ذلك الاعتقاد لا يجب عليه الافتاء عينا ايضا بل يجب كفايته وان قال المستفتي انا اريد تقليدك فيما اذا تعين له تقليده وكذلك ان علم خطأه مع عدم تقصيره وان كان له تنبيهه على خطائه من باب الارشاد والهداية وان كان لاجل تقصيره السعي يجب عليه الافتاء لانه يكون الجواب عليه واجبا عينيا وان لم يعلم خطأه او اصابته واحتمل كونه مصيبا لا يجب عليه الافتاء ايضا وان تهافتون ولم يعرفهم المستفتي بل اعتقد الانحصار يجب عليه احد الامرين من الافتاء او الارشاد الى غيره ان قلنا بالاكتماء في معرفة المجتهد باختر مجتهد اخر وخلاصة المقال انه كلما يجب فيه على المستفتي السؤال يجب على المفتي الجواب فان وجب على الاول السؤال عن ذلك عينا يجب عليه الجواب كذلك وما يجب عليه من احد الفقيهين يجب عليه الجواب كفاية وكذا ما يتضرر المستفتي بجهله يجب عليه الجواب اما عينا او كفاية يجب في غير ذلك ودليل الكل الاجماع مضافا في الاولين الى قوله سبحانه ان الذين يكتُمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون والمروى في الصافي عن النبي ﷺ انه قال من سئل عن علم يعلمه فكتمه الجم يوم القيامة بلجام نار ورواه في احقاق الحق ايضا هكذا من علم علما وكتمه الجمه الله يوم القيامة بلجام من النار وما رواه في الكافي باسناده عن ابي عبد الله (ع) قال قرأت في كتاب علي (ع) ان الله لم يأخذ على الجهال عهدا بطلب العلم حتى اخذ على العلماء عهدا ببذل العلم للجهال والاخيرة مخصوصة بالواجبات لانها التي اخذ العهد على الجهال بطلبها واما ما تقدمها وان كانت عامة الا ان صدق الكتمان في الآية الشريفة على سكوت فقيه رايه في مستحب او مباح او معاملة غير معلوم سيما بعد انتشار الجميع في كتب الاحاديث والفقهاء العربية والفارسية فان المنهى عنه الكتمان المطلق دون الكتمان عن شخص خاص والروايتان اللاحقتان ضعيفتان غير معلوم انجبارهما بعمومهما ومع ذلك روى في الكافي باسناده عن الحسن موسى (ع) قال دخل رسول الله المسجد فاذا جماعة قداما طافوا برجل قال ما هذا فقيل علامة فقال وما العلامة قال اعلم الناس بانس العرب ووقائعها وايام الجاهلية والاشعار والعربية قال فقال النبي ﷺ ذاك علم لا يضر من جهله ولا ينتفع من علمه ثم قال النبي ﷺ انما ال ثلاثة آية حكمة او فريضة عادلة او سنة قائمة وفسرت الآية المحكمة باصول العقائد التي براهينها الايات المحكمات والفريضة العادلة بفضائل

الاخلاق وعدالتها كناية عن توسطها والسنة القائمة بشرايع الاحكام ومسائل الحلال والحرام وروى ايضا باسناده عن ابي عبدالله (ع) يقول وجد علم الناس كله في اربع اولها ان تعرف ربك والثاني ان تعرف ما صنع بك والثالث ان تعرف ما اراد منك والرابع ان تعرف ما يخرجك عن دين والمراد عن الاول واضح من الثاني على نفس الانسانية وصفاتها وما يعود اليه من النشأة الاخروية وما يوجب شكر المنعم ومن الثالث الفضد النفسانية والاورام الشرعية ومن الرابع الرذائل والنواهي ويخرج من هاتين الروايتين كثير مما يعمه الروايتان المرسلتان المتقدمتان بل يمكن ان يقال به خلو معاني الثلاثة المذكورة في الرواية الاولى عن اجمال ولاجله يدخل الاجمال في العمومات ايضا فتأمل ومنها القضاء فلهم ولاية القضاء والمرافع وعلى الرعية الترافع اليهم وقبول احكامهم ويدل على ثبوتها لهم مع الاجماع القطعي بل الضرورة والقاعدة بان الكليتان المتقدمتان المروى عن الكراجكي والتوقيع الرفيع ومقبولة ابن حنظلة وروايتا ابي خديجة المتقدمة جميعا في صدر العائدة والمروى عن الغوالي المتقدم في الافتاء ورواية داود الحسين عن ابي عبدالله (ع) في رجلين اتفقا على عدلين جعلهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف رضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما عن قول ايهما يقضى الحكم فقال ينظر إلى افقهما واعلمهما باحاديثنا واورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت إلى الآخر ورواية البختری عن عبدالله (ع) قال سئل عن رجل يكون بينه وبين اخ له منازعة في حق فيتفقان على رجلين إلى ان قال ينظر إلى اعدلهما وافقهما في دين فيمضى حكمه والظاهر وجوب القضاء على الفقيه للاجماع فان اتحد في البلد فعينا والا فكفاية على التفصيل المتقدم في التقليد ولا يصير باخ المدعى احد المجتهدين واجبا عينيا عليه وان كان الاختيار مع المدعى للاصل الا ان يكون بحيث لا يجوز له الرجوع إلى الآخر ومنها الحا والتعزيرات واختلفوا في ثبوت ولايتها للفقيه في زمن الغيبة فذهب الشيخان إلى ثبوتها له واختاره الديلمي والفاضل في كتبه و الشهيديان وصاحب المذهب وصاحب الكفاية والشيخ الحر بل اكثر المتأخرين ونسب إلى المشهور بل ادعى بعضهم عليه الاجماع في مسألة عمل الحاكم بعلمه حقوق الله ونقل عن الحلبي منعها وظاهر الشرايع والنافع التردد والاول هو الحق للقاعدتين المتقدمتين مضافتين إلى رواية حفص ابن غياث المنه ضعفها لو كان بالشهرة قال سئل ابا عبدالله (ع) من يقيم الحدود السلطان او القاضي فقال اقامة الحدود إلى من اليه الحكم ويؤيده رواية ابي ه قال قضى امير المؤمنين (ع) ان ما اخطات القضاة في دم او قطع فعلى بيت مال المسلمين ورواية ابي عقبة الواردة في حكاية ابي عبدالله (ع) عيلان قاضى ابن هبيرة؟ وفيها يا عيلان ما اظن ابن هبيرة وضع على قضائه الا فقيها قال اجل قال يا عيلان تجمع بين المرء وزوجه قال نعم ؛ وتفرق بين المرء وزوجه قال نعم قال وتقتل قال نعم قال وتضرب الحدود قال نعم قال وتحكم في اموال اليتامى قال نعم الحديث وقد يستدل اى بالاطلاقات مثل قوله سبحانه فاقطعوا وقوله عز

شانه فاجلدوا ونحوهما ويمكن الخدش فيه بعدم معلومية شمول تلك الخطابات لمثل الفقهاء وهل ذلك لهم على سبيل الوجوب او الجواز الظاهر القائلين بثبوت الولاية لهم الاول حيث استدلوا باطلاقات الاوامر وبافضاء ترك اجراء الحدود إلى المفاسد وصرحوا بوجوب مساعدة الناس لهم و كذلك لظاهر الاجماع المركب وقول امير المؤمنين (ع) في رواية ميثم الطويلة التي رواها المشايخ الثلاثة الواردة في حد الزنا وانك قد قلت لنبي ﷺ فيما اخبرته به من دينك يا محمد ﷺ من عطل حدا من حدودي فقد عاندني وطلب بذلك مضادتي اللهم واني غير معطل حدودك طالب مضادتك ولا مضيع احكامك الحديث ويمكن الاستدلال بعموم هذه الرواية على نفس ثبوت هذه الولاية ايضا للفقهاء ثم ما ذكر اختص بالحدود ولكن يتعدى إلى التعزيرات بالاجماع المركب مضافا إلى ان الظاهر دخول التعزيرات في الحدود ايضا ومنها اموال اليتامى وثب ولايتها للفقهاء الجامعين شرايط الحكم والفتوى اجماعى بل ضرورى وحكاية الاجماع وعدم الخلاف فيه مستفيضة بل متواترة ويدل عليه اول الاج القطعى وثانيا الاية الشريفة وهى قوله سبحانه ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هى احسن دلت على جواز قرب ماله بالتي هى احسن لكل احد الناس ومنهم الفقهاء فيجوز لهم قطعاً وكذا يجوز قرب غيرهم مع اذن الفقيه ايضا كذلك واما بدونه فجوازه من الاية غير معلوم لجواز ان يك الاحسن كونه مع اذن الفقيه الذى بيده مجارى الامور والمرجع في الحوادث والحجة والحاكم والقاضى من جانب الامام وامين الرسول وكافل الابرار وحسن الاسلام ووارث الانبياء وممنزلتهم واعلم بوجوه التصرف بل بظهر منه عدم جواز قرب الغير بدون اذنه وثالثا القاعدة الثانية من القاعد المتقدمين وبيانها انه لا شك ولا ريب في ان الصغير ممنوع عن التصرف في ماله شرعا اجماعا ونصا كتابا وسنة فاما لم ينصب من جانب سبحانه احد لحفظ امواله و اصلاحه والتصرف فيه فيما يصلحه او نصب والاول غير جاز على الحكيم المتقن عقلا كما صرح به في رواية المتقدم ايضا ويدل عليه استفادة الاخبار بان الشارع لم يدع شيئا مما يحتاج اليه الامة الا بينه لهم ولا شك ان هذا اشد ما يحتاجون اليه بل يبد في الاكثر نفى الضرر والضرر فتعين الثانى وهذا المنصوب لا يخلو اما يكون معيناً او لا على التعيين اى كل من كان وعلى التعيين اما يكون الفقيه او الثقة العدل عدم القول بتعيين اخر وعلى التقادير الثلاث يكون الفقيه منصوباً فهو المتيقن والباقي مشكوك فيه مع ان المرجحات المتقدم لتعيين الفقيه موجود ايضا ورابعا الاخبار المتكثرة كصحيفة ابن بزيع قال مات رجل من اصحابنا ولم يوص فرفع امره إلى قاضى الكوفة فف عبد الحميد القيم بماله وكان الرجل خلف ورثة صغاراً ومتاعاً وجوارى فباع عبد الحميد المتاع فلما اراد بيع الجوارى ضعف قلبه في بيعهن اذ لم يالميت صير اليه وصيته وكان قيامه بهذا الامر القاضى لانهن فروج فذكرت ذلك لابي جعفر (ع) فقلت له يموت الرجل من اصحابنا ولم يوص احد وخلف الجوارى فيقيم القاضى رجلاً منا لبيعهن او قال يقوم بذلك رجل منا فيضعف قلبه لانهن فروج فما ترى في ذلك القيم قال فقال كان القيم به مثلك او مثل عبد الحميد فلا بأس وجه الدلالة ان

مثل عبد الحميد اما يراد به في الفقه والعادلة او العدالة خاصة وعلى التقديرين يجوز التصرف للفقير ولا شك ان نصب قاضى الكوفة لا مدخ في ذلك ايضا وصحيحة ابن رباب قال سئلت ابا الحسن موسى (ع) عن رجل بينى وبينه قرابة مات وترك اولادا صغارا وترك ممالك غلمانا وجوا ولم يوص فما ترى يمن يشتري منهم الجارية يتخذها ام ولد وما ترى في بيعهم قال فقال ان كان لهم ولى يقوم بامرهم باع عليهم ونظر لهم وء مأجورا فيهم قلت فما ترى فيمن يشتري منهم الجارية يتخذها ام ولده قال لا بأس بذلك اذا باع عليهم القيم الناظر لهم فيما يصلحهم فليس لهم يرجعوا فيما صنع القيم لهم الناظر لهم فيما يصلحهم وجه الدلالة انها تدل على ثبوت الولاية لغير الاب والجد والوصى حيث انتفت هذه الثلاثة المورد اما الاب والوصى فظاهر واما الجد فلانه ايضا لو كان وكان هو المتولى لامرهم لذكره وبعد ثبوت الولاية لغير الثلاثة يثبت للفقير بالاج وصحيحة اسماعيل بن سعد عن الرجل يموت بغير وصية وله ورثة صغارا وكبارا يحل شراء خدمه ومتاعه من غير ان يتولى القاضى بيع ذلك ، تولاه قاض قد تراضوا به ولم يستخلفه (يستعمله) الخليفة ايطيب الشراء منه ام لا قال اذا كان الاكابر من ولده معه في البيع فلا بأس به اذا رضى الورثة بالبيع وقام عدل في ذلك وموثقة سماعة قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن رجل مات وله بنون وبنات صغار وكبار من غير وصية وله خد ممالك وعقد كيف يضيع الورثة بقسمة ذلك الميراث قال ان قام رجل ثقة قاسمهم ذلك كله فلا بأس وجه دلالة هاتين الروايتين انهما دللتا على ج بيع العدل وقسمة الثقة ولا شك في صدقهما على الفقيه الجامع للشرائط والمروى في الفقه الرضوى انه قال لم ينس القبيلة وهو فقيها وعالمها يتصرف لليتيم فيما له فيما يراه حظا وصلاحا وليس عليه خسران وله الربح والخسران لليتيم وعليه وقد ثبت من هذه الادلة برمتها ثب الولاية للفقير على الايتام في اموالهم بمعنى جواز تصرفه فيها ونفوذ بيعه وشرائه ومعاملاته وبها يخرج عن اصل عدم جواز التصرف في مال ال وعدم نفوذ التصرفات و هاهنا فوائد الاولى هل هذه الولاية ثابتة مطلقا او بعد انتفاء الاب والجد والوصى الظاهر عدم الخلاف في الترتيب و مخصوصة بصورة انتفاء هؤلاء ولم يثبت من الادلة ازيد من ذلك ايضا اما الاجماع فظاهر واما الالية فلعدم معلومية كون قرب الفقيه مع وجود ال الثلاثة بدون اذنه احسن واما الدليل العقلى فلعدم جريانه مع احد هؤلاء واما الروايات فكلها واردة في صورة فقد الاب وغير الرضوى في صورة الوصى ايضا واما هو وان شمل بظاهره لصوره وجوده ايضا الا ان ضعفه المانع عن العمل به في غير صورة الانجبار يمنع من العمل بعمومه واما ا فان شملت الروايات باطلاقها صورة وجوده ايضا الا ان ادلة ثبوت الولاية للجد المذكورة في مظانها خصصتها بصورة انتفائه مضافا إلى كون ذا الاطلاق مخالفا لعمل الاصحاب شاذا فلا يكون معمولاً به ثم ادلة ثبوت ولاية هذه الثلاثة فذكرها ليس من وظيفة هذا المقام الثانية الظاهر صحيحة اسماعيل وموثقة سعد وان كان جواز التصرف في اموال اليتامى لكل واحد من عدول المسلمين

وثقاتهم وثبوت الولاية له ومال اليه المحقق الاردبيلي رحمته الله في شرح الارشاد ايضا لهاتين الروايتين الا انه مخالف لعمل الاصحاب الثابت بالتصرف في حكايات الاجماع على اختصاص جواز التصرف من العدول او العدل بصورة فقد الفقيه فلا يكون معمولا به مضافا إلى عدم كون تصرفه احدا في صورة امكان لوصول إلى الفقيه وإلى اشعار الرضوى بل ظهوره في الاختصاص بالفقيه وكذا يشعر به رواية تحف العقول المتقدمة في صدر العاصم المصراحة بان مجارى الامور بيد العلماء فالحق اختصاص الولاية بعد الثلاثة المذكورين بالفقهاء مع وجودهم وعدم تعسر الوصول اليهم الثلاثة بعد عرفت من اختصاص الولاية الثابتة بمعنى جواز التصرف ونفوذ تصرفاته في الفقيه تعرف عدم جواز تصرف غيره لاصالة عدم جواز التصرف في غيره بدون وجه مجوز اجماعا ونصا ففى النبوى لا يأخذن احدكم متاع اخيه جادا ولا لاعبا وفي المروى عن صاحب الزمان لا يحل لاحد ان يتصرف في مال لغير بغير اذنه وللهي في الاية الشريفة عن قرب مال اليتيم الا بالتى هي احسن ولم يعلم كون تصرف غير الفقيه بدون اذنه احسن فيك حراما مضافا في عدم نفوذ معاملات غير الفقيه إلى الاصل ومفهوم الشرط في صحيحى ابن بزيع وابن رباب وبعد عدم جواز تصرف الغير بثبوت وجوب منع الفقيه له عن التصرف نهيا للمنكر الرابعة واذ ثبت عدم جواز تصرف الغير بدون اذن الحاكم ووجوب نهيه اياه عنه فهل يجب على الحاكم التصرف بنفسه او الاذن فيه ام لا التحقيق انه ان كان في معرض التلف وخوف الضرر على الصغير بدونه يجب للاجماع والا فلا يجب غير جهة النهي عن المنكر فلو كان لصغير مال مدفون في موضع مأمون او محفوظ في بيت لا يجب على الفقيه التصرف فيه او في ذمة شخص مأمون ونحو ذلك الخامسة تصرف الفقيه في اموال اليتامى تارة يكون بمجرد الحفظ عن التلف وحكمه ظاهر واخرى بنحو الاقراض والتجارة والشراء والصلح ونحوها ولا كلام في الاول واما الثانى فلا شك في جوازه والاخبار المتقدمة تدل عليه ولكنه مخصوص بصورة انتفاء المفسدة فيه فلا يجوز للاجماع وقوله سبحانه ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتى هي احسن وهل يكفى عدم المفسدة او يشترط وجود المصلحة الظاهر الثانى لا الشريفة فان المراد بالاحسن اما الاحسن من جميع الوجوه او من تركه كما قيل ومع عدم المصلحة لا يكون احسن بشئ من المعنيين وكذلك ي عليه قوله وانظر لهم في صحيحة ابن رباب المتقدمة فان معنى النظر لهم ملاحظة نفعهم ومصلحتهم بل مفهوم الشرط في قوله اذا باع إلى الا يدل على ثبوت البأس الذى هو العذاب اذا لم يكن البيع ما يصلح لهم فان قيل هذا اذا كان ما يصلحهم متعلقا بقوله باع او صنع ولو ته بالنظر لم يفد ذلك المعنى فلا يكفى الاحتمال الاول اذ معه يحصل الاجمال وبهذا المجمع يخص مطلقا جواز بيع الحاكم فلا يكون حجة موضع الاجمال فلا يكون دليل على جواز البيع في موضع عدم المصلحة وهل يكفى تحقق المصلحة او يجب مراعات الاصلح مهما امكن وتي فلو كانت مصلحة في بيع ملكه وكانت قيمته مائة وله من يشتريه بهذه القيمة ويشتريه غيره بمائة وعشرين هل يجوز بيعه بالمائة ام لا الظاهر انه لعدم معلومية كون البيع بالمائة حينئذ مصلحة عرفا سلمنا ولكن لا شك انه ليس باحسن فان قيل فلعل المعنى الاحسن من الترك لا من ج الوجوه قلنا المخصص بالمحمل المتصل حجة في غير ما علم خروجه وتخصيصه ولم يعلم خروج الاحسن من الترك خاصة فيكون منهيًا عنه ان

قيل اطلاق صحيحة ابن رثاب وسائر المطلقات المتقدمة يكفى في اثبات جواز البيع بالصالح ولو لم يكن اصلح قلنا الاية لها مخصصة مع انه
 عرفت الاجمال في الاية والمخصص بالمنفصل ليس بحجة في مقام الاجمال فلا يكون المطلقات حجة في مقامه ولا يخفى ان ذلك انما هو فيما
 تصرف احد الامرين مجددا واما لو لم يتصرف اصلا تصرفا جديدا فلا يجب ملاحظة الاصلحية لعدم دلالة الاية فلو ضبط المال في مكان محفوظ
 في يد امين واراد احد الاتجار به لا يجب دفعه اليه ولو مع المصلحة اذ لا يقرب حينئذ حتى يجب مراعاة الاصلح نعم لو دفعه حينئذ إلى
 الشخصين يجب مراعاة الاصلح وكذا لو اشترى احد ملكه باضعاف قيمته وكانت فيه المصلحة لم يجب نعم لو باعه يجب مراعاة الاصلح وهل ي
 على الفقيه اجارة ضياعه ونحوها مما له غلة ونفع الظاهر نعم فيما يعد تركه ضرار وهو ما ثبت اجرة مثله على متصرفه اذا كان له راغب اجارة
 تركه اتلاف واضرار عرفا ومنها اموال المجانين والسفهاء فان ولاية اموالهم مع الحاكم اذا لم يكن لهم ولى اخر بيان ذلك ان المجنون بجميع ف
 والسفيه ببعض اقسامه اى من ليس له ملكة اصلاح المال اوله ملكة افساده ممنوعا من التصرف فيه بالاجماع القطعى المحقق المحكى متواترا وي
 عليه مع الاجماع الكتاب والسنة قال الله سبحانه ولا تؤتوا السفهاء اموالكم وقال سبحانه فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم ففى موثقة
 سنان وجاز امره الا ان يكون سفيها او ضعيفا فقال وما السفيه فقال الذى يشتري الدرهم باضعافه قال وما الضعيف قال الابله وفي صحي
 عيص قال سئلته عن اليتيمة متى تدفع اليها مالها قال اذا علمت انها لا تفسد ولا تضيع وفي صحيحة هشام بن سالم وان احتلم ولم يونس منه ر
 وكان سفيها او ضعيفا فيمسك عنه وليه ماله وفي رواية ابى بصير فان احتلم ولم يكن له عقل لم يدفع اليه شيئا ابدا إلى غير ذلك ثم وليهما ومن
 التصرف في اموالهما حيث لم يكن ولى اخر من اب او جد او وصى فيما لهم الولاية كما حقق في كتب الفروع للحاكم بدليل الاجماع المقطوع
 وللقاعدة الثانية من القاعدتين المتقدمتين بيانه ان بعد حجر الشارع عليهما ومنعهما من التصرف في اموالهما لا بد وان يقيم مقامهما فيما و
 لهما يحفظ اموالهما بحكم العقل والشرع كما يشعر به رواية العلل المتقدمة ونفى الضرر والعلة المعلومة من منعهما عن التصرف والمستفاد من قوله
 صحيحة هشام المتقدمة فليمسك عنه وليه ماله وثبوت الولاية للحاكم حيث لا دليل على ولاية غيره متيقن اذ كل من يحتمل كونه وليا يدخل
 الحاكم ولا عكس وايضا صرح في رواية التحف المتقدمة ان على يده مجارى الامور التى منها ذلك الامر وصرح في النبوى بان السلطان ولى من
 ولى له والحاكم اما سلطان ان اريد منه من له السلطنة الشرعية من الله او خليفته ووارثه وبمنزلته وحجته وامينه كما مر في الاخبار المتقدمة ان
 على النبى والامام فيكون هو وليهما وقيمهما في اموالهما على ان بعد ثبوت ولاية السلطان يثبت ولايته بحكم القاعدة الاولى وهل ينحصر ولايته
 لحفظ والاصلاح او يجوز له التصرف فيها على نحو التصرف في اموال الايتام من البيع والشراء والتجارة والتبديل وسائر انواع التصرفات على الو
 الاصلح ظاهر الاصحاب الثانى بل الظاهر ان عليه الاجماع البسيط والمركب من وجهين احدهما عدم الفصل بين الحفظ وسائر التصرفات المصلا
 وثانيهما عدم الفصل بين اموالهما واموال

اليتامى ومنها اموال الغيب والتحقيق ان الغياب على ثلاثة اقسام الاول الغائب عن بلده المعلوم خبره وناحيته كالمسافرين للتجارة والزيارة وا- ونحوها والتمكن من رجوعه (او توكيله ولو بالكتابة ونحوها) والمتوقع رجوعه عادة وعرفا والمظنون اياه ولو باستصحاب البقاء او توكيله ولو بالك ونحوها الثاني الاول الا انه غير متمكن من استخبار احواله والتصرف في امواله ولو لبعد مسافة وامتداد مدة او حبس ونحوه الثالث الغائب المفخ خبره وللحاكم القضاء على كل من الانواع الثلاثة وبيع ماله لقضاء دينه المعجل بعد مطالبة الدائن ان لم يمكنه التخلص بوجه اخر بلا عسر وح كما حقق في كتاب القضاء من الفروع ويدل عليه مرسله جميل عنهما (ع) قالوا الغائب يقضى عليه اذا قامت عليه البينة؟ وبيع ماله ويقضى د وهو غائب الحديث وان امكنه التخلص بوجه اخر من غير عسر فالظاهر التخيير لاطلاق المرسله واما الولاية في اموالهم على الاطلاق فان ك الغائب من القسمين الاولين فلا ولاية للحاكم من حيث هو حاكم على ماله من حيث هو غائب للاصل والاجماع فليس له استيفاء حق ومطالبته ما احل اجله من مطالباته واجارة ضياعه ونحو ذلك نعم لو كان مال منه في معرض الهلاك ومشرفا على التلف ومنه منافع ضياعه وعة يجوز حفظه اجماعا ولقوله سبحانه وما على المحسنين من سبيل وللاذن الحاصل بشاهد الحال بل قد يجب كفاية على كل من اطع عليه وليس ذ من باب الولاية لعدم ثبوت الولاية عليهما بل لحفظ حقوق الاخوة واعانة البر وان كان القسم الثالث فظاهر سيرة العلماء وطريقتهم والمصرح في كلام جماعة ثبوت ولاية الحاكم في امواله بل الظاهر انه اجماعى فهو الدليل عليه مضافا إلى القاعدة الثانية من القاعدتين وهل ولايته ف منحصره بالحفظ وله انواع التصرفات من جهة المحافظة ومراعات المصلحة فيها ولو بالبيع والتبديل اوله التصرفات النافعة كالبيع مع المصلحة بد مفسدة في الترك الظاهر الاول للاصل فتأمل ومنها الانكحة فان للحاكم ولاية فيها في الجملة اجماعا وان اختلفوا في موارد تحقيق الكلام المقام انه لا خلاف في عدم ثبوت ولاية له في النكاح على غير الصغيرين والمجنونين والسفهاء وانما الكلام في هذه الثلاثة ونذكرها في مسائل ثا الاولى في الصغيرين الخاليين عن الاب والجد والمشهور عدم ثبوت ولاية النكاح لهما للحاكم ونسبه في الحقائق إلى الاصحاب مؤذنا بدعوى الاج واحتمل الاجماع جماعة وقال صاحب المدارك في شرح النافع انه المعروف من مذهب الاصحاب انتهى

وتنظر في تلك صاحب لك وبعض اخر ممن تاخر عنه والحق هو الاول للاصل ومفهوم الشرط في صحيحة مُحَمَّد ابن مسلم عن ابي جعفر عا في الصبي يتزوج الصبية يتوارثان قال اذا كان ابواهما اللذان زوجها فنعم والاخرى عن الصبي يزوج الصبية قال ان كان ابواهما اللذان زوجها ف جازر واشتمال ذيل الاخيرة على اثبات الخيار غير ضائر لان خروج جزء من الخبر عن الحجية لا يضر في الباقي ورواية داود بن سرحان عن عبدالله (ع) وفيها واليتيمة في حجر الرجل لا تزوج الا برضاها والاستدلال بالاخيرة بناء على ان يحمل على انه الا برضاها في زمان يعتبر رض اى بعد البلوغ ولو حملت اليتيمة على البالغة كما في قوله سبحانه وابتلوا اليتامى حتى اذا آنستم منهم رشدا مجازا لخرجت عن المسألة وما يمكن يستدل به للثبوت ولاجله ينظر فيه من ينظر النبوى المشهور السلطان ولى من لاولى له بضميمة عموم النيابة المتقدم ثبوته وصحيحة ابن سنان

الذى بيده عقدة النكاح هو ولى امرها ولا شك ان الحاكم ولى امر الصغيرين وسائر الاخبار الواردة في بيان من بيده عقدة النكاح وعد ولى الا منه ورواية زرارة عن ابي جعفر (ع) قال اذا كانت المرأة مالكة امرها تبيع وتشترى وتعق وتشهد وتعطى مالها ما شاءت فان امرها جازى تز انشاءت بغير اذن وليها وان لم يكن كذلك فلا يجوز تزويجها الا بامر وليها وصحيحة الفضلاء عن ابي جعفر (ع) قال المرأة التى ملكت نفسها السفهية ولا المتولى عليها ان تزويجها بغير ولى جازى وصحيحة ابن يقطين تزوج الجارية وهى بنت ثلث سنين او تزوج الغلام وهو ابن ثلث سن وما ادنى ذلك الذى يزوجان فيه فاذا بلغت الجارية فلم ترض فيما حالها قال لا بأس بذلك اذا رضى ابوها او وليها ويرد على الاول بقبول والى السلطان والحاكم وانما الكلام في جواز عقد كل ولى ونكاحه وما الدليل عليه والصحيحة بمعارضته مع المفهومين بالعموم والخصوص من وجه ج ان المفهومين واردان في غير الاب وليا كان اولاً والصحيحة واردة في الولي ابا كان او غيره فيرجع إلى الاصل لولا ترجيح المفهومين بالشهرة مخالفة العامة بل المفهومان اخص مطلقاً من الصحيحة لاختصاصهما بالصغيرين وعموم الصحيحة فيجب تقديم الخاص مضافاً إلى ما سيأتى في الاستدلال بالصحيحة في المسألتين الاتيتين وبمثله يرد الاستدلال بسائر الاخبار الواردة في بيان من بيده عقدة النكاح مضافاً إلى ورودها جميعاً المرأة فيخرج عن المسألة وهو الجواب عن رواية زرارة وصحيحة الفضلاء مضافاً إلى ما يأتى في رد الاستدلال بهما في المسألتين الاتيتين والصحيحة الاخيرة بالشذوذ الموجب للخروج عن الحجية مضافاً إلى معارضتها مع موثقة ابي عبيدة الحذاء قال سئلت ابا جعفر (ع) عن غلام وجارية زوجا وليان لهما وهما غير مدركين فقال النكاح جازى وايهما ادرك كان له الخيار وان ماتا قبل ان يدركا فلا ميراث بينهما ولا مهر الا ان يكونا قد ادورضيا إلى ان قال قلت فان كان ابوهما هو الذى زوجها قبل ان تدرك قال يجوز عليها تزويج الاب ويجوز على لغلام والمهر على الاب للجارية دا على عدم نفوذ نكاح غير الاب من اولياء الصغيرة فتعارض الصحيحة المتقدمة وكذا يعارضها رواية داود المتقدمة ويرجع إلى الاصل المتقدم الذى في المجنونين البالغين وثبوت ولاية النكاح عليهما للحاكم فيما اذا لم يثبت ولاية الغير من اب او جد او وصى مصرح به في كلام اكثر المتأخر كالشرايع والنافع والقواعد والتذكرة و التلخيص والتبصرة والارشاد والتحرير وشرح القواعد للمحقق الثانى واللمعة والروضة وكنز العرفان والكف والمفاتيح وشرحه والحدائق وغيرها بل الظاهر انه متفق عليه بين المتأخرين وفي كلام كثير منهم دعوى الشهرة عليه وفي كلام بعضهم نفى الخلا وفي اخر دعوى الاجماع ولكن الكل يشترطونه بالصلاحيات وجماعة كالمبسوط والارشاد والتحرير والمحقق الشيخ على والفاضل الهندى وشارح المفاد يشترطونه بالحاجة والضرورة بل يظهر من الشيخ على ادعاء الاجماع على اشتراطه وكلمات اكثر القدماء خالية عن ذكر ولاية الحاكم على النكاح بل يظهر من كثير من مصنفاتهم انتفاءها كالفقيه والخلاف والمبسوط والنهاية والتبيين والجامع والوسيلة والغنية وغيرها والحق ثبوت ولايته في النكاح عليهما فيما لم يثبت ولاية غيره بشرط مسيس الحاجة ودعاء الضرورة وعدمه مالم يكن كذلك اما الاول للقاعدة الثانية من القاعدتين الكليتين المذكورتين المؤيدة بمظنة الاجماع واما الثانى فللاصل السالم عن

المعارض اذ ليس شئ هنا يوهم الولاية سوى النبوى المصرح بان السلطان ولى من لا ولى له وقد عرفت ما فيه واخبار من بيده عقدة النكاح وسيد ما يرد عليها ورواية زرارة السابقة حيث دلت بمفهوم الاستثناء على جواز تزويج من لم يكن كذلك بامر وليها وفيه انه انما يتم لو كان لفظ التزويج فيها مضافا إلى المفعول اى يكون الضمير الراجع إلى المرأة مفعولا له واما لو كان فاعلا كما هو المحتمل بل الاظهر سيما على نسخة يتزوج مكة تزوج والانسب بقوله فان امرها جاز فلا يتم اذ لابد من تخصيص الرواية حينئذ بالسفينة دون المجنونة اذ المجنونة لا اعتبار لفعالها ولا يجوز لها تزويجها فسها لا بامر الولي ولا بدونه ولا يعبؤ بقولها الثالثة في السفينتين بمعنى خفيفى العقل الشامل لمن ليس له اهلية اصلاح المال ايضا وقد وقع الخلا في ثبوت ولاية الحاكم في النكاح لها مع عدم ولى اخر وعدمه في كلمات المتأخرين واما القدماء فكلام من عثرت على كلامه خال عن ذكره والفقهاء على السفينة والسفينة بالمرء كالصدوق والمفيد والشيخ وابنا زهرة وحمزة وادريس والحلي والديلمي ويحيى ابن سعيد بل ظاهر بعضهم كالصدوق في الفقيه العدم بل ظاهر الخلاف والتبيان ادعاء الاجماع على اختصاص ولاية النكاح بالاب والجد واما المتأخرون فقد اختلفوا فيه فذهب المحقق الشرايع والفاضل في القواعد والتحرير والارشاد إلى عدم ثبوت الولاية اصلا وصحة عقده بنفسه لو اوقعه بدون اذن الولي كما صرحوا به جميعا مسألة نكاح المحجور عليه وان كان لهم كلام في المهر وذهب جمع اخر كما في التذكرة ونكت الارشاد والمسالك وشرح القواعد للمحقق الشيخ إلى ثبوت الولاية لا بمعنى استقلال الحاكم في تزويجها بل بمعنى عدم استقلال لهما وتوقف صحة نكاحهما على اذن الحاكم وان لم يخبر للحل تزويجهما بنفسه ايضا واما بمعنى استقلال الحاكم فلم ار مصرحا به وربما ينسب إلى المحقق الشيخ علي في كتاب الحجر من شرح القواعد ولب كذلك بل كلامه فيه اعم من الولاية الاستقلالية وغيرها وصرح في موضع اخر بعدم الاستقلال قال لا ريب ان السفينة لا يجبر على النكاح لانه عاقل ولا يجوز له الاستقلال لانه لسفينة وتبذيره محجور عليه شرعا ممنوع من التصرفات المالية انتهى

والحق هو الثاني اى ثبوت الولاية بمعنى توقف صحة العقد على اذن الحاكم ولا يستقل الحاكم في الولاية على النكاح اى ليس وليا اجباريا عدم استقلال الحاكم وتوقف النكاح على اذن السفينة او السفينة ايضا فللاصل السالم عن المعارض بل ظاهر الاجماع واطلاق قوله سبحانه : بلغن اجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن بالمعروف وقوله سبحانه حتى تنكح زوجا غيره والنصوص المستفيضة كصحيحة منصور حازم عن ابي عبدالله (ع) قال تستأمر البكر وغيرها ولا نكح الا بامرها وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام لا تستأمر الجارية اذا كانا بين ابويها ليس لها مع الاب امر وقال يستأمرها كل احد ما عدا الاب ورواية ابراهيم بن ميمون عن ابي عبدالله (ع) وفيها واذا كانت قد تزوجت يزوجه الا برضاها وموثقة البغياق عن ابي عبدالله (ع) واما الثيب فانها تستأذن وان كانت بين ابويها اذا اراد ان يزوجهها ومرسلة الكافي عن زهير بن ابي ان يزوجه قال يؤمرها فان سكنت فهو اقرارها وان ابت لا يزوجهها ورواه في الفقيه بطريق صحيح وزاد في اخرها فان قالت زوجني فليزوجها ممن ترضى وموثقة الحذاء المتقدمة حيث دلت على كفاية رضا غير المدركين بعد الادراك مطلقا مضافا إلى ان الغالب في اوائل الادب السفاهة ورواية داود بن سرحان المتقدمة

فإنها بكلا احتماليهما تدل على المطلق ورواية يزيد الكناسي وفيها فاذا بلغت تسع سنين جاز لها القول في نفسها بالرضا والثاني وجاز عليها ذلك ورواية محمد ابن هاشم عن ابي الحسن (ع) قال اذا تزوجت البكر بنت تسع سنين فليست مخدوعة وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله (ع) قال في المرأة الثيب تخطب إلى نفسها قال هي املك بنفسها تولى امرها من شاءت وصحيحة البنزطي قال قال ابو الحسن والثيب امرها اليها إلى ذلك وصحيحة زرارة قال سمعت ابا عفر (ع) قال لا ينقض النكاح الا بالاب ومثلها موثقة محمد بن محمد وجه الدلالة انه لو تزوجت البالغة . التسع الفاقدة للاب و الجد بدون اذن الحاكم لم يكن للحاكم نقضه لحصرهم عليه السلام جواز النقض بالاب فاذا لم يكن نقضه جازيا كان صحيحا غير ذلك من الاخبار واما الثاني اى توقف صحة تزويج السفهين على اذن الولي فلصحيحة الفضلاء المتقدمة الدالة بالمفهوم على عدم ج تزويج السفهية بغير ولي ورواية زرارة المتقدمة المصرحة بانه لا يجوز تزويجها الا بامر وليها مقتضى الجمع بينها وبين الاخبار المتقدمة ايقاع النكاح باذن المولى عليه والولى معا ولا تنافي بين هذه الروايتين و بين الاخبار المتقدمة سوى صحيحة الحلبي وما بعدها واما صحاح الحلبي والبنزطي وز وان تعارضت تلك الروايتين الا انهما اخص مطلقا من الثلاثة لاختصاصها بالسفيهية وشوؤها للبكر لا يوجب جهة عموم لانها غير ملحوضة في قطعا وكذا تختص بالولى وصحيحة زرارة تعم غير الاب مطلقا احتج النافي للولاية مطلقا بالاصل وانه ليس في نفسه من التصرفات المالية فان ا غير لازم في العقد بنفسه والنفقة تابعة كتبعية الضمان للاتلاف وجوابه ان الاصل مندفع بما مر والدليل الاخر اجتهد في مقابلة الحديث ود الولاية الاستقلالية لو كان به قائل يمكن ان يكون امور احدها التلازم بين ولاية المال وولاية النكاح وجوابه منع التلازم كما في المفلس والمفنة والصغيرين وثانيهما ميسر الحاجة إلى ولايته عليهما وفيه انه فرع ثبوت حجرهما ومنعهما عن النكاح مطلقا وعدم جواز تزويجهما نفسيهما : الحاجة ولم يثبت وثالثها النبوى السلطان ولى من لا ولى له وجوابه ان معناه انه ولى من لا ولى له ويحتاج إلى المولى لا انه ولى من لا ولى له س كان محتاجا إلى الولي ام لا ورابعها انه تصرف مالى اما من جهة الرجل فظاهر واما من جهة المرأة فلانها تجعل البضع في مقابل الصداق وهو ملك بالاشياء المتقومة وجوابه منع كونه ماليا من جهة الزوجة وانما هو اكتساب وهو ليس ممنوعا منه ولو كان كذلك لزم عدم صحة خلع السفهية و مال الخلع وهو لاف الاجماع المصريح به وخامسها صحيحة الفضلاء المتقدمة وجوابه عدم الدلالة بوجه من الوجوه غايته عدم جواز تزويج السفه بغير ولى وهو اعم من الولاية الاستقلالية وسادسها رواية زرارة السابقة دلت بالمفهوم على جواز تزويجها بامر الولي سواء اذنت سفهيا ام لا وجر انه انما يتم لو كان اضافة التزويج إلى الضمير المؤنث اضافة إلى المفعول ولو كان من باب الاضافة إلى الفاعل كما هو الاظهر لم يدل على المله بل يدل على ثبوت الولاية الاشتراكية مضافا إلى انه لا عموم ولا اطلاق في مفهوم الاستثناء اى الحكم الايجابى لان المقصود من الجملة الاستثناء هو الحكم السلبى واما الايجابى فمقصود في الجملة فيكون من باب المطلق الوارد في مقاحكم اخر كما هو المتبادر عرفا و على هذا فيكون مفهوم جواز التزويج مع اذن الولي في الجملة فيمكن ان يكون هو فيما اذا اذنت السفهية ايضا

كما هو قول جمع كثير من الفقهاء مع انه على فرض الدلالة معارض مع الاخبار المتقدمة الدالة على استيثار البالغة بالعموم من وجه الموجع للرجوع إلى الاصل وسابعا صحيحة ابن سنان السالفة وجوابه اولا بالمعارضة المذكورة الموجبة للرجوع إلى الاصل حيث ان الصحيحة وان اختص بالولى الا انها شاملة للصغيرة والمجنونة وغيرهما والاخبار والمتقدمة وان اختصت بالبالغة العاقلة الا انها شاملة للولى وغيره وثانيا انه كما يمكن يكون المراد تعريف من بيده عقدة النكاح يمكن ان يكون واردة في بيان تعريف ولى الامر وادى بلفظ من بيده عقدة النكاح اقتباسا من كلام سبحانه بل هو الظاهر والاصل بمقتضى القواعد الادبية في القضايا الحملية فان الاصل والظاهر فيها اثبات المحمولات المجهولة للموضوعات المعد لا اثبات الموضوعات المجهولة للمحمولات المعلومة وعلى هذا فيكون المعنى كل من كان بيده عقدة النكاح كان بيده ولاية المال دون العكس ومطلوبهم انما يثبت على الثانى دون الاول وليس في كلام الراوى سؤال حتى يقال بتعيين العكس بقرينة السؤال فان قيل يدل حينئذ على انه لا عقدة النكاح بيد غير الولى ومنه السفهية بنفسها فاذا لم يكن العقدة بيدها يكون بيد وليها لا محالة قلت هذا كلام سخيى اذ الصغيرة الخالية . الاب والجد ليست بيدها عقدة النكاح ولا بيد ولى امرها وايضا الاشتراك غير كون النكاح بيده فيمكن ان يكون السفهية شريكة مع الولى . كانت الشركة ايضا موجبة لصدق النكاح بيده لجرى ذلك في الولى ايضا مع انه لو كان المراد بيان من بيده عقدة النكاح لكان هو الولى الذى ي . العفو عن الصداق لا مطلقا كما يستفاد من الآية الشريفة وصرحت به الاخبار المستفيضة كصحيحة رفاعة قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن ال بيده عقدة النكاح فقال الولى الذى ياخذ بعضا ويدع بعضا وليس له ان يدع كله وغيرها وعليه الاجماع في كلام الفاضل الهندى وصاحب الكف ونقله الاول عن الخلاف والمبسوط وقال في التبيان ومجمع البيان وروض الجنان للشيخ ابى الفتوح وفقه القران للراوندى انه المذهب والذى بيده ال هو الاب والجد او مع الوصى والوكيل للرشيذة لا غير كما في مجمع البيان شعرا بدعوى الاجماع عليه وكنز العرفان ناسبا له إلى اصحابنا وفي التح والقواعد وشرحه والروضة والشرائع المالك وغيرها ويدل عليه الاخبار المستفيضة ايضا وثامنها مفاهيم الاخبار المصرحة بانها اذا كانت مالكة ام تزوجت من شاءت وفيه اولا المعارضة المذكورة وثانيا ان غايتها ان مع عدم مالكية الامر لا تتزوج من شاءت لا ان الولى يزوجه من شاء لجواز لا يكون تزويجها بيد احد او يكون موقوفا باذن الولى ومنه يظهر الجواب عن الاستدلال بالعامى المتضمن لقوله لا نكاح الا بولى وما به ويؤيد المطلق ايضا تصريح جماعة من الاصحاب باختصاص الولاية الاجبارية اى لاستقلالية في النكاح بالاب والجد بحيث يظهر منه مسد القاعدة قال المحقق الشيخ على وغير الاب والجد لا يملك الاجبار وقال في موضع اخر وولاية الاجبار لا يثبت لغير الاب والجد وقال الفاء الهندى الا انه لا يكفى في اثبات الولاية للحاكم فانه لا يملك الاجبار ويؤيده ايضا اكتفاء العلماء طرا في شرايطه المتزوجين بالبلوغ والعقل والح في باب النكاح وتفرعهم عليه عدم صحة عقد الصبى والصبية والمجنون والمجنونة والسكران فقط من غير تعرض لذكر السفهية اصلا وتفرعهم ء صحة التصرفات المالية من السفهية في باب المعاملات على اشتراط الرشد ومنها ولاية الايتام والسفهاء في جاراتهم

واستيفاء منافع ابدانهم مع ملاحظة المصالح للاجماع ولان في انتفائها ضررا عليهم وهو منفى في الشريعة وفي عموم بعض الاخبار المتقدمة في ا
الايتم شمول لذلك ايضا كالرضوى وصحيحة ابن رباب ومنها استيفاء حقوقهم المالية وغيرها كحق الشفعة المفسخ بالخيار ودعوى الغبن والاحلا
ورد الحلف وحق القصاص في الدم و الجنائيات واقامة البينة وجرح المشهود وامثالها وقد ادعى بعض معاصرينا الفضلاء الشهرة عليه في حق القضا
وقواه وفي كل ذلك الولاية للحاكم مع المصلحة لصحيحة ابن رباب والرضوى المنجبرين بل قد يجب اذا كانت في تركه مفسدة من ضرر ونحوه
انه لا يجوز التصرف اذا كانت المصلحة في الترك ولو تساوى الطرفان فهل يجوز له لتصرف والاستيفاء وينفذ ويمضى ام لا الظاهر الثاني للاد
الخالى عن الدافع ومنها التصرف في اموال الامام من نصف الخمس و المال المجهول مالكة ومال من لا وارث له ونحو ذلك وقد يستدل بثبو
ولايته فيها بانها اموال الغايب والتصرف فيها للحاكم وضعفه ظاهر اذ لا دليل على ولايته في اموال مطلق الغائب حتى الامام مع ان الولاية
اموال الغيب انما هى بالحفظ لهم لا التفريق بين الناس وقد يستدل ايضا بعموم الولاية وهو ايضا ضعيف لان مقتضاه ثبوت الولاية فيما يتعلق ب
الرعية لا ما يتعلق بنفس الامام وامواله والصواب الاستدلال فيه بالقاعدة الثانية فان بعد ثبوت لزوم التصرف في هذه الاموال والتفريق لا بد له
مباشر ولى اولى من الحاكم بل هو المتيقن وغيره مشكوك فيه وايضا تفريق هذه الاموال انما هو باذن شاهد الحال وهو انما هو اذا كان المباشر
الفقيه العادل كما بيناه في كتاب مستند الشيعة ومنها جميع ما ثبت مباشرة الامام له من امور الرعية كبيع مال المفلس وطلاق المفقود زوجها
الفحص ونحو ذلك للقاعدة الاولى من القاعدتين المتقدمتين وللإجماع وعلى الفقيه في كل مورد مورد ان يتفتش عن عمل السلطان والامام فان ث
فيحكم به للفقيه ايضا ومنها كل فعل لا بد من ايقاعه لدليل عقلى او شرعى كالتصرف في الاوقاف العامة والايان بالوصايا التى لا وصى
ابتداء وبعد ممات الوصى وعزل الاوصياء ونصب العوام وغير ذلك للقاعدة الثانية من القاعدتين المذكورتين ويلزم ان يكون القاعدتان ملحوظ
عندك في كل مقام يرد عليك من اعمال الحكام والفقهاء ووظائفهم وتحكم بمقتضاها ولا تحكمن بشئ ما لم يثبت من القاعدة او من دليل ا
فمن الموارد التى لا ارى عليه دليلا ما تداول في هذه الاعصار في المبيعات الشرطية التى فيها خيار الفسخ للبايع بشرط رد الثمن إلى المشتري
زمان معين فاذا لم يحضر المشتري في الزمان المعين يبيئون بالثمن إلى الفقيه ويفسخون المبيعة ولا ارى لذلك وجها فان شرط لخيار هو رد الثمن
المشتري فاذا لم يتحقق الشرط كيف يتحقق الفسخ وكون الفقيه قائما مقامه حتى في ذلك مما لا دليل عليه اصلا ولو هم ان ذلك لدفع الض
والضرر فاسد اذ هذا الضرر مما اقدم البايع نفسه عليه مع ان الفسخ لا عند المشتري متضمن لضرر المشتري سلمنا الضرر المنفى فلم يجبر برد الث
إلى الفقيه والفسخ عنده اذ بعد ما جاز للحاكم التجاوز عن مقتضى الشرط لدفع الضرر فيمكن دفعه بزيادة مدة الخيار او بالزام المشتري على
يجبر به الضرر او بغير ذلك من الاحتمالات ومن تلك الموارد ما ذكره في باب النسبة انه اذا لم يقبل البايع الثمن في الاجل

يؤديه إلى الحاكم ويبرء بذلك ويكون التلف من البايع حينئذ وهو ايضا مما لا دليل عليه وحديث الضرر يعلم ما يه مما مر إلى غير ذلك من الم فان قيل لا بد في امثال تلك الموارد من الرجوع إلى الحاكم قلت نعم لا شك في ذلك وهو المرجع في جميع الحوادث وله منصب المرجعية في جميع يتعلق بالشرعية ولكن الكلام في وظيفة الحاكم بعد الرجوع اليه انه ما هو والله العالم بحقايق احكامه

(عائدة) من القواعد المسلمة بين الاصوليين والفقهاء اشتراط عدم تغير الموضوع في العمل بالاستصحاب وقد ذكرنا بعض ما يتعلق به القاعدة في بعض العوايد السالفة والمقصود هنا بيان المراد من الموضوع لدى ذكره هنا ووجه اشتراط عدم تغير الموضوع فنقول لبيان الاول انه شك ان المستصحب لا بد وان يكون متيقنا في الحالة الاولى مشكوكا فيه في الثانية ومتعلق اليقين والشك لا بد وان يكون امرا حكما اثباتا او مضافا إلى محل بنوع من الاضافات والنسب اذ لا يتعلق اليقين والشك بالذوات الخارجية الخالية عن الحكم الا بملاحظة حكم ايضا كبقائه وجوده او بنحوه فذلك المحل الذي يثبت له هذا الامر المتيقن اولا المشكوك فيه ثانيا هو المراد من الموضوع وبتقرير اخر لا بد في لاستصحاب الحكم بانه كان كذا اولا فيكون كذا ثانيا ومعنى كذا هو المستصحب والمستتر في كان ويكون والبارز في لفظ انه هو الموضوع ثم الموضوع قد يك واحدا كالكلب في الحكم بنجاسة الكلب والثوب في الحكم برطوبته وزيد في الحكم بحيوته وقد يتعدد الموضوع في الحكم الواحد لاجل تعد المضاف اليه وما نسب اليه الحكم كما في وجوب صوم اليوم على زيد فان صوم اليوم موضوع للوجوب على المكلف والمكلف موضوع لوجوب الصوم عليه ومنه ولاية الاب العاقل على الصغير فان الاب العاقل موضوع لكونه وليا على الصغير والصغير لكونه مولى عليه فاذا اردت استصح كونه وليا يكون الموضوع هو الاب واذا اريد استصحاب كونه مولى عليه يكون الموضوع هو الصغير فلو تغير الصغير وصار كبيرا يصح الاستصحاب الثاني لتغير الموضوع ولا يصح رد الاستصحاب الاول لذلك ولو جن الاب انعكس الامر واما وجه اشتراط عدم تغير الموضوع حجية لاستصحاب بل جريانه وصحته فليبينه نقول لا شك ان الاستصحاب هو ابقاء الحكم الثابت اولا في الزمان الثاني من حيث ثبوته في الا ولاجل ذلك فلو ابقى في الزمان الثاني لجهة اخرى لا يكون ذلك استصحابا اصلا فانه لو قال الشارع يجب عليك صوم يوم الخميس وشك في الجمعة هل اراد صومه ام لا نسئل عنه فاجاب بوجوبه ايضا لا يكون ذلك استصحابا وكذا لو شك في بقاء رطوبة ثوب في زمان فصب عليه ا ثانيا وحكم برطوبته لا يكون ذلك استصحابا والحاصل ان الاستصحاب لا تحقق باتحاد حكم الموضوع في الحالتين كيف ما كان بل باتحاد جهة ثبوته للاول اى من جهة انه كان ثابتا في الاول ولم يعلم انتفائه في الثاني وكلما كان كذلك حكم الشارع بابقائه ولازم ذلك انه اذا علم انه الحكم في الثاني لم يصح الاستصحاب كما هو مجمع عليه ومصرح به في الاخبار بقوله هو لكنه ينقضه يقين اخر بل هو معنى له لا ينقض بالش ثم انتفاء الحكم في الثاني تارة يكون بالحكم بخلاف الاول فيه واخرى بالحكم بعدم ثبوت الحكم الاول فيه وان لم يحكم بخلافه ايضا وثالثة بثبوت مطلق الحكم فيه فانه لو قال الشارع يباح لك الجلوس في بيت زيد يوما واما بعده فلا احكم حينئذ بالاباحة ولا ينفىها بل ابين حكمه بعد ذلك يمكن استصحاب اباحة ما بعد اليوم للعلم بانتفاء الحكم الاول لا بسبب الحكم بالحكمة او الحكم بعدم الاباحة بل بسبب عدم الحكم وانتفائه اصله فان ثبوت عدم الحكم ايضا انتفاء للحكم ولذا لا يستصحب الحكم السابق فيما

لو فرض تصريح الشارع بانه لا حكم لى في الزمان السابق ثم انتفاء اصل الحكم الاول في الثاني تارة يكون بتصريح الحاكم بالانتفاء كان يقول حكم لى بعد ذلك واخرى يكون بتخصيصه الحكم بالاول فانه ايضا موجب لانتفاء الحكم في الثاني لا بمعنى انه موجب للحكم بعدم ما حكم للاول في الثاني وثبوت انتفاء المحكوم به في الاول في الثاني حتى يعارض ما دل على ثبوت الحكم في الثاني بل لا حكم في الثاني في الاول ويد انتفاء نفس الحكم الاول في الثاني واذا عرفت ذلك فنقول اذا علق الشارع حكما على موضوع خاص يكون هذا الحكم اى نفس الحكم خا بذلك الموضوع فلا يكون حكم لغير ذلك الموضوع بهذا الحكم الاولى ويكون مهية الحكم منتفية فيه فيعلم انتفائه فيه فلا يستصحب اذا لا يحت ثبوت الحكم لاول فيه بل علم عدم ثبوته وان جوزنا ثبوته بحكم اخر ولكن لو ثبت حكم بدليل اخر لا يكون ذلك استصحابا ولا يتوهم انه واد يثبت ما حكم به بالحكم الاول له بالحكم الاول ولا بدليل اخر ولكن يثبت له بالاستصحاب ابقاء الحكم الاول من جهة ثبوته في الاول وم جهة ثبوته في الاول كونه ثابتا فيه محتملا بقاء الحكم الاول او شموله لهذا الزمان وهذا غير محتمل لليقين باختصاص الحكم الاول بالموضوع الا فما علم اولا وهو حكم الشارع بالوجوب مثلا في الزمان الاول منتف في الثاني فلا يمكن استصحابه وان شئت توضيح ذلك فنقول اذا قال الشد الولاية ثابتة على الصغير نقول ان الابن الصغير لزيد مولى عليه لان الشارع قال الولاية ثابتة على الصغير وهذا من افرادة ثم اذا صار كبيرا نقول يمكن الاستصحاب لانا نعلم ان حكم الشارع منتف في حق الكبير وهذا من افرادة وما علم انتفاء حكمه فيه لا يجرى فيه الاستصحاب لانه موضع الشك في الحكم وعدمه لا يقال لا يعلم انتفاء حكم الشارع في حق الكبير بل يعلم ثبوته لحكمه بالاستصحاب قلنا الكلام بعد في ص الاستصحاب وعدمه ونحن نقول لا يصح الاستصحاب لانه قال بل ينقضه يقين اخر ولنا هنا يقين اخر وهو عدم الحكم في حق الكبير فكي يحكم بثبوت الحكم فيه وادى فرق بين قوله لا حكم لى للكبير فيه وبين قوله الولاية على الصغير في العلم بانتفاء الحكم في الكبير اى انتفاء اء الحكم لا انتفاء خصوص الولاية وهذا مراد من استدلالنا لاشتراط عدم تغير الموضوع بان المتبادر من اثبات حكم لموضوع خاص شرطية ذا الموضوع في ثبوته ولازمه انتفاء المشروط بانتفاء الشرط وغرضه ان المتبادر شرطية الموضوع في اصل الحكم فمع انتفائه لا حكم لا بما حكم به الاول ولا بخلافه لا ن المتبادر شرطية الموضوع في ثبوت ما حكم به في الاول حتى يدل على انتفائه فيعارض دليل ثبوت الحكم في الثاني فالمتب من قوله الولاية ثابتة على الصغير ان الصغر شرط في كونه محكوما بحكم فاذا انتفى الصغر انتفى حكم الشارع بهذا الحكم الذى ابقائه الاستصحاب لا انه شرط في ثبوت الولاية فاذا انتفى الصغر انتفت الولاية ولو كان مراده هذا المعنى لم يصح الا على حجيته مفهوم اللقب يستدل ايضا بوجوه اخر منها دلالة التعليق على موضوع خاص على كونه جزء للحكم وقيدا له وحينئذ يستحيل ابقائه مع تغير الموضوع فيك الحكم في المثال المذكور الولاية على الصغير لا مطلق الولاية وهى لا تتحقق في حق الكبير وفي مثال الكلب النجاسة الكلبية وهى ممتنع التحقق صيرورته ملحا وهذا قابل للخذش ومنها ان ذلك لاجل تعارض استصحاب حال العقل مع استصحاب حال الشرع فان الشارع لم يحكم بنجاسة الكلب الباقي كلبيته ولا بنجاسة الكلب المستحيل ملحا وعلم بعد الحكم بنجاسة الاول ثبوت النجاسة فيه وبقي الثاني تحت اصل ء الحكم ولهذا الدليل وجه ايضا ومنها

انه لاجل تعارضه مع ادلة ثبوت خلافه لما حصل بعد التغير كادلة طهارة الملح وهو فاسد جدا لانه ان اريد به مثل قوله كل شئ طاهر حتى ت انه قدر فهو لا يعارض الاستصحاب كما بيناه في موضع آخر وان اريد به مثل قوله الملح طاهر فهو غير متحقق في الاكثر فيلزم اختصاص اشته عدم تغير الموضوع بمواضع خاصة مع انه قد يكون ما حصل بعد التغير موافقا لحكم قبله كما اذا صار الكلب عذرة فيلزم جواز استصح النجاسة الكلبية ومع ذلك فلو سلم التعارض فلم يكون الحكم للدليل المعارض دون الاستصحاب مع ان الحكم عند التعارض فقد المرجح التخرج لا طرح الاستصحاب وان قلت بالتساقط والرجوع إلى الاصل فقد يقتضى الاصل حكم الاستصحاب كما اذا انقلب الخل خمرا والماء بولا و ذلك ولا يخفى انه وقع الاشتباه لكثير في مسألة اشتراط عدم تغير الموضوع في وجوه كثيرة ووقعوا لاجله في اشتباهات عديدة فمنهم من اشتبهه الا عليه في سبب اشتراطه ومنهم من اخطأ في فهم المراد من متغير الموضوع كما مر في بعض العوايد المتقدمة ومنهم من اشتبه الامر عليه في مع الموضوع ومن ذلك ما ذكره بعضهم في مسألة الماء المتغير بالنجاسة اذا زال تغيره فيقول لا يمكن استصحاب النجاسة لتغير الموضوع لانه هو المتغير وقد انتفى التغير وهذا خطأ لان هذا انما كان يصح اذا قال الشارع الماء المتغير بالنجاسة نجس فيكون لحكم النجاسة والموضوع الماء المثل ولكن ليس كذلك بل قال الماء اذا تغير نجس فالحكم قبول النجاسة بالمتغير والموضوع الماء واما انه نجس مطلقا فمأخوذ من حكمه بان كلما نجسا فيكون نجسا حتى يرد عليه التطهير وهذا الحكم ثابت لكل شئ لا للماء المتغير خاصة والحاصل الفرق بين قوله الماء المتغير نجس وقوله ا ينجس بالتغير فان الموضوع في الاول الماء المتغير والحكم النجاسة وفي الثاني الموضوع الماء والحكم النجاسة بسبب التغير

(عائدة) قد دارت على سنتهم اصالة اتحاد العرفين وموضع استعمالهم ذلك الاصل انما هو فيما اذا لم يعلم اللفظ معنى اخر غير ما يعلم مشتركا بينهما او منقولاً عن احدهما إلى الآخر ودليله حينئذ اصالة عدم الاشتراك وعدم النقل وعدم تعدد المعنى وربما يسمع اجرائه فيما علم احد التعددين ايضا والظاهر ان مراد من يقول ذلك ليس مطلق العرفين اذ لا وجه يتصور لاصالة تعدد كل عرفين مع العلم يتعدد المعنى نقلا اشتراكا اصلا ل مراده خصوص عرفي المتشعبة والشارع او عرف متشعبة زمان مع عرف متشعبة زمان اخر وربما يستدل له تارة ببعد تغير العرفين ذلك الزمان القليل واخرى بالغلبة اى الغالب في الالفاظ الجارية على سنته المتشعبة اتحاد معناها المتبادر حينئذ مع معناها المتبادر في زمان الشد وثالثة يكون ذلك طريقة العلماء وسيرة الفقهاء بل كل احد فانا نريهم يحملون الفاظ الكتب المصنفة في ازمته قبل هذا الزمان إلى زمان الشارع ما يفهمون منها في هذا الزمان ويتبادر منها عندهم من غير تشكيك ولا تأمل ولو علم كون اللفظ ذا معنى اخر منقولاً منه او مشتركا بين ما يف منه في عرفهم وبين معنى اخر الا ان يعلموا اختلاف عرفهم وفساد الوجه الاول ظاهر جدا لانا نشاهد تغير العرف بزمان اقل من ذلك الزمان بـ بل في ظرف سنتين او ثلث سنين فانه اذا استعمل لفظ له معنى في اخر بقدر تلك المدة يهجر المعنى الاول ويترك فكيف بازيد من الف سنة كي وتريهم

يحكمون بثبوت الحقيقة الشرعية في زمان الصادقين عليه السلام للفظ استعمال في معنى من زمان الرسول صلى الله عليه وآله إلى زمانهما وايضا نرى تغير العرف كثير من الالفاظ كالمن والمثقال والكراهة وغير ذلك بل لو استعمال في معنى غير معنى زمان الشارع إلى هذا الزمان تغير العرف قطعاً فالذى يفيد عدم الاستعمال وانى يثبت ذلك اذ يستبعد مع مرور دهور كثيرة وقرون عديدة واما لبيان فساد الثاني فنقول بعد قطع النظر والاعراض عما التمسك بالغلبة من المجازفة و المماثلة الطريقة العامة العمياء ان الالفاظ على صنفين احدهما ما لم يعلم تعدد معناه اصلاً والاخر ما علم فيه الا- ايضا على قسمين احدهما ما يكون احد معنييه من المعاني المستحدثة من الشارع ذاتا اووصفا او قيذا ويكون مما يعم به البلوى ويستعمل كـ وثانيهما مالا يكون كذلك فان اريد غلبة الاتحاد في الصنف الاول فهو لا يفيد لان الغالب في كل صنف او قسم يلحق النادر من ذلك الصنف او القسم به فهو لا يفيد لغير ذلك الصنف ولا نزاع في ذلك الصنف وكذا ان اريد غلبته في القسم الاول من الصنف الثاني وان اريد القسم الا- الذى هو محل الكلام ويظهر الفائدة فيه فالغلبة فيه بل تحقق غير ادر فيه ممنوع وايضا للمتسرعة عرفان احدهما عرفه من حيث الفقاهة اى عر الحاصل من مزاولة علم الفقه والحديث والرجوع إلى الكتب المؤلفة في سؤالف الازمنة في هذا الفن الشريف وهو نظير عرف اهل هذا الزمان مثلاً حيث هو نحوى او حسابى وثانيهما عرفه من حيث بلده او زمانه ويتمسكون هؤلاء باصل الاتحاد بالنسبة إلى العرفين مع انه لو امكن ادعاء ان فائما هو بالنسبة إلى الاول واما الثاني فهو غير ممكن لتوقفه على الاطلاع على عرف جميع طوائف العرب في ذلك لزمان في هذه الالفاظ حتى ي اتحاد عرف الغالب منها مع عرف زمان الشارع وهو غير ممكن الاطلاع سيما لامثالنا بل الغالب فيها عدم بقاء اصل الالفاظ عندهم في د الزمان فكيف بمعانيها واما لبيان فساد الثالث فنقول انا نمنع كون ما ذكره طريقة العلماء وسيرة الفقهاء واما ما ترى من حملهم الفاظ الكتب المؤ في سوابق الازمان على ما يحملون فهو ليس من باب حملهم على عرف انفسهم وعهدهم وزمانهم وعلى متفاهمهم والمتبادر عندهم بل نسبتهم إلى في هذه الكتب من الالفاظ واستعمالاتها كنسبة اهل علم النحو من هذا الزمان إلى مصطلحات النحاة ونسبة اهل علم الحساب إلى مصطلح الحلما؟ تبين وهكذا فان لهم بالنسبة إلى الفاظ تلك الكتب اصطلاحاً وراء اصطلاح عهدهم وزمانهم وبيان ذلك ان العلماء والفقهاء بل اهل علم بالنسبة إلى الفاظ الكتب لهم اصطلاح وراء اصطلاح اهل زمانهم بل هم من بدو امرهم ومبدء تعلمهم دخلوا تلك الكتب وتعد اصطلاحاتها ومعاني الفاظها من معلميه واساتيدهم الذين هم ايضا اخذوها من اساتيدهم وهكذا وحصل لهم اصطلاح وراء اصطلاح ا عصرهم بل هو حقيقة اصطلاح اهل زمان التأليف الواصل اليهم يدا بيد فهم بعينهم اهل زمان المؤلفين وذلك ظاهر جدا فان غير العرب من هؤلاء العلماء لا اصطلاح لهم في هذه الالفاظ ولا يعرفون معانيها ولم يخذوها من العرب باصطلاح زمانه بل اخذها ممن اخذ خلفا عن خلف و القريب منهم فايضا كذلك لان الفاظ العرب في هذا الزمان لا تشابه تلك الالفاظ فكيف بالمعاني والغافل ن حقيقة الامر الغير المتأمل يزعم ان فهم العلماء واستخراجهم المعاني من الكتب من جهة اصطلاح زمانه وهو خطأ لان من لم يخذ معانيها من الاستاد لا يفهم منه شيئاً بل لو ا اكثر تلك الكتب لغير المتعلم عند الاستاد المطلع

على اصطلاحات الكتب كالعوام من العرب او العجم لا يفهمون شيئا منها غالبا حتى ان العجمي لا يفهم كتب علماء العجم المدونة بالفار.
غالبا الا بقرائن منضمة

(عائدة) كثير ما يستعمل لفظ الكتاب والاصل والنوادر في كتب الرجال فيقال فلان له كتاب وفلان له اصل وله نوادر وقد يسئل عن الف بين الكتاب والاصل والفرق بينهما على ما صرح به بعض سادات مشايخنا المحققين في بعض رسائله ان الاصل في اصطلاح المحدثين من اصح بمعنى الكتاب المعتمد الذي لم ينتزع من كتاب اخر قال وليس بمعنى مطلق الكتاب فانه قد يجعل مقابلا له فيقال له كتاب وله اصل قال وقد ذ ابن شهر اشوب في معالم العلماء نقلا عن المفيد طاب ثراه ان الامامية صنفت عن عهد امير المؤمنين (ع) إلى عهد ابي محمد الحسن بن ع العسكري عليه السلام اربعمائة كتاب يسمى الاصول وهذا معنى قولهم له اصل ومعلوم ان مصنفات الامامية في تلك لمدة تزيد على ذلك بكثير ، يشهد به تتبع كتب الرجال فالاصل اذن اخص من الكتاب انتهى

ويظهر من كلامه (ره) انه يشترط في صدق الاصل عدم الانتزاع ووجود الاعتماد بل صرح به بعد ذلك قال ولا يكفى فيه مجرد عدم انتزاعه كتاب اخر وان لم يكن معتمدا فانه يؤخذ في كلام الاصحاب مدحا لصاحبه ووجهها للاعتماد على ما تضمنه إلى ان قال والوصف به في قولهم اصل معتمد للايضاح والبيان او لبيان الزيادة على مطلق الاعتماد المشترك فيما بين الاصول والمراد بعدم الانتزاع ان يكون الاحاديث المجموعة مأخوذة عن المعصوم او عن الراوى واما الكتاب فتكون احاديثه مأخوذة من الاصل فالفرق بين الاصل والكتاب على ما ذكره السيد المذكور الاصل هو مجمع الاحاديث الغير المنتزع من غيره مع كونه معتمدا والكتاب اعم وعلى ما ذكره المفيد يكون الاصل اسما لكل من الاصول الار مائة وذكر بعض مشايخ والدى ان الفرق هو مجرد عدم الانتزاع ولم يذكر الاعتماد وقيل ان الكتاب ما كان مبويا مفصلا والاصل مجمع اخبار و ورده بعض مشايخ الوالد بان كثيرا من الاصول مبوية وقيل ان الاصل ما كان مجرد كلام المعصوم والكتاب ما كان فيه كلام مصنفه ايضا واما النو فهو ما اجتمع فيه احاديث متفرقة لا تنضبط في باب لعله ما يمكن جمعه في باب احد بان يكون واحدا او متعددا لكن يكون قليلا جدا ومن ، قولهم في الكتب المتداولة نوادر الصلوة ونوادر الزكوة و امثال ذلك هذا اذا اطلق النوادر على المؤلف والا فالحديث النادر له اطلاقات اخر ايضا

(عائدة) هل الموضوع للحكم في نحو قوله (ع) العصير اذا غلى حرم حتى يذهب ثلثاه او العصير الذى غلى حرم ونحوهما من القيود هو الع او غيره و يظهر الفائدة في تغير الموضوع وعدمه عند الاستصحابات مثلا اذا صار العصير بعد الغليان وقبل ذهاب الثلثين دبسا او خلا فان بان الموضوع هو العصير لم يصح الاستصحاب لتغير الموضوع لعدم تسمية الدبس او الخل عصيرا وان قلنا انه غيره فقد يصح وبيانه ان ها حكمين احدهما انه يحرم اذا غلى وكون الموضوع فيه عصيرا مما لا خفاء فيه فلو انقلب قبل الغليان خلا ثم غلى لم يحرم لعدم صدق العصير والا الحرمة والخفاء انما هو في موضوعها والتحقيق انه مركب من المقيد والقيد فيشترط فيه تحقق الامرين اى كونه عصيرا ومغليا فبانتهاء احدهما ينته الموضوع فانه لا شك انه ليس الدبس حين الدبسية عصيرا مغليا الا بالتجاوز باسم ما كان والتوهم انما ينشأ من امرين احدهما صحة قوله العصير غلا سواء بقى على العصيرية ام صار دبسا فهو حرام فيتوهم ان قوله العصير

إذا غلا مطلق أو عام يشمل الأمرين وثانيهما نحو قوله الكلب إذا صار ملحا فهو طاهر فإنه لم يبق الكلبية مع صحة لكلام وبقاء الحكم الذي الطهارة ويظهر فساد الأول بأن المفروض أن الدبس ليس عصيرا فكيف يكون فردا من العصير ولو قلت أنه أيضا عصير لغة يخرج عن المفروض ، صحة التصريح بالتعميم فإنما هو باعتبار حصول تجوز في الكلام بقرينة ذلك التصريح وذلك مثل قوله الكلب الذي صار ملحا فهو طاهر فإنه شك أن بعد الصيرورة ليس كلبا والتسمية تجوز باعتبار ما كان والقرينة عليه قوله صار كلبا فكذا في قوله والعصير إذا غلى سواء بقى على العصا أم لا فالتعميم قرينة عموم المجاز وفساد الثاني بأن قوله الكلب إذا صار ملحا فهو طاهر معناه أنه بعد صيرورته ملحا يطهر فليس الحكم الطهر الفعلية حال التكلم فإن قوله إذا صار بتأويل المستقبل فالحكم ليس الطهارة نعم إذا قال الكلب الذي صار ملحا فهو طاهر فالحكم الطهارة الفع و الموضوع الكلب المجازي دون الحقيقي قطعاً لامتناع بقاء الكلبية بعد الصيرورة ملحا

(عائدة) من الأصول المتكررة على السنة الفقهاء أصاله عدم التذكية في الحيوانات ولها ثلاثة معان تبينها في ذلك المقام ولنقدم لبيان تحقيق الم فائدتان الأولى اعلم أن الأصل الابتدائي في كل حيوان مأكول اللحم حلية أكل لحمه ما لم يدل دليل على حرمة حيا أن أو غير حى وكذا الأصل كل حيوان طاهر العين غير مأكول اللحم طهارته ما لم يدل دليل على عروض النجاسة له حيا كان أو غير حى لأصالة الحل الثابت للأشياء الشرع وبعده وإطلاقات ما دل على حلية الحيوان الفلاني ولأصالة الطهارة الثابتة كذلك واستصحابها ولكن ثبت بالاجماع القطعى والأخبار المتك حرمة الأجزاء المبانة من الحى في غير السمك والجراد وكذا نجاستها من ذوات النفوس كما بين في موضعه وكذا ثبت بالاجماع بل الضرورة وبالكث والسنة المتواترة حرمة الميتة من جميع الحيوانات ونجاستها من ذوات النفوس السائلة كما بين في موضعه وهذا أصل طار على الأصل الأول ثا بالاجماع والكتاب والسنة ولكن الكلام في معنى الميتة فإنه يحتمل معان ثلاثة لأول ما خرج روحه حتف أنه خاصة فيكون الميتة مقابل الحى والمقت كما هو الظاهر من كلام بعض المتأخرين في شرحه على المفاتيح مستدلا بما في تفسير الامام (ع) قال الله تعالى إنما حرم عليكم الميتة التى ما: حتف أنه بلا ذبابة من حيث أذن الله وعلى هذا فيكون غير مامات حتف أنه باقيا على الأصل الحلية والطهارة ولو لم يكن مذكى ش ويحتاج في إثبات حرمة مطلق غير المذكى ونجاسته إلى دليل آخر والثاني ما خرج روحه مطلقا وإن كان بالتذكية فيكون الميتة مقابل الحى ويك الأصل الطارى في كل غير حى حرمة ونجاسته إلا أن يدل دليل على خلافه كما في المذكى وعليه بناء بعض مشايخنا رحمهم الله حيث استدلل في شر على النافع على حرمة الحيوانات البحرية ولو بعد الذبح بشرائطه بعمومات ما دل على حرمة الميتة واستدل له بأنها مشتقة من الموت الذى زهوق الروح واستعمل الموت فيما خرج روحه ولو بالقتل والذبح في الأخبار كثيرا والثالث ما خرج روحه بدون التذكية الشرعية فيكون الميتة مق المذكى وهو الظاهر من كلام الأكثر والمستفاد من تتبع كلمات الفقهاء ويظهر فائدة ذلك الاختلاف في مواضع غير محصورة فإنه على الأول ، مر يكون الأصل في كل ما لم يمت حتف أنه الحلية والطهارة فيظهر الفائدة فيما شك في اشتراطه في التذكية من الشرايط وفيما شك في و التذكية عليه وفيما شك كونه تذكية شرعية بل يكون الأصل في كل ما

اخرج الحيوان عن الموت حتف انفه ان يكون تذكية والاصل في كل حيوان ورود التذكية عليه والاصل في كل شرط اختلف فيه في التذكية ء
اعتباره وهكذا وعلى الثاني يكون الامر بالعكس في الكل وعلى الثالث يكون نسبة الاصل في هذه الامور من جهة كون المورد ميتة او مذكى ء
السواء الا ان يثبت موافقه احد امرين من الميتة والمذكى للاصل كما ياتى تحقيقه ثم ان المعنى الاول لا ريب في كونه من الميتة لانه القدر المشد
بين المعاني الثلاثة فلا شك في صدق الميتة عليه انما الكلام في انه هل هو مختص به ام يصدق على احد الاخيرين فنقول لا ينبغي الرب في سق
الاحتمال الثاني لعدم تبادل المذكى من الميتة بل تبادل غيره كما هو واضح جدا ولصحة السلب عن المذكى بل وقع السلب في كلام الامام كما
موثقة ابي مريم قال قلت لابي عبدالله (ع) السخلة التي مر بها رسول الله ﷺ وهى ميتة قال ما ضر اهلها لو انتفعوا باها بما قال فقال ابو عبد
(ع) لم يكن ميتة يا ابا مريم ولكنها كانت مهزولة فذبحها اهلها فرهوا بما قال رسول الله ﷺ ما ان على اهلها لو انتفعوا باها بما ولا استعماله ف
يقابل المذكى وما ليس مذكى في العرف والكتاب والسنة كما في الاخبار الكثيرة المتضمنة لاختلاط الميتة والمذكى المشتملة على قوله لم يدر ذ
هو ام ميت وفي رواية عبدالله ابن سليمان عن ابي عبدالله (ع) ما اخذت الحباله فانقطع منه شئ او مات فهو ميتة وفي رسالة النضر بن س
الواردة في الطي وحمار الوحش يقرصان بالسيف فيقدان قال لا باس باكلها ما لم يتحرك احد النصفين فان تحرك احدهما لا يؤكل الاخر لانه م
إلى غير ذلك من الاخبار الغير العديدة فالاصل في الاستعمال مع وحدة المستعمل فيه الحقيقة كما في المورد اذ لم يعلم استعماله ي المذكى ا
وتوهم اشتقاق الميتة والميت من الموت الصادق على مطلق زهوق الروح فيكون المشتق ايضا كذلك فاسد اذ لو سلمنا ذلك في الموت لا نسلمه
مطلق المشتق منه لان للهيئة الاشتقاقية حظا من المعنى كما مر بيانه في بعض العوائد المتقدمة ويدل على عدم صدقه على مطلق مازهق رو
اخبار كثيرة اخرى كموثقة سماعة عن جلود السباع ينتفع بها قال اذا رميت وسميت فانتفع بجلده واما الميتة فلا وفي موثقة سماعة الواردة في الذ
(والكيمخت) يصلى فيها قال لا باس ما لم يعلم انه ميتة وفي رواية على ابن ابي حمزة عن الرجل يتقلد السيف إلى ان قال وما الكيمخت قال
دواب ميتة ما يكون ذكيا ومنه ما يكون ميتة إلى غير ذلك وظهر مما ذكر سقوط الاحتمال الاول ايضا لعدم صحة السلب عن غير ما مات حة
انفه اذا لم يكن مذكى شرعا بل استعماله في غيره كثيرا كما في روايات ماخوذ الحباله ورواية عبدالله ابن سليمان المتقدمة والروايات العديدة الوا
في قطع اليات الضأن والحكم بحرمتها لانها ميت او ميتة كصححة الوشاء ورواية ابي بصير ومرسلة الكاهلي ولا يدل قول الامام في تفسير المتة
ذكره على الاختصاص لاحتمال كون القيد احترازا بل و الاصل فيه وتخصيصه بالذكر لان العلة المذكورة لعلها مخصوصة به فالحق ان الميتة
مقابل المذكى الثانية اعلم ان الاصل الثانوى في كل حيوان ماكول اللحم الخارج روحه بغير التذكية حرمة وفي كل ذى دم كذلك نجاسته لما عر
من كونه ميتة وكل ميتة حرام ومن ذوى النفوس السائلة نجس ويدل ايضا على حرمة غير المذكى قوله سبحانه الا ما ذكيتم والمتكثرة من الاخ
كمرسلة الفقيه وفيها اذا ارسلت كلبك على صيد وشاركه كلب اخر فلا تاكل منه الا ان تدرك ذكاته ورواية الخضرى عن صيد البزاة والصغ
والكلب والفهد لا تاكل صيد شئ من هذه الا ما ذكيتموه

الا الكلب المكلب وفي رواية زرارة فما كان خلاف الكلب فليس صيده مما يؤكل الا ان يدرك ذكوته وفي حيحة الحلبي عن ابي عبدالله (ع) في الا والصغور لا يحل صيدها الا ان يدرك ذكوته وفي صحيحة الحذاء عن ابي عبدالله (ع) في البازي والصغر والعقاب فقال ان ادركت ذكاته فكل واد تدرك ذكاته فلا تاكل وفي موثقة سماعة عن صيد البزاة والصغور والطير الذى يصيد فقال ليس هذا في القران الا ان تدركه حيا فتذكيه وان قتل تاكل حتى تذكيه وفي خبر ليث المرادى عن الصغور والبزاة وعن صيدها قال كل ما لم يقتلن اذا ادركت ذكاته وفي موثقة اخرى لسماعة في ص الفهد المعلم وان ادركته حيا فذكه وكله وفي رواية الحضرمي عن ابي عبدالله لا يؤكل ما لم يذبح بحديدة إلى غير ذلك وفي واية ابي بصير عن ابي عبد (ع) الواردة في البعير الممتنع المضروب بالسيف او الرمح بعد التسمية فكل الا ان تدركه ولم يمض بعد فذكه ويدل عليه الاخبار الناهية عن اكل لم يذكر اسم الله عليه او ما لم يوجه إلى القبلة او لم يذبح من المذبح والاخبار الآمرة بالتذكية بعد ادراك طرف العين او حركة الرجل او الذنب ظاهرا؟ ان الوجوب فيه شرطى والمشروط الحلية والطهارة والاختصاص بالصيود او بعض الحيوانات لم يضر للاجماع المركب اذا عرفت ها الفائدتين وان الاصل حرمة كل حيوان خرج روحه غير مذكى ونجاسته اذا كان ذا دم فاعلم ان الاصل عدم التذكية بثلاثة معان الاول كل عمل يعلم انه يحصل به التذكية فالاصل عدم حصولها به يعنى ان الاصل في كل فعل عدم كونه تذكية الا ان يثبت بدليل الثانى ان الاصل في كل حيوان انه لم يعلم انه هل وقع عليه التذكية الثابتة كونها تذكية عدم وقوع التذكية عليه الثالث ان الاصل الاولى في كل حيوان عدم قبوله التذكية الا ما ثبت بدليل شرعى اما الاصل بالمعنى الاول فيدل على ثبوته انه امر توقيفى يحتاج ثبوته بدليل من الشرع وكل امر توقيفى فتوقيفه خلاف الاصل في مورد حتى يثبت التوقيف اما كونه توقيفية للاجماع القطعى فان الناظر في كلمات الفقهاء يريهم مطبقين على عدم الحكم يكون عمل تذكية الا ورود دليل شرعى عليه ويدل عليه ايضا قوله (ع) في موثقة سماعة المتقدمة ليس هذا في القران حيث استدل على عدم حصول التذكية بصيد ط الصيد بعدم كونه في القران ويدل عليه تتبع الاخبار المشتملة على توقيفات التذكية وبيانها وشرايطها واسئولة الاصحاب واجوبة الاطياب ول يحصل من قوله سبحانه ما لكم الا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقوله كلوا مما ذكر اسم الله عليه اصل ثانوى هو حلية كل ما ذكر اسم الله فيكون ذلك تذكية نعم يضم معه ما علم اشتراطه من صيد اودبح او نحوهما وبالجملية يكون ذلك اصلا مع بعض الامور المتيقن انضمامه معه وبع في البواقي بمقتضى اصالة عدم مدخلية في التذكية وعدم جعل الشارع اياه من المؤثرات في التذكية واما الاصل بالمعنى الثانى اى اصالة عدم وذ التذكية التى ثبت كونها تذكية على المورد وهذا هو المعنى المشهور من اصالة عدم التذكية فالدليل عليه ظاهر فانها موقوفة على امور وجودية حا بعد عدمها والاصل عدم تحقق كل منها وبه يعلم الحرمة والنجاسة فلا تجرى في المورد عمومات الحلية والطهارة ولا يجدى تعارض ذلك مع اص الحلية والطهارة الذى هو منشأ توهم جماعة وعدم تمسكهم باصالة عدم التذكية لان الاصل الاول وهو عدم التذكية الثابت بالاصل والاستصح الذى هو مستند شرعى مزيل لاستصحاب الحلية والطهارة و

اصالتهما ولا عكس فان الحلية مثلا غير مزيلة للاعدام الثابتة لكل فعل من افعال التذكية كما يعلم تحقيقه مما ذكرناه في بيان حال تعار الاستصحابين وبيان الاستصحاب المزيل وغير المزيل في ذلك الكتاب وغيره ويدل على ذلك الاصل ايضا الاخبار المعتبرة المستفيضة بل المتو معنى كصحيحة سليمان ابن خالد عن الرمية يجدها صاحبها اياكلها قال ان كان يعلم ان رميته هي التي قتلتها فلياكل من ذلك ان كان قد ~ وموثقة سماعة وفيها ان علم انه صابه وان سهمه هو الذى قتله فليأكل منه والا فلا يأكل منه وفي رواية ابى بصير عن ابى عبدالله (ع) قال سد عن قوم ارسلوهم كلابهم إلى ان قال لا تاكل منه لانك لا تدري اخذه معلم ام لا وفي صحيحة محمد بن قيس عن ابى جعفر (ع) قال قال امير المؤمنين (ع) في صيد وجد فيه سهم وهو ميت لا يدري من قتله قال لا تطعمه وفي رواية زرارة عن ابى عبدالله (ع) قال اذا رميت فوجدته ليس به اثر . السهم وقد ترى انه لم يقتله غير سهمك فكل إلى غير ذلك من الاخبار المتكررة ويدل عليه الاخبار الناهية عن اكل صيد وقع في الماء او من الجفمات ولا ينافي ذلك الاصل رواية السكوني عن ابى عبدالله (ع) ان امير المؤمنين (ع) سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها وخب وبيضها وجبنها وفيها سكين فقال امير المؤمنين (ع) يقوم ما فيها ويؤكل لانه يفسد وليس له بقاء فان جاء طالبها غرم له الثمن قيل يا امير المؤمنين (ع) لا تدري سفرة مسلم او سفرة جوسى فقال هم في سعة حتى يعلمون لان السفرة المذكورة في حكم اليد ويد المسلم او يد مجهول الحال ارض المسلمين او ارض غالب اهلها المسلمون كمشاهدة التذكية كما ثبت في موضعه واما الاصل بالمعنى الثالث اى ان الاصل في كل حيوان ء قبوله التذكية وعدم تأثير التذكية فيه الا ما علم تأثيرها فيه وقبولها له ولتحقيق الحال فيه نقول ان الحيوانات على قسمين مأكول اللحم وغيره و مأكول اللحم على قسمين نجس العين وغيره ونجس العين على قسمين ادمى وغيره وادمى على قسمين مالا نفس سائلة له وما له نف والاخير باعتبار الخلاف في قبول التذكية وعدمه على اربعة اقسام السباع والمسوخات والحشرات وغيرها ثم المراد بالتذكية في مأكول اللحم الذى نفس له ما يصير به جايز الاكل بعد عدم جوازه وفي المأكول الذى له نفس ما يصير به جايز الاكل ويبقى على طهارته الحاصلة له في الحياة غير المأكول الذى له نفس ما يبقى معه على طهارته وفيما لا نفس له منه لا يظهر لها اثر فيه لانه طاهر ذكى ام لم يذك ثم الاصل في القسم الا وهو مأكول اللحم وان كان ابتداء عدم حرمة اكل اجزائه حيا فيستصحب ولما ياتى من توقف قبول التذكية على اعتبار الشارع وملاحظته الا الاصل الثابت من الشرع وقوع التذكية عليه لانه مقتضى كونه مأكول اللحم وللإجماع ولقوله سبحانه الا ما ذكيتم وقوله وكلوا مما ذكر اسم الله ء ولاطلاقات الاخبار الواردة في الصيود والذبائح وهي غير محصورة جدا او القسم الاول من القسم الثانى وهو نجس العين لا يقبل الذكوة اجماعا ف الاصل فيه اولا وثانيا ويدل عليه مع الاصل الاولى الاجماع واستصحاب النجاسة وكذا القسم الاول من القسم الثالث اى الادمى فان عدم وذ التذكية عليه اجماعى بل ضرورى واما القسم الاول من الرابع وهو ما لا نفس له من غير المأكول فقد عرفت انه لا معنى ولا اثر للتذكية فيه في الكلام في الاربعة الاخيرة من جهة الاصل فنقول قد يتراءى في بادئ النظر ان الاصل في الجميع قبول التذكية اذ عرفت ان التذكية انما هي ما ييه معه الطهارة ومقتضى الاصل والاستصحاب كونها

باقية الا فيما علم فيه ارتفاعها وليس هو الا ما لم يقع عليه التذكية اى الصيد او الذبح مع شرايطهما المقررة فكل حيوان مما ذكر صيد او ذكلك يكون بمقتضى الاستصحاب المذكور طاهرا فيكون مذكى وهو المراد بقبول التذكية والحاصل انا لا نقول ان الطهارة هنا امر حصوله يتوق على تذكية جعلية من الشارع بل يقال ان الطهارة الحاصلة امر محكوم ببقائها الا اذا علم المزيل ولم يعلم الا مع الموت حتف انفه او الموت بد الصيد او الذبح المقرونين بأداهما شروطهما المعهودة ومع احد الامرين لا يعلم ارتفاع الطهارة فيحكم ببقائها من غير حاجة إلى جعل من الشد وتأثير من ذلك الجعل والحاصل ان مع تلك الافعال المقطوع حصولها ليس دليل على ارتفاع الطهارة ولكن الانصاف انه لا يخلو عن ج واعتساف لان الظاهر انه انعقد الاجماع القطعى على ان التذكية المبقية للطهارة المانعة عن حصول النجاسة المخرجة للمذكى عن مصداق الميتة ، التى اعتبرها الشارع ورتب عليها تلك الآثار وان ابقائها ومنعها موقوف على اعتبار الشارع اياها اثار او اجزاء وشرايط ومورد او محلا خصوصا عموما او اطلاقا وما لم يتحقق فيه اعتباره وملاحظة جوده كعدمه ومع عدمه يكون المورد ميتة ومعها يكون نجسا ويظهر من ذلك ان الاصل بذ المعنى في جميع الموارد عدم قبول التذكية الا بدليل شرعى عام او خاص كما في مأكول اللحم والسباع

(عائدة) قد ذكر صاحب كتاب بحار الانوار نور الله مضجعه ورموزا للكتب والاصول التى نقل منها الاحاديث وكثيرا ما يحتاج ناقل الحديث معرفتها وقد ذكرها هو نفسه في بعض مجلداته فنقلناها هنا تسهيلا فنقول الرموز هكذا (كا) للكافي (يب) للتهذيب عليه السلام للاستبصارية لمن يحضره الفقيه (ن) عيون اخبار الرضا (ع) لعلل الشرايع (ك) لاكمال الدين (يد) لتوحيد الصدوق (ل) للخصال (لى) لامالى الصدوق (ثو) لثو الاعمال (مع) لمعانى الاخبار (هد) للهداية (عد) لعقايد الصدوق (ب) لقرب الاسناد (ير) لبصائر الدرجات (ما) لامالى الشيخ (غط) لـ الشيخ الطوسى (مصبا) للمصباحين (شا) لارشاد الديلمى (جا) لمجالس المفيد (ختص) لكتاب الاختصاص (مل) لكامل الزيارة (سن) لمحاء (فس) لتفسير على ابن ابراهيم (شى) لتفسير العياشى (م) لتفسير الامام (ضه) لروضة الواعظين (عم) لاعلام الورى (مكا) لمكارم الاخلاق () للاحتجاج (قب) لمناقب ابن شهر اشوب (كشف) لكشف الغمة (ف) لتحف العقول (مد) للعمدة (فص) لكفاية النصوص (تبه) لتنبية الخ (نهج) لنهج البلاغة (طب) لطب الاثمة (صح) لصحيفة الرضا (يح) للجرايح عليه السلام لقصص الانبياء (ضو) لضوء الشهاب (طا) لامان الاخذ (شف) لكشف اليقين (يف) للطرايف (قيه) للدروع الواقية (فتح) لفتح الابواب (نجم) لكتاب النجوم (جم) لجمال الاسبوع (قل) لاقبال الاعم (ثم) لفلاح السائل لكونه من متممات المصباح (مهج) لمهج الدعوات (صبا) لمصباح الزاير (حه) لفرحة لغرى (كنز) لكنز جامع الفوائد وتاوا الايات الظاهرة (غو) لغوالى اللغالى (جع) لجامع الاخبار (مى) لغنية النعمانى (فض) لكتاب الروضة لكونه في الفضائل (مص) لمصباح الشر (قبس) لقبس المصباح (ط) للصرائط المستقيم (خص) لمنتخب البصائر (سر) للسرائير (ق) للكتاب العيق الغروى كش) لرجال الكشى (جه) لفهرست النجاشى (بشا) لبشارة المصطفى (ين) لكتاى حسين بن سعيد او لكتابه والنوادر (عين) للعيون والمحاسن (غر) للغرر والدرر و (كذ) لمصباح الكفعمى (لد) للبلد الامين (قضا) لقضاء الحقوق (محص) للتمحيص (عدة) للعدة (جنة) للجنة منها للمنهاج (د) للعدد (يل) للفضد (فر) لتفسير فرات بن ابراهيم (عا) لدعائم الاسلام

(عائدة) قد تكرر ذكر الاسراف في الكتاب لعزيز والاخبار وكلمات العلماء الاخبار حاكمين بحرمته وكونه من الامور المحرمة ولم اعثر كلماتهم على من تبين موارد تفصيلا بحيث

يمتاز موارده كلية عن غيره وذكره مجملا مع ان بيانه من الامور المهمة اللازمة فاردت بيانه في تلك العائدة والكلام فيه اما في حرمة او في حق ومعه فها هنا بحثان البحث الاول في تحريمه وهو مما لا كلام فيه ويدل عليه الاجماع القطعى بل لضرورة الدينية والآيات المتكثرة والاخبار المتع قال الله سبحانه عز جاره في سورة الاعراف كلوا واشربوا ولا تسرفوا فانه لا يحب المسرفين وقال في سورة الانعام وآتوا حقه يوم حصاده ولا تس انه لا يحب المسرفين وقال في سورة النساء (ولا تاكلوا اسرافا و بدارا) وقال في سورة الفرقان والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذا قواما وقال في سورة بنى اسرائيل ولا بذر تبذيرا ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين وقال في سورة الشعراء ولا تطيعوا امر المسرفين وفي سورة يونس وصف فرعون وانه لمن المسرفين وفيها ايضا وكذلك زين للمسرفين ما كانوا يعملون وقال الله سبحانه ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسط كل البسط وقال عز شأنه ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا وقال الله سبحانه في سورة المؤمن وان المسرفين هم اصحاب النار اما الاخر فمنها رواية داود البرقى عن ابي عبدالله (ع) قال ان القصد امر يحبه الله وان السرف امر يبغضه الله حتى طرحك النواة فانها تصلح لشيء و- صبك فضل شربك ومرفوعة على بن محمد قال قال امير المؤمنين (ع) القصد مثرة والصرف متواة والمثرة والمتواة بكسر الميم اسما آلة من الثروة والت بالمشاة الفوقانية بمعنى الهلاك والتلف ورواية سعدة بن صدقة المتضمنة لدخول لصوفية على ابي عبدالله (ع) وهى طويلة جدا سيأتى شطرا منها بحث بيان الاسراف وفيها وفي غير آية من كتاب الله يقول انه لا يحب المسرفين فنهاهم عن الاسراف ونهاهم عن التقتير إلى ان قال في حق ر- رزقه الله عزوجل مالا كثيرا فانفقهم ثم يدعوا فيقول الله عزوجل ألم ارزقك رزقا واسعا فهلا اقتصدت فيه كما امرتك ولم تسرف وقد نهيتك - الاسراف ورواية عامر بن خداعة عن ابي عبدالله (ع) انه قال لرجل اتق الله ولا تسرف ولا تقت ر ولكن بين ذلك قواما ان التبذير من الاسراف ؛ الله تعالى ولا تبذر تبذيرا وفي رواية ابن ابي يعفور عن ابي عبدالله (ع) قال ان رسول الله ﷺ قال ما من نفقة احب إلى الله عزوجل من نفقة ف- ويغض الاسراف الا في الحج والعمرة وفي رسالة مولانا الرضا (ع) إلى المامون المروية في عيون اخبار الرضا في بيان الكبائر هى قتل النفس التى - الله تعالى والزنا والسرقه إلى ان قال والاسراف والتبذير وروى في تفسير الصافى انه (ع) دعى برطب فاقبل بعضهم يرمى بالنوى فقال (ع) لا تف ان هذا من التبذير وان الله لا يحب الفساد وفي رواية عبيد قال قال ابو عبدالله (ع) ان السرف يورث الفقر وان القصد يورث الغنى وفي رواية عبد ابن سنان قال سئلت ابا الحسن الاول (ع) عن النفقة على العيال فقال ما بين المكروهين الاسراف والتقتير وفي رواية الثمالى عن على بن الحسن (ع) قال قال رسول الله ﷺ ثلث منجيات فذكر الثالثة القصد في الغناء والفقر وفي رواية ابن ابي يعفور ويوسف بن عمارة قال قال ابو عبد (ع) ان مع الاسراف قلة البركة وفي رواية عمار ابي عاصم قال قال ابو عبدالله (ع) اربعة لا يستجاب لهم احدهم من كان له مال فافسده فية يارب ارزقنى فيقول الله عز وجل ألم آمرك بالاعتقاد وفي اخبار العامة عن عبدالله بن عمر مر رسول الله ﷺ بسعد وهو يتوضأ قال لا تسرف هذا السرف ياسعد قال في الوضوء سرف قال نعم وان كنت على نحر جار ومثله مروى عن امير المؤمنين ايضا وفي رواية حريز المروية في الكافى - ابي عبدالله (ع) ان لله ملكا يكتب سرف الوضوء كما يكتب عدوانه إلى غير ذلك من الاخبار وبعض هذه الاخبار وان لم يفد الازيد من المذمة المرجوحية او حسن تركه الا ان النهى الصريح الوارد في الايات العديدة

وفي بعض الاخبار والتصريح ببغضه سبحانه له في بعض اخر وبكونه آلة الهلاك في ثالث وعده من الكبار في رابع كما عده بعض علمائنا اي قال ابن خاتون العامل في شرحه الفارسي على اربعين شيخنا البهائي بعد عد الكبار ما ترجمته وزاد بعضهم اربعة عشر ذنباً وعدها من الكبار ان قال العاشر الاسراف في مال نفسه اي صرفه زائدا على القدر الذي ينبغي انتهى

والظاهر ان الاجماع على حرمة بعد الآيات المذكورة كفافاً مؤنة الاشتغال ببيان ذلك البحث الثاني في بيان ما هو سرف وتعيين موا ومصاديقه قال الجوهرى في الصحاح السرف ضد القصد والسرف الاغفال والخطل وقد سرفت الشئ بالكسر اذا اغفلته وجهلته إلى ان في الاسراف في النفقة التبذير وقال الفيروز آبادي في القاموس السرف محركة ضد القصد والاغفال والخطأ إلى ان قال والاسراف التبذير وما انفق غير طاعة وقال ابن اثير في نهايته وفي حديث عائشة ان اللحم سرفا كسرف الخمر اي ضراوة كضراوتها وشدة كشدتها لان من اعتادها ضرى بآ فاسرف فيه فعل مد من الخمر في ضراوته بهما وقلة صبره عنها وقيل اراد بالسرف الغفلة يقال رجل سرف الفؤاد اي غافل وسرف لعقل اي ق وهو من الاسراف والتبذير في النفقة لغير حاجة او في غير طاعة الله شبهت ما يخرج في الاكثار من اللحم بما يخرج في الخمر وقد تكرر ذ الاسراف في الحديث والغالب على ذكره الاكثار من الذنوب والخطايا واختفاء الاوزار والآثام وقال الطريحي في مجمع البحرين قوله تعالى ولا تس الاسراف اكل ما لا يحل وقيل مجاوزة القصد في الاكل مما احل الله و قيل ما انفق في غير طاعة الله تعالى وفي حديث الاصمغ بن نباتة عن المؤمنين (ع) للمسرف ثلاث علامات ياكل ما ليس له ويشترى ما ليس له ويلبس ما ليس له كان المعنى ياكل ما لا يليق بحاله اكله ويشترى ما يليق بحاله شرائه ويلبس ما لا يليق بحاله لبسه وقال ابن مسكويه في كتاب ادب الدنيا والدين السرف هو الجهل بمقادير الحقوق والتبذير هو الج بمواقع الحقوق واما المضرون فقال الشيخ الجليل على بن ابراهيم القمي في تفسير قوله سبحانه والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا إلى اخ والاسراف الانفاق في المعصية من غير حق ولم يقتروا لم ينجلوا عن حق الله والقوام العدل والانفاق في ما امر الله وقال الشيخ ابوعلی الطبرسی مجمع البيان في تفسير قوله سبحانه كلوا واشربوا ولا تسرفوا اي ا تجاوزوا الحلال إلى الحرام قال مجاهد لو انفقت مثل أحد في طاعة الله لم تك مس ولو انفقت درهما او مدا في معصية الله لكان اسرافا و قيل معناه لا تخرجوا عن حد الاستواء في زيادة المقدار إلى ان قال وقيل معناه لا تاكلوا ولا باطلا على وجه لا يحل والكل الحرام وان قل اسراف ومجاوزة للحد وما استقبحه العقلاء وعاد بالضرر عليكم فهو ايضا اسراف لا يحل ك يطبخ القدر بماء الورد ويطرح فيه المسك وكمن لا يملك الا دينارا فاشترى به طيبا فتطيب به وترك عياله محتاجين انه لا يحب المسرفين اي يعرض لانه سبحانه قد ذمهم به ولو كان بمعنى لا يحبهم ولا بغضهم لم يكن ذما لهم ولا مدحا وقال في جوامع الجامع في تفسير قوله تعالى انكم لتأ الرجال إلى قوله بل انتم قوم مسرفون متجاوزون الحد في الفساد حتى تجاوزتم المعتاد إلى غير المعتاد وقال الزمخشري في الكشاف في تفسير قوله شأنه اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا الآية القتر والاقتار والتقتير التضيق الذي هو نقيض الاسراف والاسراف مجاوزة الحد في النفقة ووصفهم بالقدر الذي هو بين الغلو والتقصير وبمثله امر رسول الله ﷺ ولا تجعل يدك الالية وقيل الاسراف نما هو الانفاق في

المعاصي واما القرب فلا اسراف وسمع رجل رجلا يقول الاخير في الاسراف فقال لا اسراف في الخير إلى ان قال عن عمر انه قال كفى سرفا ان يشتهي رجل شيئا فاشتره فأكله وقال المقدس الاردبيلي (ره) في آيات الاحكام في تفسير قوله تعالى ولا تبذر تبذيرا لتبذير تفريق المال فيما لا ينه وانفاقه على وجه الاسراف وكانت الجاهلية ينحر ابلها وينهار عليها ويذر اموالها في الفجر والسعة و يذكر ذلك فامر الله بالنفقة في وجوهها يقرب منه ويزلف وعن عبدالله هو انفاق المعال في غير حقه وعن مجاهد لو انفق مدا في باطل كان تبذيرا وقال ايضا في قوله تعالى والذين اذا انه لم يسرفوا ولم يقتروا قيل الاسراف هو النفقة في المعاصي والاقتار الامساك عن حق الله عن ابن عباس وقتادة وقيل السرف مجاوزة الحد في النذ والاقتار التقصير عما لا بد منه عن ابراهيم النخعي و قال ايضا بعد تفسير الفقيه وذكر الاختلاف في معناه فلو صرف ماله فيما لا ينبغي عقلا شرعا وان كان له فائدة دينيه او دنيوية فانه مضيع لذلك المال شرعا ومبذر وسفيه إلى غير ذلك والمستفاد من كلمات هؤلاء اللغويين والمفسرين الاسراف يستعمل في معان كثيرة كالاغفال والجهل والخطأ والخطي والتبذير وضد القصد ومجاوزة الحد او عن حد الاستواء والانفاق لغير حاجة غير حقه وفي غير طاعة الله وفي المعصية والاكثار من الذنوب وما استقبحه العقلاء والجهل الخاص الذي هو الجهل بمقادير الحقوق وهذه خمسة عشر معنى والظاهر اتحاد الاغفال والجهل وكون الجهل بمقادير الحقول ايضا فردا من مطلق الجهل لا معنى برأت واتحاد الخطاء والخطي فيعود إلى ا عشر وكذا الظاهر ان ضد القصد هو مجاوزة الحد والمراد بالحد ايضا هو حد الاستواء وان الانفاق في غير الحاجة هو الانفاق في غير حقه والانف لغير الحاجة ايضا فرد من مجاوزة الحد فاذا كان في المال يقال الانفاق بغير حاجة واذا كان في الافعال يقال مجاوزة الحد وان الاكثار من الذنوب ايضا فرد من هذا التجاوز لا معنى اخر وان التبذير الذي هو تفريق المال فيما لا ينبغي ايضا فرد من الانفاق في غير حاجة وان المراد من في طاعة الله هو في المعصية والا فالانفاق بالمباح ليس اسرافا فيعود مجموع المعاني إلى خمسة الجهل وان شئت قلت الاغفال والخطأ ومجاوزة الحد شئت قلت ضد القصد والانفاق في معصية الله وما استقبحه العقلاء ولما لم يكون ارادة المعنيين الاوليين اى الجهل والخطأ من الاسراف في اما الذي كلامنا فيه وغرضنا بيانه الا بنوع ارجاع إلى احد الثلاثة الاخيرة فالمعنى الذي يمكن ارادته من الاسراف في المال هو احد هذه الثلاثة بل لما كل مجاوزة من الحد في المال مستقبحا للعقلاء وكل مستقبح فيه مجاوزة عن الحد يعود المعاني الممكنة ارادتها من هذه المعاني إلى احد المعنيين الانف في المعصية ومجاوزة الحد وان شئت عبرت عن الاخير بالانفاق المستقبح عند العقلاء او الانفاق في غير حاجة او فيما لا ينبغي او في غير حقه خلاف الاقتصاد فان مال الكل ومرجعه واحد فعلى هذا يكون المراد من الاسراف في المال والانفاق احد المعنيين اما الانفاق في المعصية او التج عن الحد في الانفاق ويمكن ان يكون المعنى الاول ايضا فردا من الثاني فان الانفاق في المعصية ايضا تجاوز عن الحد و قد ظهر من ذلك ان مقتض كلام اللغويين والمفسرين ان الاسراف في المال والانفاق اما مجاوزة الحد مطلقا او المجاوزة الخاصة؟؟ اى الانفاق في المعصية وظهر ايضا انه لا ش في كون الثاني اسرافا اما مخصوصا لخصوصيته او لكونه فردا منه وادعى العلامة في التذكرة الاجماع على كونه من الاسراف وظاهرة اجماع الامة و الكلام في انه هل هو

مخصوص به كما يظهر من بعض العبارات المتقدمة او عام في كل انفاق تجاوز عن الحد ولا يليق بالحال ويظهر من بعضهم انه مجاوزة الحد في وجوه الخير وهذا اعم من الاول واخص من الثاني ومنه يظهر ان الاحتمالات في معنى الاسراف ثلاثة الاول صرف المال متجاوزا عن الحد مط وهو ظاهر كل من يقول بوجود الاسراف في وجوه الخير ايضا منهم العلامة في التذكرة حيث صرح يكون صرف المال في وجوه الخير زائدا عن اللايق بحاله اسرافا ونفى عنه البعد في الكفاية وهو الظاهر من صاحب الوافي حيث قال بعد نقل مرسله الفقيه قال على بن الحسين (ع) ان الر لينفق ماله في حق وانه لمسرف بيان يعنى انه يزيد في الانفاق في الحق على قدر الضرورة وكذا هو الظاهر من ابن اخيه في شرح المفاتيح حيث ذكر الفرق بين لاسراف والتبذير والتبذير هو صرف المال فيما لا ينبغي ومن مؤلف كتاب نزهة القلوب حيث قال على ما حكى عنه ابن خا العاملي في شرحه على الاربعين ما ترجمته ان الاكل في كل يوم مرتين اسراف وهو قول ابراهيم النخعي والثاني انه صرف المال زائدا عن اللايق في غير وجوه الخير ذكره بعضهم ونسبه في المسالك إلى المشهور وهو قول مجاهد والثالث انه صرف المال في المعاصي خاصة وهو المحكى عن عباس وقتادة وهذا اخص من المعنيين الاولين والثاني من الاول لا ريب في سقوط الاخير عن درجة الاعتبار لمخالفته للعرف والكتاب والمستفيد من الاخبار اما العرف فلان المتبادر من الاسراف فيه اعم من الصرف في المعاصي خاصة قطعا واما الكتاب فما مر من قوله سبحانه وآتوا حقه حصاده ولا تسرفوا وقوله والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولا على ان التجاوز عن الحد في ايتاء الحق والانفاق في سبيل الله ايضا اسراف سيما بضم الاخبار الواردة في بيان الايتين والاحتجاج بهما كما ياتى بعضها واما الاخبار فممنها الروايات المتقدمة كرواية داود البرقي بان المصراحة طرح ال اسراف ونحوها المروى عن الصافي ورواية ابن ابي يعفور المتضمنة لتحقيق الاسراف في الحج والعمرة ورواية حريز والعامي الدالين على تحقق الاسراف في الوضوء ومرسله الفقيه المصراحة في ان في انفاق المال في الحق يكون الاسراف وممنها روايات اخر غير مامر كرواية حماد اللحام عن ابي عبد (ع) قال لو ان رجلا انفق ما في يده في سبيل من سبيل الله ما كان احسن لا وفق للخير اليس يقول الله تبارك وتعالى ولا تلقوا بأيديكم التهلكة واحسنوا ان الله يحب المحسنين يعنى المقتصدين دل بالتعليل على ان انفاق ما في اليد في سبيل الله خلاف الاقتصاد وهو الاسراف ورواية عبد الملك ابن عمر والاحول قال تلا ابو عبد الله (ع) هذه الآية الذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما قال فاخذ قبضة من حبه وقبضها بيده فقال هذا الاقتار الذى ذكره الله تعالى في كتابه ثم اخذ قبضة اخرى فارخى فقال هذا الاسراف ثم اخذ قبضة اخرى فارخى عض وامسك بعضها وقال هذا القوام فانها صريحة في ان الزيادة في الانفاق اسراف وصحيحة عبد الله سنان عنه (ع) وفي قوله اذا انفقوا لم يسرفوا يقتروا وكان بين ذلك قواما فبسط كفه وفرق اصابعه وحبها شيئا الحديث ورواية هشام بن المتنبى الصحيحة عن ابن ابي عمير قال سأل رجل عبد الله (ع) عن قول الله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين فقال كان فلان بن فلان الانصارى سماه وكان له ح مكان اذا اخذ يتصدق به ويبقى هو وعياله بغير شئ فجعل ذلك سرفا وما رواه ثقة الاسلام في صحيحة البنزطى عن ابي الحسن (ع) قال كان يقول من الاسراف في الحصاد والحداد ان يتصدق بكفيه جميعا وكان ابي اذا احضر شيئا من هذا فرأى احدا من

غلمانة يتصدق بكفيه صاح به اعط بيد واحد القبضة بعد القبضة الصفة بعد الصفة من السنبل والمروى في الصافي في قوله ﷺ ولا تجعل يد مغلولة الاية قال نزلت لما ساله رجل فلم يحضره شيء فاعطاه قميصه قال فاذنه الله على القصد

اقول هذه اشارة إلى رواية بكر بن عجلان المتضمنة لذلك المضمون قال وفي رواية فنهاه الله ان ينجل ويسرف ويقعد محسورا من الثياب ومو سماعة عن ابي عبد الله (ع) وفيها وليعد بما بقى من الزكاة على عياله فليشتر بذلك ادامهم وما صلح من طعامهم من غير اسراف دلت على تح الاسراف في نفقة العيال من الوجه الحلال ايضا إلى غير ذلك وسياتي بعض ما يؤيد ما ذكرنا ايضا ثم بما ذكرنا جميعا يظهر سقوط القول الثاني اي من تخصيص الاسراف بغير ما في وجوه الخير فان اكثر ما ذكر انما هو وارد في وجوه الخير وغاية ما يمكن ان يعارض به ذلك مدح الله سبحانه جماعة بقوله عز شأنه ويؤثرون على انفسهم ولو كان هم خصاصة ورواية معاذ قال سئل رسول الله ﷺ فقال من اعطى في غير حق فقد اسر ومن منع من غير حق فقد اقر فخص الاسراف بالاعطاء في غير الحق وسبيل الخير حق ويحاج عن الاول بما اجاب به ابو عبد الله (ع) الصوفية في رواية مسعدة بن صدقة الطويلة الواردة في ورود الصوفية عليه واحتجاجهم بالآية المذكورة على ما يدعون الناس اليه من الزهد والتعسف و ﷺ لهم بان الكم علم بناسخ القرآن ومنسوخه إلى ان قال فاما ما ذكرتم من اخبار الله عزوجل ايانا في كتابه عن القوم الذين اخبر عنهم بحه فعالمهم فقد كان مباحا جازيا ولم يكونوا نحو عنه وثوابهم منه على الله عزوجل وذلك ان الله جل وتقدس امر بخلاف ما عملوا به فصار امره ناس لفعلهم وكان نهي الله تعالى رحمة منه للمؤمنين إلى ان قال ثم هذا ما نطق به لكتاب ردا لقولكم ونهي عنه مفروضا من الله العزيز الحكيم قال والذ اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما افلا يرون ان الله تبارك وتعالى قال غير ما اراكم تدعون الناس اليه من الاثرة على انفسهم و من فعل ما تدعون الناس اليه مسرفا و في غير آية من كتاب الله يقول انه لا يحب المسرفين فنهاهم عن الاسراف ونهاهم عن التقثير لكن امر امرين الحديث ويحاج عن لثاني بظهور عدم صلاحيته لمعارضة الآيات والاخبار الغير العديدة مع انه لا دلالة على عدم تحقق الاسراف في الحق بمفهوم اللقب الذي ليس بحجة اصلا بل لا يدل عليه بذلك المفهوم ايضا لعدم معلومية كون الزايد عن الحد في سبيل الله حقا فظهر من جميع ذكر ان معنى الاسراف في صرف المال المنهى عنه هو المعنى الاول اى مجاوزة الحد وهذا ظاهر جدا بل كانه اجماعى ايضا ولكن بقى الكلام ذلك الحد الذى يتحقق الاسراف بالتجاوز عنه وبيان ذلك التجاوز فنقول المراد بالحد حد الاستواء والوسط اى بين التقثير الذى هو التضيق و الاسراف وهو الذى يسمى بالقصد والاقتصاد لانه بمعنى التوسط والاعتدال في الامور وهو الذى اشار اليه سبحانه بقوله لم يسرفوا ولم يقتروا و بين ذلك قواما فان القوام العدل الذى هو الوسط كما صرح به الشيخ على بن ابراهيم كما مر بل فسر به في مرسله (النهاية) قال الله تع يستلونك ماذا ينفقون قل العفو والعفو الوسط وقال تعالى والذين اذا انفقوا لم يسرفوا وكان بين ذلك قواما والقوام الوسط وما يدل على ان الوسط ايضا قوله سبحانه ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فنهى عن الطرفين وبقى الوسط ويشير ليه جعل الاسراف قس ومقابلا للقصد في مرفوعة على بن محمد وله وللتقثير في رواية مسعدة وكذا في رواية عامر وجعله فيها احد طرفي القوام الذى هو الوسط وفي رواية ابي يعفور ورواية عبيد وصرح به في رواية عبد الله ابن سنان المتقدمة

جميعا في صدر العائدة وكذا يدل عليه ما فسر العفو المأمور بانفاقه في الوسط كمرسلة الفقيه المتقدمة ومرسلة ابن ابي عمير عن ابي عبدالله (ع) قول الله تعالى ماذا ينفقون قل العفو قال العفو الوسط وفي المروى في الصافي في انه التبذير ثل (ع) عن هذه الآية فقال من انفق شيئا في غير ط الله فهو مبذر ومن انفق في سبيل الله فهو مقتصد ثم المراد بالوسط الذى يكون التجاوز عنه اسرافا هو ما يسمى وسطا عرفا لان المرجع في مع حقايق اللغوية هو المصاديق العرفية فالمرجع في معرفة الوسط هو العرف والوسط في العرف هو صرف المال في القدر المحتاج اليه او اللايق به الشخص فكل صرف مال وانفاق لم يكن كذلك فهو يكون اسرافا سواء لم يكن صرفا وانفاقا بل كان تضييعا واتلافا او كان صرفا ولم يكن لا بحاله و كان مما لا يحتاج اليه والى الاول اشار (ع) في رواية داود البرقي المتقدمة من جعل طرح النواة وصب فضل الشراب اسرافا والى الثانى انه (ع) في رواية اسحاق بن عمار قال قلت لابي عبدالله (ع) يكون للمؤمن عشرة اقمصة قال نعم قلت عشرون قال نعم قلت ثلثون قال نعم بل هذا من السرف انما السرف ان يجعل ثوب صونك ثوب بذلك حيث ان هذا ليس اتلافا للمال بل هو تجاوز عن اللايق الحال وكذا اليه اشار المؤمنين (ع) في رواية اصبح نباته المروية في الفقيه للمسرف ثلث علامات ياكل ما ليس له ويشرب ما ليس له ويلبس ما ليس له يعنى مالا ي بحاله كما مر بيانه عن مجمع البحرين واليهما معا اشار (ع) في رواية سليمان بن صالح قال قلت لابي عبدالله (ع) ادنى ما يجيى من حد الاسراف قال ابتذالك ثوب صونك واهراقك فضل انائك واكلك التمر ورميك بالنواة هاهنا هاهنا ومعناها مرسلة الفقيه عن اسحاق بن عمار عن عبدالله (ع) ورواية اخرى لاسحاق والى الثالث اشار (ع) في الاخبار المتقدمة الناهية عن انفاق ما في اليد في سبيل الله والجاعلة لارضاء القبة والتصدق بالكفين اسرافا لان فيه تجاوزا عن القدر المحتاج اليه في عدم رد السائل وامثال امر الاتيان بالحق يوم الحصاد و اشار اليه ايضا في ذ مرسلة اسحاق بن عبدالعزيز عن ابي عبدالله (ع) قلت فما الاقتار فقال اكل الخبز والملح وانت تقدر على غيره قلت فما القصد قال الخبز والد اللبن السمن مرة هذا ومرة هذا فانه قيد بالمرة والمرة ليخرج عن الزايد عن القدر المحتاج اليه في الادام الموجب للدخول في الاسراف وظهر مما ذ ان الاسراف هو تضييع المال او صرفه فيما لا يليق بحاله او فيما لا يحتاج اليه اما التضييع فمصادقه واضح وهو اتلافه كاهراق الماء او طرح ال واهراق اللبن واللبس ونحو ذلك مما لا يعد خرجا وصرفا للمال ايضا بل يقال انه جعله بلا مصرف او صرفه على وجه لا يترتب عليه فائدة او لا دينية ولا دنيوية والمراد بالفائدة ما يكون مقصودا للعقلاء وبعده العقلاء والذين بنائهم؟ على تحكيم العقل فائدة لا ما يكون فائدة عند سف اهل الدنيا والمتهكمين في الملاعب والهواء كما حكى ان بعض المسرفين كان يضيف الناس فيامر غلمانهم بكسر الاواني النفيسة المملوءة من الاطه والاشربة عند اتيان الطعام وصب ما فيها في الظرف حتى يصفه الاضياف بسعة الصدر وكثرة المال وكما ان بعضهم يضعون الاثوبة النفيد والاقمشة العالية في المشاعل ليكون ضوءها ذا الوان ومن ذلك ما يفعلونه في هذه الازمنة من اللعب بالنار ويقال له الفارسية آتشبازى ومنه اض السراج في النهار ونحو ذلك واما الصرف فيما لا يليق بحاله فهو ان يصرفه فيما يترتب عليه فائدة دينية او دنيوية ولو مجرد الزينة التى اباحها تعالى لعباده وبعدها العقلاء فائدة ولكنها كانت غير لايقة بحاله عند اهل العرف متجاوزة عن حده وشانه كعرف السوقى الذى ليس له كل درهمان مالا في ترويق بيته بالذهب واللاجورد وكاشتراء من لا يحتاج في سنة

ولا سنتين مرة إلى الركوب وليس له ضياع ولا عقار ولا مداخل غير ما يقوت به عياله فرسا بمائة دينار وربطه وصرف المال في نفقته ونحو ذلك و
ما ذكره الامام عليه من جعل ثوب الصون ثوب الابتذال والى هذا اشار الامام ابو عبد الله (ع) في موثقة سماعة بقوله فانه رب فقير اسرف من :
فقلت كيف يكون الفقير اسرف من الغنى فعال ان الغنى ينفق مما اوتى والفقير ينفق من غير ما اوتى واما الصرف في غير حاجة فهو ان يصرفه في
له فائدة لا يقة بحاله ولكن لا يكون محتاجا إلى لك الفائدة كان يبنى من له عيال او عيالا ويكفيه بيتان او ثلاثة او اربعة عشرة بيوت او عش
ويتركها ويمكن ادخال ذلك في الثاني ايضا ويجمع الثلاثة ما تقدم في كلام صاحب المجمع والاردبيلي من صرف المال فيما يستقبحه العقلاء او في
لا ينبغي وظهر مما ذكر ان شرطه صدق الاسراف الاتلاف او صرف المال وانفاقه وخرجه فلو لم يكن شئ منها لا يكون اسرافا كجمع ما لا حا
له اليه وحبسه او ما لا يليق بحاله و لو بتبديل بعض المال ببعض اخر كان يجمع ذهباً كثيرا ولا يصرفه في مصرف او يبذله باقمشة وامتعة ك
ولهذا ورد في اخبار كثيرة انه ليس من الاسراف ان يكون لاحد عشرة اقمصة او عشرون او ثلثون مع ان في تعدد الثياب فائدة اخرى هي ص
بعضها ببعض وظهر ايضا مما ذكر ان الاقتصاد وصرف المال فيما يحتاج اليه او فيما يترتب عليه فائدة مقصودة للعقلاء بقدر يليق بحاله و
الفوائد المقصودة التجميل والزينة المندوب اليهما شرعا بشرط ان لا يتجاوز القدر اللايق ومنها استيفاء اللذات الجسمية او النفسانية مما يع
العقلاء لذة ويطلبها العقلاء لا مثل كسر الاواني للالتذاذ بصوت الكسر ومن الفوائد اللذات والحاصلة بالاعتقاد لشئ اذا كان مما يعده العقلاء
ومنها لصلاح البدن كما ورد في مرسله اسحاق بن عبدالعزيز عن ابي عبد الله (ع) قال انا نكون في طريق مكة فنريد الاحرام فنطلى ولا يكون ه
نخالة نتدلك بها من النورة فنذلك بالدقيق وقد دخلنى بذلك ما الله اعلم به فقال **عَلَيْهِ السَّلَامُ** أخفاة الاسراف قلت نعم قال ليس فيما اصلح الب
اسراف انى وبما امرت بالنقى فبليت بالزيت فاتدلك به انما الاسراف فيما افسد المال وأضر بالبدن ومن ذلك لحديث يعلم اعتناء الاوائل في امت
الاحكام واجتناب مات بخلاف اهل هذه الازمنة ثم اعلم ان حرمة الاسراف عامة في جميع المصارف واما ما ورد في بعض الاخبار من انه
اسراف في الطيب او الضوء او في الحج والعمرة او في الماكول والمشروب فليس المراد نفى حرمة الاسراف فيها حتى انه لو رش احد فضاء
وسطوحه وباب داره بماء الورد او يطفى ابواب بيته وجدرانها بالمسك والعنبر ولو كان فقيرا جاز ذلك ولم يكن مسرفا وكذا اذا اسرج المشاعل
النهار او نحوه وكذا في لبواقي بل المراد ان الاكثار في هذه الامور مطلقا والتجاوز عن الحد في الجملة فيها معفو مع انه ورد ان عدم الاسراف
المأكول لانها لا يضيع بل ياكله الأكلون ولو سلم فانما يكون من باب الاستثناء والله سبحانه اعلم بحقايق احكامه

(عائدة) من القواعد المقررة المعمول عليها عند اصحابنا القرعة رجوعوا اليها في كثير من الابواب واتكلوا عليها كثيرا في تمييز الخطي والثواب ول
نرى كثيرا منهم فيها غير سالكين فيها مسلكا منضبطا فيرجعون اليها في امور مشتبهة ولا يتعرضون لها في امور اخر اولى بها مما رجعوا اليها وي
حالتها ومقامها وكيفيتها وما يتعلق بها من الامور المهمة فاللازم للفقهاء تاسيس اصل فيها ليكون مرجعا له والكلام فيها اما في شرعيتها وتوقيفيتها
فيمن يشرع له القرعة وينفذ قرعته او في موردها ومحل اجرائها او في كيفيتها او في كونها عزيمة او رخصة او في لزوم العمل بمقتضاها او جوازها

هنا ستة ابحاث

البحث الاول في شرعيتها وتوقيفها من الشارع وبيانها انما يكون بذكر الادلة الدالة عليها والاخبار الواردة فيها اما الاول فنقول قد ثبت شرع بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقال الله سبحانه في بيان احوال يونس النبي لى نبينا و (ع) فساهم؟ فكان من المدحضين اى فقارعه من المعلومين بالقرعة واصل الدحض الزلق روى ان يونس لما وعد قومه بالعذاب خرج من بينهم قبل ان يامر الله تعالى به فركب في السفينة فوقه السفينة فقالوا هنا عبد آبق من مولاه فاقرعوا فخرجت القرعة على يونس فرموه ورمى بنفسه في الماء فالتقمه الحوت وقد رود احتجاج الامام به الآية على شرعية القرعة كما ياتى وقال سبحانه ما كنت لديهم اذ يلغون اقلامهم ايهم يكفل مريم واما السنة فكثيرة جدا مذكورة في ابواب متف بل بالغة حد التواتر معنى منها ما رواه الصدوق في الفقيه والشيخ في التهذيب عن محمد بن حكيم قال سئلت ابا الحسن موسى (ع) عن شئ فة كل مجهول ففيه القرعة قلت له ان القرعة تخطئ وتصيب فقال كل ما حكم الله به فليس بمخطئى

اقول هذا الحديث يحتمل معنيين احدهما ان حكم الله لا يخطئ ي القرعة ابدا والثانى ان ما خرج بالقرعة فهو حكم الله وان اخطأ القرعة ، الحكم ليس بخطأ ومنها مرسله الفقيه عن الصادق (ع) قال ما يقارع قوم فوضوا امرهم إلى الله الا خرج سهم الحق وقال اى قضية اعدل من الق اذا فوض الامر إلى الله اليس الله تعالى يقول فساهم؟ فكان من المدحضين ومنها ما رواه في التهذيب صحيحا عن جميل قال قال الطيار لزرارة تقول في المساهمة ليس حقا فقال زرارة بل هى حق فقال الطيار اليس قد ورد انه يخرج سهم الحق قال بلى قال فيقال حتى ادعى انا وانت شئء نساهم عليه وينظر هكذا هو فقال زرارة انما جاء الحديث بانه ليس قوم فوضوا امرهم إلى الله ثم اقرعوا الا خرج سهم الحق فاما على التجارب يوضع على التجارب فقال الطيار ارايت ان كانا جميعا مدعين ادعى ما ليس لهما من اين يخرج سهم احدهما فقال زرارة اذا كان كذلك جعل ، سهم مبيع فان كانا ادعى ما ليس لهما خرج سهم المبيع ومنها مرسله داود بن ابى يزيد العطار المروية في الكافي والتهذيب عن ابى عبدالله (ع) رجل كانت له امرأته فجاء رجل بشهود فشهدوا ان هذه المرأة امرأته فلان وجاء اخرون فشهدوا انها امرأة فلان فاعتدل الشهود وعدلوا قال يا بين الشهود فمن خرج سهمه فهو الحق وهو اولى بها ومنها رواية زرارة المروية فيهما ايضا عن ابى جعفر (ع) قال قلت له رجل شهد له رجلان له عند رجل خمسين درهما وجاء اخران فشهدا بان له عنده مائة درهم فكلهم شهدوا في موقف قال اقرع بينهم ثم استحلّف الذين اصابهم القرع ، انهم يشهدون بالحق

اقول لعله اريد بقوله عند رجل انه كان وديعة عنده وكانت الشهود جميعا حضورا عند الايداع وهذا معنى قوله كلهم شهدوا في موقف وا بالموقف المكان الخاص والزمان الخاص والسبب الخاص حتى يتناقض الشهاداتان ومنها موثقة سماعة المروية في الفقيه والتهذيب و الاستبصار عن عبدالله (ع) قال ان رجلين اختصما إلى على (ع) في دابة فزعم كل واحد منهما انها نتجت على مذوده واقام كل واحد منهما بينة سواء في الة فأقرع بينهما سهمين فعلم السهمين كل واحد منهما بعلامة ثم قال اللهم رب السموات السبع ورب الارضين السبع ورب العرش العظيم عالم الغر والشهادة الرحمن الرحيم ايهما كان صاحب الدابة وهو اولى بها فاسألك ان تخرج سهمه فخرج سهم احدهما فقضى له بها ومنها رواية عبدالله سنان المروية في التهذيب والاستبصار وهى ايضا كسابقتها الا انه قال في آخرها فاسألك ان تقرع وتخرج اسمه فخرج اسم احدهما فقضى له ها

اقول المذود كمنبر معلق الدابة ومنها صحيحة الحلبي المروية في التهذيب والاستبصار عن ابي عبدالله (ع) في شاهدين شهدا على امر واحد و-
 اخرا فشهدا على غير الذي شهدا واختلفوا قال يقرع بينهم فايهم قرع فعليه اليمين وهو اولى بالقضاء و منها صحيحة داود بن سرحان المروية
 الكتب الاربعة عن ابي عبدالله (ع) وهى ايضا مثل سابقتها الا ان في اخرها قال اولى الحق مكان اولى بالقضاء ومنها صحيحة البصرى المروية
 الكتب الاربعة ايضا عن ابي عبدالله (ع) قال كان على (ع) اذا اتاه رجلان يختصمان بشهود عدلهم سواء وعددهم سواء اقرع بينهم على ا:
 يصير اليمين قال وكان يقول اللهم رب السموات السبع ايهم كان الحق له فأده اليه ثم يجعل الحق للذى يصير عليه اليمين اذا حلف ومنها رواية
 بصير المروية في الكافي والتهذيب ورواها في لفقيه مرسله عن ابي جعفر (ع) والحديث طويل جدا وارد في قضية الشاب الذى خرج ابوه مع جم
 ثم جاؤا وشهدوا بموته في حكم امير المؤمنين (ع) وفيه قضية داود النبی (ع) وفي اخره ثم ان الفتى والقوم اختلفوا في مال الفتى كم كان فاخذ ا
 المؤمنين خاتمه وجميع خواتيم من عنده ثم قال اجيلوا بهذه السهام فايكم اخرج خاتمي فهو صادق في دعواه لانه سهم الله وسهم الله لا يخيب وم
 رواية صبغ بن نباتة المروية في الكافي وهى ايضا طويلة واردة في قضية الشاب وفي اخرها ان ادعى الغلام ان اباه خلف مائة الف او اقل او 1
 وقال القوم لا بل عشرة الاف او اقل او اكثر فلهؤلاء قول ولهذا قول قال فاني اخذ خاتمه وخواتيمهم فألقيه في مكان واحد ثم اقول اجيلوا ه
 السهام فايكم خرج سهمه فهو الصادق في دعواه لانه سهم الله وسهم الله لا يخيب ومنها صحيحة محمد بن مسلم المروية في التهذيب والفقيه عن
 جعفر (ع) في الرجل يكون له المملوكون فيوصى بعق ثلثهم قال كان على (ع) يسهم بينهم

اقول قوله يسهم اى يقرع ومنها رواية ابي حمزة الثمالي قال قال ان رجلا حضرته الوفاة فافصى إلى ولده غلامى يسار هو ابني فورثوه مثل مير
 احدكم وغلامى يسار اعتقوه فهو حر فذهبوا يسالونه إما يعتق وإما يرث فاعتقل لسانه قال فسئلوا الناس فلم يكن عند احد جواب حتى اتو
 عبدالله (ع) فعرضوا المسألة عليه إلى ان قال ترون اعلمكم امر الصغير قال فجعل عشرة أسهم للولد وعشرة اسهم للعبد قال ثم اسهم عشر مر
 قال فوقعت على الصغير سهام الولد قال فقال اعتقوا هذا وورثوا هذا ومنها موثقة الحسين بن المختار المروية في الكافي والفقيه والتهذيب قال :
 ابوعبدالله لابي حنيفة يا ابا حنيفة ما تقول في بيت سقط على قوم وبقي منهم صبيان احدهما حر الاخر مملوك لصاحبه فلم يعرف الحر من الممل
 فقال ابوحنيفة يعتق نصف هذا ونصف هذا ويقسم المال بينهما فقال ابوعبدالله (ع) ليس كذلك ولكنه يقرع بينهما فمن اصابته القرعة فهو ا
 ويعتق هذا فيجعل مولى له ومنها صحيحة حريز المروية في التهذيب عن احدهما قال قضى امير المؤمنين (ع) باليمن في قوم اتخدمت عليهم دار
 فبقى منهم صبيان احدهما مملوك والاخر حر فأسهم بينهما فخرج السهم على احدهما فجعل المال له واعتق الاخر ومنها صحيحة حماد بن عي
 المروية في الكافي عن احدهما وهى ايضا مثل سابقتها ومنها مرسله حريز المروية في التهذيب عن ابي جعفر (ع) وهى ايضا مثل السابقتين وم
 رواية محمد بن مسلم المروية في التهذيب عن احدهما (ع) قال قلت له أمة وحره سقط عليهما البيت وقد ولدتا فماتت الامان وبقي الابنان كي
 يورثان قال فقال سهم عليهما ثلثا ولأء؟ يعنى ثلث مرات فايهما اصابه السهم ورث الاخر ومنها رواية محمد بن مسلم المروية في التهذيب عن احد
 (ع) قال قلت أمة وحره وقع عليهما بيت وقد ولدتا وماتتا كيف تورثان قال يسهم عليهما ثلث مرات ولأء فايهما اصابته السهم ورث الاخر وم
 رواية العباس بن هلال المروية في التهذيب عن ابي الحسن الرضا (ع) قال ذكر ان ابن

ابى ليلى وابن شبرمة دخلا المسجد الحرام فاتيا مُجَّد بن على (ع) فقال لهما بم تقضيان فقالا بكتاب الله والسنة فقال فما لم تجداه في الكتاب والـ قال نجتهد راينا قال رايكما انتما فما تقولان في امراة وجاريتها كانتا ترضعان صبيين في بيت فسقط عليهما فماتتا وسلم الصبيان فقالا القافة؟ القافة؟ تلحقهما بهما قال لا فاخبرنا قال لا قال ابن داود مولى له جعلت فداك بلغنى ان امير المؤمنين (ع) قال ما من قوم فوضوا امرهم إلى عزوجل والقوا سهامهم الا خرج السهم الا صوب فسكت

اقول القافة جمع القائف وهو الذى يحكم بالنسب بالقيافة والشبه ويلحق بذاك ومنها صحيحة الفضيل بن يسار المروية في الكافي والتهذيب. قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن مولود ليس له ما للرجال ولا ما للنساء قال يقرع الامام او المقرع يكتب لى سهم عبدالله وعلى سهم امه الله ثم ية الامام او المقرع اللهم انت الله لا اله الا انت عالم الغيب والشهادة انت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون فبين لنا امر هذا المولود وكى يورث ما فرضت له في الكتاب ثم يطرح السهمان في سهام مبهمة ثم يحال السهام على ما خرج ورث عليه ومنها صحيحة اخرى له المروية التهذيب والفقيه عن ابي عبدالله (ع) وهى ايضا مثل سابقتها منها مرسله ثعلبة المروية في الكافي والتهذيب عن ابي عبدالله (ع) قال سئل عن مو ليس بذكر ولا انثى ليس له الا دبر كيف يورث قال يجلس الامام ويجلس عنده ناس من المسلمين فيدعون الله ويحال السهام عليه اى ميراث يو ميراث الذكر او ميراث الانثى فای ذلك خرج عليه ورثه ثم قال وای قضية اعدل من قضية يحال عليه السهام يقول الله فسامهم فكان من المدحض قال وما من امر يختلف يه اثنان الا وله اصل في كتاب الله ولكن لا تبلغه عقول الرجال ومنها موثقة ابن مسكان المروية في التهذيب عن ابي عبد (ع) وهى مثل سابقتها إلى قوله من المدحضين ومنها رواية اسحق الفرارى المروية في التهذيب عن ابي عبدالله وهى ايضا مثل سابقتها ومنها را السكونى المروية في الكافي عن ابي عبدالله (ع) وهى ايضا مثل سابقتها ومنها صحيحة الحلبي المروية في التهذيب عن ابي عبدالله (ع) قال اذا و العبد والحر والمشارك بامرأة في طهر واحد فادعوا الولد اقرع بينهم فكان الولد للذى يخرج سهمه ومنها صحيحة مُجَّد بن مسلم والحلي المروية الكافي عن ابي عبدالله (ع) وهى ايضا كسابقتها ومنها صحيحة ابي بصير المروية في الكتب الاربعة عن ابي جعفر (ع) قال بعث رسول ﷺ عليا (ع) إلى اليمن فقال له حين قدم حدثني باعجب ما ورد عليك قال ا رسول الله اتاني قوم قد تبايعوا جارية فوطؤوها جميعا في طهر وا فولدت غلاما فاختلفوا فيه كلهم يدعيه فاسهمت بينهم وجعلته للذى خرج سهمه وضمنته نصيبهم فقال النبي ﷺ ليس من قوم تنازعوا ثم فود امرهم إلى الله عزوجل الا خرج سهم الحق ومنها مرسله عاصم بن حميد المروية في التهذيب والاستبصار عن ابي جعفر (ع) وهى مثل سابقتها وم صحيحة معاوية بن ماز المروية في الفقيه والتهذيب عن ابي عبدالله (ع) قال اذا وطأ رجلان او ثلاثة جارية في طهر واحد فولدت فادعوه جميعا ا الوالى بينهم فمن قرع كان الولد ولده الحديث ومنها صحيحة سليمان بن خالد المروية في التهذيب عن ابي عبدالله (ع) قال قضى على (ع) ثلاثة وقعوا على امراة في هر واحد وذلك في الجاهلية قبل ان يظهر الاسلام فاقرع بينهم وجعل الولد لمن قرع وجعل عليه ثلثى الدية للآخ فضحك رسول الله ﷺ حتى بدت نواجذه قال وما اعلم فيها شئ الا ما قضى علي ومنها صحيحة الحلبي عن ابي عبدالله (ع) قال اذا و المسلم واليهودى والنصرانى على المرثة في طهر واحد قرع بينهم وكان الولد للذى يصيبه القرعة ومنها رواية سبابة وابراهيم بن العمر لمروية في التهذيب عن ابي عبدالله (ع) في رجل قال اول مملوك املكه فهو حر فورث ثلاثة قال يقرع بينهم فمن اصابته القرعة اعتق قال والقرعة سنة ومنها

صحيحة الحلبي عن الصادق (ع) في رجل قال اول مملوك املكه فهو حر فورث سبعة جميعا قال يقرع بينهم ويعتق الذى خرج همه ومنها رواية بن المروان المروية في الكافي والتهذيب عن ابي عبدالله (ع) قال ان ابا جعفر (ع) مات وترك ستين غلاما واعتق ثلثهم فافرعت بينهم و اخرج عشرين فاعتقهم ومنها روايته ايضا عنه (ع) قال ان ابى ترك ستين مملوكا فافرعت بينهم فاخرجت عشرين فاعتقتهم ومنها رواية اخرى مروية التهذيب عنه وهى ايضا قريبة من سابقتها ومنها صحيحة محمد بن عيسى المروية في التهذيب عن الرجل (ع) عن رجل نظر إلى راع نزا على ، قال ان عرفها ذبحها واحرقها وان لم يعرفها قسمها بنصفين ابدا حتى يقع السهم بها فيذبح ويحرق وقد نجت سايرها ومنها مرسله حماد المروية التهذيب عن احدهما (ع) قال القرعة لا يكون الا للامام ومنها رواية يونس لمروية في الكافي قال في رجل كان له عدة من ممالك فقال ايكم عد آية من كتاب الله فهو حر فعلمه واحد منهم ثم مات المولى ولم يدر ايهم الذى علمه الآية هل يستخرج بالقرعة قال نعم ولا يجوز ان يستخرجه . الا الامام فان له كلاما وقت القرعة ودعاء لا يعلمه سواه ولا يقدر عليه غيره ومنها ما روى ان رجلا من الانصار اعتق ستة اعبد في مرض موته مال له غيرهم فلما رفعت القضية لى رسول الله ﷺ قسمهم بالتعديل واقرع بينهم واعتق اثنين بالقرعة ومنها ما روى ايضا ان النبی ﷺ ا بالكتابة على الرقاع ومنها ما روى ايضا انه ﷺ اقرع في بعض الغنائم بالبرعة وانه اقرع مرة اخرى بالنوى ومنها المروى في الفقه الرضوى في ب الشهادات وكل مالا يتهدى فيه الاشهاد عليه قال الحق فيه ان يستعمل فيه القرعة وقد روى عن ابي عبدالله (ع) انه قال فای قضية اعدل من القر إلى غير ذلك من الاخبار التى يقف عليها المتتبع في الابواب المتفرقة من كتب الاخبار واما الاجماع فنبوته في مشروعية القرعة وكونها مرجعا للتعرف في الجملة مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه كما يظهر لكل من تتبع كلمات المتقدمين والمتأخرين في كثير من ابواب الفقه فانه يريهم مجمعا على العمل بها وبناء الامر عليها طرا وان اختلفوا في بعض الموارد وثبت العلم بالاجماع من تتبع اقوالهم في الموارد المختلفة كثبت العلم بما ت معنى فان كل فرد فرد من الاخبار وان لم يفد العلم الا ان المتحصل من اجتماعها العلم القطعى فان اكثر موارد القرعة التى ذكروها وان وقعت الخلاف الا انه يتحصل من اجتماعها العلم بانعقاد الاجماع على مشروعيتها بل من الموارد ايضا ما اتفقوا فيه على الاقراع وان كان ما اختلفوا ايضا كثيرا فلاحظ باب قسمة الاعيان المشتركة وباب قسمة الليالى للزوجات وذكر الشهيد في قواعده اقراع النبی بين ازواجه وباب تزاحم المدعى عند القاضى وباب تداعى الرجلين او اكثر ولدا وباب تعارض البيئات وباب توريث الخنثى المشكل وباب توريث المشتبهين تقدم موت احد وباب الوصايا المتعددة المشكوك تقدم ما تقدم منه اذا لم يف الثلث بالجميع وباب ما اذا اوصى بعق عبيده ولم يف الثلث بالجميع وباب اش الشاة المنكوحه وذكرها بعضهم في شبهة المحصورة ايضا وغير ذلك من ابواب الفقه ومسائله وجعل الشيخ ابي جعفر الطوسى ﷺ القرعة في تداء الرجلين في ولد القرعة من مقتضيات مذهبنا وادعى في الخلاف الاجماع ظاهرا على ان القرعة في كل امر مجهول قال في مسألة تقديم السابق ور من المدعين ان القرعة مذهبنا في كل امر مجهول وقال شيخنا الشهيد الاول ﷺ في قواعده ثبت عندنا قولهم كل امر مجهول فيه القرعة وهو اى ظاهر في دعوى الاجماع قال وذلك لان فيها عند تساوى الحقوق والمصالح ووقوع التنازع دفعا للضغائن والاحقاد والرضا بما جرت به الاقدار وقض الملك الجبار انتهى

ونقل فيها ايضا اجماع السابقين على القرعة في تعيين ثلث العبيد الموصى بعقتهم بالقرعة ونسبه إلى الامام زين العابدين (ع) وعمر بن عبدال وخرجة بن زيد ابان بن عثمان

وابن سيرين وغيرهم قال ولم ينقل في عصرهم خلاف ذلك انتهى

وقال محمد بن ادريس الحلي في السرائر في باب سماع البيئات واجماعهم على ان كل امر مشكل فيه القرعة وقال ايضا في ذلك الباب ولك مشكل يشتهه الحكم فينبغي ان يستعمل فيه القرعة لما روى عن الائمة (عل) وتواترت به الآثار واجمعت عليه الشيعة الامامية (واسند بعض متأخري المتأخرين ان القرعة ي كل امر مجهول إلى رواية اصحابنا وهو ظاهر في اتفاقهم على روايته وبالجمله انعقاد الاجماع على شروعية القرعة اظهر ظ للفقيه بل يمكن ادعاء الضرورة المذهبية فيه ايضا صح) البحث الثاني في بيان ان القرعة هل تجوز لكل احد او هو وظيفة شخص خاص اعلم مقتضى الرواية الاربعين والرواية الاحدى والاربعين وهما مرسله حماد ورواية يونس اختصاص جواز القرعة بالامام وكونها من وظائفه وعدم جواز لغيره الا ان مقتضى الروايات الثانية والثالثة والحادية والعشرين والمتضمنة لقوله (ع) ما يقارع قوم ففوضوا امرهم إلى الله وليس قوم فوضوا امرهم الله ثم قرعوا وما من قوم فوضوا امرهم إلى الله عزوجل والقوا سهامهم العموم لكل قوم وبعضه اطلاق قوله يحال عليه السهام في الروايات الرا والعشرين والخامسة والعشرين والسادسة والعشرين والسابعة والعشرين والقول بان مقتضى القاعدة تخصيص الروايات الاخيرة بالاوليين فختص بالاصل مردود بانه يوجب خروج الاكثر واى اكثر ومثل ذلك لا يصح عند الاكثر وعلى الاظهر هذا مع ان اختصاص الامام بامام الاصل في ذا المقام غير معلوم ولو سلم فهو مخالف لاجماع اصحابنا ما يظهر من تتبع اقوالهم في الابواب المذكورة وغيرها ولا اقل لشهرتهم العظيمة الجدة والقديمة ومثل ذلك الخبر خارج عن حيز الحجية مع ان رواية يونس ليست مستندة إلى امام بل الظاهر انه من قول يونس ومع ذلك معارض باخبار آخر اما عامة للامام ايضا كالثانية والثلاثين المتضمنة للفظ الوالى او ناصبة في غير الامام ومصرحة كالروايتين الثانية والعشرين والثا والعشرين المتضمنتين لقوله (ع) المقرع عطفًا على الامام وكون اوليها صحيحة بنفسها وعمن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه و الثانية صحيحة عمّن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وكلتاها مستندتان إلى الامام وكالروايتين الحادية عشر والثانية عشر المتضمنتين لقوله (ع) اجيلوا هذه السهام حيث امر الامام (ع) القوم باجالة السهام والاخراج ويؤيده قول الطيار في الرواية الثالثة ثم تساهم عليه جواب ز بما اجاب وانه لم يقل المساهمة وظيفة الامام وكذا يؤيده قوله في الرواية الخامسة اقرع بينهم ثم استحلف حيث امر السائل بالاقرع وانما جعله مؤيدة لاحتمال ان يكون اقرع واستحلف بصيغة المتكلم والماضى المجهول وعلى هذا فلو صلحت الروايتان المعارضة هذه يتعارضان ويتساقف ويبقى العمومات والاطلاقات بلا معارض مع انهما غير صالحتين للمعارضة كما عرفت ذا اذا حملنا الروايتين على انه لا يجوز مباشرة القرعة للامام بنفسه واما اذا حملناها على انه ليس اختيار القرعة الا للامام وان للقرعة نوع اختصاص به كاختصاص منصب القضاء كما ورد في رواية القضاء جلست مجلسا لا يجلسه الا نبى او وصى نبى واتقوا الحكومة فانما هى للامام العادل بن المسلمين لنبى او وصى نبى والمراد اختصاص اختبه به ولذا يجوز للنواب العام ارتكابه باذنهم واذنوا لهم بقولهم فانى قد جعلته حاكما او قاضيا او نحو ذلك ليخرج الروايتان عن حين الشذوذ فان جم من فقهاءنا او اكثرهم يقولون باختصاص القرعة بالامام او ناييه الخاص او العام ولا يعارضهما غير العمومات او المطلقات المذكورة اولا لظ اختصاص الوالى والمقرع بمن عينه لامام لتولية الامر؟ ونصبه للقرعة وكذا ما امر فيه الامام بالقرعة واجالة السهام ولو قطع النظر عن ذلك وح الروايتين على ارادة مباشرة امام الاصل بنفسه فيكونان اعمين مما ذكر مطلقا لان مقتضاهما عدم كون القرعة وعدم جوازها لاحد الا الا، ومقتضى ما ذكر جوازها لمن ولاه مطلقا او على القرعة او اذن له بخصوصه ايضا فيجب تخصيصهما بذلك ولا ينافيه قوله في رواية يونس ان لاما ودعاء لا يعلمه غيره ولا يقتدر

عليه غيره لان المراد انه لا يمكن كل دعاء وكلام بل دعاء خاص لا يعلمه ولا يقدر على انشاءه غيره فيختص به او بمن علمه ولذا ذكر الد. للمقرع ايضا في روايته وذكر الدعاء في روايات اخر ايضا فان قيل هذا انما يتم لو حمل المقرع على من صب للقرعة واما لو اريد منه مطلق من يا فلا يتم ذلك قلنا المراد بالمقرع لا يمكن ان يكون من باشر القرعة حتى يكون موافقا للمعنى اللغوي اذ لم يباشرها بعد بل يتهيؤ القرعة فالمراد منه المنسوب للقرعة او المتهيؤ له والاول يقينى الدخول فلا يخصص العام الا بالمتيقن ثم بعد تخصيص لروايتين بالامام او المأذون منه وخروجهما . حيز الشذوذ وعن لزوم تخصيص لا يجوز لعدم خلو قوم غالبا عن فقيه في الصدر الاول بل كان على الامام نصب الوالى على كل قوم يخصص العمومات او المطلقات بذلك ايضا مع ان اكثر العمومات او جميعها واردة في مورد الترافع الذى ليس الا من شان النايب الخاص او ال فلا يكون المقرع فيه الا هو وظهر من ذلك ان القرعة انما هى وظيفة الامام او نايبه الخاص او العام بمعنى انه لا يترتب اثر على اقرار غيره ويك كحلفه وحكمه وهل يحتاج إلى الاذن في الاقرار بخصوصها او يكفى النيابة العامة الظاهر كفاية العامة وعدم الاحتياج إلى الاذن الخاص لان الق ايضا كسماع البينة والاحلاف واحضار الخصم والشهود ونحوها من لوازم القضاء والحكم فالاذن في القضاء يستلزم الاذن فيها كالاذن في امثالها ان قوله او اقترع الوالى اذن عام للولاة في الاقتراع بل يتحصل الاذن من التوقيع الرفيع المتضمن لقوله (ع) اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى احاديثنا ايضا لان ما فيه القرعة ايضا من الحوادث الواقعة بل لو قطع النظر عن ذلك ايضا نقول انه قد تقدم في العائدة المتكفلة لبيان ما للناب العام الولاية عليه ثبوت ولايته واختياره في جميع ما كان للامام ومنه الاقرار فيكون ثابتا له و لو لم يكن مخصص للروايتين وكانا بامام الاء مخصوصين ولا يخفى ان ما ذكرنا من اختصاص الاقرار بالنواب العام في زمان غيبة الامام انما هو من باب الاصل وقد يخرج عنه بدليل دال على الاذن لغيره ايضا من اجماع او غيره كما في قرعة الشاة المنكوحة اذ اقرار المدرس لتقديم بعض المتعلمين او الزوج للزوجات وبالجملة الاء الاختصاص بالنايب العام الا فيما ثبت جواز اقرار الغير ايضا هذا ثم ان صاحب الوافى من متاخري المتأخرين جمع بين ما دل على اختصاص القرعة بالامام وبين ما دل على العموم بحمل الاول على ما اذا كان الامر فيما يقرع عليه متعينا في الواقع كما في قضية تعليم الآية فان المعلم ك متعينا في الواقع والثاني على ما اذا لم يكن متعينا واريد التعين بالقرعة ومنشأ هذا التفصيل تحصيل التوافق بين الاخبار ولا يخفى ما فيه لانه جمع شاهد وكون الواقعة في رواية يونس من القسم الاول يفيد الاختصاص مع ان الوقايع في كثير من العمومات بل مما صرح فيه بمباشرة غير الامام اذ من ذلك القسم البحث الثالث في بيان مورد القرعة ومحلها اعلم ان كلية وارد القرعة على قسمين احدهما ما كان الحق معينا في الواقع واشتبه ظاهره لعارض و ثانيهما ما كان مرددا بين شيئين او اكثر ولم يكن معينا في الواقع ايضا ويطلب فيه التعيين ومن هذا القسم ما كان من الاء المشتركة بين ذوى حقوق ولم يتراضوا بسهم عينه بعضهم من غير معين والقسم الاول هو الذى يدل عليه قوله سبحانه فساهم فكان من المدحض والثاني ما يدل عليه قوله تعالى اذ يلقون اقلامهم أيهم يكفل مريم ولا شك في شرعية القسمين في الجملة بدليل الاجماع والكتاب والسنة و لتفصيل فبيانه ان مقتضى الرواية الاولى المحكى الاجماع على ثبوتها وعلى روايتها ثبوت القرعة وشرعيتها في كل امر مجهول ومشتبه بل وكذا مقتضى كثير من العمومات المذكورة الا انه قال الشيخ الحر رحمته الله في القصول المهمة بعد نقل هذه الرواية وبعض

من العمومات المتقدمة ومعلوم ان هذا العموم له مخصصات كثيرة انتهى

وقيل بعد نقل ذلك منه ولو لم يكن كذلك لجاز لنا رجيح الحكم في المسائل الشرعية بالقرعة ولكنه مما اخرجہ الاجماع الانه مما لم يقل به ا. وقال الشهيد في قواعده ولا قرعة في الامامة الكبرى لانها عندنا بالنص ونقل فيه ايضا قولاً ولعله من بعض العامة ان مورد القرعة ما يجوز التزاد عليه واما ما لا يجوز ذلك فلا قرعة فيه وقد يقال ان المراد مما يجوز التراضى عليه الموارد المالية

اقول لا شك في انتفاء شرعية القرعة في كثير من الموارد الاحكام الشرعية والوضعية وكثير موضوعاتها او متعلقاتها ولكنها على قسمين احد ما ثبت حكم له بخصوصه بدليل مقبول تام من غير ان يدخل تحت عنوان الجهل ويجعل من افراد المجهول والحاصل ان لا يكون موضوعه المجهول مطلقاً او مجهول خاص نحو قوله (ع) اغسل ثوبك من بواب ما لا يؤكل لحمه او قولهم الماء القليل ينجس بالملاقاة او قولهم الكر ثلاثة اشبار في اشبار او قتل الخطاء ديتة على العاقلة ونحو ذلك فان موضوع الحكم فيها بول ما لا يؤكل والماء القليل والكر وقتل الخطاء ونحوها وثانيهما ما كان موضوع الحكم فيه عنوان الجهل والمجهولية والمشكوكية والاشتباه ويكون من افراد المجهول من حيث هو مجهول فما كان من الاول فانتفاء القرعة ليس من باب التخصيص بل هو من باب خروج الموضوع عن تحت القرعة وهو المجهول لان بيان حكمه يخرج عن كونه مجهولاً اذ من البديهي ان معنى قولهم كل مجهول ففيه القرعة ان كل مجهول بعد الفحص اللايق عنه وعن حكمه وما كان من القسم الثاني فانتفاء القرعة فيه من باب التخصيص وذلك نحو قولهم لا ينقض اليقين بالشك اى كل مشكوك فيه يستصحب فيه وقولهم كل شئ مطلق حتى يرد به نهي اى كل مجهول اطلاقه او تعلق نهي به فهو مطلق وقولهم إلا آفات المشتبهات يجب الاجتناب عنهما وقولهم كل ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال - تعرف الحرام بعينه وقولهم لا تكليف الا بعد البيان ونحو ذلك لان الموضوعات فيها من افراد المجهول الذى هو موضوع القرعة وانما صحت د القرعة لكونه اعم مطلق من جميع ما ذكر فان موضوع الاول كل مشكوك في زوال حالته السابقة المعلومة وموضوع الثانى كل مجهول تعلق النهى وعدمه وهكذا فموضوع الاخير لا تكليف فيما جهل التكليف فيه وعدمه الا بعد البيان نعم لو كان هناك حديث هكذا كل مجهول فانت فيه - التخيير فيكون تعارضه مع دليل القرعة بالتساوى ولكن ليس مثل ذلك موجود الا يقال انه قد مر ان معنى كل مجهول فيه القرعة ان كل مجهول ! الفحص التام وليس شئ مما ذكر في القسم الثانى كذلك لان احكامها معلومة بعد الفحص (؟؟ الكون بعد الفحص صح) مجهولة حتى تكون باب التخصيص لانا نقول ان هذا القيد بعينه معتبر في تلك الموضوعات ايضا فمعنى قوله كل مشكوك في زوال حالته لسابقة ان كل ما كان كذلك بعد الفحص وقد تحصل مما ذكر ان كل ما ثبت له بخصوصه حكم شرعى او وضعى او عرفى او عقلى او لغوى فيما يكون العرف العقل او اللغة فيه حجة فهو ليس من مورد القرعة وكذا كل مجهول او مشكوك او مشتبه له نوع خصوصية بالنسبة إلى مطلق المجهول الذى موضوع حكم القرعة وثبت له حكم خاص فهو ايضا ليس من موردها وكل مجهول لم يكن ذلك فهو مورد القرعة و ظهر من ذلك ايضا انه لا من باب الاصل بل كل مجهول كان كذلك ففيه القرعة البتة نعم لو قلنا ان في كل مجهول هو القرعة يكون ذلك من باب الاصل فيخرج المجهول الذى ثبت له حكم خاص وظهر مما ذكر ايضا انتفاء القرعة في تعيين الاحكام الشرعية و الوضعية لموضوعاتها مطلقاً لانها بكليتها ام حكم مخصوص فيتبع اولاً فيرجع فيه إلى الاصل او الحالة لسابقة او التخيير للدالة الدالة عليها الخاصة بالنسبة إلى دليل القرعة كما اشير اليه ولذا يقل احد فيها بالقرعة كما مر وكذا في ادلة الاحكام المتعارضة وانما القرعة تكون في موضوعات الاحكام الشرعية او الوضعية او متعلقات احد اذا دخل فيه الجهل او الشاذ

ولم يبين له حكم مخصوص ولم يثبت الترجيح فيه هذا ثم ان ما ذكر انما هو فيما اذا كان من القسم الاول واما ما كان ن الثاني فلا يصدق ء
المجهول اذ لا مجهول فيه لغة ولا عرفا ولا شرعا وكذا لا محق فيه ولا مخطئ فهو يخرج عن اكثر تلك الاخبار نعم يدل عليه الآية الثانية واخبار ء
ثلث العبيد بالقرعة وعتق اول المماليك والاخبار الاخيرة الواردة في قسمة الغنائم الا انه لا عموم في تلك الاخبار بالنسبة إلى جميع موارد ذا
القسم ولكن الظاهر عدم قول بالفصل ويمكن اثبات العموم فيه بقوله (ع) في الرواية الحادية والعشرين ما من قوم فوضوا امرهم إلى الله فإ
سهامهم الا خرج السهم الاصبوب قوله في الرواية الرابعة والعشرين والثالثة المتعقبة لها وى قضية اعدل من قضية يجال عليه السهام ومنه يظهر
الاصل ايضا شرعية القرعة في ذلك القسم بمعنى جواز القرعة فيه اذا كان المورد مما يجب او يجوز فيه اختيار احد الشقين البحث الرابع قد ظهر
البحث الثالث شرعية القرعة في موردين احدهما في كل امر معين في الواقع مجهول عندنا ولم يبين حكمه بدليل اخر وثانيهما في كل مر مرد
شيقين او شخصين او اكثر غير معين في الواقع يطلب فيه التعيين وقد ثبت جواز القرعة شرعا في كل من القسمين و مشروعيتها بقى الكلام في
هل هى عزيمة؟ حتى يتعين بناء الامر عليها او رخصة حتى يجوز العدول عنها إلى غيرها وتحقيق المقام ان في كل مورد من القسمين يثبت امر
الشارع فيه بخصوصه بالقرعة فلا كلام في كونه عزيمة فيه كمسألة الشاة المنكوحة وما الامر فيه بخصوصه فان كان من القسم الاول فيجب ان ي
فيه فان وجب تعيين المعين في الواقع ي الظاهر ايضا وتحتم العمل بواحد معين بدليل موجب لذلك ولو كان رفع التنازع الواجب او دفع الض
كذلك او دفع كسر قلب محرم او غير ذلك ولم يكن طريق آخر إلى التعيين سوى القرعة يجب فيه القرعة لتوقف الواجب عليه فان قيل ي
التعيين في مثل ذلك بالتخير لحكم العقل بان كلما يجب العمل فيه بمعين ولا معين له يتخير فيه فيتعين بالاختيار حكم العقل به اذا لم يكن ه
طريق إلى لتعيين وبعد ثبوت شرعية القرعة فيه لا يصدق سد طريق التعيين حتى يحكم العقل فيه بالتخير نعم لو دل دليل شرعى من نص او اج
او اطلاق على التخير لا يجب القرعة فان قيل يمكن التعيين بالاصل قلنا ليس كل مورد مما يجرى فيه الاصل كمسألة الخنثى وايضا قد يتعارض
الاصلاح فلا يمكن العمل بشئ منهما وان لم يكن دليل على وجوب التعيين فلا يجب القرعة بل تجوز كما يجوز ترك التعيين وابقائه على اجمامه
اختيار اى واحد اراد وان كان من القسم الثاني فان وجب التعيين ولم يكن مناص منه كان يوصى احد بعق اربع رقبة من عشرين عبيده فانه
يمكن عتق الاربع المبهمة ولا خمس الكل مشاعا لعدم صدق الرقبة على الجزء بل يجب عتق المعين فان دل دليل شرعى على تخيير احد في الت
كان ينص الموصى على التخير فيتخير هو بين تعيينه بالاختيار وبالقرعة وان لم يدل دليل على كونه مختارا في التعيين يتعين القرعة ولا يكفى
اثبات تخييره وجوب التعيين انسداد الطريق كما مر فان قيل الاصل عدم وجوب تعيين هذه الاربع وهذه الاربع إلى اخر الرقاب واذا لم يتعين يك
مخيرا قلنا لا نسلم انه اذا لم يتعين ثبت التخير وانما يثبت بتخييره من جهة انتفاء التكليف بما لا يطاق وهذا انما يكون لولا طريق شرعى إلى الت
والحاصل ان ثبوت ذلك الاختيار انما يكون بالالابدية وهى هنا مفقودة وبعبارة اخرى التعيين اما بالاختيار او القرعة وثبوت كل منهما خلا
الاصل يحتاج إلى دليل وهو في القرعة موجود دون الاختيار نعم لو لم يثبت القرعة يثبت لااختيار بالانحصار فان قيل الاصل جواز اختياره كل
اراد وعدم المنع فيه قلنا لا نسلم ذلك بل الاصل عدم جواز التصرف في مال الغير الا

بالقدر الثابت ولم يثبت مشروعية ذلك التصرف له نعم يصح ذلك فيما لم يكن عمله مخالفاً للأصل كما في تعيين المقدم من المدعين ومن الزوج ومن الطلبة الواجب تعليمهم ونحو ذلك لأن الحكم في الأول والقسمة في الثاني والتعليم في الثالث اوجب وهو على تقديم واحد معين متوقف يتوقف عليه الواجب واجب فتعيين المقدم واجب ويمكن التعيين بالاختيار والقرعة والاختيار هنا موافق للأصل لأن الأصل عدم كونه ممنوعاً سماع دعوى ذلك المعين أولاً وعدم كونه ممنوعاً من مضاجعة تلك الزوجة أولاً وهكذا إلا إذا كان سبباً لمحرمة ككسر قلب ونحوه فيكون مخيراً التخيير والقرعة لو لم يكن دليل على نفى أحدهما في مورد فيكون لقرعة واجبا مخيراً ولا يتوهم جريان مثل ذلك في القسم الأول أيضاً لأن المطلب عنه امر معين في الواقع وتعيينه بالاختيار مخالف للأصل مطلقاً هذا كله إذا وجب التعيين شرعاً وإن لم يجب التعيين كتقديم أحد المتعلمين في إل غير الواجب أو تقديم إحدى المتمتعين في الليلة فلا يجب القرعة أيضاً لا معيناً ولا مخيراً بل فيجوز له الأمران كما يجوز له تركهما ثم إن كلما ذاً من وجوب القرعة معيناً أو مخيراً بينها وبين الاختيار أو جوازها إنما هو إذ الموجب العمل بالمعين أو جاز وأما إذا لم يجز أما للدليل على عدم ج العمل أو لعدم دليل على الجواز مع كون العمل مخالفاً للأصل فلا يجوز العمل ولا القرعة ولا الاختيار وذلك كما إذا حكم حاكمان متساويان آن واحداً متقاربين لمتداعيين بحكمين مختلفين كل لواحد مع غيبوبة الآخر على القول بجواز الحكم على الغائب وكون كل منهما مدعياً مدعى من جهتين كادعاء الولد الأكبر شيئاً من باب الحبوة والأصغر حصّة منه من باب الإرث وكان ثبوت الحبوة في ذلك الشيء مختلفاً فيه فلا يما التعيين حينئذ بالاختيار وهو ظاهر ولا بالقرعة إذ لم يثبت من أدلة نفوذ حكم الحاكم ووجوب أمضائه واتباعه نفوذ ما تعارض فيه الحكم المختلفان المتقارنان أو نفوذ الحكمين معاً محال ونفوذ أحدهما لكونه مخالفاً للأصل يحتاج إلى الدليل وأدلة نفوذ حكم الحاكم غير جار في كل من لوجود المعارض له وعدم ظهور أدلته في مثل ذلك بخلاف ما إذا كان أحدهما مقدماً فإن حكم المؤخر باطل وإذا اشتبه المتقدم والمتأخر يرجع القرعة لأنها لكل امر مجهول لا يقال الأصل عدم نفوذ مثل ذلك الحكم أيضاً أي ما اشتبه فيه المتقدم قلنا نعم إذا كان مشتبهاً بعد الفحص والرجوع إلى أدلة تعيينه ومن أدلته القرعة لأنها لكل امر مجهول وقولهم كل امر مجهول يتعين بالقرعة فلا اشتباه هنا بل هو في حكم المعلوم تعيينه يقال نفوذ حكم المتقدم بالقرعة موقوف على جواز القرعة فيه شرعاً وهو أيضاً فرع نفوذ حكم المتقدم بالقرعة إذ لو لم ينفذ حكمه يكون العمل حراماً لأننا نقول التوقف الأخير ممنوع بل جواز القرعة فرع شمول دليل القرعة لهذا المورد أيضاً وهو متحقق ودليلها له شامل لصدق المجهول وظهر من ذلك أن هذا الذي ذكره خيراً من اختصاص العمل بالقرعة وجوباً أو جوازاً بما إذا لم يكن العمل مخالفاً للأصل مختص بالقسم الثاني د الأول لصدق المجهول الذي هو موضوع القرعة فيه مطلقاً فتأمل جداً ولا بد للفقهاء في هذه الموارد من المهارة التامة والنظر الدقيق والله سبحانه التوفيق البحث الخامس في بيان أن القرعة بعد وقوعها وتحقيقها في موارد الواجبة والجائزة هل هي لازمة لا يجوز التخلف عن مقتضاها والعد عنه بعد وقوعها أما مطلقاً أو إلا برضاء المتقاربين أو جائزة أعلم أن ما كان من القسم الأول فلا ينبغي الريب في كونها لازمة لا يجوز التخلف مقتضاها بعد وقوعها لدلالة الأخبار المستفيضة المتقدمة على أن ما يستخرج بالقرعة هو الحق ويخرج بها سهم الحق وأنه سهم الله وسهم الله يوجب وإن القرعة حكم الله وحكم الله لا يخطئ وكيف ترك الحق وترك سهم الحق وسهم الله وحكم الله والعدول إلى غيره بل منها ما لا يجوز العد عن مقتضاها ولو تراضى المتقاربين كما إذا كانت الدعوى في الولد وأما

ما كان من القسم الثاني فمقتضى الاصل فيه وان كان عدم اللزوم الا انه يمكن ان يقال ان بعد اقرار الحاكم او من يجوز قرعته وينفذ و الح بمقتضاها فلا شك في تعلق حق المحكوم له بما حكم له و صيرورته حقا له فلا يعدل عنه بمقتضى الاستصحاب الا بمجوز للعدول ولا مجوز والحاصل ان مقتضى الاستصحاب لزومها حينئذ ايضا فيكون لازمة بل يمكن اثبات اصالة اللزوم بمقتضى الاستصحاب بعد القرعة وقبل ح الحاكم ايضا اذ لا شك انه يحصل من جهة الاقرار وخروج سهم لاحد المتقارعين او لكليهما نوع خصوصية و تعلق موجبة لوجوب حكم الحاكم جوازه لكل نصيب وسهم بكل شريك من الشركاء اذ لولاه لم يجز للحاكم الحكم به له فيجب ستصحاب تلك الخصوصية والتعلق إلى ان ي المنزل فتدبر البحث السادس في بيان كيفية القرعة اعلم ان القرعة مأخوذة من قارعة القلوب اى ما يخوفها لان قلب كل من المتقارعين في الش والمخافة حتى يخرج سهمه او من القرع بمعنى الضرب حيث انه يضرب بالعلامة على الحصة وفي عرف المتشعبة عبارة عن العمل المعهود والظ كما صرح به جماعة من الفقهاء عدم انحصارها في امر مخصوص ولذا ورد في الكتاب والسنة بالاقلام كما في الآية الثانية كانوا يلقيون الاقلام بال فمن علا سهمه اى ارتفع كان له الحظ وبالكتابة على السهم كما ورد في الرواية الثانية والعشرين والرواية الثالثة والعشرين وبخواتيم الحاكم والقوم ، في الرواية الحادية عشر وبخواتيم الشركاء كما في الثانية عشر وبالكتابة على الرقاع والبعرة والنوى كما في الروايات الاخيرة والمتداول بين الفق لاقرار بالكتابة على الرقاع فيأخذون الرقاع بعدد الشركاء او بعدد السهام بالطريقتين المعروفين والكل جازر لصدق القرعة عرفا واصالة عدم اشته نوع خاص وان كان الاولى الاقتصار على ماورد في الروايات بل على ما تداول عند الفقهاء ويستحب الدعاء لارائة الحق بمطلق الدعاء كما الرواية الرابعة والعشرين والافضل الدعاء بالمأثور في احدى الروايات المتقدمة وهى وان كانت واردة في ورد كان المطلوب تمييز الحق المتعين وا ولكن الظاهر عدم اختصاصه به ثم تفصيل هذه المطالب يطلب في الموارد الجزئية من الكتب الفقهية والله العالم

(عائدة) اعلم ان المذكور في عبارات اصحابنا المتأخرين رضوان الله عليهم ان الاجماع المحقق المعتبر عند الفرقة الناجية كثرة الله تعالى يطلق ع معان ثلاثة الاول اتفاق جميع علماء الامة او علماء الامامية الذين منهم امام العصر اما مطلقا او ي عصر على امر وذلك هو المراد من الاج عند اكثر قدماء اصحابنا منهم الشيخ المفيد قال في تذكرة الاصول على ما ذكره الكراچكى في مختصره بعد حصر اصول الاحكام في الكت والسنة النبوية والامامية وليس في اجماع الامة حجة من حيث كان اجماعا ولكن من حيث كان فيها الامام المعصوم اذا ثبت انها كلها على قول شبهة في ان ذلك القول هو قول المعصوم اذ لو لم يكن كذلك ان الخبر عنها بانها مجمعة باطلا وقال في اول كتاب المقالات على ما حكى . اجماع الامة حجة لتضمنه قول الحجية ومنهم السيد الاجل المرتضى قال في جواب مسائل ابن البتال بعد ذكر كلام طويل فاذا كانت اقوال العد في كل مذهب مضبوطة والامام لا يكون الا سيد العلماء واوحدهم فلا بد من دخوله في جملتهم وقال في الذريعة قولنا الاجماع اما يكون واقعا ع الامة او على المؤمنين او على العلماء فيما تراعى فيه اجماعهم وعلى كل اقسام لا بد ان يكون قول الامام المعصوم داخلا فيه لانه من الامة و اجل المؤمنين وافضل العلماء وقال في المسائل الرسية فاذا قيل لنا فلعل الامام لانكم لا تعرفونه بعينه يخالف علماء الامامية فيما اتفقوا عليه قلنا خالفهم لما علمنا ضرورة اتفاق علماء الامامية الذين هو واحد منهم على هذه المذاهب المخصوصة وهل الامام الا احد علماء الامامية وقال المسائل الموصليات الثانية وهنا طريق اخر يوصل

به إلى العلم بالحق والصحيح في احكام الشريعة عند فقد ظهور الامام وتميز شخصه وهو اجماع الفرقة المحقة اذ قول الامام وان كان غير مت
الشخص داخل في اقوالها غير خارج عنها فاذا اجتمعوا على مذهب من المذاهب علمنا انه هو الحق الواضح والحجة القاطعة لان قول الامام ال
هو الحجة في جملة اقوالها وكان الامام قائله وقال نحواً منه في المسائل الحلبات وقال في المسائل التباينات اذا كان الامام احد العلماء بل سيد
فقوله في جملة اقوال العلماء فاذا علمنا في قول من الاقوال انه مذهب لكل عالم من الامامية فلا بد من ان يكون الامام داخلاً في هذه الجملة
لابد من ان يكون كل عالم امامي وان لم يكن اماماً داخلاً في الجملة ومنهم السيد الشريف الرسى الذى هو السائل عن السيد المرتضى قال ف
سئله عن السيد اذا كان طريق معظم الاحكام الشرعية اجماع علماء الفرقة المحقة لكون الامام المعصوم الذى لا يجوز عليه الخطاء واحدا
علمائهم إلى اخر ما قال ومنهم الشيخ الجليل ابو جعفر الطوسى قال في العدة فمتى اجتمعت الامة على قول فلا بد من كونه حجة لدخول ال
المعصوم في جملتها ومتى قيل جاز ان يكون قول الامام منفرداً عن اجماعهم قلنا متى فرضنا انفراد الامام عن الاجماع فان ذلك لا يكون اجماعاً و
في كتاب الغيبة فان قيل اذا كان الاجماع عندكم انما يكون حجة لكون المعصوم فيه فمن اين تعلمون ان قوله داخل في جملة اقوال الامة وهذا
ان يكون قوله منفرداً عنهم فلا تثقون بالاجماع قلنا المعصوم اذا كان من جملة علماء الامة فلا بد من ان يكون قوله موجوداً في جملة اقوال لعلماء
ان قال فاذا اعتبرنا اقوال الامة ووجدنا بعض العلماء يخالف فيه فان كنا نعرفه ونعرف مولده ومنشأه لم نعتد بقوله لعلمنا بانه ليس بامام
شكنا في نسبه لم تكن المسألة اجماعاً ومنهم السيد ابن زهرة الحلبي قال في اصول الغيبة فان قيل كيف يمكنكم القطع على ان قول الامام الغا
في جملة اقوال الامامية مع عدم تميزه وعدم معرفته مع استتاره وغيبته قلنا قد بينا فيما مضى ان امام الزمان عندنا موجود العين فينا وبين اظهرنا نا
ويلقانا وان كنا لا نعرفه بعينه ولا نميزه عن غيره معنى قولنا انه غائب انه مجهول العين غير متميز الشخص ولا نريد بذكر الغيبة انه بحيث لا ي
شخصه ولا يسمع كلامه وما منزلته عندنا في حالة الغيبة الا منزلة كل ما لا نعرفه بنسبه من جملة الامامية واذا كنا نعرف اجماع المسلمين
مذهب الواحد ونقطع عليه واكثرهم لا نعرفه ولا نلقاه لا نشاهده فما المنكر من معرفة اجماع الامامية والامام من جملتهم على مذهب بعينه و
الامام من جملة الامامية الا بمنزلة من لا نعرفه من جملة المسلمين ومنهم الشيخ سديد الدين محمود الحمصى قال في التعليق العراقى ان الحجة
الاجماع المشتمل على قول المعصوم في الجملة من غير احتياج إلى العلم بتعيينه إلى ان قال الاستدلال بالاجماع لا يصح الا اذا اعلم قطعاً اجماع
جميع علماء الامامية على الحكم من غير استثناء احد منهم الا من كان معلوم النسب وكان غير الامام فلا يضر خروجه منهم الشيخ محمد
ادريس الحلبي قال في السرائر وجه كون الاجماع حجة عندنا دخول قول المعصوم عن الخطاء في الحكم بين القائلين بذلك فاذا علمنا في جماع
قائلين بقول ان المعصوم ليس هو في جملتهم لا نقطع على صحة قولهم الا بدليل غير قولهم واذا تعين المخالف من اصحابنا باسمه نُسبه لم ي
خلافه في دلالة الاجماع إلى ان قال وبما ذكرناه يستدل المحصل من اصحابنا على المسألة بالاجماع وان كان فيها خلاف بين من بعض اصحاب
المعروفين بالاسامي والانساب ومنهم الشيخ ابوالصلاح الحلبي قال في الكافي واجماع العلماء من الامامية يقتضى دخول الحجة المعصوم في جملة
لكونه واحداً منهم دون من عداهم وقال في كتاب تغريب المعارف وليس لاحد ان يقول استدلالكم هذا مبنى على الاجماع وانتم لا تجعلونه ح
لانا بحمد الله لا نخالف في كون الاجماع حجة وانما نمنع من خالفنا من اثبات حجته من الطرق التي ندعيها

والخلاف في ذلك المذهب لا يقتضى انكاره فكيف يظن بناء ذلك مع العلم باثباتنا في كل عصر من جملة الفرق الاسلامية لى ان قال فان اعتبر دخول المعصوم في الاجماع كاعتبارهم دخول كل عالم في كل اجماع ومنهم الشيخ قطب الدين الراوندى قال في فقه القرآن في اجماع هذه الطا حجة قاطعة ودلالة موجبة للعلم بكون المعصوم الذى لا يجوز عليه الخطأ فيه وقال في موضع اخر منه انما قلنا ان اجماعهم حجة لان في اجماع قول الامام ومنهم الشهيد قال في كرى وجدوا اى الاجماع لا مع تعيين المعصوم فانه علم به دخوله والطريق إلى معرفة دخوله ان يعلم اطم الامامية على مسألة إلى غير ذلك من متقدمى الاصحاب ومتأخريهم من يطول المقال بذكر كلماتهم بل لقلة الاجماع عند جميع القدماء ولا يخ ان بناء هذه الطريقة على دخول الامام النايب في الجمعين والعلم بوفاقه معهم في زمان الغيبة بناء على ما صرحوا به عن كونه كاحد العلماء يلحق ويلقونه ويختلط معهم ويتردد فيهم ويرواهم ولا انهم لا يعرفونه بنسبه فلا فرق بينه وبين ساير العلماء الا في ذلك فاذا امكن العلم باتفاق علماء عصر غير الامام يمكن العلم باتفاق جميعهم حتى الامام ايضا لانه ايضا كواحد منهم ويدل على ان ذلك مرادهم من دخول الامام الجمعين اشتراط وجود مجهول النسب وعدم قدح خلاف عروف النسب وقولهم كثيرا في مقام الاستدلال بالاجماع مع وجود مخالفة انه انقطع خا وانعقد الاجماع بعده او قبله وبعده وغير ذلك ويدل عليه ايضا قول السيد المتقدم عن المسائل الرسية لانكم لا تعرفونه بعينه وقوله في المسد الموصلية عند فقد ظهور الامام وقوله وان كان غير متميز الشخص وقول الشيخ المتقدم في كتاب الغيبة فان كنا نعرفه ونعرف مولده ومنشأه لم ن بقوله لعلنا بانه ليس بامام وقول ابن زهرة المتقدم على ان قول الامام الغايب في جملة اقوال الامامية بل كلامه المتقدم إلى اخره صريح في ذا وكذا كلام الحمصى والحلى وقول الحلبي المتقدم في التقريب مع العلم باثباتنا في كل عصر من جملة الفرق الاسلامية وقول المحقق في المعارج قال و الثها ان يفترقوا فرقتين ويعلم ان الامام ليس في احدهما ويجهل الاخرى فيتعين الحق مع المجهولة وقال فيه ايضا وان علم ان لا خالف ثبت الاج قطعاً وان علم المخالف وتعين باسمه ونسبه كان الحق في خلافه وان جهل نسبه قدح ذلك في الاجماع لجواز ان يكون هو المعصوم وقول الشهيد ذكرى قال والطريق إلى معرفة دخوله ان يعلم اطباق الامامية على مسألة معينة او قول جماعة فيهم من لا يعلم نسبه بخلاف قول من يعلم نسبه انتفى العلم بالنسب في الشطرين فالاولى التخيير ثم اورد بانه يجوز في كل واحد من ماء الامة المجهول النسب ان يكون هو الامام فلم خصص بالامامية واجاب بانه لما قام البرهان العقلى والنقل على تضليل من خالف اصول الطائفة امتنع كون الامام منهم وقول صاحب المعالم حيث في الاجماع ولا بد في ذلك من وجود من لا يعلم اصله ونسبه في جملتهم اذ مع علم اصل الكل ونسبهم يقطع بخروجه عنهم إلى ان قال لا سبيل العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود مجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه إلى ذلك من كلماتهم الصريحة في ذلك ولذا عنون بعض العلماء هذا الطريق بقوله الطريق الاول ان يعلم قول الامام الغايب (ع) من وجود مجه النسب في الجمعين وقال هذا الطريق هو الطريق الذى اشتهر بين الاصحاب في كتب الاصول والفروع وعليه تعويل جماعة من محققهم ولذا رد الطريق بعض اخر بان وجود قول معلوم لغير معلوم بحيث يعلم انحصاره في الامام الغايب متميزا او مختلطاً باقوال اخر معلومة لمجهولين من المحالا العادية الا سبيل لاحد اليه في مسألة واحدة فضلا عن مسائل كثيرة ورده اخر بانه لو بنى الاجماع المتداولة على ذلك لزم ان تكون اقوال الا في حال غيبته اكثر دوراناً بين الناس من اكثر ممن عداه في حال الظهور ولزم انه لا ينبغي حينئذ رد الاقوال لمجهولة

القائل بالشذوذ وجهالة القائل كما هو المعروف بينهم بل ينبغي اشدية الاعتناء بها بل يستلزم المصير اليها بعد ملاحظة ضعف ادلة ساير الاق ورده ثالث بان الامام معلوم الاسم والنسب لكنه غير معلوم الشخص والمذهب فلا معنى على هذا الوجه لاعتبار جهالة الاسم والنسب وبان الا اذا كان غايبا ولم يعلم مكانه هل هو في شرق او غرب بر او بحر سهل او جبل مخالط للناس او نفرد عنهم ولم يجر العادة بذكر اقواله في زمن ال على طول المدة فجعله كاحد العلماء ودعوى العلم بقوله مجازفة فاسدة وصرح بما ذكر ايضا الشريف الرسى بعد ما تقدم نقله في سؤاله عن ال المرتضى فقال بعد ما تقدم ووجوب هذه القضية يوجب احد امور كل منها لا يمكن القول به اما كون فتيا الامام الغائب المرتفعة معرفته به خارجة عن اجماع العلماء الامامية وهذا يمنع الثقة بالاجماع و كون فتياه داخله فيهم فهذا يوجب تعيينه وهذا متعذرا لان مع غيبته وصرح به ال ايضا في بعض ما اورده على نفسه حيث قال اتجوزون ان يكون في جملة الامامية عالم يخالف هذه الطائفة في بعض المسائل لم ينته اليكم خبره ا ما اشتهر كاشتهار غيره ولا له مصنفات سارت واشتهرت فان اجزتم ذلك فلعل الامام هو ذلك العالم وان منعتم من كون عالم من علمائهم يخ خبر خلافه لهم في بعض المذاهب فقد كابرتم انتهى

واعلم ان مرادنا مما ذكرنا ان مبنى هذه الطريقة على دخول الامام لغايب في جملة المجمعين في الاجتماعات المنعقدة في زمان الغيبة واما في زه الحضور فالمراد دخول امام الزمان الحاضر في كل زمان لا ان هذه الطريقة منحصرة باجماع زمان الغيبة ودخول الامام الغائب فقط كما يظهر بعض ولذا ترى جمعا ممن تقدم رد تلك الطريقة في زمان الغيبة وقبلها في الحضور والثاني اجماع علماء الرعية على امر قال بعض المتأخرين عل بدخول قول لمعصوم في الاجماع من جهة ان الروايات الكثيرة دلت على ان الامام يجب عليه رد الامة لو اتفقوا على البدعة وابطال قول المبطل واخراج ما ادخل في الدين فاذا لم يظهر خلافهم علمنا ان اتفاقهم حق وانه راض فدل الاجماع على رضائه (انتهى

دل قوله فدل الاجماع على رضائه صح) ان الاجماع امر راء رضى الامام بل هو كاشف عنه و انه اتفاق علماء الرعية واشتهر نسبة ذلك الو إلى الشيخ الطوسي وهى ليست كذلك فانه قد مر كلامه من العدة وكتاب الغيبة المصريح بانه يشترط في تحقق الاجماع دخول الامام في المجمعين ا اذا كان خارجا عنهم لم يكن اجماعا وقد مر ايضا من كتاب لغيبة وذكر من مواضع من العدة ايضا باشتراط وجود مجهول النسب وعدم قدح مخا معلوم النسب وذلك لا يتأتى على الوجه الثانى كما لا يخفى نعم يظهر من بعض كلماته في العدة وغيره انه اذا لم يردع الامام الرعية عن القول المسألة سواء كان اتفاقا او خلافا يعلم صحته مع الاتفاق والتخير مع الاختلاف ولكن لا دلالة في ذلك على كونه اجماعا عنده كما بينا ذلك كتاب مناهج الاحكام وفي رحنا على تجريد الاصول واما قول الشيخ في جملة من عباراته في العدة وغيره من انه لو لا قولنا بوجوب الرد على الا لما صح لنا الاستدلال باجماع الفرقة اذ لا يعلم دخول قول الامام ورضاه الا بذلك فلا دلالة فيه على ان مراده من الاجماع هو اجماع الرعية طريقته في الاجماع غير الطريقة الاولى لانه يريد بذلك طريق معرفة الاجماع فالاجماع عنده هو اتفاق جميع علماء العصر الذين منهم لامام ول يقول بان معرفة دخول الامام انما هو بوجوب الردع عن الباطل عليه كما ان السيد ايضا يقول بان الاجماع هو اتفاق الكل ولكنه يثبت دخ الامام فيهم بطريق اخر بل كان السيد اولا ايضا يقول بذلك ثم رجع عنه كما يظهر من كلام الشيخ في العدة وكتاب الغيبة وغيرها ويظهر ارتض هذه الطريقة من كلام السيد في المسائل الطرابلسيات بل كان هذه طريقة جمع من المشايخ المتقدمين لى السيد كما صرح به الشريف الرضى ف سئل عن السيد حيث قال بعد ما نقلنا عنه اخيرا في تعداد وجوه العلم بدخول الامام في المجمعين او يقال ان

في امساكه عن النكير دلالة على رضاه بالفتيا فهذه طريقة التقديمين من شيوخنا وقد رغبتنا عنها وصرحنا بخلافها لان فيها الاعتراف بان الامس يدل على الرضاء مع احتماله لغيره من الخوف المعلوم حصوله للغايب انتهى

وبالجملة فمراد لشيخ من الاجماع هو يعينه مراد السيد الا انه يخالفه في طريق ادخال الامام في المجمعين لا ان يكون يريد بالاجماع اجماع عدل الرعية وجعل بوجه حجته رضاء الامام وان كان اتفاق علماء الرعية ايضا حجة عنده من جهة عدم الردع الثالث اجماع العلماء كلا او بعضا بحج ينكشف لادعائهم خول المعصوم فيهم وكونه من جملتهم سواء كان ذلك اتفاق جميع العلماء او جميع علماء الرعية او بعضهم وسواء كانوا ج معروفين النسب اولا وهذا المعنى هو الذى ذكره اكثر المتأخرين من اصحابنا واختاره المحققون من مشايخنا ونسبه بعض مشايخنا المحققين إلى مع المحققين بل يظهر من بعضهم ان هذه الطريقة هى الطريقة المتداولة بين القدماء وان لم يصرحوا بها ولاجلها طرحوا خبارا كثيرة صحيحة مخالفة وصل اليهم يدا بيد من فتاوى الاصحاب ولا يحتاج هذه الطريقة إلى اثبات وجود الحجة المعصوم في كل زمان ولا استكشاف رأى الامام في غير ولا إلى تقييد حد الاجماع بقولنا في عصر بل قد يكون القيد مخرلا بل لا يحتاج هذه الطريقة إلى اثبات دخول المعصوم في المجمعين بل يكفى موا قوله لاقوالهم وان لم يدخل شخصه فيهم الا كان في عصرهم ويكفى في انعقاد الاجماع في زمان الغيبة موافقته لقول احد الائمة الماضية ثم ان هذه المعاني الثلاثة هى المراد من الاجماع المعروف بين اصحابنا وقد ذكرناها بتحقيقها وتفصيلها وبيان صحتها وسقمها وامكان ثبوته وعدمه وما ما يتعلق بها في كتبنا الاصولية وليس مقصودنا هنا التعرض لامثال ذلك لما كان قد يذكر لبيان معرفة الاجماع وطرق كشف الاتفاق عن قول الا ولمرادهم من الاجماع وجوه اخر متجاوزة عن الخمسة عشر فاوردنا ذكرها هنا و بيان نسبتها مع هذه المعاني الثلاث وكونها من طرق الاجماع عند ام لا وكونها من الاجماع ام لا من غير تعرض غالبا لتزييفها او تصحيحها فنقول انه قد يذكر في مقام تعداد وجوه الاجماع وطرق الكشف عن الحجة المستند إلى اتفاق الاصحاب وجوه الاول اجماع جميع العلماء الذين منهم المعصوم في كل عصر بحيث يعلم قول المعصوم في جملة اقوال المعروفين منهم في زمان الغيبة ويكون الطريق إلى معرفة قوله هو الطريق إلى معرفة اقوال ساير العلماء من الحد المقتضى للعلم الاجمالى باتفاق الج من جهة الادلة ونحوها او قياس الغايب على الشاهد والمجهول على المعلوم او التظافر والتسامع الوارد من كل جانب وعدم الاختصاص ببعض بعض او عدم نقل الخلاف الدال على اتفاق الكل او من جملة من هذه الوجوه او من جميعها وينسب هذا الوجه إلى السيد المرتضى وجمع ا ويسمى ذلك الطريق الطريقتان الاتيان بعده بطريق دخول مجهول النسب الثانى اجماع جميع العلماء ايضا على النحو المذكور الا انه يكون الطريق معرفة قوله وجوب ردعه عن الاتفاق على الباطل من جهة قاعدة اللطف كما يستكشف قول الامام من اتفاق من عداه من العلماء على عدم ردعهم عنه نظرا إلى قاعدة وجوب اللطف وينسب هذه الطريقة إلى الشيخ حيث استدل في جملة من كلماته على صحة ما اجمعوا ودخول الامام المعصوم في المجمعين بوجوب اللطف وقد تبعه على ذلك جمع اخر من القدماء وقواه جملة من مشايخنا المعاصرين الثالث اجماع العلماء ايضا على النحو المذكور الا انه يكون الطريق إلى معرفة قول الامام وجوب ردعه اياهم عن الاتفاق على الباطل بالادلة السمعية الروايات المتقدم اليها الاشارة وقد ينسب ذلك ايضا إلى الشيخ وجماعة الرابع اجماع جميع العلماء ايضا على النحو المذكور الا انه يكون الطريق معرفة قول الامام وجوب ردعه عن الباطل بقاعدة لتقرير وسياتي زيادة بيان لها وهذه الطريقة يحتملها كلام ابى الصلاح الحلبي وظاهر الشر الرضى كما تقدم نسبتها إلى مشايخنا المتقدمين

ويشترط في جميع هذه الوجوه الاربعة وجود مجهول النسب في المجمعين ولا يضر مخالفة معلوم النسب الشاذ ويكون معنى الاجماع اتفاق جميع العد الذين منهم الامام المعصوم ويكون دلالة الاجماع على دخول المعصوم بالدلالة التضمنية ويكون جية الاجماع من جهة بعض اجزائه الخامس اج جميع علماء الرعية فلا يكون الامام من اجزاء الاجماع ويراد من لفظ الاجماع اتفاق علماء الرعية وانما يكون الاجماع حجة لكشفه عن رض المعصوم لوجوب ردعه عن الاتفاق على الباطل من جهة قاعدة اللطف وينسب هذه الطريقة إلى الشيخ ايضا وليس في كلامه ما يدل على ك ذلك اجماعا وان جعله حجة بل الظاهر من كلماته ان الاجماع هو اتفاق جميع العلماء بحيث يكون الامام من اجزائهم ولا يشترط على ذا الطريق والطريقين المتعقبين له وجود مجهول النسب في المجمعين ويكون دلالة الاجماع على قول الامام دلالة التزامية ويكون حجية الاجماع من ج لازمه ويكون معنى الاجماع اتفاق علماء الرعية خاصة السادس اجماع ميع علماء الرعية على النحو المذكور الا انه يكون الدليل على رض المعص بما اجمعوا عليه الادلة السمعية من الروايات الكثيرة كما مرت اليه الاشارة و هذه الطريقة مما ارتضاها بعض علمائنا المتأخرين كما مر السابع اج جميع علماء الرعية الا انه يكون الدليل على رضاء المعصوم بما اجمعوا عليه تقرير المعصوم اى يستكشف راي الامام على هذه الطريقة من ج دلالة التقرير الناشئ ن الامساك عن النكير على اصابة المجتمعين فان تقرير المعصوم حجة اذا كانت الشيعة بمراى من الامام الغايب ومسمع يراهم ويلقاهاهم معروضا عليه اعمالهم منكشفا لديه احوالهم متمكنا من انكار باطلهم على عالمهم وجاهلهم فحينئذ يكون عدم رده عليهم ما اتفه عليه تقريراً لهم عليه وهو حجة ان انكار المنكر والنهى عنه كتعليم الواجب والامر به واجب على كل احد وهذا الوجه مما ذكره بعض سادة مشا المحققين ودعواه ايضا إلى بعض المتأخرين وقد شيده شيخنا المذكور وقال ان تقرير المعصوم حجة في فعل الواحد فكيف بالجمع الكثير ولا تمنع الغيبة مع علمه بالحال والتمكن من الرد فانه وان غاب عنا الا انه بين اظهرنا نراه ويرانا ونلقاه ويلقانا وان كنا لا نعرفه بعينه فانه يعرفنا يرعاه؛ يطلع على احوالنا ويعرض عليه اعمالنا قال ولا يلزم من ذلك وجوب الانكار مع الاختلاف لوجوده من الحق ولا وجوبه في شان القضاء لج الاكتفاء فيه بوضوح الحق ثم انه قد اشرنا في كتاب المناهج بعدم تمامية هذه الطريقة بوجوه وايضا دلالة التقرير انما هى لو علمنا فائدة في الان على من صدر عنه المنكر ولا يكون صدوره عنه مستندا إلى ما لا ينجع الانكار معه وعدم رجوعه بل الانكار وعدم تقدم الانكار عن غ خصوصاً او عموماً وعدم حصوله من الامام بالنسبة إلى احد من المجمعين ولو خفيا وعدم تقية ولا خوف وايضا يلزم تساوى دلالتة في صو الاتفاق والاختلاف والقول باكتفائه عند الاختلاف بانكار الحق فمع انه يفيد لو فرض وجود الحق دائما بين المختلفين انما يفيد مع علم المخد بكون الحق محققا على ان المختلفين قد لا يقف بعضهم على قول بعض وانما حكم كل بما ادى اليه نظره وحدث لذلك الاختلاف على س الاتفاق وعلمه غير المختلفين وربما يقف لمحق على قول المخطئ دون العكس وربما لا يجمعهما عصر واحد وايضا لا يعلم ان اطلاع الامام ء راي كل مجتهد في كل قطر من اقطار العالم في عصر واقع بهذا العلم المتعارف الذى هو مناط التكليف بالنهى عن المنكر وان نهي بهذا الطريق ك في حصول التكليف فلا يمكن اثبات وجوبه اصلا وايضا كون ما ادى اليه نظر المجتهد بعد استعماله القواعد المقررة المصححة عنده في الاجته نكرا ممنوعا جدا إلى غير ذلك الثامن اجماع جمع من العلماء مطلقا كاشف اتفاقهم عن دخول المعصوم فيهم ووفاقه لهم بان يعلم من جهة اتفا اتفاق الامام معهم ودخوله فيهم ويسمى بطريقة التابعة والمتبوعية ومحصله ان يستكشف عادة وحدها دخول الامام

لكونه المتبوع المطاع من جهة اتفاق الاصحاب والاتباع وتقريره ان يقال هذا ما ذهب اليه جميع علماء الرعية او اكثرهم او ثير منهم ممن طريقة ان يصدورا عن راي احد من ائمتهم ورؤسائهم ويمتنع عليهم عادة الخطاء في مثل ذلك وكلما كان كذلك فهو مذهب احد ائمتهم ورؤسائهم ف كذلك ومبنى الكشف على ذلك على مريد التبع والتطلع والتظافر والتسامع إلى ان يتصل إلى اصحاب الائمة ثم اليهم بحيث يعلم يقينا الاصل والمرجع فيما اجمعوا عليه التاسع اجماع جمع من العلماء على النحو المذكور اى اجماع جمع اشف اتفاقهم عن وجود الحجة العلمية القاه للعدو الموافقة لراى الحجة عادة فيقال ان اتفاق العلماء الثقاة الاعلام على حكم من الاحكام مع كونهم من الاذكياء الاتقياء او باب النفس القدسية الباذلين جهدهم طول دهرهم في تحصيل المسائل الدينية ومعرفة الاحكام الشرعية مع شدة اختلافهم في الاصول والفروع وتباين انظا وطوارهم في ادراكها واستنباطها وكثرة تجديدهم النظر فيها وادعاء كثير منهم عدم العمل الا بما يوجب العلم واليقين وقرب عهد قدمائهم بائنا واصحابهم الاخذين حكامهم فيهم وزيادة اطلاعهم على الاخبار يوجب القطع بحكم العادة والحدس بانه حكم الله الماخوذ من الحج او مستا من الادلة القطعية الموافقة لرأيهم وانه ما دعاهم إلى الاجماع مع كثرة ما بينهم من الاختلاف والنزاع الا بلوغ الحكم ودليله من الظهور بحيث لا يذ الارتباب وقد يستتم هذه الطريقة بنظر ما يقال في الخبر المتواتر من حصول الظن من كل واحد واحد إلى ان ينتهى إلى القطع من راكم الظن واجتماعها ولا يخفى ان هذه الطريقة بعينها الطريقة السابقة عليها الا ان مبنى السابقة على ادخال المعصوم او قوله في اقوال الجمعيين ومبنى ه الطريقة على اصول الحجة القاطعة وهذا هو مراد من فرق بينهما بان مبنى تلك الطريقة على حكم الحدس والعادة بسبب شدة الاهتمام وم الفضل والورع وتباين الانظار ومبنى السابقة على حكم الحدس والعادة بواسطة اتصال الاخذ والتناول اقتضاء التبعية والمتبوعية إلى ان يصل صاحب الشرع ولذا يقال في تقرير الاولى ان حصول العلم باتفاق الطبقة الاولى طريق إلى حصوله بالنسبة إلى الثانية وهكذا إلى ان يصل الينا يتا المتأخرين المتقدم ورسوله من كل طبقة إلى ما بعدها واخذ اللاحق يدا بيد وخلفا عن سلف ولا يخفى ان كلا من البنائين يحتاج في افادة العلم ضم الاخر فالطريق الاول حقيقة مركب من الجميع ولا يصير بتفكيك بعض معاضداته عن بعض طرقا متعددة العاشر اجماع على النحو الس الا انه لا يعتبر على ذلك استكشاف حجة قطعية و علمية واقعية ولاجل ذلك قيل يسلم هذه الطريقة من بعض ما يחדش به في السابقة ويك اقرب إلى الحصول والقبول منها وهو ان يقال على وتيرة ما سبق في السابقة ان اتفاقهم يكشف عن وجود ماخذ معتبر ومدرك مقبول سالم . معارض معتد به بحيث لو وقفنا عليه كما وقف عليه المجمعون لحكمنا بما حكموا به ولم نتخط إلى غيره فهذه ايضا كالسابقة وبيان لوجه الكشف عن قول الحجة الا ان في السابقة يكشف عن قوله الواقعى العلمى وفي هذه عن الدليل المقبول ظاهرا فلا يكون الاجماع حينئذ كاشفا عن الح الواقعى الحادى عشر اجماع على النحو السابق الا انه يشترط في حصول الكشف كون ذلك الجمع من العلماء جمعا مخصوصا ومحصلا يستكشف وجود نص قاطع او دلالة قطعية من اتفاق جماعة من فضلاء اصحاب الائمة واضراهم ممن لا يعتمد الا على النص القطعى كزرارة و مسلم واضراهما او الصدوقين ومن يحدو حدوهما على الحكم بشئ ولم يظهر فيه نص عندنا او الافتاء برواية لم يثبت صحتها او ثبت ضع سندها المعلوم لنا او ترجيح رواية اخرى لم يظهر لنا وجه رجحانها عليها فان اتفاقهم اذا سلم من خلاف عادله يكشف عادة من وجود نص قا بينهم وخفى عنا او وقوفهم على ما يوجب صحة الرواية او عن ترجيح لاحدى الروائتين وقيل اعتمد على ذلك

الوجه الشريف ابوالحسن العاملي النجفي في الفوائد الغروية ونسب ايضا إلى صاحب الوافية وشارحه واعتمده المحدث الاسترآبادى في الفوائد المد قال اعلم ان جمعا من الاصحاب اطلقوا لفظ الاجماع على معينين آخرين الاول اتفاق جمع من دماثنا الاخباريين على الافتاء برواية وترك الاء برواية واردة بخلافها والاجماع بهذا المعنى معتبر عندى لانه قرينة على ما ورد وما عملوا به من باب بيان الحق لا من باب التقية وقد وقع التصد بهذا المعنى وبكونه معتبرا في مقبولة عمر بن حنظلة لكن الاعتماد على الخبر المخفوف بقبولهم لا على اتفاق ظنوتهم الثانى افتاء جمع من الاخبار كالصدوق والكلينى والشيخ الطوسى على حكم لم ظهر فيه نص عندنا ولا خلاف يعادله وهذا ايضا معتبر عندى لانه فيه دلالة قطعية عادية وصول نص اليهم يقطع بذلك اللبيب المطلع على احوالهم انتهى

ولا يخفى ان القسم الاول من هذه ايضا بعينها هى الطريقة السابقة الا ان المعتمد على تلك الطريقة يخصص الجمع الكاشف اجتماعهم : خاصا وظاهر ان مجرد ذلك لا يجعلها طريقة على حدة اذ لا شك في انه لا بد للجماعة الكاشف تفاقمهم عن خصوصية ويختلف تلك الخصور باختلاف الاحداث والانظار واما القسم الثانى فهو في الحقيقة ليس من ادلة الحكم بل من شواهد صحة الخبر او رجحانه فهو خارج عن : الكلام فهو من القرائن لاعتبار الخبر ولا كشف فيه للقطع بقول المعصوم ولو جعل كاشفا عنه كما يظهر من كلام الاسترآبادى فيرجع ايضا الطريقة السابقة كما لا يخفى الثانى عشر الطريق العاشر الا ان في العاشر كان يعلم اتفاق العلماء الكاشف من التتبع والتظافر والفحص . كلماتهم ويعلم هنا من سيرة لناس او يعلم نفس قول الامام من السيرة ومحصله ان يستكشف قول المعصوم من السيرة المستمرة بين الامة او الاما في الاعصار والامصار والمراد منها عمل الناس من غير اشتراط كونهم من العلماء ولذا قيل انها تكشف عن اجماع العلماء الكاشف عن قول الح او تكشف عن قول او فعل او تقرير من النبى او احد الائمة قيل وعلى هذا مبنى السيرة التى تداول الاستناد اليها في كتب الاستدلال ووجه : جعلها دليلا مستقلا في الاصول انها ان اقرنت مع اجماع العلماء فيستغنى به عنها وان اقرنت مع خلاف منهم او وجود نص على خلافها لم يوجب كشفا واما ما لم يقتزن بشئ منهما فشاذ نادر التحقق ومثله لا يصلح لجعله دليلا من ادلة الاحكام

اقول لا يخفى ان السيرة لو كانت كاشفة فهى من شعب المعنى الثالث للاجماع اذ لم يقيد ذلك باتفاق العلماء فلا يقال ان الاجماع هو اتف العلماء الكاشف بل انه الاتفاق الكاشف فلا تكون طريقة على حدة مع ما فيها من الخلل لانه ان اريد من السيرة طريقة للناس في عصر اعصار متقاربة من غير الصعود إلى اعصار الائمة او ما يقاربها او معظم الاعصار التى بعدم فلا كشف فيها عن قول الامام ولا العلماء اصلا ، للناس في الاعصار الامصار من السيرة المعلوم فسادها وكم من طريقة في الامور الشرعية وغيرها بين الناس غير مستندة إلى ماخذ او منتبهة الشرعيات إلى فتوى فقيه او قول عالم وان لم يكن من اهل الفتوى الا ترى إلى سيرتهم في ارتكاب غيبة الناس بعضهم لبعض وحلفهم بغير سبحانه من الاء والامهات والاصدقاء وتكلم النساء مع الاجانب سيما الاقارب وكشفهن عن وجوههن وشعورهن واعناقهن صدورهن واجتنابهم عن المشى في الارض حافيا وملامة من يفعل كذلك وعن البول بلا ماء حتى يعدونه من المعاصى وعن الاستنجاء بالرق والاحجار ترى سيرتهم في ترك النهى عن المنكر ونحو ذلك وان اريد به سيرة الناس يدا بيد إلى زمان اصحاب الامام وما يقاربه فمن اين يعلم ذلك فان ل باقوال العلماء وافعالهم فانما هو لتداول نقلها وضبطها في الكتب واعتناء المصنفين بها واما عمل ساير الناس واقوالهم فلا ينقل غالبا ولا يضبط نقل نادرا فليس الا عن اهل عصر او بعض فكيف يمكن اثبات سيرة الناس كلا او بقدر يكشف عن عمل الحجة من دون توسيط

اقوال العلماء وفعالهم وان كانت هناك اقوال العلماء وفعالهم مضبوطة معلومة فلا حاجة إلى السيرة والحاصل ان لسيرة مع وجود مخالف من العد
اذ النص لا يوجب كشف اصلا ومع وفاق العلماء وعدم خلافهم لا حاجة اليها ابدا ومع مسكوت العلماء فلا يتحقق السيرة لكاشفة و
المتصلة إلى زمان او باب العصمة البتة بل يمكن ان يقال انه لو فرض العلم بسيرة الناس يدا بيد ومع ذلك لم يكن اقوال من لعلماء موافقة له
تكون كاشفة اصلا فتامل الثالث عشر الاجماع بالمعنى المذكور اى الاتفاق الكاشف الا انه يعلم الاتفاق من تعدد الروايات بلا معارض ثم ينكش
قول المعصوم باتفاقهم ومحصله ان يستكشف قول الحجة او رأيه من تعدد الاخبار المتعددة المتوافقة على حكم فانها اذا وجدت في الكتب المعتد
التي كانت مرجعا للشريعة ومعوها لها في احكام الشريعة ولم يظهر لها راد او غير شاذ ادر علم من ذلك قولهم لها واتفاقهم عليها او اتفاق غير الذ
على وجه يحصل القطع او الظن المعتد به برأى المعصوم ويختلف ذلك باختلاف المدرك صراحة وظهور او قد يتقوى بوجود معاضد له من غيره و
يكتفى مع عدم وجود المعارض بوجود خبر واحد لدلالة عدم الرد على قبوله و يدل على كون ذلك احد طرق الاجماع قول الشيخ في العدة ح
قال في الخبر الواحد المحض المجرد عن لقرينة وان كانت ما تضمنه ليس هناك ما يدل على العمل بخلافه ولا يعرف فتوى الطائفة فيه نظر فان
هناك خبر اخر يعارضه مما يجرى مجراه وجب ترجيح احدهما على الآخر بالمرجحات المبينة في محلها وان لم يكن هناك خبر اخر يخالفه وجب الع
به لان ذلك اجماع منهم على نقله واذا جمعوا على نقله وليس هناك دليل على العمل بخلافه فينبغي ان يكون العمل عليه مقطوعا به كذا قوله
كتاب الخلاف حيث قال في كتاب الحج منه اذا كان لولده مال روى اصحابنا انه يجب عليه الحج وياخذ منه قدر كفايته ويحج به وليس للا
الامتناع به وخالف جميع الفقهاء في ذلك ودليلنا الاخبار المروية في هذا المعنى من جهة الخاصة وليس ما يخالفها فدل على اجماعهم على ذلك و
ذكر الشهيد ي ذكرى في توجيه ما ادعاه الشيخ والسيد وغيرهما من الاجماع في مسائل كثيرة مع ظهور الخلاف في بعضها حتى من جهة الذ
نفسه وجوها خامسها قصد اجماعهم على رواية الحكم ومحصل ذلك الوجه ان الاصحاب لما رووا ما في كتب الاخبار المعروفة المعتمدة واجمعوا
العمل بالخبر الواحد الذى وجد فيها لو لم يعارضه اقوى منه مطلقا وكانت عادتهم جارية على التصريح برد ما لم يعتمدوه وعدم الاخلال ب
المعارض اذا وجدوه ولا سيما اذا كان اقوى مما اوردوه فحاصل جميع لك هو الاجماع على العمل بما لم يظهر له معارض ارجح منه فيحكم ح
بقولهم ويستكشف منه قول المعصوم كما يستكشف في سائر ما قبلوه واجمعوا عليه بخصوصه فهو وان يكن مجمعا عليه بطريق الفتوى فهو مج
عليه بطريق النقل الكاشف عن الفتوى فهو مبنى على اثبات اقوال العلماء بالدليل لا للدليل بالقول كما هو مبنى الاجماع المعروف ولا يخفى
هذه الطريقة لو تمت لكانت ستكشافا لاجماع جميع العلماء او جميع علماء الرعية او جمع من العلماء الكاشف اتفاقهم عن قول المعصوم بواس
ذكر الاخبار وعدم نقل المعارض ثم استكشاف قول الحجة من ذلك الاجماع فهو ايضا من شعب احد المعاني الثلاثة وليست معنى على حدة
انها غير تامة ولا كاشفة عن الاتفاق على الفتوى كما هو مبين في محله وظاهر الرابع عشر الثالث عشر الا انه يعلم اقوال العلماء واتفاقهم الكاش
عن رأى الامام بواسطة القواعد المقررة ومحصله ان يستكشف قول المعصوم او رايه من تتبع قواعد العلماء في الاصول او الفقه وان لم ينص جميع
على الحكم بالخصوص وتقريره انه اذا ثبت عند فقيه اجماعهم مثلا على حجية ظواهر الكتاب وظواهر السنة وعلى كون الامر في الشرع او في ال
ايضا حقيقة في الوجوب وكون الفاظ العموم حقيقة فيه كذلك وكون الاصل في

الاستعمال الحقيقة او غير ذلك من القواعد المقررة المتفق عليها او المثبتة في نظر الفقيه على ما يكون كذلك ولو بوسايط غير بعيدة ثم وجد الكتاب او السنة المجمع على حجيتها على نحو ما ذكر امرا بشئ او لفظا تاما متعلقا بحكم مثلا ولم يجد بعد الفحص ما يصرفها عن ظاهرها واد كلام في وجوب ذلك الشئ او حكم بعض افراد ذلك العام فحينئذ يمكن في مقام الاستدلال في مقام نقل الاقوال كما قالوا ن يستند في ذلك الاجماع ويثبت به لان الاجماع المنعقد على القاعدة التي هي الاصل اجماع في الحقيقة على افرادها التي هي فروعها وكما انه يجوز للمجمعين على ان يستندوا اليها جاز لغيرهم ايضا لاجماعهم عليها فيقول هذا الحكم مما ثبت دلالة ظاهر الكتاب او السنة المعتمدة عليه بالاجماع وكلما كان كذا فهو حق ثابت بالاجماع فهذا حق ثابت بالاجماع فانه لما كان الاجماع الذي هو طريق الى معرفة الحكم دليلا شرعيا يجب العمل به على الكل واد الاجماع على الشئ مقتضيا للاجماع على كلية ما يندرج تحته او يلزم منه وينتهي اليه او للحكم بثبوتها تبعا لثبوتها فلذلك ثبت الحكم المبني عليه سبيل الاطلاق بالاجماع وصح الاستناد اليه باعتبار الانتهاء اليه وان لم يتعلق بنفس الحكم وعلى هذه الطريقة يبنى قولهم ان ظاهر الاصحاب قضية المذهب او ظاهر المذهب او نحو ذلك كذا قيل وشاع اعتبار هذا الوجه واستعماله في الفروع والاصول بين قدماء الاصحاب منها ما حاد الشيخ بوطالب الطرسى في الاحتجاج عن مؤمن الطاق في بحث جرى بينه وبين بعض المخالفين اذ قال له ما حجتك فيما ادعيت من امامة (ع) قال قوله عزوجل كونوا مع الصادقين ووجدنا عليا بهذه الصفة في القرآن في قوله عزوجل والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس يعنى الح اولئك الذين صدقوا فوقع الاجماع من الامة بان عليا اولى بهذا الامر من غيره لانه امر يفر عن زحف قط ما فر غيره في غير موضع ومنها ما حاد المفيد في كتاب الفصول عن الفضل بن شاذان انه قيل له ما الدليل على امامة امير المؤمنين (ع) فقال الدليل على ذلك من كتاب الله سبحانه وسنة نبيه واجماع المسلمين الى ان قال واما الاجماع فان امامته ثبتت من جهته من وجوه ومن هذه الوجوه انهم قد اجمعوا جميعا على ان عليا (ع) قد كان اماما ولو يوما ولم يختلف في ذلك اصناف اهل الملة ثم اختلفوا فقالت طائفة كان اماما في وقت كذا دون كذا وقالت طائفة كان اماما في النبي في جميع اوقاته ولم يجتمع الامة على غيره انه كان اماما في الحقيقة طرفه عين والاجماع احق ان يتبع من الخلاف ومنها ما ذكره الصدوق كمال الدين في الاستدلال بآية انى جاعل في الارض خليفة وآية وعلم ادم الاسماء كلها على امامة الائمة فذكر وجه الاستدلال ثم قال فحصل ذلك ما قلنا باجماع الامة ومنها ما ذكره ابن زهرة في الغنية حيث استدلل بامامة الائمة بآيتين وبين جهة الاستدلال ثم قال فحينئذ ثبت وجوب التعبد بهما إلى يوم القيمة امامتهم بالاجماع ومنها ما ذكره المفيد ايضا في الفصول في الدليل على ان المطلق ثلثا في مجلس واحد يقع من طاه واحدة فقال الدلالة على ذلك من كتاب الله وسنة نبيه واجماع المسلمين ثم ذكر وجه دلالة الكتاب والسنة فقال واما اجماع الامة فانهم يطبقون ان ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل وقد تقدم وصف خلاف طلاق الثلث الكتاب والسنة فحصل الاجماع على ابطاله ومنها ما ذكره المحقق المسائل المصرية في جواز ازالة النجاسة بغير الماء من لمايعات فقال واما قول السائل كيف اضاف السيد والمفيد ذلك إلى مذهبا ولا نص فالجواب اما علم الهدى فانه ذكر في الخلاف انه اضاف ذلك إلى مذهبا لانه اصلنا العمل بدليل الاصل ما لم يثبت الناقل وليس في الشرع ما من استعمال المايعات في الازالة إلى ان قال واما المفيد فانه ادعى في مسائل الخلاف ان ذلك مروى عن الائمة ومنها ما ذكره الشيخ في (الخلاف في حكم ما اذا حكم لحاكم بشهادة شاهدين

في القتل ثم بان بعد القتل فسقهما قبله حيث حكم بكون الدية من بيت المال قال دليلنا اجماع الفرقة فانهم رويوا ان ما اخطات القضاء الاحكام فعلى بيت المال إلى غير ذلك وقد اكثر ارادة ذلك الاجماع في (المبسوط) و (الخلاف) بل من استقصى مسائل الناصريات والانتص (الخلاف والمبسوط والنهاية) والسرائر وغيرها من كتب القدماء ونظر في ادلتها فرما وجد كثيرا من ذلك الباب وقد اشار في رسالته الغرية إلى الوجه وبالع في القدر فيه ومنعه وقال ان الاتفاق على لفظ مطلق شامل لبعض افراده الذي وقع فيه الكلام لا يقتضى الاجماع عليه لان المذهب يصار اليه من اطلاق اللفظ ما لم يكن معلوما من القصد لان الاجماع مأخوذ من قولهم اجمع على كذا اذا عزم عليه فلا يدخل في الاجماع الحكم الا من علم منه القصد اليه كما انا لا نعلم مذهب عشرة من الفقهاء الذين لم ينقل مذهبهم لدلالة عموم القرآن وان كانوا قائلين به انتهى وما ذكره متين فانه يمكن عدم وقوف الجميع على مدرك الحكم او ذهولهم عنه او وقوف جميعهم او بعضهم على ما يعارضه موما او خصو او ما يصرف الظاهر عن ظهوره وان لم يكن دليلا مستقلا بل لاجل ذلك امكن ان يكونوا اجمعوا على خلاف ما استند اليه واقصى ما للفقهاء يستند في اثبات الحكم الظاهري لنفسه إلى القاعدة المجمع عليها ولوازمها لا ان يجعل الحكم اجماعيا ثم اقول ان هذه الطريقة ليست معنى على غير المعاني الثلاث في الاجماع او في طريق الكشف بل مبناه على اثبات اقوال العلماء على حكم باجماعهم على قاعدة تقتضى ذلك الحكم فا. من الاجماع هو احد المعاني وطريق الكشف هو احد الطرق نعم هذا وجه اخر لفهم اتفاق الكل الرابع عشر ان يكون المراد من الاجماع الكاش ان يكشف عن تصويب المجمعين في الحكم الظاهري فانه اذا اتفق علماء الرعية على امر يستكشف راي الامام انه راض بما افتوا به واجمعوا بناء على انه هو الحكم الظاهري الذي هو واقعي ثانوي ومرجعه إلى تصويب المجتهد ومقلديه في العمل بما ادى اليه نظره واخذ منه غيره ؛ استجماع الشرايط واستفراغ الوسع ولا يخفى ان الكشف بهذا المعنى لا يختص بصورة الاتفاق بل يجري في كل واحد واحد وايضا لا يصير الاج حينئذ من الادلة الشرعية بحيث يكون حجة على المجتهدين الذين لم يؤد نظرهم إلى ما حكم به المجمعون لحزمة التقليد عليهم واحتمالهم تقص المجمعين لعدم عصمتهم واختلاف التكاليف باختلاف اقتدارهم وتفاوت انظارهم وايضا لا يكون الاجماع حينئذ اجماعا على الاحكام الجزئية بل اجماع على حكم كلي اصولي هو كون كل ما ادى اليه نظرهم حكما لهم بهذا لوجه ليس من وجوه الاجماع الذي كلامنا فيه ومعدود من الا الشرعية المثبتة لحقية الاحكام الجزئية بخصوصها الخامس عشر ان يراد من الاجماع تجرد الشهرة ومن الكشف الكشف الظني ذكره الشهيد في وجوه معنى الاجماع في كلمات القدماء وبنى عليه اختلافهم في دعوى الاجماع وخلاف المدعى له في حكمه بنفسه السادس عشر ان يراد الاجماع حصول العلم بقول الامام الغايب بعينه لبعض حملة اسراره بنقل احد سفرائه وخدمته سرا على وجه يفيد اليقين او بتوقيعه ومكاتيبه كذ او بسماعه منه مشافهة على وجه لا ينافي امتناع الرؤية في زمان الغيبة فلا يسعه التصريح والاعلان بنسبة القول اليه وليس في ساير الادلة الموج العلمية ما ينص باثبات ذلك ولا في غيرها ايضا من لادلة ما يقتضيه فاذا كان الحال كما ذكر ولم يكن مأمورا باخفاء ما وقف عليه وكتمانه او مأمورا باظهاره بحيث لا ينكشف حقيقة الحال فقرره لغيره في مقام الاحتجاج بصورة الاجماع خوفا من الضياع وجمعا بين الامتثال باظهاره وكتمان السر فيكون حجة على نفسه لكونه من السنة وعلى غيره بعد ابرازه على نحو ما ذكر لكونه من الاجماع قيل وربما يكون هذا هو الاصل كثير من لزيارات والاستخارات والادعية والآداب والاعمال المعروفة التي تداولت بين الامامية ولا مستند لها ظاهرا من اخبارهم ولا من كت قدماتهم الواقفين على اثار الائمة واسرارهم ولا امارة تشهد بان منشأها اخبار مطلقة او وجوه اعتبارية مستحسنة هي التي دعتهم إلى انشائها

وترتيبها والاعتناء بجمعها وتدوينها كما هو الظاهر في جملة منها الى هذا اشار بعض سادة مشايخنا المحققين يث قال وربما يحصل لبعض حقه الاسرار من العلماء الابرار العلم بقول الامام بعينه على وجه لا ينافي امتناع الرؤية في هذه الغنية فلا يسعه التصريح بنسبة القول اليه فيبرزه في ص الاجماع جمعا بين الامر باظهار الحق والنهي عن اذاعة مثله بقول مطلق انتهى

هذه هي الوجوه التي ذكروها في بيان الاجماع ووجه حجية وطريق كشفه عن قول الحجة ولا يخفى ان الثلاثة الاخيرة منها وان كان غير المع الثلاثة المعروفة التي ذكرنا اولاً الا انها ليست من الاجماع الذي كلامنا فيه من شئ وانما هو شئ اخر غير الاجماع المقصود كما لا يخفى واما ابو فلا يخرج شئ منها من الاجماع المعروف بالمعاني الثلاثة فالاربعة الاول منها كلها من الاجماع بالمعنى الاول اى اجماع جميع العلماء و الا شاذ معرو النسب غاية الامر اختلاف الطرق الاربع في وجه معرفة دخول الامام في المجمعين ومعرفة قوله وذلك لا يوجب اختلافاً في معنى الاجماع ولا جهة حجتيه والثلاثة المعقبة لها كلها من الاجماع بالمعنى الثاني اى اجماع جميع علماء الرعية او الا شاذ مطلقاً والكل متفق في ان حجية ذلك الاج لا استلزمه رضى المعصوم والاختلاف انما هو في وجه ذلك الاستلزام ومجرد ذلك ا يجعل كلا منها وجهاً على حدة ولذا ترى ان جمعا اخر يستد على وجوب الردع على الامام بانه لولاه لزم سقوط التكليف او لزم القبيح او ازاحة العلة ونحوها كالشيخ ابي الفتح الكراچكى والشيخ على بن المجد الحلبي والشيخ كمال الدين بن ميثم البحريني والشيخ ابي على الطبرسي والشيخ ابي الحسن الاربلي وغيرهم ولا يعد كل واحد منها طريقاً حدة ومع ذلك كل هذه الطرق مدخولة غير تامة كما بين في موضعه والستة المتعقبة لها كلها من الاجماع بالمعنى الثالث اى الاتفاق الكاشف قول الامام المعصوم ورأيه ويمكن ارجاع بعضها إلى الاجماع باحد المعنيين الاولين ايضا كما اشرنا اليه في طى تعداد الوجوه فان المعنى الثالث الاتفاق الكاشف باى وجه علم اتفاق العلماء وبأى جهة صل الكشف منه وای طائفة مخصوصة كانت المتفقين واختلاف هذه الوجوه انما بواسطة اختلاف جهة العلم بالاتفاق بالحدس او العادة او من جهة خصوصية الطائفة او من جهة وجه حصول الكشف فيحصل مما ذكرنا الاجماع عند اصحابنا لا يتعدى عن احد المعاني الثلاثة اى اجماع جميع العلماء او الا شاذ معروف النسب واجماع (علماء الرعية) او الا غير ذلك مطلقاً والاتفاق الكاشف عن قول لحجة وسائر ما يذكر في وجوه الاجماع اما ليس باجماع عندهم او من احد افراد الوجوه الثلاثة ثم ان بعض مشايخنا المحققين قال ان الاجماع عند اصحابنا الامامية معنى واحد وهو الاتفاق الكاشف عن قول الحجة والاختلاف انما هو في تعيين ذات الاتفاق الكاشف وهو عندى غير جيد اذ المصريح به في كلام او باب الاصطلاحين الاولين ان الاجماع هو اتفاق كل (العلماء او اتفاق كل) عد الرعية جعلوا وجه حجية كون ذلك كاشفاً عن دخول الحجة او رضاه ولا يستلزم ذلك ان يجعلوا كل اتفاق كاشف اجماعاً فان صريح قولهم الاجماع هو اتفاق كل العلماء او كل علماء الرعية وان كل ما كان كذلك فهو كاشف ولا يلزم من ذلك ان يكون كل اتفاق كاشف اجماعاً عند فانه لا تصريح بذلك في لماثم ولا شاهد ولا قرينة يدل على ذلك ايضا وان كان حجة عندهم لو فرض حصول مثل ذلك الكشف لهم فيحتمل يعده من السنة او لم يصطلحوا على تسمية له بناء على عدم التفاتهم اليه او زعمهم عدم حصول الكشف الا من اتفاق احد الجميعين فتأمل

(عائدة) من القواعد المتداولة بين الطائفة العدلية من المتكلمين والفقهاء وبنوا عليها كثيراً من المسائل الدينية قاعدة وجوب اللطف على

سبحانه

اقول مرادهم من اللطف اما اعطاء كل ذى حق حقه اى ما يستحقه او بيان المصالح والمفاسد و مطلق الاحسان والاكرام والانعام او بيان يقرب العبد اليه وما يعده عنه او ما يقرب احد هذه المعاني واللطف ببعض هذه المعاني مما لا

ينبغي الرب في وجوبه عليه مطلقا كالمعنيين الاولين و ببعض اخر مما لا شك في وجوبه ايضا في الجملة وان لم يجب عليه بجميع انواعه وجميع ايك لطفًا بذلك المعنى الثالث و ببعض اخر مما يمكن الكلام في وجوبه كالمعنى الاخر وليس غرضنا هنا اثبات وجوبه وعدمه او بيان ما يجب عليه وما لا يجب بل المطلوب بيان عدم تمامية الاستناد إلى تلك القاعدة في المواضع التي يستندون اليها و ذلك لوجوه الاول ان المراد بوجوب اللط عليه سبحانه باى معنى اخذ هل وجوب ما هو كذلك (في حاق الواقع ونفس الامر او ما هو كذلك صح) حسب علمنا وادراكنا يعنى انه يجب عليه مثلاً بيان ما هو مصلحة او مفسدة في الواقع او ما هو كذلك بحسب علمنا وما نعلمه مصلحة او مفسدة واقعية سواء طابق عد للواقع اولا وكذا في ساير المعاني فان ارادوا الاول فنسلم وجوبه ولا كلام لنا معهم في اثباته ولكن نقول ان كلما يريدون اثباته تلك القاء ويستندون فيه اليها من اين يعلم انه اللطف الواقعى النفس الامرى المطابق لعلمه سبحانه وكيف السبيل إلى علمنا به وكلما يذكرون لبيانه فهو را إلى ذلك المعنى بحسب علمنا ويأتى الكلام فيه وان ارادوا الثانى اى وجوب ما هو بذلك المعنى بحسب فهمنا ومدركنا وعلمنا فنقول ما الدليل ع وجوب ذلك على الله سبحانه وما يقتضيه فان قيل لانه ورد في الكتاب والسنة كونه سبحانه لطيفا ويجب حمل الالفاظ في الخطابات على متف المخاطبين قلنا المراد من ذلك حمل الالفاظ على المعنى لمتفاهم الواقعى لا المعنى المتفاهم بحسب علم المخاطب ولذا اجمعوا على ان الالفاظ موض للمعاني النفس الامرية دون العلمية فاذا كان المتفاهم من اللطف في عرف المخاطب بيان المصلحة والمفسدة مثلاً يجب حمله على ذلك المعنى بيان المصلحة والمفسدة ولكن المصلحة والمفسدة الواقعية دون العلمية فان قيل انهم صرحوا بان الالفاظ وان كانت للمعاني النفس الامرية لك مقيدة بالعلم في مقام التكاليف ونحن مكلفون باثبات كونه سبحانه لطيفا شرعا لوصفه سبحانه نفسه به قلنا اولا انه من اين يعلم ان اللط الواجب علينا اثباته له سبحانه بمثل قوله ان الله لطيف بعباده هو اللطف بهذا المعنى الذين يريدون اثبات مطلبهم به فانه معنى مصطلح في ء الكلام فلعله مرادف للرؤف والحنان ونحوهما وثانيا انه يمكن ان يكون المراد بكونه لطيفا ان كل ما نراه لطفًا هو منه سبحانه لا ان كلما نعلمه ل يجب عليه فعله كما في الخالق والرازق والطبيب والمنعم ونحوها وثالثا ان معنى حمل الالفاظ في مقام التكاليف على حسب علم المكلف انه اذا لنا تكليف في عمل متعلق به يقيد بالمعلوم لنا واما في غيره فلا فانه اذا قال الله سبحانه الكافر مخلد في النار يجب علينا تصديق ذلك ولكن نة ان الكافر النفس الامرى في النار سواء علمنا بكفره اولا لا ان من علمنا واعتقدنا انه كافر مخلد في النار البتة سواء طابق علمنا للواقع ام لا واما قال جل شانہ الكافر نجس فاجتنبوه فنقول ان الكافر الواقعى بحسب علمنا اى من اعتقدنا انه كافر واقعا يجب علينا اجتنابه وان لم يكن كذ واقعا لانا مكلفون بحسب علمنا وليس تكليفنا في اثبات اللطف له سبحانه سوى وجوب اعتقاده لطيفا ولا عمل هنا لنا متعلق به حتى يج التقييد بعلمنا وليس هو الا كونه سبحانه قديما وعزيزا وذى الكبرياء والرحمة واهل التقوى والمغفرة وقيوما ومهيمننا ونحو ذلك الوجه الثانى ان مراد من وجوب اللطف عليه سبحانه باى معنى ارادوه ولو بحسب علمنا فهل هو وجوبه عليه مطلقا من غير اشتراطه بوجود المقتضى من جانب الق او عدم الموانع التي من جهة القابل او عدم الموانع الخارجية عنه او يشترط بذلك فان ارادوا الاول فهو يديهى الفساد ضرورة اشتراط تحقق كل ء بوجود المقتضى ودفع الموانع ولانه اى دليل يدل على وجوب مثل ذلك عليه سبحانه بل مع عدم المقتضى او وجود المانع لا يكون ذلك لطفًا ان هذا مما يكذبه المشاهدة والعيان فان من الامور ما يدعون القطع بكونه او مثله لطفًا ومع ذلك لم يقع ولم يتحقق في الخارج ويسندون عدمه المانع لذا

قال المحقق الطوسي في التجريد وجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا وان ارادوا الثاني اى يجب اللطف عليه بشرط وجود المقتضى في فعل وانتفاء الموانع الداخلية والخارجية فلا يفيد هذه القاعدة لنا في مقام اصلا لان الحكم بمقتضاها والاستناد اليها في كل مورد يراد موقوف علمنا بالمقتضيات وانتفاء جميع الموانع وهو موقوف على احاطتنا التامة بذوات الاشياء والافعال وحقايقها وجميع الامور الداخلية والخارجية المحل والمعنوية مع انا نرى من المقتضيات والموانع مما لا يمكن دركه له فانا نرى انهم يقولون ان التكليف لطف وثبوته للذكر بتمام خمسة عشر عاما سنه دون خمسة عشر الا نصف يوم او ساعة فما الذى تدرك انه مقتضى لذلك اللطف في تمام خمسة عشر ولا يقتضيه في نصف يوم قبله او المانع منه في الثاني دون الاول وما المقتضى لهذا اللطف في الانثى في تسع سنين دون الذكر وما المانع منه في الثاني دون الاول وما المانع من به خاتم الانبياء ي يوم قبل يوم المبعث إلى غير ذلك وايضا ذكروا ان الله سبحانه يوجد الاكوان من الاعيان والافعال بمقتضى العلم بالاصحح والموجب لتأخير ايجاد ما اخر ايجاده وتقديم ما قدم فقد يقتضى العلم بالاصحح تأخير ما انت تعلمه لطفًا او عدم ابرازه إلى ساحة الموجود وظ انك لا تقول انى ايضا اعلم ما هو الاصحح في جميع الاعيان والافعال كعلمه سبحانه فان اعترفت بانى لا اعلم فما هذا الفضولى الذى ترتكبه يجب عليه فعل ذلك في هذا الوقت ولا يجب غاية ما يجوز لك ان تقول ان كان الواقع كما زعمته ولم يكن منه مانع يجب عليه ذلك والا فلا الو الثالث انه يقال انه هل يمكن ان يتحقق لما نحن نزعمه لطفًا امر اخر يتوب منابه ام لا فان قلت نعم قلنا من اين علمت في كل ورد تريد اثب شئ بقاعدة اللطف انه لم ينب منابه غيره وان قلت لا يكذبك الضرورة والاجماع القطعى لان الاحكام الواقعية كلها مطابقة للطاف الله سبحانه بالنسبة إلى عباده ونابت منابها الاحكام الظاهرية المختلفة بحسب انظار المجتهدين الوجه الرابع انا نرى في الاشياء والافعال ما نقطع بكونه لطفًا لا نرى فرق بينه وبين سائر ما يقطع بلطفيته لتحقيقه ومع ذلك لم يقع كظهور الامام و تصرفه فانا نقطع بكونه لطفًا ولا نرى فرقا بين ظهوره هذه الايام ظاهر المقالة منقذا عن الضلالة شاهر السيف نصورا من الله سبحانه وبين ظهوره بعد ذلك بل لا نرى فرقا بين مجرد ظهوره وظ الامام الحادى عشر في زمانه وكذا بعث النبي بل حصول بعض الامور المرددة عن المعاصى المرغبة إلى الطاعات لكل مكلف كبعض المنامات استجابة بعض الدعوات ونحو ذلك ومع ذلك لم يقع وقد يقع لبعض لا نرى فرقا بينه وبين بعض ما لم يقع اصلا فانا كيف ندرك لمن اراءة البره باى معنى سرت لطف بالنسبة إلى يوسف الصديق وليست لطفًا لامثالنا فان استندت عدم وقوع ما لم يقع إلى المانع الغير المعلوم لنا فلم لا يك الامر في سائر الموارد ايضا كذلك والله العالم

(عائدة) المسألة التى وقع الاتفاق عليها اما مطلقة موضوعا ومحمولا ومتعلقا اى محكوما له وحكما ومحكوما عليه في كلمات المجمعين كلا مقيدة فيها كلا او بعضا بالنسبة إلى احدهما فالاول كان يقول كل العلماء او قدر يحصل من اتفاقهم الاجماع شهادة الشاهدين مقبولة او - العدل حجة او السورة واجبة والثانى كان يقول كل من ذكر او بعضهم شهادة الشاهدين المفيدة للظن او الشاهدين العدلين مقبولة او شه الشاهدين مقبولة في الاموال او للحاكم او خبر العدل المفيد للعلم او الظن حجة او خبر العدل حجة للفقيه او لمن حصل له العلم او الظن منه السورة الفلانية واجبة او واجبة على الامام وهكذا فان ان من الثانى فظاهر انه لا يتحصل منه الاجماع على المطلق بل يتحصل على المقيد خا وان كان دليلهم اجمع مقتضيا لثبوت الحكم مطلقا كان يستدلوا لقبول شهادة الشاهدين في الاموال او للفقيه مثلا بنص مطلق او بقاعدة - اقوال المسلمين على الصدق نعم

ان كان ذلك الدليل المطلق حجة عند من يريد استخراج حكم المسألة يجب الحكم عليه بالاطلاق ولكن لا للاجماع بل لاطلاق ذلك الدليل كان من الاول فان دل دليل على ارادة تقييد من ذلك الاطلاق يعنى على ان مراده من اللفظ لمطلق هو المقيد فكالثاني ايضا وان كان ذلك الد هو نفس علة الحكم مطلقا كان يستدل لاطلاق قبول شهادة الشاهدين او خبر العدل بوجوب حمل قول المسلم على الصدق فانه قرينة على ار الشاهدين المسلمين او العدل المسلم او يستدل له بان المحسوس لا يحتمل الخطأ عادة فانه قرينة على ارادة الشهادة في المحسوسات ولو منع ك قرينة وجوز كونه استدلالا على بعض افراد المطلق وان كان الحكم عاما لم يفد ايضا لتساوى الاحتمالين فلا يعلم ارادته الاطلاق ولو قيل مقتضى اصالة الاطلاق وعدم لتقييد لا يندفع بمجرد الاحتمال لم يكن بعيدا ايضا فيحكم بالاطلاق الا اذا ضمت معه شهادة حال او فهم عر ارادة التقييد وان لم يدل دليل على ذلك يعنى على مراده من ذلك اللفظ المطلق هو بعض افراده فمع كون المصرحين بالحكم المطلق جمعا يحصل اتفاقهم الاجماع يتحصل من تصريحهم الاجماع على المطلق سواء لم يعلل احد من المجمعين الحكم بعله او عللوه كلا او بعضا بعله تامة في ظر يريد تحصيل الاجماع او غير تامة عنده متحققة في حقه او غير متحققة فالاول كان يقول الكل قول الشاهدين او خبر العدل حجة واجب الق من غير ذكر دليل له والثاني كان يعللوه كلا او بعضا بوجود نص صحيح صريح فيه واصل إلى متحصل الاجماع حجة عنده والثالث كان يعا بعله مستنبطة او رواية ضعيفة واصله إلى مرید تحصيل الاجماع وكان غير حجة عند المحصل والرابع ان يعللوه كلا او بعضا بنص صريح صحيح يصل النص إلى المتحصل والخامس ان يعللوه بعله مستنبطة غير مدركة للمتحصل وذلك لان المفروض ان المجمعين طائفة يحصل من اتفاقهم الاجم ويكشف اجتماعهم عن قول الامام والمفروض اتفاقهم واجتماعهم على الحكم المطلق فيكون الامام داخلا فيهم اما على طريقة السيد فلك المجمعين حينئذ جميع العلماء الذين منهم الامام فيكون المجمع ليه حقا لا محالة واما على الطريقة المنسوبة إلى الشيخ فلكوهم جميع علماء الر ويرضى الامام بما اجتمعوا عليه والا لردعهم واما على طريقة المتأخرين فلان المفروض كون المجمعين جمعا يكشف اتفاقهم عن قول الامام وقد اتف فيكشف وقد يتوهم ان العلة التي استند الحكم اليها عند الكل او البعض اذا كانت غير متحققة في حق مرید تحصيل الاجماع لا يثبت الاجماع ع الحكم المطلق حتى يكون كما في حقه ايضا وهذا الذى يقال ان اختلاف الجهة والعلة في الحكم يوجب عدم انعقاد الاجماع على المطلق استنادا ان اختلاف الجهة موجب لتقييد الحكم فانه اذا علل بعضهم الحكم بوجوب قبول خبر الشاهدين بانه يفيد الظن فلا يكون دالا على وجوب ق حتى بالنسبة إلى من لا يفيد قول الشاهدين له ظنا وحتى قول الشاهدين الذى لا يفيد الظن وكذا اذا علل طائفة منهم وجوب العمل بالاخ المودعة في الكتب المعتبرة لاصحابنا او اخبارا معينة منها بانها معلوم الصحة او الصدور او الصدق او بانها مفيدة للعلم لا يدل على وجوبه بالنه إلى من ليست عنده كذلك وذلك لان ذلك التعليل في قوة ان قول الشاهدين اذا كان مفيدا للظن حجة او لمن افاد له الظن حجة والاخ المذكورة اذا كانت معلومة الصحة والصدق او مفيدة للعلم حجة او حجة لمن كانت كذلك بالنسبة اليه وهذا توهم فاسد و خطا فاحش لانه كان كذلك لسقط التمسك بالاجماع بالمرّة ولا يكون هو واحدا من الادلة الشرعية ببيان لك ان العلماء الذين يحصل من اتفاقهم الاجماع ع حكم باى طريق من الطرق المتقدمة لا يخلو اما يظهر مستند الجميع في الحكم الذى اجمعوا عليه لمن يريد تحصيل الاجماع اولا فان ظهر مس الجميع فاما يكون مستندهم كلا مقبولا عند مرید التحصل متحققا عنده حجة لديه او لا يكون

الكل كذلك فان كان الاول فمع انه لا يكاد يتحقق مثل ذلك في موارد الاحتجاج إلى الاجماع فلا يكون حاجة إلى الاجماع اصلا لكفاية ذا المستند في اثبات الحكم وان كان الثاني اى كان دليل الكل او بعضهم غير تام عند المتحصل للاجماع او غير متحقق فعلى ما ذكره هذا المتبر يكون الحكم مقيدا بالنسبة إلى من كان ذلك الدليل تاما عنده متحققا لديه فلا يثبت اجماع بالنسبة اليه اصلا ومنه يظهر لحال فيما اذا كان د الكل غير مقبول عنده ومنه يسرى إلى ما لم يكن دليل الكل معلوما سواء كان دليل البعض معلوما ام لا لجواز كون دليل من لا يعلم دليله كلا بعضا غير مقبول او غير متحقق عند مريد التحصل بل المظنون انه كذلك لانه الغالب فلا يتحصل الاجماع مثلا اذا اجمع العلماء على ح كوجوب قبول قول الشاهدين واستدل بعضهم له بالسماع من الامام واخر بالاجماع وثالث بالشهرة رابع بورود النص عليه وخامس بالاستئنا وهكذا فهل يقيد الحكم في كلام الاول بوجوب قبوله على من سمع من الامام وفي كلام الثاني بمن ثبت عنده الاجماع وفي الثالث بمن ثبت ع الشهرة ومع ذلك قال بحجية الشهرة وفي الرابع بمن وصل اليه النص وكان حجة عنده دالا على الحكم وفي الخامس بمن حصل له الاستقراء وية بحجيته ام لا فان قلت نعم فلا يتحصل اجماع الا لمن اجتمع نده جميع هذه القيود وحيث لا يحتاج إلى تحصيل اجماع وان قلت لا فهو مناقض توهم وما السبب في انه اذا قال الحكم كذا بالاجماع لا يقيد بانه كذا لمن ثبت عنده الاجماع واذا قال لانه علم من المعصوم او ظن يقيد بانه علم او ظن وكذا اذا قال ذلك كذا للنص الدال عليه لا يقيد بمن وصل اليه النص ويقيد في مقامات توهمك والحاصل ان موارد الاجماع لا يخلو ثلاثة اما يظهر مستندا لجميع ويكون مستندا متحققا مقبولا عند من يريد تحصيل الاجماع او يظهر ويكون مستندا البعض غير تام او غير متحقق او لا يظهر مستندا لكل فعلى الاول لا حاجة إلى الاجماع وعلى البواقي لا يتحصل الاجماع بالنسبة إلى ذلك المتحصل لدلالة تعليله على التقة بمن يتم عنده ذلك الدليل على زعم ذلك المتوهم فان قيل من يقول الحكم كذا بالاجماع المعلوم عندى او بقول الامام الذى سمعت منه بالاستقراء الذى حصل لى يريد ان الحكم كذلك لكل احد بدلالة الاجماع المعلوم عندى اى فهمت من الاجماع ان الحكم كذلك لكل احد فيك حكمه مطلقا قلت كذا من يقول ان الخبر الفلاني حجة لانه مفيد للعلم اى فهمت من العلم بصحته انه يجب على الكل العمل به وای فرق علمه بالاجماع او علمه صحة الخبر او بين سماعه وبين علمه والحل ان كل من يستدل بدليل على حكم مطلق فهو يعلم ان العمل بهذا الح مخصوص بمن ثبت عنده ذلك الدليل وتمايمته من غير مقلديه ولكنه يخبر للعلماء عن اعتقاده او ظنه وان لم يفد ذلك لغيره وغير مقلديه الا تنه وتأييدا فيخبر ان اعتقاده انه كذلك بالنسبة إلى كل احد وان لم يكن اعتقاده حجة لكل احد ثم ينبه بالاستدلال على طريق حصول اعتقة ويريد ان كل احد ايضا لو سلك هذا المسلك يحصل له ذلك الاعتقاد وهذا هو السر في بيان الادلة والادلة الى الادلة وهكذا واعتقاده ان كل نظر بالنظر الصواب من مبدأ الحكم إلى المآب ورجع قهقرى من الحكم إلى الدليل ومنه إلى دليله وهكذا إلى ما اكتسب منه النظريات من بديه يكون كذلك محكمه انما هو للجميع وان لم يكن اتباع حكمه واجبا على الجميع ومن ذلك ظهر ان اختلاف الجهة والعلة لا يقدر في تح الاجماع على الحكم المطلق نعم اذا كان اصل الحكم مقيدا فيختص الاجماع بالمقيد والى ذا ينظر من يقول بان اختلاف الحثيات التقييدية يقدر ثبوت الاجماع على المطلق دون الحثيات التعليلية

(عائدة) من كتب الاخبار المشتهرة في تلك الاعصار المتاخرة كتاب الفقه المنسوب إلى سيدنا ومولينا ابى الحسن على بن موسى الرضا ء الاف التحية والثناء وهو غير منصوص عليه في كلام قدماء الاصحاب وانما اشتهر في هذه الازمنة المتاخرة ولهذا القبس حاله على كثير

من الاجلة وتحقيق حاله من الامور المهمة وبيانه انه لم يكن ذلك الكتاب متداولاً بين الطبقة المتوسطة من اصحاب إلى زمان الفاضل التقى محمد بن تقى المجلسى وهو اول من روج هذا الكتاب وبعده ولده العلامة مروج الشريعة المحدث مولانا محمد باقر المجلسى فانه اورد في كتابه الانوار ووزع عباراته على الابواب واستند اليها في الاداب والاحكام المشهورة الحالية عن مستند ظاهراً وفي الجمع بين الاخبار المتعارضة وذكر البحار ما يوضح وجه اشتهاؤه قال كتاب فقه الرضا اخبرني به السيد الفاضل المحدث القاضي امير حسين طاب ثراه بعد ما ورد اصفهان قال اتفق لى في بعض سنن مجاورتي بيت الله الحرام ان اتاني جماعة من اهل قم حاجين ومعهم كتاب قديم يوافق تاريخه عصر الرضا (ع) وسمعت الو (ره) انه قال سمعت السيد يقول كان عليه خطه لوات الله عليه و كان عليه اجازات جماعة كثيرة من الفضلاء وقال السيد حصل لى العلم بتا القرائن انه تاليف الامام فاخذت الكتاب وكتبته وصححته فاخذ والدى هذا الكتاب من السيد واستنسخه وصححه واكثر عباراته موافق لما يذ الصدوق ابوجعفر محمد بن بابويه في كتاب من لا يحضره الفقيه وما يذكره والده في رسالته اليه وكثير من الاحكام التي ذكرها اصحابنا ولا ي مستندها المذكورة يه انتهى

وعن المولى المقدس التقى المجلسى والد شيخنا صاحب البحار انه قال من فضل الله سبحانه انه كان السيد الفاضل الثقة المحدث القاضي حسين طاب ثراه كان مجاوراً عند بيت الله الحرام سنين كثيرة وبعد ذلك جاء إلى هذه البلاد يعنى اصفهان ولما تشرفت بخدمته وزيارته قال جئتمكم بهدية نفيسة وهى الفقه الرضوى وقال لما كنت في مكة المعظمة جئتنى جماعة من اهل قم مع كتاب قديم كتب في زمان ابى الحسن على موسى الرضا (ع) وكان في مواضع منه بخطه وكان على لك اجازات جماعة كثيرة من الفضلاء بحيث حصل لى العلم العادى انه من تاليفه (ع) فانتسخت منه وقابلته مع النسخة ثم اعطاني وانتسخت منه نسخة اخذها بعض الفضلاء ليكتب عنها ونسيت الاخذ ثم جئني بها بعد تما للشرح العربى على الفقيه المسمى بروضة المتقين وقليل من الشرح الفارسى ثم لما تفكرت فيه وظهر لى ان هذا الكتاب كان عند الصدوق وابيه و ما ذكره على بن بابويه في سألته إلى ابنه فهو عبارته الا نادراً وكل ما ذكره بدون السند فهو ايضاً عبارته فرايت ان اذكر في مواضعه انه منه لينا اعتراضات الاصحاب وشبهاتها والظاهر ان هذا الكتاب كان موجوداً عند المفيد ايضاً وكان معلوما عندهم انه من تاليفه (ع) ولذا قال الصدوق افتي به واحكم بصحته والحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله الاقديسين وقد ذكر في اللوامع شرح الفقيه عند نقل الصدوق عبارة ابيه رسالة ابيه في مسألة تخلل الحدث الاصغر في اثناء غسل الجنابة ما هذه ترجمته لظاهر ان على بن بابويه اخذ هذه العبارة وسائر عباراته في رس إلى ولده من كتاب الفقه الرضوى بل اكثر عبارات الفقيه التي يفتى بمضمونها ولم يسندها إلى الرواية كاتها من هذا الكتاب وهذا الكتاب ظهر في وهو عندنا والثقة العدل القاضي امير حسين استنسخ هذا الكتاب قبل هذا بنحو من عشر سنين وكان في عدة مواضع منه خط الامام الرضا (ع) وانا اشرت ورسمت صورة خطه على ما رسمه القاضي ومن موافقة الكتاب لكتاب الفقيه يحصل الظن القوي بان على بن بابويه ومحمد بن على عالمين بان هذا الكتاب تصنيف الامام وجعله الصدوق حجة بينه وبين ربه وقال في كتاب الحج في شرح رواية اسحاق بن عمار فيمن ذكر في اذ السعى انه ترك بعض الطواف ان المشهور بين الاصحاب صحة الطواف والسعى اذا كان المنسى من الطواف اقل من النصف وهذا موافق لما الفقه الرضوى والمظنون الصدوق كان على يقين من كونه تاليف الامام ابى الحسن الرضا (ع) وانه ان يعمل به وان القديما

منهم من كان عنده ذلك ومنهم من يعتمد على فتاوى الصدوق المأخوذة منه لجلالة قدره عندهم ثم حكى عن شيخين فاضلين صالحين ثقتين اذ قالوا ان هذه النسخة قد اتى بها من قم إلى مكة المشرفة وعليها خطوط العلماء واجازاتهم وخط الامام في عدة مواضع قال والقاضى امير حسين اخذ من تلك النسخة واتى بها إلى بلدنا واستنسخت نسخة من كتابه وانتهى

قال السيد الاستاد المحقق طاب ثراه في بعض فوايده والقاضى امير حسين الذى حكى عنه الفاضلان المجلسيان هو السيد امير حسين بن محمد العاملى الكركى ابن بنت المحقق الشيخ على بن عبد العالى الكركى وكان قاضى اصفهان والمفتى بها في الدولة الصفوية ايام السلطان العادل : طهماس الصفوى وهو احد الفقهاء المحققين والفضلاء المدققين مصنف مجيد طويل الباع كثير الاطلاع وجدت له رسالة مبسوبة في نفى وجوب الجمعة في زمان الغيبة وكتاب النفحات القدسية في اجوبة المسائل لطبرسية وكتاب رفع المنافات عن التفضيل والمساواة وضعه لبيان افضلية المؤمنين (ع) عن جميع الانبياء ومساواته لنبينا ﷺ الا في النبوة و هو كتاب جليل ينبئ عن فضل مؤلفه النبيل وله كتاب الاجازات وفيه اجم غفير من العلماء المشاهير له منهم المحقق (الشيخ عبد العالى بن المحقق صح) الشيخ على الكركى وابن خالته السيد الامير محمد باقر الدا والشيخ الفقيه ولد الشيخ بهاء الدين محمد العاملى وقد وصفه جميعهم بالفقه والفضل والعلم وفي اجازات شيخنا البهائى له بخطه اجزت لسبب الاجل الافضل صاحب المفاخر و النسب الظاهر والتحقيق الفايق الرايق جامع محامد الخصال ومحاسن الجلال المتخلى عن رقة التقليد والمتحذ بحلية الاستدلال شرفا للسيادة والنقابة والافادة والافاضة ادام الله افضاله وكثر في علماء الفرقة الناجية امثاله وذكر غيره في اجازته نحو ذلك نر عن هذا السيد الامجد والسند الاوحد ما صحت له روايته واتضحت له درايته بطرقنا لمكتثرة عن شيخنا العلامة المجلسى عن والده المقدس المجلد برواية الثقات عنه كونه عنده من قول الرضا (ع) وهو ثقة وقد اخبر بشئ ممكن وادعى العلم فيصدق تلك الدعوى ثم قال شيخنا المحقق طه اله وقد اتفق لى في سنى مجاورتى في المشهد المقدس الرضوى انى وجدت نسخة من هذا الكتاب من الكتب الموقوفة على الخزانة الرضوية ان الامام ع بن موسى الرضا صنف هذا الكتاب لمحمد بن المسكين وان اصل النسخة في مكة المشرفة بخط الامام وكان بالخط الكوفى فنقله المولى المقد الاميرزا محمد وكاتبه صاحب الرجال إلى الخط المعروف قال الشيخ السيد ومحمد بن مسكين في رجال الحديث رجل واحد هو محمد بن المسكين عمار النخعى الجمال ثقة له كتاب روى ابو عن ابى عبد الله (ع) قال النجاشى في كتابه وفيه وفي الفهرست الطريق اليه ابراهيم بن سليمان عبد الله بن حنان والطبقة يلايم كونه من اصحاب الرضا (ع) قيل وروى عن ابن ابى عمير وهو من اصحاب الرضا (ع) والحواد (ع) فيكون محمد مسكين من اصحاب الرضا (ع) وهذا النقل وان لم نجده لاحد من المعبرين الا انه يلوح منه اثار الصديق فيصلح للتأييد قال ومما يؤيده ان الش الجليل منتجب الدين وهو الشيخ ابو الحسن على بن عبد الله بن الحسن بن الحسين بن على بن بابويه القمى قال في رج الموضوع لذكر العلماء المتأخرين عن الشيخ الطوسى ما هذا لفظه السيد لجليل محمد بن احمد بن محمد بن الحسينى صاحب كتاب الرضا فاضل كذا في نسخة عديدة مصححة من رجال المنتخب وفي كتاب امل الامل نقلا عنه والظاهر ان المراد بكتاب الرضا ﷺ هو هذا الكتاب في الرسالة الذهبية المعروفة بطب الرضا عدة اوراق في الطب صنفها للمأمون وارادته من هذه العبارة في غاية البعد والمراد بكونه صاحب كتاب الر وجود نسخة الاصل

عنده وانتهاء اجازة الكتاب اليه لا انه روى هذه الكتاب عن الامام بلا واسطة وانه صنفه له فانه من العلماء المتأخرين الذين لم يدركوا عصر الأئمة عليهم السلام ثم قال السيد الاستاد ومما يشهد اعتباره وصحة انتسابه إلى الامام على بن موسى الرضا (ع) مطابقة فتاوى الشيخين الجليلين الصدوقين لذلك حتى انهما قدما في كثير من المسائل على الروايات الصحيحة وخالفوا لاجله من قدمهما من الاصحاب وعبرا في الغالب بنف عباراته ويلوح من الشيخ المفيد الاخذ به والعمل بما فيه من واضع من (المقنعة) ومعلوم ان هؤلاء الاعاظم الذين هم اركان الشريعة لا يستندون غير مستند ولا يعتمدون على غير معتمد وقد رجع إلى فتاويهم اصحابنا المتأخرين عنهم لاعتمادهم عليهم بانهم ارباب النصوص وان فتويهم النص الثابت عن الحج وقد ذكر الشهيد ان الاصحاب كانوا يعملون بشرايع على بن بابويه ومرجع كتاب (الشرايع) وماخذه هذا الكتاب كما معلوم على من تتبعها وتفحص ما فيها وعرض احدهما على الآخر ومن هنا يظهر عذر الصدوق في عدم رسالة ابيه من الكتب التي اليها المرن وعليها المعول لان الرسالة مأخوذة من الفقه الرضوي وهو حجة عنده ولم يكن الصدوق ليقلد اباة في ما افتاه حاشاه وكذلك اعتماد الاصحاب على كتاب على بن بابويه وقال ايضا السيد الاستاد وربما ذهب بعضهم إلى ان هذا الكتاب تصنيف الشيخ على بن الحسين بن بابويه القمي الصدوق ولا ريب في فساد هذا الوهم فان المغايرة بينه وبين رسالة على بن بابويه ظاهرة لا مرية فيها وان كان الشيخ وافقها في كثير من العبار وكتاب الشرايع المنسوب اليه هو بعينه رسالته إلى ولده كما نص عليه (النجاشي) وان اوهم كلام الشيخ في ست كونه غيرها على ان مصنف الكتاب قد اثبت في اوله فقال يقول عبدالله على بن موسى الرضا (ع) ثم نقل اربع عبارات اخرى من ذلك الكتاب يأتي في طي ما سنذكره ت على المغايرة وكونه تصنيف الامام ونقل عنه ايضا انه قال في موضع اخر ومما ندوام به نحن معاشر اهل البيت ثم قال فهو اما للامام او شيء موض عليه واحتمال الوضع فيه بعيد لما يلوح من هذا الكتاب من حقيقة الحق ورداء الصدق ولان ما اشتمل عليه من الاصول والفروع والاخلاق مط مذهب الامامية وما صح من الأئمة ولا داعي للوضع في مثله فان رض الواضعين تزييف الحق وترويج الباطل والغالب وقوعه من الغلاة والمفوء والكتاب خال عما يوهم ذلك انتهى كلامه رفع في درجات الجنان مقامه

اقول ومن روج ذلك الكتاب بعد الفاضلين المجلسيين الفاضل الفقيه محمد بن الحسن الاصفهاني المعروف بالفاضل الهندي فقد سلكه في ك كشف اللثام شرح قواعد الاحكام في جملة الاخبار وعدة رواية الرضا (ع) وجرى على ذلك المنوال مائة من مشايخنا الاعلام وجمع من مشاي الكرام ومنهم من سكن اليه واعتمد وانكر جماعة وتوقف فيه ولم ينقل عنه شيخنا المحدث الحر العاملي شيئا في الوسائل وعدة من الكتب المؤلفة امل الامل هذا بناء ما عندي وبناء من قبلي في ذلك الكتاب ثم اقول التحقيق ان الكلام اما في ان هذا الكتاب هل هو مندرج تحت ك الاحاديث والاخبار اى ما يحكى قول المعصوم من حيث هو مع عدم ظن كذبه ووضعه او مع احتمال صدقه اولا بل هو اما من الكتب المؤ من العلماء او من الاخبار لموضوعة او المظنون وضعها او الكلام في حجيته ولزوم العمل به اى في انه هل هو من الاحاديث الثابتة حجيتها ا فان كان الكلام في الاول ويظهر فائدته حينئذ لمن يعمل بمطلق الاخبار ولغيره في حجيته اذا انجبر بالعمل ورافق الشهرة بين الاصحاب وفي الاد والسنن والمكروهات حيث يتسامح فيها ويعمل فيها بالاخبار الضعيفة وفي التأييد ونحوها مما هو شان الاخبار الضعيفة التي ليست انفسها ح فقد عرفت ان الفاضلين المجلسيين والفاضل الهندي وجمعا من مشايخنا العظام ومنهم السيد السند الاستاد ومنهم

شيخنا الشيخ يوسف البحراني صاحب الحقائق الناضرة وهو من المصرين على ذلك ويجعله حجة بنفسه ومنهم شيخنا الفاضل السيد ع الطباطبائي صاحب رياض المسائل شرح المختصر النافع ومنهم الوالد الماجد المحقق العلامة صاحب (المعاني) و (المع؟) برد الله مضاجعهم الشر بعض من تقدم عليهم كالفاضل الكاشاني اقا هادي شارح المفاتيح قد سلكوه في لك الاخبار وادرجوه في كتب احاديث الائمة الاطهار ونقلوه مؤلفاتهم بطريق الروايات ومنهم من عبر عنه بالرضوى وان بعضا اخر كالشيخ الحر ينكره ويجعله من الكتب المؤلفة او يتوقف فيه ومنهم من يتر انه رسالة الشيخ على بن الحسين بن بابويه او شرايعه والتحقيق انه لا ينبغي الريب في اندراجه تحت كتب الاخبار وكونه معدودا من احادي الاطهار لصدق حد الحديث والخبر وهو ما يحكى قول المعصوم من حيث هو لا من حيث انه رأى المجتهد وظنه ويحتمل الصدق ولا يعلم كذبه وضعه بل ا يظن اما كونه مما يحكى قول المعصوم فظاهر فانه صرح في ديباجة الكتاب بقوله يقول عبدالله على بن موسى الرضا ثم يذكر إلى ا الكتاب وهذا عين حكاية قول المعصوم من حيث هو وهو ينفي كونه من الكتب المؤلفة لبعض العلماء او رسالة الصدوق او شرايعه ومما ينفي ذا او كونه رسالة الصدوق ونحوها تضمنه في مواضع عديدة ومقامات متكررة مما ينافي ذلك و يدل على نسبته إلى الامام منها ما مر في كلام شيد الاستاد ان فيه قوله هذا ومما نداوم عليه نحن معاشر اهل البيت ومنها ما ذكره في باب الاغسال قال ليلة تسعة عشر من شهر رمضان هي ال التي ضرب فيها جدنا امير المؤمنين (ع) ومنها ما ذكره في باب الصلوة قال وكنت يوما عند العالم (ع) ورجل سئله عن رجل سهى فسلم في ركة من المكتوبة و منها ما قال ايضا في باب الصلوة قال وقال العالم قيام رمضان بدعة وصيامه مفروضة فقلت كيف اصلى في شهر رمضان فقال ع ركعات إلى ان قال وسألته عن القنوت يوم الجمعة اذا صليت وحدى اربعا فقال نعم في الركعة الثانية خلف القراءة فقلت اجهر فيها بالقراءة فة نعم ومنها ما قال في باب غسل الميت وكتب ابى في وصيته ان اكفنه في ثلاثة ثواب إلى ان قال وقميص لابی لم يكتب هذا فقال انى اخاف يغلبك الناس يقولون كفنه باربعة اثواب او خمسة فلا تقبل قولهم (وعقلا؟) بعد بعمامة وشققنا له شقا من اجل انه كان رجلا بدينا وامرني ان اج ارتفاع قبره اربع اصابع مفرجات و ظاهر انه لولا ان اباه هو الامام المعصوم لم يكن في نقل قوله فائدة بل لم يكن وصيته وامره ماضية لان التكة ورفع القبر تكاليف لغيره بعد موته ومنها ما ذكره في باب غسل الميت ايضا قال وروى ان على بن الحسين (ع) لما ان مات قال ابوجعفر لقد اكره ان انظر إلى عورتك في حياتك فما انا بالذى انظر اليها بعد موتك فادخل يده وغسل جسده ثم دعا بام ولد له فادخلت يدها فغسل (مرافه) وكذلك فعلت انا بابي وظاهر انه لولا انه هو المعصوم الذى فعله حجة لم تكن فائدة في قوله وكذلك فعلت بل ذكره بعد نقل فعل جعفر (ع) بابيه اول شاهد على انه ايضا من اقرانه وامثاله ومنها ما ذكره في باب الزكوة قال واني اروى عن ابى العالم (ع) في تقديم الزكوة وتاخير اربعة اشهر او ستة اشهر ومنها ما ذكره في باب الصوم قال واما صوم السفر والمرض فان العامة اختلفت في ذلك فقال قوم يصوم وقال قوم يصوم إلى ان قال ونحن نقول يفطر في الحالتين جميعا فان قوله ونحن نقول دال على انه ممن هو قوله حجة ومنها ما ذكره في باب الربا وال والغيبة بعد رواية متضمنة لجواز بيع حبة لؤلؤة لقوم بالف درهم بعشرة الاف درهم او بعشرين الف وقد امرني ابى ففعلت مثل هذا والتقريب ما ومنها ما قال في باب دية اللسان قال ثلث

العالم (ع) عن رجل طرف لغلام فقطع بعض لسانه إلى ان قال فقلت كيف ذلك ومنها ما قال في باب فضل الدعاء اروي عن العالم (ع) انه : لكل داء دواء سئلت عن ذلك فقال لكل داء دعاء ومنها ما ذكر في باب القدر والمنزلة بين المنزلتين قال سئلت العالم عليه السلام اجبر الله العباد فقه الله اعدل من ذلك فقلت ففوض اليهم فقال هو اعز من ذلك فقلت له فصف لنا المنزلة بين المنزلتين منها ما ذكره في باب الاستطاعة قال وسئلت العالم (ع) ا يكون العبد في حال مستطيعا قال نعم اربع خصال مخلى السرب؟ صحيح مستطيع فسئلته عن تفسيره الخ ومنها ما ذكر في باب الز والتواضع قال وسئلت العالم (ع) عن ازهد الناس قال الخ ومنها ما ذكره في باب المعروف قال اروي عن العالم (ع) انه قال إلى ان قال فقلت يابن رسول الله صلى الله عليه وآله وان كان غنيا فقال وان كان غنيا منها ما ذكره في باب التفكير والاعتبار وقال واروي فكر ساعة خير من عبادة سنة فسئلت العالم (ع) عن ذلك فقل ثمر بالخبرة الخ ومنها ما ذكره في باب البدع والرياسة وكل ضلالة قال في اخره واروي عن العالم (ع) وسئلته عن شيء الصفات وقال في اخره ايضا واما عيون البشر فلا تلحقه لانه لا يحد فلا يوصف هذا ما نحن عليه كلنا ومنها ما ذكره في باب حديث النفة وسئلت العالم عن الوسوسة وان كثرت وقال في اخره ايضا واروي ان الله تبارك وتعالى اسقط عن المؤمن ما لم يعلم وما لم تعتمد إلى ان قال اذ ذلك ومنها ما قال في اخر باب الريا والنفاق والعجب واروي ان رجلا سئله اى العالم (ع) عما يجمع به خير الدنيا والاخرة قال لا تكذب وسئلت رجل سني عن ذلك فقلت خالف نفسك ومنها ما ذكره في باب الاداب وهو اخر الابواب قال فابي روي عن ابي عبد الله (ع) انه قال الخ وظ ان هذه العبارات منها ما ينافي كون الكتاب من ابن بابويه وامثاله من العلماء ومنها ما هو ظاهر في كون القائل اماما معصوما ومنها ما هو صد في كونه مدركا للامام الكاظم العالم ومنها ما و صريح في كونه ابنه وما هو صريح في كونه من اولاد امير المؤمنين (ع) وجميع ذلك شهادة ودلالات على انه ليس مؤلفا للعلماء بل هو منسوب إلى الامام واما كونه مما يحتمل الصدق فظاهر اذ لا وجه لعدم احتماله ولا اشارة على ك واما توهمه من جهة عدم تداوله بين العلماء المتأخرين فهو وهم فاسد لما نشاهد مثله في الاصول الاربعمئة وامثالها المتروكة بين العلماء لاجل ذ ما فيها في كتب احاديث اصحابنا وشرائعهم فكذا ذلك حيث ان عباراته الشريفة مأخوذة في رسالة ابن بابويه ومن لا يحضره الفقيه وغيرها مع لولا صدقه فكان لاجل كونه موضوعا عليهم وهو بعيد غاية البعد كما يظهر وجهه مما نقلناه عن السيد الاستاد هذا مع انه ربما يوجد له امار دالة على الصدق موجبة للظن له وان كان ضعيفا كما ذكرها السيد الاستاد من الوجوه والامارات وادعاء بعض علم الثقات وقد وجدت انا اية نسخة مصححة منه في خزانة كتب والدى العلامة (قس؟؟) كان بعض مواضعه بياضا وكتب في الحاشية كان في النسخة التي بخطه الشريف (في موضع البياض اسطر قد محيت وكانت في ظهره هذه العبارة ما على ظهر المنقول منه بخط الامام (ع) صح لاحمد بن جعفر بن محمد بن الشهيد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب ولا ييه جعفر واخيه محمد واحمد هو الملقب بالسكين واكثر ما ورد وهو ابو جعفر الزيدى وده ليحيى بن الحسن الحسينى وكتبه علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب القيت اليهم في محرم لسنة ثلث ومأ لهجرة بمدينة مرو والله الحمد انتهى

اقول قال العلامة في (صه؟) وقبله (النجاشي) في كتابه يحيى بن الحسن بن عبد الله بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب ابو الحسين ال
 الفاضل الصدوق روى عن الرضا (ع) انتهى
 وهذا التصريح بكونه من اصحاب الرضا (ع) مما يصلح

اجازة لصدق الاجازة المذكورة وقال الميرزا مُجَدَّ في رجاله الكبير ابوالحسن العلوى جليل من اهل نيشابور انتهى

كونه من اهل نيشابور ايضا من امارات صدق الاجازة الصادرة في مدينة مرو وبالجملية لو لم نقل انه مظنون الصدق فلا شك في انه محت وبعد ذلك لا يبقى مجال لعدم عده من الاخبار وان كان الكلام في الثانى اى في حجية وعدمها فهذا امر يختلف باختلاف المذاهب والمسا والآراء في الحجة من الاخبار الاحاد فان منهم من يقول باختصاص الحجية بالمسانيد من الاخبار من الصحاح او مع الحسان او الموثقات ولا ش ان ذلك ليس منها لعدم ثبوت الكتاب من الامام من جهة العلم واليقين ولا بالنقل لمتصل من الثقات المحدثين ومنهم من يقول باختصاص الح اخبار الكتب الاربعة الدائرة وهذا ايضا كسابقه ومنهم من يقول بحجية كل خبر مظنون الصدق والصدور وبعبارة اخرى كل خبر مفيد للـ واللازم على ذلك ملاحظة ما نقلناه من الشواهد والامارات فان حصل له منها الظن فليقل بحجتيه والا فلا ومنهم من يقول بحجية كل خبر معلوم الكذب او غير مظنونه ولا شك ان هذا الكتاب منه فيكون حجة معمولاً به عنده والله اعلم بحقيقة الحال

(عائدة) اعلم ان قاعدة اخذ المفاهيم على ما هو مستفاد من العرف والمحاورات هو التصرف في المحكوم به نفياً وإثباتاً وفيما له المفهوم وج عندما من غير تصرف في شئ اخر اصلاً فاذا قيل ان جاء زيد فاعلمه يتصرف في المشروط وفي الاكرام فيقال مفهومه ان لم يجى زيد فلا تك فتبدل وجود المشروط الذى له المفهوم بالعدم وإثبات الاكرام الذى هو المحكوم به بالنفى ولا يتبدل غيرهما فلا يتبدل المجئ ولا زيد ولا نفس الا ولا لضمير الراجع إلى زيد واذا قيل اكرم الرجل العالم فمفهومه الوصفى لا تكرم الرجل الغير العالم او الجاهل وهو ايضا بمعنى غير العالم واذا قيل يح عليك الكون في البيت إلى الغروب فمفهوم غايته انه لا يجب الكون بعد الغروب وعلى هذا اذا قيل ان جاءك الرجل العالم فاعلمه فمفهوم الشرطى ان لم يجئك الرجل العالم فلا تكرمه اى الرجل العالم لا مطلق الرجل اذ لم يكن الضمير في المنطوق لمطلق الرجل بل لهذا الرجل المذكور المنطوق فكذا في المفهوم ومن ذلك يظهر فساد ما قد يقال في الاستدلال بمفهوم الشرط في آية النبأ على عدم وجوب التبين في خبر العادل مفهومه الشرطى انه ان لم يجئك فاسق بنياً فلا تتبينوا في خبره ان عدم مجئ الفاسق اعم من مجئ العادل فيدل بواسطة العموم انه ان جاء العادل تتبينوا في خبره فان المفهوم انه ان لم يجى الفاسق فلا تتبينوا في خبره اى خبر الفاسق اذ ليس غير الفاسق في الكلام حتى يصلح مرجعاً للضمير وا مقتضى القاعدة المذكورة وكذا فيما ورد في رواية البصرى انه كان على (ع) اذا اتاه رجلان يختصمان بشهود عدلهم سواء وعددهم سواء يقرع بين فان مفهومه الشرطى انه اذا لم ياتيه رجلان يختصمان مع شهود كذائى لم يقرع بينهم اى بين الشهود الكذائى فلا يصح ان يقال ان عدم ات الرجلين المذكورين مع الشهود الكذائى اعم من ان ياتيا مع الشهود المختلفين في العدالة والعدد فلا يقرع بين هذه الشهود ايضا بمقتضى المف وعدم الاقراء فيهم يستلزم ترجيح الاعدل والاكثر قطعاً لان مرجع الضمير في لفظ بينهم في المفهوم هو الشهود الموصوفين بالتساوى في الع والعدد او هذه الشهود المخصوصين وهو ايضا بمعنى المتساويين دون مطلق الشهود لما ذكر فيكون حكم الشهود المختلفين مسكوتاً عنه وهكذا جميع الموارد

(عائدة) اعلم ان من الامور الواضحة ان المدلول الالتزامى للفظ فرع مدلوله المطابقى وتابع له فاذا انتفى المطابقة ينتفى الالتزام ايضا ويتفرع ع ذلك انه لو جاء خبران من تزوج باكرة باذن وليها خاصة ثبت لها حق المضاجعة فمدلوله المطابقى ثبوت حق المضاجعة للزوجة يدل

بالالتزام الشرعى على وجوب النفقة ولتحقق الزوجية النكاح وغير ذلك فلو جاء خبر يدل على عدم ثبوت حق المضاجعة لها او لمطلق الزو- وترجح على الخبر الاول عند فقيه ورد الخبر الاول لاجل تلك المعارضة لا يمكنه القول بثبوت الزوجية والنفقة المفهومين من الخبر الاول حيث المعارض مخصوص بحق المضاجعة لان الزوجية والنفقة كانت تابعتين لثبوت حق المضاجعة فاذا لم يثبت فاين الدال على الزوجية والنفقة ولها فروع متكررة وقد يشتهر الامر لاجل لك في بعض الموارد كما اذا اقر احد بزوجة امرأة له وانكرها الزوجة فقالوا بوجوب الانفاق عليه وعدم ثبوت الزو- له مع ان الاول مدلول التزامى للثانى وقد اشرنا في بعض العوائد التحالف إلى ما يرفع الاشتباه ونقول هنا ايضا ان ها هنا امرين الاقرار بالزو- وثبوتها ظاهرا بحسب الشرع ووجوب الاتفاق لازم اقراره بما لكونه اقرارا على نفسه كما انه لازم ثبوتها ايضا والمطابقى المنتفى هنا هو ثبوت الزو- الظاهرية واما الاقرار بالزوجية فلم ينتف اصلا فيكون لازمه الذى هو وجوب لانفاق عليه باقيا

(عائدة) من القواعد الشرعية الكلية كون مقتضى اليد الملكية ما لم يعارضه البينة او نحوها وهذه القاعدة ثابتة في الشريعة بلا خلاف فيها يو- وربما كانت اجماعية وصرح بعض شراح المفاتيح الاتفاق عليها بل صرح بعضهم بضرورتها والنصوص بما مع ذلك مستفيضة بل في المعنى مت- منها الاخبار الواردة في حكم تعارض البينة ومنها خبر حفص بن غياث المروى في الكتب الثلاثة وفيه ارايت اذا رايت في يد رجل شيئا يجوز اشهد انه له فقال نعم قلت فلعله لغيره قال (ع) ومن اين جاز لك ان تشتريه ويصير ملكا لك ثم تقول بعد هو لى وتحلف عليه ولا يجوز ان تنه إلى ن صار ملكه اليك من قبله ثم قال (ع) ولو لم يجز هذا ما قام للمسلمين سوق ومنها الخبر المروى في الوسائل عن تفسير على بن ابرا- صحيحا وعن الاحتجاج مرسلا عن مولانا الصادق (ع) في حديث فذك ان مولانا امير المؤمنين (ع) قال لابي بكر تحكم فينا بخلاف حكم ٧ تعالى في المسلمين قال لا قال فان كان في يد المسلمين شئ يملكونه ادعيت انا فيه من تسئل البينة قال اياك كنت اسئل البينة على ما تدعيه ف اذا كان في يدى شئ فادعى فيه المسلمون تسئلنى البينة على ما في يدى وقد ملكته في حيوة رسول الله ﷺ وبعده ولم نسئل المؤمنين على ادعوا علي كما سئلتنى البينة على ما ادعيت عليهم الخير ومنها موثقة يونس بن يعقوب في المرئة تموت قبل الرجل او رجل قيل المرئة قال (ع) كان من متاع النساء فهو للمرئة وما كان من متاع الرجل والنساء فهو بينهما ومن ستولى على شئ منه فهو له ولا شك ان الاستيلاء على الذ- يتحقق بكونه في يده والاختصاص بمتاع البيت غير ضائر لعدم الفاصل ومنها رواية مسعدة بن صدقة كل شئ هو لك حلال يعنى تعرف الح- بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل ثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر امرأه تحتك وهى اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او يقوم به البينة ومنها رواية حمزة بن حمران ادخل الس- فاريد ان اشترى جارية تقول انى حرة فقال اشترها الا ان يكون لها بينة وصحيحة العيص عن مملوك ادعى انه حر ولم يات بينة على ذلك اشته فقال نعم وبعض هذه الروايات وان كان ضعيفا الا ان جميعها معتبرة لوجودهما في الاصول المعتبرة ومع ذلك بعمل الاصحاب منجيرة وبغير ما ذ- من الاخبار معتضدة فلا كلام في اصل القاعدة وانما المقصود التكلم في مواضع الاول في معنى اليد فانه قد يتصور ان لفظ اليد في هذا الكلام ل- على حقيقته بل المراد المعنى المجازى ولعدم انحصاره في معنى خاص اما دخله الاجمال او يحمل

على اقرب المجازات وهو ايضا لا يخلو عن اهام واجمال وفيه ان اليد وان كانت حقيقة في العضو المخصوص الا انها في هذا التركيب ليست :
الان هذا التركيب حقيقة في معنى خاص يعرفه اهل المحاورات بقرينة التبادر وعدم صحة السلب فيجب الحمل عليه ولا ك في صدق الكون في ا
عرفا فيما كان تحت اختياره ويتصرف فيه تصرفات ملكية كالبيع والاجارة والاعادة ونحوها وكذا فيما يستعلمه ويتنفع به ويتصرف فيه بالاف
والاصلاح كالركوب والحمل في الدابة والعمارة والتخريب في الدار والغرس والزرع في الارض وهكذا ومن وجوه الاستعمال وضع متاعه او جنس ا
بل مطلق ماله فيه للصدق العرفي وهل يصدق اليد على شئ بكونه في مكانه المختص به ملكا او استيجارا او عارية كغلة في بيته او دابة في مز
او متاع في دكتته الظاهر نعم للصدق العرفي واما في كون ماله فيه من غير وضعه فيه او عدم ثبوت ذلك كمزود فيه دابته او دار فيها متاعه يدا :
الظاهر العدم ما لم يعلم انه بنفسه وضعه للشك في صدق الاسم فلو كانت هناك دابة عليها حملة الذي حملة بنفسه عليه يصدق اليد على الد
بخلاف ما اذا كان عليها حملة ولم يثبت انه حملة عليها او علم انه حملة غيره الذي يدعى الدابة وهل يكون اغلاق باب الدار ونحوها وكون مفتا-
في يده يدا الظاهر نعم لو كان هو الذي اغلق الباب واخذ المفتاح وقد يتعارض الامور الموجبة لصدق اليد في مال كما اذا كان متاع زيد في ال
واغلق عمرو بابها او يكون دابة في حصار وعليها حمل الغير او زمامها في يد الغير ونحو ذلك ويجب الرجوع إلى العرف في الصدق في امثاله و
صور التعارض ما اذا كان طريق في دار زيد ويسلكه عمرو فادعى ملكيته والظاهر حينئذ ترجيح السالك ومنه الدابة عليها حمل زيد وزمامها
عمرو والترحيل لاختد الزمام و من باب التعارض ما اتفق في هذه الايام في بلدتنا فكان فيها دار فيها طريق يعبر عنه عامة الناس فسد مالك ل
الطريق ولم ينازعه احد من العابرين الا واحد فزاحمه وادعى الملكية الخاصة متشبثا باليد الحاصلة من العبور فمنعنا صدق اليد عليه له لعدم ثبوت
كان ينتفع به منه امرا مخصوصا به يصدق لاجله كون يده عليه ومنه يعلم انه لو لم يكن ذلك الطريق في ملك شخص معلوم فادعى احد ملك
ونازعه واحد من العابرين لاجل نفسه لا للعامة لاجل يد العبور لا يصلح لمزاحمته لعدم كون ذلك يدا ثم لا يتوهم ان ما ذكرنا من عدم توة
صدق اليد على التصرفات الملكية يخالف ما ذكره جماعة في بحث ما يصير به الشاهد شاهدا من الاشكال في جواز الشهادة بالملكية بد
مشاهدة التصرفات كصاحب (مصباح الكفعمي) بل المحقق بل قد يستشكل مع التصرفات ايضا ونقل التردد فيه عن (ظ) لان اليد شئ والشه
على الملكية شئ اخر ولذا تراهم جميعا يقولون اليد المنفردة عن التصرف هل تصحح الشهادة على الملكية ام لا فيثبتون اليد ويختلفون في الشه
بل يثبتون اليد مع انضمام التصرف ايضا وكذا لا ينافي ما ذكره مع ما سنذكره من اقتضاء مطلق اليد اصاله الملكية فان استصحابها ايضا يقتض
اصالتها مع الاختلاف في جواز الشهادة بالملكية الاستصحابية ولذا اتفقوا على ان ما كان في يد مورث شخص ولم يعلم حاله يحكم بملكته
ويجوز شراؤه منه ولو لم يجز له لشهادة بملكية مورثه الثاني المراد بكون اليد ظاهرة في الملكية مقتضية لها انها الاصل فيها لا انها الدليل عليها
تخرج عن مقتضاها بلا دليل مخرج ولا تعارض دليلا اصلا بل يرفع اليد عنه مع الدليل كما هو الشأن في الاصول ولذا لولا انه ورد من الشرع الحا
على المنكر لولا البيئة لما حكمنا به والدليل على ذلك الاجماع واخبار سؤال البيئة عن المنازع

والحكم بها وقوله في رواية مسعدة المتقدمة حتى يستبين لك غير ذلك وبها يقيد الاطلاقات ايضا الثالث لا شك انه يشترط في اقتضاء اليد اص
الملكية عدم انضمام اعترافه بعدم الملكية بالاجماع فانه دليل مخرج عنها وهل يشترط انضمام ادعائه الملكية ام لا الظاهر الثاني لعموم صدور ر
حفص المتقدمة الحاصل من ترك الاستفصال و موثقة يونس السابقة بل لظاهر الاجماع ولذا يحكم بملكية ما في يد الغائب وما كان في يد المتوفى
ويحكم بكونه ميراثا منه ما لم يعلم خلافه ويجوز الانتفاع بما في يد احد مع اذنه من دون سؤال ادعائه الملكية وعدمه نعم الظاهر اشتراط ع
انضمام ادعاء عدم العلم بملكيته ايضا فلو ال ذو اليد اني لا اعلم انه ملكى ام لا لا يحكم بملكيته لان الثابت من اقتضاء اليد الملكية غير ذا
المورد اما الاجماع فظاهر واما اخبار طلب البينة من مدعيه فكذلك ايضا واما الروايتان المتقدمتان فلظهورهما في ذلك بل قوله في الثانية يملك
صريح فيه كما ان قوله في الاولى صار ملكه اليك من قبله ظاهر فيه ايضا وكذلك رواية مسعدة وما بعدها واما الموثقة فلامكان منع ص
الاستيلاء عليه في مثل ذلك الشئ مضافا رواية جميل بن صالح الصحيحة عن السرد رجل وجد في بيته دينارا قال يدخل منزله يره قلت نعم ك
قال هذه لقطة قلت فوجد في صندوقه دينارا قال يدخل احديده في صندوقه غيره او يضع فيه شيئا قلت لا قال فهو له فانه حكم فيما هو في
الذى لا يعلم انه له مع كونه في يده على ما مر ومستوليا عليه انه ليس له وايضا علل كون ما وجد في الصندوق له بما يفيد العلم بانه ليس ل
من عدم ادخال غيره يده فيه والى موثقة اسحق بن عمار عن رجل نزل في بعض بيوت مكة وجد فيها نحو من سبعين درهما مدفونة فلم يزل
ولم يذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع قال يسئل عنها اهل المنزل لعلمهم يعرفونها قلت فان لم يعرفوها قال يتصدق بها فانه لا شك ان الدر
كانت في تصرف اهل المنزل على ما عرفت ولو انهم قالوا انا لا نعلم انها لنا او لغيرنا فيصدق انهم لا يعرفونها فلا يحكم بملكيته لهم ومن ذلك ي
ان اليد لا يكفي في حكم ذى اليد لاجلها لنفسه ان لم علم ملكيته ولكن المراد بعدم علمه بالملكية عدم علمه بالملكية الشرعية لا الواقعية
الغالب ان الوارث لا يعلم حال ما انتقل اليه من مال مورثه والمشتري في السوق لا يعلم انه مال البائع او سرقة او غصب فان اليد الخالية
اعتراف المورث و البائع بالعلم بعدم الملكية او عدم العلم بالملكية الشرعية كافية في علم الوارث والمشتري بالملكية الشرعية فلو كان متاع في دكة ا
ولم يعلم انه مما ورثه او اشتراه او وضعه غيره لا يجوز له التصرف فيه وكذا اذا كان فيما خلفه مورثه شئ اعترف لمورث بانى لا اعلم انه منى اولا و
لا يجوز شراء شئ عن شخص كان في يده ويقول اني لا اعلم انه من اموالى او من الغير بل يلزم على ذى اليد الفحص فان لم يقين مالكة ي
مجهول المالك اما كونه مجهولا عند غير ذى اليد فظاهر واما عنده فكذلك ايضا لاجل انه يعلم انه لا يعلم الرابع كما ان مقتضى اليد اصاله المدا
فيما يملك كذلك مقتضاها اصاله الاختصاص بذى اليد فيما ليس ملكا كالوقف فلو كان شئ في يد احد مدعيا وقفه عليه فادعاه غيره ولا
له يقدم قوله ذى اليد لموثقة يونس بن يعقوب المتقدمة بل الظاهر الاجماع ايضا ومن هذا القبيل ايضا ما اذا ادعى على غيره بكون ما في
بادعاء الاجارة من مالكة انه الذى استاجره منه فيقدم قول ذى اليد الخامس ما ذكر من تقديم قول ذى اليد لدلالة اليد على الملكية
الاختصاص اذا لم يعارض اليد اصل اخر واما اذا عارضه اصل او استصحب كما اذا ادعى ذو اليد الانتقال اليه من مالكة السابق او ث
مسبوقية يده بيد اجارة او عارية او نحوها ولم يعلم زوال اليد الاولى فلو ادعى مالك الارض ملكيتها والمتشبه بها

وقفيتها او المتشبهت الاجارة والمالك عدمها او المتشبهت التحجير وغيره اثبت تحجير السابق لا يقدم قول ذى اليد كليا و تحقيق كل مسألة مذ في موضعها السادس هل يختص اقتضاء اليد الملكية او الاختصاص في الاعيان ام يجرى في المنافع ايضا لم اعثر بعد على مصرح باحد الطر والظاهر هو الاول للاصل وعدم ثبوت الاجماع في غير الاعيان واختصاص الاخبار بها اما اخبار تعارض البيئات والروايتان الاخيرتان فظاهرة مواردها في الاعيان واما رواية حفص بن غياث فلان لفظ شيئا في اولهما وان كان نكرة في سياق الشرط المفيدة للعموم الا ان رجوع الضمير قوله الشراء نه وان يشريه يوجب اما تخصيصه بالاعيان او التوقف كما بين في الاصول لعدم جواز الشراء في المنافع اجماعا واما الموثقة فلرجع الضمير المحرور فيها إلى المتاع الذى هو من الاعيان واما رواية مسعدة فلان الاستدلال بها انما هو بواسطة الامثلة المذكورة فيها وكلها من الاعيان واما قوله والاشياء كلها على هذا منفردا فانما يدل على الحلية دون تمام المطلوب نعم ظاهر حديث فذك العموم الا انه يمكن دعوى اختصاص صدق اليد حقيقة بالاعيان فانها المتبادر عرفا من لفظ ما في اليد بل الاستيلاء وصدقهما على المنافع غير معلوم بل هنا كلام اخر وهو ان الاستيلاء انما هو في الاشياء الموجودة في الخارج القارة واما الامور التدريجية الوجود الغير القارة كالمنافع فلو سلم صدق اليد والاستيلاء عليها فهو فيما تحقق ومضى لا في المنافع المستقبلية التي هي المراد هاهنا ولا يتوهم ان ما ورد في خصوص الرضى الواقعة على نهر ماء الغير والمنع عن الماء عنه يثبت اقتضاء اليد في المنافع الملكية ايضا وكذا ما ذكره جماعة في الميراث لان عدم اقتضاء اليد الملكية فيها لا ينافي المنع عن سد منا مخصوصة بدليل اخر كالخبر او الضرر فيحتمل الحكم بمورده واما ما قد يدعى من ظهور اليد في الملكية وهو حاصل في المنافع ايضا ففيه بعد تس اليد فيها منع حجية ذلك الظهور اولا ومنع الظهور ثانيا فانه لو سلم فانما هو في الاعيان مع التصرفات الملكية واما في المنافع التي اعيانها ما الغير فلا لشيوع مشاهدة الناس متصرفين في كثير من المنافع من غير تحقق جهة اللزوم الملكية فيحمل الجار على حايط جاره او المشترك وينص الميازيب على داره او ملكه ويطرح الثلج ويضع خشب السقف على حايطه ويجرى الماء من داره إلى داره او مائه إلى داره ويستعمل المسلة بشاهد الحال بعضهم ماء بعض ويجرون مياههم في دورهم وقد يغيرون مواضع الجريان في كل عام ويننون الحياض الكبيرة المحددة إلى غير ذلك يمكن ادعاء ظهور عدم الملكية في امثال ذلك وابتناء الامر اولا على المسامحة او شاهد الحال السابع ما ذكر من ان الاستيلاء يدل اص الاختصاص للمستولى انما هو اذا لم يكن هناك مدع يثبت له جهة اختصاص اخر ايضا فلو كان كذلك لا يفيد لاستيلاء شيئا لان ج الاختصاص الثابت بالاستيلاء غير معينة وارجاعها إلى ما يدعيه المستولى لا دليل عليه بخصوصه حتى يحمل عليه والجهة الاخرى للغير ثابتة فله لها معارض معلوم ولا دافع كذلك فلو ادعى احد استيجار شئ في يد غيره مدعى هو ايضا انه استاجره يطلب البينة من المدعى لاص الاختصاص بالمستولى فان جهة الاختصاص بينهما واحدة بخلاف ما لو ادعى المالك عدم الاجارة لان ملكيته مختصة به والمدعى يد الاختصاص الاستيجارى ولا دليل عليه وكذا لو ادعى احد اختصاصه بشئ في يده ويستولى عليه من جهة استحقاق منفعة بصلح او نحوه وادعى

المالك عدمه فلا يقدم قول المستولى لثبوت جهة اختصاص للمالك وعدم ثبوت الاختصاص النفعي للمستولى فاحتفظه بذلك فانه مفيد في كـ
من المواضع الثامن يشترط في دلالة اليد على الملكية احتمال كونها ناشية من السبب المملك فلو علم مبدئها وعلم انه ليس سببا مملكا لا حكم
كيد الغاصب والودعي وكما اذا كان هناك شئ لم يحتمل وجها شرعيا مملكا وكما اذا اخذه المدعى بحضورنا واثبت يده عليه للاجماع واختصاص
الدالة بغير ذلك ومن ذلك القليل ما تداول في اكبر رى بلاد العجم من اخذ ماء الغير كل يوم في بعضه وادخله في حماماتهم مع عويل صاح
يوم الماء غالبا وعدم رضائه ولا يعتنى ارباب الحمامات بعدم رضائه فقد يصحح اعمالهم بثبوت يد رب الحمام على الماء مع انه ليس له وقت مـ
على التحقيق من حيث المبدء والمنتهى ولا قدر معين من الجرى فانه يختلف ما ياخذونه بقله الماء وكثرته وقدر احتياج الحمام ولا يدعى رب الحـ
وقتا معيننا لا قدرا معيننا ولا يمكن تصحيح ملكية ما ياخذونه للحمام مع هذه الاتهامات بوجه شرعى لا يشترك فيه غيره في ذلك الوقت ثم اـ
باحتمال الاستناد إلى السبب المملك ايضا الاحتمال المتحقق بعد اعمال الاصول والقواعد الممهدة الثابتة فلو كانت هناك يد لم يعلم منشـ
ولكن علم مسبوقيتها بيد عارية او غصب ولم يعلم ان اليد الحالية هل هى تلك اليد او زالت الاولى و حصلت يد ثانية من السبب المما
فمقتضى استصحاب اليد السابقة واصالة عدم حدوث يد اخرى يجعلها هى اليد الاولى فلا يفيد ملكيته وليس هذا من باب تعارض الاستصحـ
والاصل مع اليد المقتضية للملكية بل يصير اليد واسطة الاصل والاستصحاب غير اليد المقتضية التاسع لا يشترط في صدق اليد عرفا مباشرة اـ
اليد بنفسه للتصرف بل يكفي مباشرة الوكيل والمستعير والامين والمستأجر والغاصب منه بعد ثبوت احد هذه الاوصاف له في ذلك التصـ
للصدق العرفي وكذا يد المقر انها لزيد فانه يقال معه انها في يد زيد فتأمل العاشر يمكن ان يكون يدان او ازيد على شئ واحد بمعنى ان يكون
كل واحد منهما بحيث لو كانت منفردة لصدق كون ذى اليد بالنسبة إلى تمام الشئ عرفا كالدابة ركبها رديفين والسراج الواحد يستضيئان
واللحاف يلتحفان به معا في كل ليلة والائاء ياكلان منه دفعة والفرش يجلسان ليه وحينئذ فيحكم بكونهما ذا اليد على ذلك الشئ لا ان يد
منهما على بعضه المشاع لامكان كون شئ واحد في يد اثنين فلا ضرورة إلى التبعيض وليست اليد كالملكية التى لا يمكن تعلقها بتمام شئ بالـ
إلى كل من الشخصين بل مثل القرابة لشخصين والتوطن في بلدين والجوار لدارين والمصاحبة مع شخصين والموانسة لهما وهكذا الحادى عـ
اقتضاء اليد للملكية التامة لذى اليد انما هو اذا لم يعارضها يد اخرى ايضا اى كانت يدا منفردة فلو كان شئ واحد في يد شخصين بحيث
يختص يد لـ البعض عرفا لا يدل على ملكيته لواحد منهما للمعارض ولا لهما معا بان يكون تمامه ملكا لهما لعدم الامكان وهل يحكم حيـ
بالاشتراك في الملكية حتى يكون بينهما بالسوية كما هو مقتضى قاعدة الشركة مع عدم دليل على الاختلاف ام لا بل يحكم بواسطة اليدين ءـ
نفى ملكية غيرهما وان لم يحكم بملكيتهما او احدهما ظاهر اكثر الاخبار المتقدمة وان كان خاليا عن الدلالة في ذلك لان الرواية الاولى مختصة با
الواحدة والعلة المذكورة فيها بقوله ومن اين جاز لك الخ لا يدل على انه اذ اشتراه من اثنين يجوز له ان يشهد انه لهما بل يدل على انه يجوز له
يشهد انه ملك لهما او لاحدهما والثانية وان كانت اعم الا انها لا تدل على الازيد من طلب البينة من الخارج عنهما المستلزم لاقتضاء نفى مدـ
الغير وحصول الملكية في الجملة الشاملة للملك هذا وهذا وهما

معا بالشركة واما الاشتراك مخصوصة فلا وكذا اطلاق الروايات الثلث الاخيرة الا ان مقتضى قوله في الموثقة ومن ستولى على شئ منه فهو له انه استوليا معا عليه كان لهما وبمقتضى قاعدة التساوى في الشركة المبهمة بينهما نصفين ومرجهه إلى ان اليدين المشتركتين يقتضيان الملكية المشن ويعضده الروايات الكثيرة الدالة على تنصيف ما يدعيه اثنان ويدهما عليه بدون البينة لاحدهما او مع البينة لهما بل الظاهر انه اجماعى ايضا يظهر من حكمهم بالتنصيف في تداعى شخصين ما في يدهما معا الثانية شر لو اقر ذو اليد بملكية زيد ثم اقر بعده لعمر ويحكم باليد لزيد لثبوت الاعتراف الاول وعدم صدق اليد عرفا للثاني بعد الاول فلا يصلح الثاني لمعارضة الاول فيبقى الاول بلا معارض ومستصحبا

(عائدة) قد يذكر ان افادة المطلق للعموم مشروط بان لا يكون مذكور البيان حكم اخر قال بعض مشايخنا المحققين فمن في فوائده المطلق يز إلى العموم بشرطين احدهما ان لا يكون بعض فراده شايعا بحيث ينصرف الذهن اليه عند الاطلاق إلى ان قال والثاني ان يكون ذكره لاجل بيان حكم نفسه من حيث يراد اثبات عمومته لا ان يكون مذكورا على سبيل التقريب لبيان حكم اخر كقوله تعالى كلوا مما امسكن لكم فان ذلك لاظهار حد ما يصيده الكلب من حيث انه صاده لا من حيث الغسل وعدم الغسل منه لان رجوعه إلى العموم انما هو لئلا يخلو الكلام .
الفائدة والفائدة هنا متحققة وان لم يرجع اليه انتهى كلامه (ره)

اقول غرضه ان افادة المطلق للعموم لما كانت لاجل الحكمة فانه ولاه يخلو الكلام عن الفائدة فيشترط في افادته له عدم ترتب فائدة اخرى ليه الحكم عدا حكم نفس المطلق فيقال حينئذ انه لولا عموم الحكم لجميع افراده على الكلام عن الفائدة لعدم امكان ارجاعه إلى واحد معين ولا واحد لا بعينه ولا يتصور فائدة اخرى فليس الا العموم وذلك لا يتم اذا لم يعلم كون المطلوب بيان حكم نفس المطلق بل كان الكلام منساقا ليه امر اخر كما انه سبحانه بين حكم حلية صيد الكلب بقوله كلوا مما امسكن ولم يرد بيان حكم المسك حتى يعم جميع افراده حتى غير لمغس موضع عض الكلب منه لئلا يخلو الكلام عن الفائدة بل اراد بيان حلية صيد الكلب وهو يحتمل بحلية فرد من ممسكاته ايضا بل مقتضى عدم ثبوت العموم مع احتمال كونه منساقا لبيان حكم اخر بل مع احتمال ترتب فائدة اخرى والحاصل ان افادته للعموم انما هو اذا علم ان التا في بيان حكم المطلق لا مطلقا ولكن لا يخفى ان ذلك انما يصح على القول بكون عموم المطلق لدليل الحكمة وانه لولاه لخلى الكلام عن الفاء واما لو قلنا بان عمومته لاجل تعليق الحكم على الطبيعة وهى ي ضمن جميع الافراد موجودة فيجب تحقق الحكم في ضمن الجميع فلا يتم ذلك التحقيق حينئذ انه يشترط عدم العلم (بكون الكلام منساقا لبيان حكم الطبيعة وتعليق الحكم عليها ولا يشترط العلم) بكونه نساقا له لان ك منساقا لتحقيق الحكم عليها مقتضى الاصل والحقيقة نعم لو علم عدم ذلك لم يجر الدليل اذ لا يكون حكم في الكلام معلقا على الطبيعة و عليها فاذا قال احد خذ الدراهم واشترى لحم الغنم فذهب المأمور واشترى به الخبر فقال له الأمر انى امرتك باشتراء اللحم وانت اشتريت الخبز يكون قوله باشتراء اللحم معارضا لقوله اولا اشترى لحم الغنم لان قرينة المقام دالة على ان راده ليس ببيان ارادة طبيعة مطلق اللحم بل اراد نفى ا الخبز فلا يمكن الاستدلال به لثبوت الحكم في جميع افراد اللحم والحاصل انه على ذلك يشترط انتفاء عمومته بالعلم بان ذكر المطلق ليس الا ليه حكم اخر غير بيان حكم الطبيعة ثم ان ما ذكره من انه يشترط في افادته للعموم ان يكون ذكره لاجل بيان حكم نفسه من حيث يراد اثب عمومته ومن قوله من حيث انه صاده لا من حيث الغسل وعدم الغسل وان عمومته ايضا مخصوص بحديثه التى علق الحكم عليها من هذه الج فلا يسرى إلى يثبات

آخر واذا حصل الشك فيه من حيثة اخرى لم يجز التمسك بالعموم من الحيثة الاولى ولم يكن عمومه من هذه الحيثة منافيا لما ينفي الحكم عنه حيثة اخرى فاذا قال الغنم حلال يعم الحكم لجميع الاغنام من حيث انه غنم فلا يمكن الاستدلال به على حلية الغنم المغصوب او الجلال او ا. او غيرها وهذا الكلام ايضا انما يجرى على دليل الحكمة اذ حلية الغنم من حيث هو غنم فائدة تامة وان لم يعلم حال افراده من حيثة اخرى يجرى على المختار من كون عموم المطلق لوجود الطبيعة لانها موجودة في ضمن كل فرد من افرادها في جميع حالاتها فيجب تحقق الحكم ايضا مع ان ما ذكره من ملاحظة الحيثة المذكورة ان اراد ان لاجلها لا يثبت الحكم في افراد ذلك المطلق الحيثة بحيثيات اخر من جهة وجود حكم اذا شك في حكمها من جهة الحيثيات الاخرة لزم انتفاء التعارض بين المطلقات الا فيما اذا كان المتعارضان واردين على المطلق من جهة واحدة لا اذا غايرت الحيثيات فلا يكون تعارض بين قوله في الغنم الزكوة وليس في الحيوان المعلوفة الزكوة او ليس في الحيوان الاسود او الجلال الزكوة لان الاثبات راجع إلى حيثة الغنمية والنفي إلى حيثة العلف او السواد او الجلال فلا يثبت بالاول ثبوت الزكوة في المعلوفة من جهة الغنمية وان الحكم انما هو من الحيثة الاولى اينما وجدت هذه الحيثة ويحصل التعارض فيما اجتمعت فيه الحيثتان فهو حيح ولكن الظاهر من قوله لا حيث الغسل وعدم الغسل انه لا يحكم لاجل تعليق الحكم على المطلق بوجوده في غير المغسول ايضا فلا ينافي حلية المطلق حرمة غير المغسول ويحكم بحرمته ولا يلاحظ اطلاق الحل وهذا غير صحيح فتأمل

(عائدة) قد ترى الفقهاء كثيرا انهم عند تعذر حمل الامر او النهي على ظاهرهما من الوجوب والحرمة يحملونهما على الاستحباب؟ او الكراهية وقد يطالب بالوجه فيه مع تعدد مجازاتهما والتحقيق انه اذا تعدد مجاز اللفظ المصروف عن حقيقته ولم يقد دليل بالخصوص على عيين المراد فقالوا ان كان بعضها اقرب إلى الحقيقة المصروف عنها يجب الحمل عليه والا دخل فيه الاجمال وجعلوا وجه القرب الموجب لذلك ثلاثة كما صرح بعض سادة مشايخنا المحققين فقال اعلم ان مقتضى تعيين المجاز مع تعذر الحقيقة امور ثلاثة الاول تبادر المعنى المجازى المعين من اللفظ المصروف عن حقيقته كما في قولك رايت اسدا في الحمام فان المفهوم من لفظ الاسد المقترن بقرينة الكون في الحمام هو الرجل الشجاع ومن المعلوم ان الفهم غير مستند إلى دلالة لفظ الاسد لا إلى القرينة المذكورة فان الكون في الحمام يقتضى الصرف عن ارادة المعنى الحقيقي الذى هو الحية المفترس ولا دلالة فيه على تعيين الرجل الشجاع اصلا فلولا انه مدلول لفظ الاسد المصروف عن حقيقته والمتبادر منه لم يعقل فهمه في الكون لانتفاء الحصر في المجاز وتبادر المعنى المجازى من اللفظ المقترن بالقرينة لا ينافى مجازيته لان التبادر الذى هو علامة الحقيقة هو فهم المعنى من نفي اللفظ مجردا عن القرينة وتبادر المجاز هو فهم المعنى مع القرينة ثم المتبادر في المجاز قد حصل بمجرد القرينة الصارفة عن الحقيقة كما في المثال وقد يحصل بذلك وحده بل يتوقف على وجود الصارف عن بعض المجازات ايضا وذلك اذا كان مساويا للمجاز المقصود من اللفظ كما في لفظ النعمان التى هى حقيقة في العضو المخصوص ومجاز في النعمة والقدرة فاذا اريد استعمالها في النعمة وجب ضم قرينة تصرفها عن ارادة القدرة كان يقول لا يد عند اوليائه مثلا ولم يجز الاكتفاء بالقرينة الصارفة عن الحقيقة بل يجب مجموع القرينتين الصارفتين عن الحقيقة والمجاز المساوى لا لان الصرف الامرين يقتضى تعيين المراد لانتفاء الحصر بل لان المتبادر من اللفظ المصروف هو لك وانت اذا تتبعته

القرائن اللفظية وجدتها في الاكثر كذلك اذ قلما يتفق في الكلام قرينة معينة للمراد صارفة عن الحقيقة وسائر المجازات المحتملة عدا المعنى المقصود الغالب ان قرينة المجاز اما صارفة عن خصوص الحقيقة او عنها عن شئ من المجازات وان التعيين انما يستند من اللفظ المصروف عن بعض مع ولولا المعنى المراد هو المتبادر من اللفظ بعد الانصراف لامتنتع الدلالة اللفظية في اكثر المجازات الثاني شهرة المجاز المعين وكثرة وقوعه في الكلام و الاشتهار سبب للتعين لعدم انفكاكها عن التبادر الموجب له غالبا او لان الظن يلحق الشئ بالاعم الاغلب الثالث قوة العلاقة في المجاز وش مناسبتها مع الحقيقة اما لان شدة المناسبة موجبة لاشهرية الاستعمال في الكلام وكثرة الدوران في المجاورات او لان قرب المعنى المجازي إلى الحقيقة بحيث لا اقرب منه مقتضى للانتقال من اللفظ اليه او لان القرب من الحقيقة يقتضى ترجيح ارادته بنفسه اى باعتبار كونه قريبا لا كونه مـ للاشتهار او مقتضيا للتبادر والانتقال اذ لا ريب في ان القرب من الحقيقة مما يرتفع به لتساوى بين المعاني المحتملة وارتفاع المساواة لا يكون بالترجيح انتهى ملخصا

اقول قد بينا في كتبنا الاصولية اعتبار الوجه الاول من هذه الوجوه الثلاثة وكذا الاخيران حيثما اوجبا التبادر واما بدونه فلا وقد اشار الى الاستاد إلى ما في بعض الاخيرين ايضا لولا اعتبار ايجابهما للتبادر واما الوجه الاول فهو تام صحيح وكما ذكره يرجع تعيين اكثر المجازات الكلمات اليه ومتابعته شائعة في المجاورات معتبرة عند اربابها ومنه تعين صاحب الجمال من القمر او البدر في قولك رايت قمرا او درا في بيت ف والبليد من قولك فلان حمار ونحو ذلك وان كان ذلك التبادر مسببا في الغالب من اشتهار الاستعمال في ذلك المجاز وقد يسبب عن عدم ظـ علاقة بين المعنى الحقيقي وبين غير ذلك المجاز ثم مما ذكر يظهر وجه حملهم الامر والنهي المصروفين عن حقيقتيهما على النذب والكراهة لاء المتبادران عنهما عند تعذر الحقيقة كما صرح به السيد السند المذكور مع انه لو اعتبر الوجهان الاخيران ايضا لكانا جاريين هنا ايضا لان استعد الامر والنهي في النذب والكراهة شائع كثير حتى قبل ان صيغتي الامر والنهي حقيقة فيهما او مشتركة بينهما وبين الوجوب والتحريم وعلاقة النـ الكراهة مع الوجوب والحرمة اقوى من علاقتهما مع سائر المحتملات وهما اشد مناسبة معهما من غيرهما

(عائدة) ترى الاصوليين والفقهاء يقولون ان حكايات الاحوال تلبس الالفاظ الواقعة فيها ثوب الاجمال ولا يفيد عموما ولا اطلاقا فيقولون قضية في واقعة وهو كذلك كما هو في الاصول مبين ومع ذلك تريهم قد يستدلون في بعض الموارد بالحكايات باطلاقها وهو في غاية الكثرة كما رواية اسحاق بن عمار عن ابي عبدالله (ع) ان رجلين اختصما إلى امير المؤمنين (ع) في دابة في ايديهما اقام كل واحد منهما البينة انهما نتجـ عنده فاحلفهما على (ع) فحلف احدهما وابي الاخران يحلف فقضى بها للحالف فتمسكوا بها في اجراء هذا الحكم في كل واقعة كانت جزئياتها من غير فرق بين البينتين المتساويتين في العدد وفي العدالة و المختلفتين فيهما او في احدهما ومن غير تفرقة بين ان يكون اباؤ الاخر الحلف تعنتا او اجلالا لها وكما في رواية غياث بن ابراهيم عن ابي عبدالله (ع) ان امير المؤمنين (ع) اختصم اليه رجلان في دابة وكلاهما اقاما الـ انه انتجها فقضى بها للذى في يده فاجروا الحكم في كل بينة ايضا تمسكا بها وكذلك في صحيحة ابي بصير عن ابي عبدالله (ع) فيها وذكر ان - (ع) اتاه قوم يختصمون في بغلة فقامت البينة لهؤلاء انهم انتجوها على مذودهم لم يبيعوا ولم يهبوا واقام هؤلاء البينة

انهم انتجوها على مذودهم لم يبيعوا ولم يهبوا فقضى بها لاكثرهم بينة فاستدلوا بها على الحكم المذكور من غير تفرقة بين كون البغلة في يد احدهما في يديهما ولا بين البينتين المتساويتين عدالة والمختلفتين ولا بين المؤرختين وغير المؤرختين وكذا في موثقة سماعة عن ابي عبد الله (ع) قال ان رجلا اختصما إلى علي (ع) في دابة فزعم كل واحد منهما انها نتجت لى مذوده واقام كل واحد منهما بينة سواء في العدد فافزع بينهما سهمين ويجز بعض هذه الاخبار معارضا لبعض اخر في بعض احكامهما ولولا الحكم فيها بالاطلاق او العموم لما كانت تعارض وكما في رواية القسم سليمان قال سمعت ابا عبد الله (ع) يقول قضى رسول الله ﷺ بشهادة رجل مع يمين الطالب في الدين وحده فيستدلون بها على ثبوت الحكم كل دين وكما في رواية ابي مريم عن ابي جعفر (ع) في بيان حكم امرئة اتت امير المؤمنين (ع) فقالت اني قد فجرت لى الحديث وهو طوب فاستدلوا بها على هذا الحكم بالاطلاق في كل واقعة يشملها اطلاقها لولا انه قضية في واقعة وكما في موثقة سماعة وابي العباس المتضمنتين : رسول الله ﷺ المستسقى الذي زنا بعرجون فيه مائة شراخ مرة واحدة فتكلموا فيها بمقتضى ظاهر الاطلاق وكما في رواية شعيب العرقوفى : سألت ابا الحسن (ع) عن رجل تزوج امرئة لها زوج قال يفرق بينهما لت فعليه ضرب قال لا ماله يضرب فخرجت من عنده وابوبصير يحذ الميزاب فاخبرته بالمسألة والجواب فقال لى اين انا قلت بحيال الميزاب قال فرفع يده فقال ورب هذا البيت او رب هذه الكعبة لسمعت جعفرا (ع) يقول ان عليا (ع) قضى في الرجل تزوج امرئة لها زوج فرجم المرئة وضرب الرجل الحد ثم قال لو علمت انك علمت لفضحت رأسك بالحجارة قال ما اخوفنى ان لا يكون اولى علمه انظر إلى ابي بصير كيف فهم من حمل حكاية جعفر (ع) لقول علي (ع) الاطلاق ولذا جعله منافيا لى ابي الحسن (ع) وقال ما قال مع انه يمكن ان يكون عمل امير المؤمنين (ع) الامر هو اعلم ان يكون الرجل وجب عليه الحد والمرئة الرجم لغير ذا العمل ونحو ذلك إلى غير ذلك ولعلك ترى كتب الاستدلال مشحونة بالاستدلالات بحكايات الاحوال في امثال هذا المجال فكيف الحال

اقول غرضهم من قولهم انه قضية في واقعة فلا يصلح حجة لاطلاق او عموم وان حكاية الحال واردة مورد الاجمال انها من حيث هى ، كذلك ولا ينافى ذلك ان يفهم منها الاطلاق في مواضع باعتبار القرينة الخارجية المنضمة معها ومن القرائن المفيدة للعموم او الاطلاق حكا المعصوم لها بعد السؤال عنه عن حكم واقعة لانه وارد عن الامام مورد الاستدلال وهو مفهوم قطعا لانه لو كان في الالفاظ المطلقة المذكورة الواقعة قيد له مدخلية في ذلك الحكم لوجب على الامام ذكره ليتيم الاستشهاد والاستدلال بل المتبادر المتفاهم عرفا من مثل ذلك عدم مدخلية اخر في ذلك الحكم وانه لو كان لكان الحاكى ذكره البتة ولهذا يستدل الفقهاء في تلك المواقع باستشهاد الاثمة لحكايات الاحوال ويفهمون العموم او الاطلاق ثم ان ذلك فيما اذا كانت حكايته عليه السلام مسبوقة بسؤال عنه عن حكم واقعة من افراد ذلك المطلق كما في رواية العرقوفى غاية الوضوح وهل يكون كذلك لو لم يكن مسبوقة بالسؤال كما في اكثر الروايات المتقدمة ام لا فيه اشكال والظاهر منه ايضا الاطلاق او الع عدم مدخلية قيد اخر في الحكم لان الظاهر ان حكاية المعصوم لذلك ليس لمجرد الحكاية والقصة وانما هو لبيان حكم لواقعة كما هو وظيفته وء بناء اكثر كلماته الشريفة ولانه يعلم غالبا ان السامعين يجعلونها حجة في الوقائع ويفهمون

الاطلاق فلولا ارادته يلزم الاغراء بالجهل بل لنا ان نقول انه لولا الاطلاق لكانت حكاية مجملة خالية عن الفائدة المعتمد بها والظاهر ان المعص
اجل من ان يتكلم به ولاجل هذه الامور يتبادر منه العموم او الاطلاق ولاجل ذلك التبادر استند اليها الاصحاب في اثبات العموم ولولا
السؤال وهل حكاية الراوى حالا عن الامام يكون كذلك ايضا ام لا كما في رواية تميم بن طرفة ان رجلين عرفا بعيرا فاقام كل واحد منهما
فجعله امير المؤمنين (ع) بينهما الظاهر ان الراوى اراد الاطلاق او العموم سيما مع سبق السؤال عنه ولكن الاشكال في حجته والظاهر
الحجية لانه ليس رواية الاطلاق والعموم عن الامام لان الواقعة لم تكن الا جزئية حقيقية فان اراد الراوى ذلك فهو مستند إلى استنباطه واجتهده
وهو ليس بحجة اصلا ومن الامور المنضمة مع تلك الحكايات المثبتة للعموم او الاطلاق عدم القول بالفصل بين الافراد كما في الدابة في المذة
فانها وان كانت دابة مخصوصة من يعير او فرس او بغلة او حمار او غيرها ولكن لا فرق بينها بالاجماع المركب ومنها تنقيح المناط المقطعى او الاوا
حيثما وجدا ولا فرق في حجية العموم او الاطلاق الحاصلين من هذه الثلاثة لو وجدت مطلقا سواء كانت الحكاية من الامام او الراوى وس
كانت مسبقة بالسؤال او لم يكن والله الموفق

(عائدة) اذا قام دليل على ان سقوط التكليف عن بعض عبادة لا يستلزم السقوط عن لباقي بل يجب الاتيان به كالوضوء حيث انه انه
الاجماع على انه لو تعذر الاتيان ببعض اجزائه كغسل احدى اليدين لقطعهما يجب الاتيان بالاجزاء الباقية وحينئذ فهل يجوز التمسك باطا
الامر السابق الباقي اولا ويظهر الفائدة فيما اذا اختلفوا في وجوب شئ على من يجب عليه الاتيان بالباقي وعدمه فانه على الاول يجب اتباع
دل عليه الامر السابق من اطلاق او تقييد او غيرهما وعلى الثاني يجب فيه العمل بما يقتضيه الاصول الشرعية فليل بالباقي لان الاوامر انما كا
متوجهة إلى القادر على الجميع وبعد حصول المانع ارتفعت ووجوب الاتيان بالباقي انما هو من جهة دليل اخر غير لك الخطابات فيجب ملاح
حاله فالواامر السابقة غير معتبرة اصلا ولا يمكن الرجوع اليها في شئ من الاحكام

اقول ما ذكره فيما اذا كان الامر السابق امرا واحدا منحلا إلى اجزاء كقوله توضعوا ظاهرا وموافق للاصل واما اذا كان اوامر عديدة كق
سبحانه فاغسلوا وجوهكم وايديكم وامسحوا برؤوسكم وارجلكم ففيه ليس بذلك الظهور وان كان الامر ايضا كذلك لدوران الامر بين تخصيص
الخطاب باولى الايدى والارجل بقريئة قوله وايديكم وارجلكم وبين تقييد قوله وايديكم وارجلكم بمثل قوله ان كانت لكم الايدى والارجل والظ
عدم الترجيح فلا يعلم شمول الخطاب لمقطوع اليدين او الرجلين نعم لو كانت هناك خطابات متعددة بتعدد الاجزاء يمكن التمسك في الاج
الباقية بما يدل عليه طاباها كما اذا قال يا ايها الذين امنوا اذا قمتم إلى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وقال في خطاب اخر يا ايها الذين امنوا اذا ق
إلى الصلوة فاغسلوا ايديكم وهكذا إلى اخر اجزاء الوضوء والوجه واضح

(عائدة) اعلم انه قد اصطلح المحدث الكاشاني مؤلف كتاب الوافي في اسماء الرجال المتكررة في الاسانيد اصطلاحا خاصا بينه في ديبا
الكتاب وربما لا يحضر الديباجة فيحتاج الناظر في الاحاديث إلى معرفتهم وقد ذكر ولده الفاضل محمد المدعو بعلم الهدى في فهرست يكتب كثيرا
ظهور مجلدات الوافي وربما لا يكون مكتوبا فرايت ان اذكر فهرسته هنا ليكون معينا للطالب قال ولده علم الهدى

هذا ما اصطلاح عليه الوالد الاستاد في كتاب الوافي من اسامي الرجال المتكررة في الاسناد استضبها في هذا الجدول تذكرة لمن اراد تناولها
الاصحاب ووزعتها ستة اقسام واضعا لكل طائفة منها اشتركت في معنى عنوانا يخصها بالاكتساب قال المكتفى عن تعدادهم بالاعداد الاثنان
او ايل السند الحسين بن محمد عن معلى بن محمد الاثنان في اواخر السند هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة الاربعة التامة على بن ابراهيم عن
عن النوفلى عن السكونى الاربعة الناقصة على بن ابراهيم عن ابيه عن حماد عن حريز الاربعة عن صفوان محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شا
وابوعلى الاشعري عن محمد بن عبد الجبار الثلاثة في اوائل السند على بن ابراهيم عن ابيه عن محمد بن ابى عمير الحسين عن الثلاثة الحسين بن سعيد
محمد بن ابى عمير عن حماد عن الحلبي الخمسة التامة على بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابى عمير عن حماد عن الحلبي الخمسة الناقصة على بن ابراهيم
عن ابيه ومحمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعا عن ابن ابى عمير سهل عن الثلاثة سهل بن زياد عن محمد بن الحسن بن شمون عن عبدالله
عبدالرحمن الاصم عن مسمع بن عبد الملك الصفار عن الثلاثة محمد بن الحسن الصفار عن حسن بن موسى الخشاب عن غياث بن كلوب
اسحاق بن عمار العدة عن ابن عيسى محمد بن يحيى العطار وعلى بن موسى الكنداني وداود بن ورة واحمد بن ادريس وعلى بن ابراهيم عن احمد
محمد بن عيسى العدة عن البرقي على بن ابراهيم وعلى بن محمد بن عبدالله بن اذينة واحمد بن محمد بن امية وعلى بن حسن عن احمد بن محمد البر
العدة عن سهل على بن محمد بن غيلان ومحمد بن ابى عبدالله ومحمد بن الحسن ومحمد بن عقيل الكلبي عن سهل بن زياد محمد عن الاربعة محمد بن يحيى
احمد بن محمد عن على بن الحكم عن العلاء بن زرير عن محمد بن مسلم المكتفى عن اسمائهم بكلمات النسبة الازدى بكر بن محمد الازدى الاشع
جعفر بن محمد الاشعري البجلي عبدالرحمن بن الحجاج البجلي البرقي احمد بن محمد بن خالد البرقي البزنطي احمد بن محمد بن ابى نصر البزن
البصري عبدالرحمن بن ابى عبدالله البصري والتلعكبرى ابو محمد موسى بن هارون التلعكبرى التميمي عبدالرحمن بن ابى نجران التميمي التيملى على
الحسن بن فضال التيملى الثمالى ابو حمزة الثمالى ثابت بن دينار الجعفرى سليمان بن جعفر الجعفرى الجوهرى القاسم بن محمد الجوهرى الحضرم
ابوبكر الحضرمى الخراسانى ابراهيم بن ابى محمود الخراسانى الديلمى محمد بن سليمان الديلمى الرازى او الجاموزاني ابو عبدالله محمد بن احمد الرا
الجاموزاني السيارى احمد بن محمد السيارى الصهبانى محمد بن بد الجبار الصهبانى الطاطرى على بن الحسن الطاطرى الطيالسى محمد بن خالد الطيال
العاصمى ابو عبدالله احمد بن محمد العاصمى العبيدى محمد بن عيسى بن عبيد القطيبي العجلي بريد بن معاوية العجلي العزمرى عبدالرحمن بن
العزمرى العلوى محمد بن احمد العلولى العقرقوفى ابن يعقوب العقرقوفى العياشى محمد بن مسعود العياشى الغنوى هارون بن حمزة الغنوى الفطحية
بن الحسن عن عمرو بن سعيد عن مصدق بن صدقة عن عمار بن موسى الساباطى القاسانى على بن محمد لقمى ابو على احمد بن ادريس الاشع
القميان ابو على الاشعري عن محمد بن عبد الجبار الصهبانى الكاهلى عبدالله بن يحيى الكرخى ابراهيم بن زياد الكنانى ابراهيم بن نعيم ابى الص
الكوفى الحسن بن محمد على اللؤلؤى الحسن بن الحسين المروزى سليمان بن حفص المنقرى سليمان بن داود الميثمى احمد بن الحسن النخعى ابر
بن نوح النميرى موسى بن اكيل النهدي الهشيم بن ابى مسروق النيسابورىان محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان الهاشمى اسماعيل بن الفز
اليمانى ابراهيم

(عائدة) اذا ادعى احد الاجماع على امر كلي واختلف في كون بعض الاشياء من جزئياته ومدعى الاجماع يعتقد عدم كونه منها فهل يحكم يعتقد جزئيته وخطاء

المدعى في اعتقاد عدم بانه داخل تحت المجمع عليه اى الاجماع الادعائى اولا كما اذا قال احد يجوز الدخول في صلوة لفريضة بالوضوء المندوب اجماعا واعتقد عدم استحباب الوضوء للتأهب او لتلاوة القرآن واعتقد اخر استحبابه لهما التحقيق انه ان علم ان مراده الاجماع على هذا العذر اى عنوان الوضوء المندوب يدخل الوضوء المختلف فيه عند معتقد استحبابه في الاجماع المنقول وان علم ان مراده الافراد دون العنوان لم يدخل لم يعلم الامران يتوقف والاصل عدم ورود نقل الاجماع عليه

(عائدة) قال جماعة يشترط في حمل المطلق على العموم الاستغراقى او البدلى ان يكون افراد المهية متواطئة فلا يكون بعضها ارجح بالشبهة والغلبة ومرادهم ليس التواطى في نحو الاولوية والاقدمية بل في الشيوع والغلبة فان كان انصراف الاطلاق اليه وشاع ذلك بين المتأخرين من اصحاب قبل ولهذا يلزم حمل اطلاقات غسل الثوب والبدن على الغسل بالماء المطلق وفي كون هذا اكمل لاجل ذلك نظر وربما يظهر من السيد المرتضى (مخالفة في ذلك قال لو كان الامر على ذلك لوجب ان لا يجوز غسل الثوب بماء الكبريت والنفط وغيرها مما لم يجز العادة بالغسل به انتهى ورد بان المراد الغلبة بحيث يتعارف عند اهل اللسان انصراف الاطلاق اليه وهو لا يخلو عن شئ

اقول الشيوع على قسمين استعمالى ووجودى فان كان الشيوع استعماليا كالدابة في ذوات الاربع فلا شك في انصراف المطلق اليه ان الشيوع حدا يوجب التبادر لانه موجب لحصول الوضع التخصيصى واما ان لم يبلغ ذلك الحد ففيه نظر وان كان وجوديا كالانسان بالنسبة إلى الراسين فينصرف المطلق اليه فيما كان الشيوع قرينة صارفة عن الحقيقة كما في كان انسان واما في غيره نحو اكرم انسانا فلا يمكن القول بالانصراف إلى الشايع الاستعمالى والوجودى مطلقا وان قلنا بانها لاجل تعليق الحكم على المهية فلا ينصرف الا في الصور التي ذكرناها وعلى ما ذكرنا لا في بين المطلق والعام الوضعى واما على ما قالوا ففرقوا ما بينهما ال بعض مشايخنا المحققين قدم العموم الوضعى متناول للافراد الشايعة والنادرة جم بخلاف المطلق فانه يختص بالافراد الشايعة إلى ان قال فان قيل لا يخلو اما ان يكون تبادر البعض مقتضيا للحمل عليه باعتبار ان الخطاب الشرعية انما يراد منها معانيها الظاهرة الشايعة إلى الفهم اولا يكون كذلك لان المعبر صدق اللفظ حقيقة حصل التبادر او لم يحصل فعلى الا يجب تخصيص العموم بالافراد الشايعة كالاتفاق وعلى الثانى يتم المطلق كالعام فلا وجه للفرق قلنا الوجه فيه ظاهر لان المطلق لم وضع للعموم و يحمل عليه في الخطابات الشرعية والمقامات الخطائية لتوقف الافادة والاستفادة عليه في الكلام المسوق للبيان دون الاتهام والحمل على الافراد الشايعة يكفى في حصول هذا الغرض ولا داعى له على الحمل على الاستغراق واما العموم الوضعى فمدلوله الاستغراق فيجب الحمل عليه والحمل على الافراد الشايعة تخصيص لا يرتكب الا بدليل انتهى

وما ذكره (قس؟؟) في وجه التفرقة صريح فيما ذكرنا من ان بناء حملهم على الشايع انما هو باعتبار جعل دليل عموم المطلق الحكمة دون الحكم بالطبيعة ثم ان من القائلين بالفرق بين المطلق والعام من قال بان الافراد النادرة التي هي في غاية الندرة لا ينصرف اليها الالفاظ الموضوعة للعموم ايضا ثم بما ذكرنا يظهر ان ما ليس دلالتة على العموم بالوضع بل بالقرينة العقلية نحو عموم ترك الاستفصال وعموم البدلية وعموم التشايع لو قلنا بعموم الاخيرين ينصرف إلى الفرد الشايع البتة لو كان شيوعه موجبا لظهور ارادته ثم ان ما ذكرناه من انصراف المطلق إلى الشايع انما هو لم يقم قرينة على ارادة العموم

الشامل للفرد النادر منه واما معها فلا ومن القرائن استثناء بعض الافراد النادرة كقوله اكرم الانسان الا ذا ربة ارجل فانه يشمل ذا الراسين اي وقوله الغسل مزيل للنجاسة الا اذا كان بماء الرمان ومنها الاتيان بقيد لاجراج البعض الافراد النادرة كقوله الانسان غير ذي اربعة ارجل واج الاكرام او الغسل وهو ازالة العين بالمائع مطهر ومنها تعليق حكم المطلق على وصف يتحقق في النادر ايضا كقولك المؤمن يستحق الاحسان ذلك نظر لان التعليق لا يفيد ازيد من الاشعار الذى ليس بحجة عائدة اذا نقل احد الاجماع على وجوب شئ بقول مطلق كما اذا قيل يجب الرقة في كفارة الظهار اجماعا وحكى اخر الاجماع على وجوب ذلك مقيدا بقيد كما اذا قيل يجب عتق الرقة المؤمنة في كفارة الظهار اجماعا يجب حمل المطلق على المقيد اذ لا يصير كلام بعض قرينة لكلام بعض اخر نعم يجب العمل بالمقيد

اقول حمل المطلق على المقيد في اخبار الاظهار ايضا ليس الا كذلك كما حققنا في الاصول

(عائدة) قال الشهيد في قواعده على ما حكى عنه لو قيد المطلق بقيد متضادين نحو اعتق في كفارة الظهار رقة وورد اعتق فيها رقة مذ وورد ايضا اعتق فيها رقة مؤمنة وعلم عدم التعدد تساقط المقيدان وبقي المطلق على اطلاقه الا ان يدل دليل على احد المقيدان اقول الظاهر التخيير بين القيدين لانه الحكم عند تعارض الخبرين ومرجعه ايضا إلى ما يرجع اليه التساقط ولكن ليس تساقطا ولكن ذلك هو في الاحاديث اما في الاقارير والوصايا ونحوها اذا شهد شاهدان باطلاق واخران بالمقيد بقيد واخران بالمقيد مضاد للاول فالحكم التسا لعدم ثبوت حجية شهادة عدلين لها معارض مثلها وهذا ايضا اذا ثبت اولا اطلاق واما لو لم يثبت بان يقول الشاهدان قال بهذا المقيد واخران قال بذلك فليس من باب المطلق والمقيد بل من باب تعارض الشهادتين فاما يتساقطان ولا يثبت شئ او يقرع واما الاخذ بالقدر المشترك و المطلق فلا دليل عليه

(عائدة) اعلم ان من الاحكام الوضعية الركنية ولم يرد ذلك في الواجبات بالنسبة إلى جزء خاص في الروايات نعم ذكرها الفقهاء ولكنهم اختا في معناها وتفسيرها بعد اتفاقهم على ان الركن ما يبطل الصلوة بتركه عمدا او سهوا في انه هل هو ذلك فقط او ما يبطل به وبزيادته كذ فالعلامة في (المنتهى) قال في كتاب الصلوة ونعني بالركن ما لو اخل المصلى به عامدا او ساهيا ثم ذكره بطلت صلوته وفي (ارشاد لاذهان) قال بحث تكبيرة الاحرام وهى ركن فتبطل بتركها عمدا او سهوا او الشهيد في (الذكرى) في البحث المذكور وهى ركن في الصلوة بمعنى بطلان الص بتركها عمدا او سهوا اجماعا كباقي اركان الصلوة والفاضل المقداد في (مفاتيح الشرائع) قال الجزء باصطلاح الفقهاء اما ان يبطل الصلوة بترك عمدا او سهوا والاول يسمى عندهم ركننا وما لا يكون كذلك فسموه بالفعل وصاحب المدارك قال في بحث السجود انها ركن في الصلوة بمعنى تبطل بالاخلال بها في كل ركعة عمدا او سهوا وابن جمهور اللخسوى قال في المسالك الجامعة تكبيرة الاحرام ركن في الصلوة بمعنى بطلان الص بتركها عمدا او سهوا اجماعا وكذا باقى اركان الصلوة وفي بعض شروح الجعفرية وجزء الشئ مطلقا يسمى ركننا عند الاصوليين والفقهاء جعلوا ا على قسمين احدهما ما يبطل الصلوة بتركه عمدا او سهوا او هذا القسم عندهم يسمى ركننا وما لا يكون كذلك سموه فعلا غير ركن وقال بع مشايخنا المعاصرين في شرحه على (المقنعة) والمراد من الركن ما يلتزم منه المهية مع بطلان لصلوة بتركه عمدا وسهوا

كالركوع وربما قيد بالامور الوجودية المتلاحقة ليخرج التروك كترك الحدث فانها لا تعداد كانا عندهم ويمكن ان يكون المراد بالركن ما يبطل الص بتركه مطلقا فيكون اعم من الشرط ولكنه بعيد وخلاف المصطلح عليه بينهم ومن الاخرين الفاضل ابن فهد في المذهب البارح قال اعلم ان الفق استقرؤوا افعال الصلوة فوجدوا منها افعالا تبطل الصلوة بتركها عمدا وسهوا وزيادتها كذلك فسموها الركن إلى ان قال وما لا يكون كذلك ٥ بالفعل والمحقق الشيخ على في جامع المقاصد في شرح القواعد قال الركن في اللغة هو الجزء الاقوى وعند الفقهاء كذلك الا ان الركن في الصلوة ٥ اصحابنا هو ما يبطل زيادته او نقصه عمدا او سهوا والشهيد في صلى الله عليه وآله قال تكبيرة الاحرام ركن فتبطل بتركها عمدا وسهوا وكذا زيادتها ولكنه مقام اخر منه قال نحو ما في (الذكرى) والمقاصد العلية وفيها ركن الصلوة ما يبطل الصلوة بزيادته ونقصه الا ما استثنى وقال ايضا بمنع الكلية الق بان كل ركن تبطل الصلوة بزيادته مطلقا وفي شرح الالفية الركن ١ يبطل الصلوة بزيادته ونقصته عمدا وسهوا ثم قال وكما تبطل الصلوة بنقصان ١ الخمسة تبطل بزيادتها كما هي قاعدة الركن و قد استثنى من هذه امور عشرة ويظهر من شرح الاثني عشرية لبعض الفضلاء اعلم ان بعض اصح قسموا افعال الصلوة قسمين منه ما يبطل الصلوة بتركها عمدا وسهوا وكذا بزيادته ويسمى ذلك القسم ركننا في شرح الاثني عشرية للناطي تك الافتتاح ركن فتبطل الصلوة بزيادتها عمدا وسهوا كما هو شأن الركن ويظهر ذلك ايضا من مقام اخر من الكتاب المذكور لابن جمهور قال ان الة بركنية القيام يستلزم بطلان الصلوة بتركه وزيادته وان كان سهوا لان ذلك هو معنى الركن مع اجماعهم على عدم ذلك فكيف يتم القول بركنيته ان قال ولعل المراد بركنية عدم جواز اخلاء الصلوة منه بحيث يوضع الملحف غير قائم ناسيا الا اذا عرفنا الركن بانه ما يبطل الصلوة بتركه ع وسهوا إلى غير ذلك من كلمات الاصحاب وقد ظهر مما ذكرنا امور الاول ان هذا تقسيم الاجزاء إلى الركن وغير الركن مخصوص بالصلوة ٥ يستفاد من كلام (المنتهى) و (التنقيح) وبعض شروح الجعفرية و (المصباح) (المقنع) والمذهب وجامع المقاصد وشرح الالفية وشرح الاثني عشرية ٥ ان ذلك التقسيم انما هو مصطلح الفقهاء وليس التسمية مستنده إلى قول الشارع كما يظهر من (التنقيح) وشرح الجعفرية وجامع المقاصد وش الاثني عشرية ويظهر من الاخير انه اصطلاح لبعض اصحابنا لا جميع الفقهاء الثالث ان معنى الركن الاصطلاحي ايضا مختلف فيه عندهم فم من اخذ في بيانه البطلان بالزيادة ومنهم لم ياخذه الرابع انه على البناء على كون البطلان بالزيادة ايضا ليس ذلك كليلا لا يختلف بل استثنى فيه ٥ صرح به في المقاصد العلية وشرح الالفية الخامس انه لم يتعلق بالركنية من الشارع حكم حتى يجب علينا تحقيق معناه لاجل ذلك ولا اهتمام بها م به والمهتم ه تعيين حكم كل فعل فعل بخصوصه

(عائدة) لا خلاف بين المسلمين في اشتراط التكليف بالواجب والحرام بالبلوغ واما بالمندوب والمكروه فلم يظهر فيه اجماع بل صرح جما بتكليف الطفل المميز بهما قال صاحب المدارك بعد نقل استقراء تمرينية عبادة الصبي وان التكليف مشروط بالبلوغ عن المخلف ويمكن المناقشة اعتبار هذا الشرط باطلاقه فان العقل لا يابى توجه الخطاب إلى الصبي المميز والشرع انما توقف التكليف بالواجب والمحرم على البلوغ لحديث ونحوه اما التكليف بالمندوب وما في معناه فلا مانع منه عقلا ولا شرعا وبالجمله فالخطاب باطلاقه متناول له والفهم الذى و

شرط؟ التكليف حاصل كما هو المقدر ومن ادعى اشتراط ذلك طوّل بدليله ويتفرع على ذلك وصف العبادة الصادرة بالصحة وعدمه فان
 انها شرعية جاز وصفها لانها عبارة عن موافقة الامر وان قلنا انها تمرينية لم يوصف بصحة ولا فساد انتهى
 قيل بعد نقل ذلك عنه وهو جيد بحسب الاصل والقاعدة ويعضده خبر طلحة بن زيد عن ابي عبدالله (ع) قال ان اولاد المسلمين من يسوه
 عند الله شافع ومشفع فاذا بلغوا اثني عشر كتبت لهم الحسنات واذا بلغوا الحلم كتبت عليهم السيئات
(عائدة) قد بينا في كتبنا الاصولية كشرح تجريد الاصول والمناهج واساس الاحكام ومفتاح الاحكام جواز التسامح في ادلة السنن والمكروه
 ويتعلق به امور نذكرها هنا الاول انا ذكرنا في الكتب المذكورة ان التسامح مخصوص بما ذكر من المستحبات والمكروهات ولا يتعدى إلى غيرها
 القصص والوعظ والتعزية بمعنى الحكم بمدلول الاخبار الصحيحة الضعيفة فيها كما يحكم بالمسائل الشرعية المستحبة او المكروهة وصرح وال
 العلامة (قس) بجواز التسامح (في هذه الامور ايضا ما لم يعلم الكذب وكذلك صاحب كتاب الرعاية على ما حكى عنه وقد ذكرنا في موضعه
 ادلة التسامح) لتي ذكرها من الاخبار لا تعم ذلك وان اريد مطلق حكاية الاخبار الضعيفة في هذه الامور فلا كلام فيه ما لم يفهم الثبوت واقعا
 الاسناد إلى الشارع وقد يستدل لجواز التسامح في هذه الامور بسيرة الاصحاب و بعموم تعاونوا على البر والتقوى وعموم من ابكى وجبت له ا-
 فان اراد المستدل ما ذكرنا من رواية الاخبار الضعيفة فيدل عليه ما ذكره مضافا إلى الاصل وان اراد بيان المدلول والحكم به والفتوى فيما كان فته
 كان يقول من يبكى يكون كفارة لذنوب سنة مثلا فلا يثبت مما ذكر لمنع السيرة فيه وحصول التعاون والابكاء بالرواية ايضا الثاني لا فرق في ج
 التسامح بين العبادات والمعاملات والعقود والايقاعات والسياسات ولا بين ان يكون مفاد الرواية الضعيفة عمل مستقل كصلوة او صوم او دعاء
 استحباب شئ في اثناء عبادة على وجه الجزئية او الشرطية او على وجه التقييد نعم اذا احتمل منافاته للعبادة لا يجوز التسامح حينئذ قيل الظ
 انه لا خلاف في شئ مما ذكر ين القائلين بالتسامح الثالث هل يشترط في الرواية التي يتسامح بها ان تكون من طريقنا او يكون مذكورة في كت
 من كتب اصحابنا اولا بل يجوز التسامح بكل رواية لا يعلم كذبها الظاهر الثاني لعمومات التسامح ولا ينافيه الاخبار الناهية عن اخذ الاحكام
 اخبار المخالفين لان الظاهر منها النهى عن الاستناد اليها وذلك ليس كذلك بل استناد إلى روايات اصحابنا الرابع هل يتوقف جواز التسا
 للعامة على تقليد المجتهد ام لا بل يجوز ذلك له من غير تقليد حكى عن بعض مشايخنا المعاصرين الاول وهو كذلك لان التسامح في ادلة الله
 حكم شرعى ايضا مختلف فيه فهو كساير الاحكام الشرعية الفرعية فاذا قلد مجتهد في ذلك يتسامح تقليدا في الاعمال وليس تقليده ان يفق
 المجتهد في كل مسألة مسألة بما تسامح فيه المجتهد بل يجوز تقليده في اصل مسألة التسامح اذا افتى به مجتهد فيسامح العامي ايضا ويفعل ما بلغ
 ثوابه استحبابا ثم لازم بناء جواز العامي على التسامح تقليدا في السنن والمكروهات جواز عمله فيها بما يراه في كتب الفقهاء الاموات بل
 المجتهدين من العلماء على الكيفية التي ذكرها وبما يستمعها من الواعظين وبما يدل عليه خبر ضعيف ولو لم يعلم حجية ما لم يعلم او ظن خلافه
 كذبه وليس ذلك تقليدا له لمن ذكره كتقليد العامي للمجتهد الميت بتقليد الحى بل هو من قبيل اعتماده على اذان الثقة او على قبول خبر الع
 في الطهارة و

النجاسة ورؤية الهلال ونحوها ثم المراد من التسامح الذى يقلد فيه هو مجرد الاتيان بفعل ورد استحبابه او عطاء ثواب عليه بمثل خبر غير مع الحجة او بوجوده في كتاب فقيه او عالم او سماع منه او نحوها ما لم يعلم خلافه واما جواز تركه الذى هو ايضا من اجزاء حقيقة المستحب وهو لا يتسامح فيه ولا يجوز اتباع غير قول من قوله حجة له فيه فلو احتمل عند العامى وجود امر وجد الثواب على فعله او استحباب بدليل يتسا فيه لم يجز له نفى الوجوب بذلك والدليل من جهة استحباب الفعل وكذا لا يجوز له دفع حرمة المحتملة بالتسامح والدليل الذى يتسامح به وء هذا فكل امر يريد العامى ان يتسامح فيه فان لم يكن عنده محتملا للوجوب او الحرمة ولو بجهل ساذج فهو والا فان كان بنائه بفتوى مجتهده ء اجراء المقلد اصالة عدم الوجوب والحرمة قبل الفحص عن المظان التى يكون شأن المقلد التفحص فيها فينبى فيهما على الاصل اولا ثم يتسا لاستحبابه والا فيتفحص فيه اولا عمن قوله له حجة شرعية عما يحتمله من الوجوب او الحرمة ثم يعمل بالتسامح بعد انتفاء الوجوب او الحرمة افتى باحدهما بينى الامر عليه لان التسامح لا يثبت الا اعطاء الثواب على الفعل وهو لا ينافى العقاب على الترك اذا افتى مفتيه بالوجوب و التسامح انما يعمل به اذا لم يكن دليل على عدم جواز الفعل وقول مفتيه دليل لازم الاتباع له على الحرمة اذا افتى بها واذا افتى بعض المجتهدا لاحياء باحد الامرين دون البعض فله الخيار في تقليد اى الفريقين شاء في حكم الوجوب او الحرمة او عدمه ثم بعد التقليد في نفى الوجوب الحرمة يعمل بالتسامح وفي حكم الحرمة الكراهة لان قول مجتهده بالكراهة يعارض الدليل الذى يتسامح به والتسامح فرع عدم المعارض المقبول و الاباحة بمعنى تساوى الطرفين فهى ايضا نافية للثواب عن الفعل فان كان فتوى مجتهده عليها لدليل دال على التساوى فهو ايضا يعارض الد الذى يتسامح فيه و هذا بعينه حكم اجزاء فعل او كيفية بمعنى انه لو لم يحتمل في جزء من اجزاء ما يريد ان يتسامح فيه او كيفية مخالفة فيه فيع بالتسامح وان احتمله بان يجوز حرمة جزء او كفيته او كراهته او اباحته فالحكم فيه كالحكم في اصل ذلك الامر كما مر وقد ظهر مما ذكر جواز تسامح المقلد في كل امر بالتقليد يتوقف على انتفاء احتمال نفى استحبابه ند من قوله حجة له وعليه احتمالا راجحا او مساويا اما له التفاته بذلك او لعلمه بعدم المخالفة او ظنه به بالفحص عنه واما مع الاحتمال الراجح او المساوى بالمخالفة فلا يتسامح الا بعد الفحص بالة اللازم في اداء تكليفه وهو القدر المحصل للظن بعدم المخالفة الخامس هل الثابت من التسامح هو مجرد اعطاء الثواب فقط او يترتب عليه ما يتر على ساير المستحبات الثابت استحبابه بالدليل المعتبر شرعا ظاهر عبادة خيرة الاول حيث قال ان هذا الوجه انما يفيد مجرد ترتب الثواب ء ذلك لا انه يرد شرعا عليه الاحكام الوضعية المترتبة على المستحبات الواقعية انتهى

فلو نذر فعل مستحب او اوصى احد بصرف ماله في مستحب لا يكفى ذلك وفيه ان المستحب الواقعى ان كان ما يترتب على عله الثو فيصدق على ذلك ايضا وان كان هو ما يترجح فعله شرعا او طلب فعله من غير منع عن النقيض فذلك كذلك ايضا او وعده الثواب على الف من الشارع بمرجح شرعى ويدل على الطلب التزاما فالمعتمد هو الثانى السادس هل جواز التسامح مخصوص بالروايات الضعيفة او يلحق بها س الظنون ايضا كالا جماع المنقول والشهرة وفتوى الفقيه والظن الحاصل من القياس ومن

الحاق الشئ بالاعم الاغلب ظاهرا المقام الاول و (ظاهر) بعضهم الثانى والحق التفصيل فيجوز فيما يصدق ليه بلوغ الثواب كالثلاثة الاول دون ٥ كالاخيرين ونحوهما

(عائدة) اذا اعتبر الشارع امرا في تحقق حكم شرعى او وضعى وشرط فيه وعلق الحكم عليه ثم حكم بتحقيق ذلك الحكم ايضا في بعض الحالات التى لم يعلم فيه تحقق المعلق عليه فهل الاصل فيه كونه قسيما لامر الاول في علية الحكم يعنى ان الحكم مترتب عليه ايضا كما يترتب ٥ الامر الاول والمعرفة والكاشفية الشرعيتين عند الامر الاول وذلك كحلية الذبيحة فانها معلقة بالتذكية ويثبت ايضا تحقق الحلية اذا ١. اللحم او الجلد من يد المسلم او سوق المسلمين فهل الاخذ من المسلم قسم عن التذكية وليست التذكية شرطا لى الاطلاق او معرف شر حصول التذكية كما ان الاستصحاب معرف لتحقيق المستصحب لان الوجود السابق يدل على الوجود الحالى وكقبول الشهادة فانها مشروطة بعد الشاهد ويكتفى عند جماعة بظاهر الاسلام فهل ظاهر الاسلام قسم للعدالة وليست العدالة شرطا على الاطلاق او معرف شرعى لها وكاش عنها وكطهارة الثوب المشترطة في الصلوة السابقة والنجاسة المانعة عنها فانه ثبت كفاية الطهارة المعلومة سابقا والنجاسة كذلك فهل الطه والنجاسة السابقتان قسمان لهما حال الصلوة او معرفتان شرعيتان لهما في الحال وكالملكية المعتبرة في جواز البيع والوقف والاجارة والاعارة ويثبت كفاية اليد في جواز هذه الامور فهل الاصل قسمية اليد عن الملكية او معرفيتها شرعا لها إلى غير ذلك لا شك ان الاصل هو القسمية ما لم يقرينة على المعرفة اذ المفروض انه لا ملازمة عقلية ولا عادية ولا شرعية بين ذلك الامر والامر الاول فلو كان معرفا له لكان بحسب الشرع المفرو عدم دليل على المعرفة فينتفى بالاصل وايضا ثبت بالدليل الشرعى كفاية الامر الثانى ايضا في ثبوت الحكم وكونه لاجل كشفه عن الاول امر ٢ يحتاج الحكم به إلى الدليل والحاصل ان المعرفة الواقعية منتفية والشرعية موقوفة على توقيف الشارع والاصل عدمه وعلى هذا فلا يحكم بالمعرفة بدليل شرعى من نص كان يقول المأخوذ من يد المسلم مذكى او محكوم عليه بالتذكية او اجماع او قرينة ومن القرائن المثبتة للمعرفة اشتراط ٥ العلم بانتفاء الامر الاول في في ترتب الحكم على الامر الثانى فان المتفاهم عرفا حينئذ كون الثانى معرفا شرعيا للاول وانه قسم يدل على العلم الاول ولذا لم يقل احد بعدم اشتراط التذكية ولا الطهارة السابقة ولا الملكية ولا العدالة وكفاية سوق المسلم و الطهارة السابقة واليد وظاهر الاس في الحلية والطهارة الحالية وجواز البيع وقبول الشهادة بل قالوا بان ما في السوق مذكى شرعا والطاهر الاستصحابى طاهر شرعا وما في يد ف ملكه شرعا وظاهر الاسلام مقتض للعدالة ولذا لو نذر احد ان ياكل اللحم المذكى شرعا وان يمتنع من غير المذكى شرعا يكفى اكل لحم س المسلمين ولا يجب عليه الاجتناب من لحم السوق وكذا ساير الامثلة ومن القرائن ان يضم مع الحكم بكفاية الامر الثانى نحو قوله اخذا بظاهر الح فانه لو اراد ان ظاهر حال الامر الثانى يقتضى تحقق الامر الاول لم يكن لذلك القيد فائدة اصلا ثم انه يظهر الفائدة في حو الاقارير والوص والندور والاحكام الشرعية والوضعية المعلقة على الامر الاول نحو بعثك منا من اللحم المذكى شرعا او اجرتك كل دار ملكتها او وقفت كذا فيحكم بوقفية ما كانت في يده ويظهر الفائدة ايضا في الاجماع فانه على المعرفة لا يكون

القول بكفاية الامر الثانى في تحقق الحكم منافيا للاجماع على اشتراط الاول مطلقا وعلى القسمة المحضة يكون منافيا وفي تعارض الادلة فانه ع
المعرفية لا يعارض ما دل على ترتب الحكم على الامر الثانى ما دل على ترتبه على الاول على لقسمة يحصل التعارض فتأمل جدا

(عائدة) قالوا الاصل في الوجوب هو المعين والتخير خلاف الاصل وقد يقال ان الاصل في الوجوب المستفاد من الامر وغيره من الالفاظ ا
يدل عليه المعين واما فيما يثبت بالاجماع واختلف في كونه معينا او مخيرا فنسبة الاصل اليهما على السواء وهذا الذى اخترته في كتاب (منذ
المقال) والدليل على اصالة المعين في الاول اصالة عدم بدلية للغير وعدم براءة الذمة بالغير وعدم تعلق الوجوب به وعدم ملاحظته إلى غير ذا
واقول لا يخفى انه لا يمكن ان قال ان فيما يثبت بالاجماع ايضا الاصل كونه معينا لا لاجل احتياج الشغل اليقيني إلى البرائة اليقينية لان الق
المسلم الشغل باحد الامرين دون واحد معين ولا لاصالة عدم تعلق الوجوب بالآخر لان الاصل عدم تعلق الوجوب التعينى بالمعين بل لان الاج
هو الاتفاق الكاشف عن قول الامام فينكشف بالاجماع انه قال بوجوب شئ ويعلم قطعا حكمه بوجوب الواحد المجمع على وجوبه وانما يشك
قوله بوجوب الآخر ايضا والاصل عدمه والحاصل انه انكشف بالاجماع قوله بالوجوب وتعلقه بالواحد المجمع عليه والتشكيك انما هو في الزايد
التحقيق في المقام ان يقال قولهم الاصل في الوجوب لمعين او المخير ان اريد منه ان الاصل في نفس الوجوب او فيما يدل على الوجوب من ح
انه يدل على الوجوب ما هو فجوابه انه لا اصل فيه ونسبة الاصل إلى المعين والمخير سواء كان ذلك باللفظ او الاجماع وان اريد ان الاصل
وجوب شئ هل هو وجوبه معينا او يحتمل التخير فالاصل فيه التعيين سواء كان ذلك باللفظ او الاجماع والوجه ظاهر ثم ان ها هنا خلافا ا
وهو انه بعد ثبوت ان الاصل في الوجوب المعين فهل هو بالدلالة اللفظية يعنى ان معناه الحقيقى ذلك وحقيقة الوجوب العيني او الدال ع
الوجوب يدل عليه في الجملة من غير دلالة على خصوصية المعين او المخير وانما يحكم بالمعين لنفى التخير بالاصل كما يحكم بنفى وجوب الآ
عن غير زيد اذا قال اكرم زيدا بالاصل لا بالمفهوم حكى عن جماعة من المتأخرين الاول لكون الوجوب حقيقة في العيني فيكون مجازا في التخي
وهو مصادرة وتبادر العيني وفيه المنع ولاقتضاء الامر الاتيان به وفيه ان المأمور به في المخير ايضا احد الامرين ويجب الاتيان به ايضا ولمنافاة قوا
انت مخير بين ضرب زيد وعمر مع قوله اولا اضرب زيدا وفيه ان ذلك مستفاد من وحدة المفعول ولعدم صحة سلب تعيين قتل زيد عن قوله ا
زيدا وفيه ما مر في سابقه ولانه لو كان للاعم لما جاز حمل المطلق على المقيد بل يحكم بالتخير لان الاول خلاف الاصل ولا يكون الثانى ع
هذا كذلك وفيه انه لا يجوز في حمل المطلق على المقيد ايضا على التحقيق وحكى عن جماعة منهم العلامة في المختلف والمحقق الثانى في المص
(عد) والشهيد الثانى في (روض الجنان) الثانى لئلا يلزم استعمال امر فاسعوا إلى ذكر الله في الحقيقة والمجاز للعينية على الحاضرين والتخييرية للغا
وفيه ان خطاب المشافهة مخصوص الحاضر ولانه لو كان للمعين لدار الامر في اضرب زيدا او عمرا بين التخير والتجوز في لفظة او في معنى الحق
ولا ترجيح مع انه ليس كذلك رفعه ان التجوز في الامر ارجح للتبادر مع القرينة ولانه لو قال اضرب زيدا او عمرا لا يصح ان يقال ما اوجب ث
او فيه انه لوجوب احد الامرين والتحقيق ان يقال انه ان كان الكلام في نفس لفظ الوجوب ونفس ما يدل عليه من غير ملاحظة

الامور الخارجية فالحق هو الثاني وان كان النزاع في مجموع الصيغة والمفعول فالحق هو الاول فان المعنى التركيبي غير المعنى الافرادى كما ان مدا القائم حقيقة نسبة القيام إلى فاعل ومدلول زيد قائم نسبته حقيقة إلى خصوص زيد

(عائدة) كثيرا ما يذكر في كتب الرجال ان فلانا مولى فلان او مولى على سبيل الاطلاق وهو يطلق باصطلاحهم على معان الاول لله بالكسر من اعتق رجلا فصار مولاه ويقال لذلك انه المولى من اعلى والثاني المعتق بالفتح فاذا اعتقه رجل فيصير مولى له ويقال له المولى من اس ويقال لهذين القسمين المولى من الرق والثالث الخليف ويقال له المولى بالخلف بالكسر واصله المعاقدة والمعاهدة على التعاضد والتساعد والاتف ومنه الحديث حالف رسول الله ﷺ بين المهاجرين والانصار مرتين اى آخا بينهم فاذا حالف احد اخر صار كل منهما مولى الاخر بالحل والرابع الملازم للشخص فانه يقال لمن يلازم غيره انه مولاه بالملازمة كما قيل مقسم مولى ابن عباس للزومه اياه والخامس غير العربى الخالصية فلان مولى فلان عربى ربح الدراية والسادس المولى بالاسلام لمن اسلم على يد اخر كان مولاه بالاسلام ذكر هذه المعانى الثلاثة شيخنا الشهيد الثالث في مصباح الدراية وقال فيه والغالب مولى العتاقة وقال ايضا ان المولى بمعنى غير العربى الخالص ايضا كثير ونقل بعض مشايخ والدى (قس) تعليقه على رجال منهج المقال انه قال والاكثر في هذا الباب ارادة معنى الغير العربى الخالص وها هنا معنى سائغ ايضا ذكره في (تعق) ايضا قد منه وهو النزول فيقال مولى آل فلان اى نزولهم

(عائدة) كثيرا ما يقول ارباب الرجال في حق شخص انه اسند عنه ويقولون ايضا لا بأس به وفي معناها خفاء اما الاول فقليل ان معناه انه منه الحديث وقيل لعل المراد انه سمع منه على سبيل الاسناد والاعمال والا فكثير ممن سمع منه الحديث ليس من اسند عنه اى لا يقولون ذلك حقه وحكى عن الفاضل المولى محمد تقى المجلسى ان المراد انه روى عنه الشيوخ واعتمدوا عليه قال وهو كالتوثيق اقول ويمكن ان يكون المراد انه روى عنه الحديث مسندا إلى الغير واسند الحديث عنه وبواسطته إلى الغير فكأنهم اعتمدوا على اسناده فاسند إلى من اسند عنه ونسبت الرواية اليه واما الثاني فقليل معناه انه لا بأس بمذهبه وقيل انه لا بأس برواياته قيل الاول اظهر ان ذكر مطلقا والا ظهر انه لا بأس به بوجه من لوجوه وكيف كان فلا شك في افادتها مدحا كما هو المشهور على ما قيل ويظهر من العلامة انه يفيد مدحا معتدا به ووافادته التوثيق واستقر به صاحب منهج المقال في رجاله الوسيط على ما حكى عنه وربما قيل بعدم افادته المدح ايضا وهو ليس بجيد

(عائدة) هل الاصل في شهادة العدلين وجوب القبول والعمل بمقتضاها الا ما اخرج الدليل او عدمه (ظاهر) اكثر اصحابنا بل صريحهم للمتاخرين منهم الاول بل ربما يظهر من بعضهم الاجماع عليه وكون اعتبار قولهما ثابتا من شريعتنا والمحكى عن القاضى عبدالعزيز ابن البراج الثالث واختاره بعض المتأخرين وهو الظاهر من غير واحد من مشايخنا المعاصرين حيث قالوا بعد ثبوت النجاسة بقول العدلين لعدم دليل على اعتباره عموما بل ظاهر السيد في الذريعة والمحقق الاول في المعارج والثاني في الجعفرية وصاحب الواقية حيث حكموا بعدم ثبوت الاجتهاد بشهادتهما له دليل على اعتبارها وكنت على ذلك منذ اعوام كثيرة وعليه بنيت عدم قبول شهادتهما على تنجس الطاهر وتطهير المتنجس في كتاب مستند الش وفي عدم قبولها على ثبوت اجتهاد

المجتهد في مناهج الاحكام والحق هو الاول لا لما ذكره من ظاهر الاجماع او لحمل اقوال المسلمين على الصدق او كقبولهما في كل مورد مع تنزاع والمخاصمة فيه كما اذا نوزع في نجاسة الماء المبيع او تطهيره او في نفوذ حكم مجتهد على شخص بعد حكمه عليه ونحو ذلك والتعدي ساير الموارد بعدم الفصل لمنع الاجماع وعدم ثبوت قاعدة الحمل كما ذكرنا في ذلك الكتاب ومنع ثبوت الاجماع المركب بل كل من يمنع انة شهادة العدلين في مورد يقبلها عند التنازع والترافع فيه بل لحسنة حريز بابراهيم بن هاشم التي هي صحيحة على الاقوى المذكورة في الكافي ونق في الوافي في باب من ادان ماله بغير بينة من كتاب المعاش والمكاسب وفيها بعد ما عاب ابو عبد الله (ع) ابنه اسماعيل في دفعه دنائير له بضاعة رجل بلغه انه شارب الخمر و اتلف انه لم فعلت ذلك ولا اجر لك فقال اسماعيل يا ابيه اني لم اراه انه يشرب الخمر اني سمعت الناس يقولون فقا بنى ان الله عزوجل يقول في كتابه يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين يقول يصدق الله عزوجل ويصدق المؤمنون فاذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم الحد امر (ع) بتصديق المؤمنين اذا شهدوا عنده والمؤمنون وان كان جمعا معروفا ولكن عموم الجمع المعرف واستغراقه افرادى لا جمعى كما ثبت في : فالمنى كل مؤمن شهد عندك فصدقه خرج المؤمن الواحد بالدليل كما ياتى فيبقى الباقي مع ان رادة العموم الجمعى هنا منتفية قطعاً لعدم امارة شهادة جميع المؤمنين عنده من بدو الايمان إلى يوم القيامة بل ولا جميع مؤمنى عصر بل ولا نصفهم ولا ثلثهم بل ولا عشرهم ولا واحد من ال منهم فالمراد اما الاستغراق الافرادى بالمنى الذى ذكرناه او مطلق الجمع الشامل للثلاثة وما فوقها او جميع افراد الجموع الشاملة للثلاثة المتعدى حة إلى الاثنين ايضا بالاجماع المركب القطعى وايضا الحكم مفرع على قوله سبحانه يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين وتصديق النبي الله عزوجل وللمؤمنين و وارد في تصديق النبي ﷺ لعبد الله بن نفيل وهو كان واحدا وايضا ظاهر ان من اخبر سماعيل بشرب الخمر ليس الا اثنين او ثلاثة ويدل على المطلوب ايضا الاخبار الغير المحصورة المصرحة بجواز شهادة المملوك ونفوذها قبل العتق وبعده والمكاتب والصبي بعد الكبر واليهودى والنصراني الاسلام والخصى والاعمى والاصم والولد والوالد والوصى والشريك و الاجير والصدى والضيف والمحدود اذا تاب والعدل والمولود على الفطرة و ذلك وهى مما لا يحصى ثيرة مدونة في ابواب متكررة وجه الدلالة انها تدل باطلاقها بل عمومها لمكان المفرد المضاف والمعرف على قبول كل شه كل من هؤلاء المذكورين سواء كان في مقام الترافع والتنازع اولا وسواء كان كل منهم منفردا او متعددا اثنين او اكثر خرج المنفرد بما ياتى به الاثنان فما زاد ثم قبول شهادة شخص ونفوذها وان كان اعم من ان يجعل علة تامة للحكم بمقتضاها او علة ناقصة وجزء لة الا انه ليس المراد ك جزء لما يفيد العلم قطعاً اذ لا فرق في جزاء ما يفيد العلم بين هؤلاء المذكورين وغيرهم ولا معنى للتقييد بما قيد به اكثر هذه الموارد من معرفة الصا او الخيرية او العدالة او العتق او الاسلام او البلوغ او انضمام الغير او كونه مرضيا او تائبا او نحو ذلك فيكون المراد اما قبوله من حيث التمامية الجزئية لغير العلم وكل من يقول بصلاحيته لجزئية العلة الغير العلمية لا يقول باشتراط الازيد من الاثنين في غير الزنا فيحصل المطلوب بالايج المركب العقل فان يل السائل والمستؤل عنه في جميع تلك الاخبار انما هو في مقام بيان حكم اخر دون اطلاق الحكم او عمومه فلا يفيد الاقب شهادة هؤلاء في الجملة ولا كلام فيه قلنا قد مر في بعض العوايد المتقدمة قريبا ان ذلك لا يضر في اطلاق اللفظ المطلق

او العام على سبيل الاطلاق وانما هو في بعض الموارد الذى ليس هذا منه ويؤكد المطلوب ايضا الاخبار المتكثرة الواردة في موارد مختلفة ظاهرة في لا تنازع فيه او مطلقة بالنسبة اليه والى غيره كموثقة مسعدة كل شئ لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل ثبوته يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او امرئة تحتك وهى اختك او رضيعتك والاشياء كـ على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البيئة والبيئة وان كانت حقيقة فيما يظهر ويعلم منه الشئ الا ان المستعمل في الاخبار وانما هو الشاهد والمروى في (في) و (يب) عن الصادق (ع) كل شئ لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان عندك ان فيه ميتة وصحيحة الحلبي وفي التحاف عندنا في السوق تشتريها فما ترى في الصلوة فيها قال صل فيها حتى يقال لك انها ميتة بعينها ومرسلة يونس عمن رواه قال استخ الحق اربعة وجوه بشهادة رجلين عدلين الحديث والمروى في كتاب عرض لمجالس للصدوق عن الصادق (ع) وفيه فمن لم تره بعينك يرتكب ، ولم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة والستر الحديث ومرسلة (يه) قال الصادق (ع) اذا شهد رجل على شهادة رجل بان شها تقبل وهى نصف شهادة وان شهد رجلان عدلان على شهادة رجل فقد ثبت شهادة رجل واحد والاخبار الواردة في الوصية والنكاح والطا والحدود والهلل وغيرها والتأييد بهذه الاخبار تارة بكل واحد منها منفردا وجعله مؤيدا حينئذ باعتبار احتمال اختصاصها بمواردها واخرى باحتم الموجب للاستغراق الظنى لا اقل منه مع انه يثبت من هذه الاخبار حجيتها في معظم الموارد كبواعث الحرمة كلها كما في الموثقة والحقوق (برم صح) كما في المرسلة والذنوب باجمعها كما في رواية المجالس غير ذلك و يمكن جعلها دليلا تاما ايضا بضميمة عدم الفصل في بعض مواردها فو خمس الاولى الشهادة مأخوذة من شهد وهى تارة بمعنى حضر كما فسر به في المحيط والنهاية الاثرية والصحاح والقاموس ومجمع البيان ومنه الشا يرى ما لا يراه الغائب وقوله سبحانه وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين وقوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم وعلم ذكره في القاموس ايضا تفسير اشهد ان لا اله الا الله وفي تفسير شهد الله ومنه قوله سبحانه نشهد انك لرسول الله وعانين ذكره ايضا في القاموس والمجمع وقالوا المشاه المعينة واخرى بمعنى اخبر ذكره في المجمع ومنه قوله تعالى وما شهدنا الا بما علمنا وافعل خبر عن يقين وعلم نقله في (لك) وبمعنى اخبر عن يذ حاصل بالمشاهدة والمعينة قاله في النهاية الاثرية وقال الشهادة في الاصل الاخبار عما شاهده وعانته انتهى

ولا يخفى انه ليس المراد منها في هذه الاخبار احد المعاني الثلاثة الاول وهو ظاهر فهى يكون اما بمعنى اخبر او اخبر عن علم او اخبر . مشاهدة وحضور والاخير قطعى لدخوله في الاولين ايضا فيدل تلك الاخبار على حجية ما اخبره العدلان عن مشاهدة وعيان اما تخصيصه بالاخبار اللازم (عن لحق اللازم صح) للغير كما فسر به في (لك) شرعا فلا دليل عليه اصلا ولا الواقعة كثيرا في موارد الاستعمال في كلف لفقهاء واخبار (الال) كما في الشهادة على الحرمة والميتة والهلل والذنوب ولعل نظره في المراد من الشهادة في مقام الترافع والتنازع لما مر من دليل عليه وعدم مساعدته لكثير من موارد الاستعمال فالثابت من الاخبار هو حجية اخبار العدلين عن مشاهدة وعيان اى الشهادة

المستندة إلى إحدى الحواس الظاهرة المعبر عنها بالشهادة الحسية واما مطلق اخبارها ولو علميا فلا دليل على حجيتها ووجوب قبوله الثانية قد ذكر في الفائدة الاولى من معنى الشهادة ان شهادة العدلين الثابتة اصالة اعتبارها وحجيتها غير مخصوصة بما كان اخبارا عن حق لازم للغير بما كان عند الحاكم في محل الترافع والتنازع لاثبات حق او نفيه مطابقة او التزاما بل يعم كل خبر مستند إلى الحس والعيان من الروايات والاخر عن الوقائع والصناعات والقيم والاحوال والطهارات والنجاسات والمعاملات والشهادات في استخراج الحقوق وطى الدعاوى وغيرها فيكون الـ مقبولا الا ما اخرجته الدليل ثم المراد بالاستناد إلى الحس والاخبار عن الحس هو ما كان كذلك عرفا سواء كان نفس المخبر عنه محسوسا كما رايته انه وضع النار على يد فلان فاحرقه او وضع السكين على حلقومه فقطعه او لازما لمحسوس بحيث يدل على المحسوس بدلالة الالتزام كما رايته انه احرق يد زيد بالنار او رايته انه قتله فان الاحراق والقتل وان لم يكونا محسوسين لكنهما يدلان التزاما على احساس اسبابهما الموجبة واحتمال الاشتباه في السببية بعد عدالة الشاهد غير مضر كما لا يضر احتمال الاشتباه في الوضع على الحلقوم الا اذا كان الخبر ممن يحتمل حقه الاشتباه في الاسباب فينتفى الدلالة الالتزامية فيستفسر حينئذ عما رآه من سبب القتل وبالجملية المعتبر اما الاخبار عن المحسوس او عما يـ عليه دلالة التزامية ولا يلزم في صدق الاخبار عن الحس كون الخبر عنه بتمام اجزائه محسوسا بل هو غير ممكن غالبا او دائما فان الاخبار عن زيد لا تخلو عن غير محسوس ايضا وهو درك نه زيد بل اللازم كونه محسوسا صرفا ان امكن او متضمنا لما يترتب وجدانه على المحسوس من احتمال اشتباه وخطأ فيه عادة اما مطلقا او في حق ذلك المخبر بخصوصه فان الخبر حينئذ يستند إلى الحس عرفا ويقال عرفا انه اخبار مشاهدة وحس فلو قال الشاعر الماهر رايته شعر زيد موزونا يقال عرفا انه اخبار عن المحسوس وان لم يكن الموزونية محسوسة حقيقة بل هو وجداني ومثله ماذا قال العربى العالم بالفارسي سمعت اقرار زيد العجمي باشتغال ذمته لعمرى يقبل منه مع ان لمخبر عنه عربى والمسموع فارسي وفي المطابقة وجداني ومن هذا القبيل اخبار اهل الخبرة عن قيمة الاجناس اذا اخبر بالمحسوس فيقول سمعت الناس او رأيتهم يشترون هذا الجنس بقيمة او يرغبون في شرائها فان المحسوس ليس الا ما سمعه من الناس او رأى من اشتراه قبل ذلك الجنس واما قيمة ذلك الجنس بخصوصه في بالمقايضة التي هي ليست امرا محسوسا ومنه ايضا اخبار او باب الصناعات عن الملكات فيخبرون عن كون زيد خياطا او خطاطا او نقاشا برؤي افعالهم مكررة واخبار المجتهد عن اجتهد شخص اخر بمشاهدة ترجيحاته المتكررة الموافقة للقواعد وكل ذلك يعد في لعرف و العادة اخبارا محسوس بعد انضمامه بالخبر عن مشاهدة الاثار ومنه اخبار الطبيب عن حذاقة غيره ولا يقبل شئ من امثال ذلك من غير اهل الصناعة لامة الخطاء فيما يتعلق بالوجدان ومنه ايضا شهادة الشاهد بان الملك الفلاني كان في يد زيد وكان يتصرف فيه التصرفات الملكية فان كون التصرف ملكية امر غير محسوس ولكن يعد ذلك وامثاله اخبارا عن المحسوس عرفا الثالثة مقتضى عموم حسنة حريز واطلاق اكثر الاخبار الغير المحص المشار اليها بعدها وغير ذلك شمول الحكم المذكور اى اصالة وجوب القبول والحجية بشهادة الرجل الواحد ايضا الا ان الظاهر انه مما لم يقل احد ان جعلت الشهادة مغايرة للخبر اما لتخصيص متعلقها بالمعين او لتخصيصها باستخراج الحقوق مطلقا او في مقام التنازع

والترافع وان جعلت هي ايضا من الاخبار فرما يقال باصالة حجية اخبار الرجل الواحد العدل ولو في غير اخبار الاحكام فيستثنى منها الشبه مطلقا او باحد المعاني المذكورة اما لاجل العموم او الاطلاق المذكورين بناء على كون الشهادة مطلق الاخبار او الاخبار الجازم او الاخبار . الحس ويخرج عنها ما خرج بالدليل او لاجل اطلاق حيحة الحلبي المتقدمة او لاجل آية النبأ او بعض الاخبار كقولهم عليهم السلام المؤمن وحجة وكصحيحة هشام وفيها والوكالة ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة (بثقة تبلغه او تشافه العزل عن الوكالة صح) وموثقة سماعة قال سئلته . رجل تزوج امرئة او تمتع بها فحدثه ثقة او غير ثقة فقال ان هذه مرأتى ليس لى بينة قال ان كان ثقة فلا يقبل منه وغير ذلك اما عموم حـ حريز فلا شك انه مخصوص بغير ما اخرج به الدليل مثل الشهادة في مقام المنازعات والمرافعات المشتركة فيها بالتعدد بالاجماع والنصوص وه الشهادة على الذنوب المخرجة برواية عرض المجالس المتقدمة والشهادة على الميتة المخرجة بالمروية في (في) و (يب) المتقدم ومثل الشهادة على مـ اسباب التحريم الخارجة بموثقة مسعدة السابقة حيث ان البينة اما معناها اللغوى وهو ما ينكشف به الشئ ويبين ولا شك انه لا يحصل بالشا الواحد ومعناها المصطلح في الاخبار وهو الشاهد المتعدد ويدل عليه توصيفها في رواية منصور عن الصادق (ع) بالجمع حيث قال واقام الـ العدول وقيل جميع الحقوق الخارجة بمرسلة يونس المذكورة ومثل رؤية الهلال الخارجة بالاجماع والاخبار ومثل الشهادة على الشهادة الخارجة بمرـ (يه) المتقدمة وبروايتى غياث بن ابراهيم وطلحة بن زيد ان عليا (ع) كان لا يجيز شهادة رجل على رجل الا شهادة رجلين على رجل ومثل الطـ المشترك فيه العدلان بالاجماع والكتاب والسنة ومثل الوصية التى هى ايضا كذلك وعلى هذا فلا بد من تخصيص عموم الحسنة وهو يمكن ان يكـ بارتكاب التخصيص في اطلاق الشهادة و تخصيصها بغير ما ذكر وما لم يذكر من المستثنيات وابقاء المؤمنين على العموم او يكون بارتكـ التخصيص في المؤمنين باخراج المؤمن الواحد منهم ولو اغمض النظر عن اولوية الثانى بل تعينه باعتبار لزوم الاول اخراج اكثر الافراد قطعا اذ يبقى بعد اخراج المخرجات المذكورة ما يجب فيه تصديق الشاهد الا اقل قليل فيكون الاول مساويا له ولا يكون لاحدهما ترجيح فلا يعلم شـ العموم للشاهد الواحد ولا يلزم مثل ذلك في الشاهدين اذ لو قلنا بالتخصيص الاول يشمل الثانى للشاهدين ايضا ويثبت الحكم لهما في مواد التخصيص بنبوت الحكم فيها للشاهدين بالاجماع والاخبار المتقدمة ومما ذكرنا يظهر ما في اطلاق الاخبار المشار اليها بعد الحسنة مضافا إلى لا تدل الا على كون شهادة الواحد جائزة او ممضاة او مقبولة و هى اعم من كونها جزء سبب الحكم او تمامه ولذا قال في مرسلة (يه) المتقدمة شهادة رجل على رجل مقبولة وهى نصف شهادة والى معارضتها باخبار اخر كرواية السكونى عن جعفر عن ابيه (ع) ان شهادة الاخ لـ اخيه يـ اذا كان مرضيا ومعه شاهد اخر وغيرها واما اطلاق صحيحة الحلبي فهو مقيد بالمروى في الكافي و (يب) السابق عليها قطعا مع انها مخصوصـ بالميتة فلا يثبت بها الاصل واما آية النبأ فضعف دلالتها على حجية الخبر الواحد في مواضعه مبين واما المؤمن وحده حجة فالرواية غير معلـ الاعتبار وايضا معنى المؤمن وحده اى الغير المنضم مع غير المؤمن لا المؤمن الواحد فلو دلت لكانت

بالاطلاق او العموم المعلوم حالهما مما ذكر وايضا المراد من الحجية غير معلوم واردة حجية قوله او خبره غير معلومة واما صحيحة هشام الواردة عزل الوكيل فهي مخصوصة بمورد خاص ان علمنا بها يكون مخصوصة به فلا يفيد للاصل اصلا اما موثقة سماعة فغير صريحة في النهي عن قمكان الجملة الخيرية فيكون للكراهة احتياطا في امر الفروج مع انها معارضة بموثقة مسعدة الصريحة في انه لا يقبل بدون البينة وبالجملة لم اعثر على دليل تام على حجية اخبار العادل الواحد على سبيل الاطلاق ليكون اصلا مرجعا في الموارد الجزئية الرابعة ما ذكر كان حكم الرجل واما الاصل في الاربع منهن الحجية الا ما اخرج الدليل واما ما دون الاربع فالاصل عدم الحجية الا في مواضع خاصة اما الثاني فللاصل وعدم الدوام الاول فلرواية عبدالكريم ابن ابي يعفور عن ابي جعفر (ع) قال يقبل شهادة المرأة والنسوان اذا كن مستورات من اهل البيوتات معروفات بالعرف والعفاف مطيعات للازواج تاركات للبذاء والتبرج إلى الرجال في انديتهم وجه الاستدلال انها تدل على قبول مطلق شهادة المرأة ولكن القبول ما عرفت اعم من جعلها تمام السبب او جزئها ولكن السببية في الجملة معلومة واذا انضم معها اضع لاجماع المركب يتم المطلوب لان كل من يثبت بحجته خبر المرأة في موضع لا يقول باشتراط الزيادة عن لاربع الخامسة اذ قد ثبت اصالة وجوب قبول شهادة العدلين فاعلم ان ذلك انما يكتفي بما يترتب عليها اثر ويتبعها حكم لمن يشهدان عنده او لغيره واما ما ليس كذلك فلا معنى لقبوله وحجته فلو شهد عدلان بانا اكلنا الباردة - او راينا ذئبا او كان الهواء في القرية الفلانية باردة او خربت دار زيد من غير ان يترتب على هذه الاخبار اثر لم يكن واجب القبول ولا حجة معتبر اذ ليست تلك لخبار موارد لهذه الاوصاف وانما هي عارضة لما يترتب عليه اثر ثم ذلك الاثر المترتب على شهادتهما اما اثر مخصوص شهدا عنده واثر في حقه خاصة او مخصوص بغيره واثر في حق الغير كذلك او اثر يعود اليه والى غيره فالاول كان يشهد عدلان عند احد اذ نذرت في العام الماضي ان تصوم شهرا مثلا ولم يكن المشهور عنده متذكرا له او يشهد طبيبان عدلان عنده ان علاجك منحصر في الخمر مثلا ان الصوم يضرك والثاني كان يشهدا عنده بان زيدا اعترف باشتغال ذمته لعمرو بالمبلغ الفلاني او مات مورث فلان او علاج فلان منحصر بالخ او يضره الصوم او نذر ان يصوم او ان يعطى دينارا لزيد والثالث كان يشهدا عنده برؤية الهلال او موت زوج المرأة الفلانية فان امره في المشهود له جواز تزويجه المرأة وفي حق المرأة كونها مختارة لنفسها وفي حق سائر الرجال جواز تزويجهم اياها او ان ما في يد زيد مال عمرو واثره حق زيد وعمرو ظاهر وفي حقه حرمة بتياعه من زيد إلى غير ذلك فما كان من الاول يترتب عليه تمام اثره ويجب على المشهور له العمل بما شهد عنده ان كان مقتضاها واجبا ويستحب ان كان مستحبا وهكذا وما كان من الثاني لا يترتب عليه الا ثبوت المشهود به عند المشهود عن وصيرورته كمعلومه واما اثر المترتب عليه في حق الغير فلا يترتب عليه اصلا الا اذا كان المشهود عنده ممن يكون الثبوت عنده و معلومه حجة على الغير ويلزم على الغير اتباعه ومتابعة معلومه اما مطلقا او في مورد خاص او حالة مخصوصة يترتب عليه حينئذ الاثر في حق الغير ايضا لان الاداء عدم حجية علم احد على غيره فكيف بالثابت عنده بما لا يفيد غير الظن غالبا وما كان من الثالث يترتب عليه اثره في حق المشهود عنده مط دون اثر المترتب عليه في حق الغير الا مع ما ذكر من كون المشهود عنده واجب الاتباع للغير وكان حكمه نافذا عليه ملزما له للاصل المذكور ، قيل اذا كان الاثر المترتب في حق الغير

معروفا له او منكرا فيجب على المشهود عنده حمل الغير على ذلك والزامه عليه من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا دلتهما قلنا بمجرد احد بشئ او ثبوته عنده لا يصير ذلك الشئ معروفا ولا منكرا على الغير الذى لم يثبت ذلك عنده فلا وجوب على العالم ولا على الغير شئ ذلك الباب فلو راي احد هلال شهر رمضان يجب عليه الصوم ولا يجب على من لم يره حتى يامر الرائي بالصيام من باب الامر بالمعروف ولو الرائي مجتهدا الا اذا ثبت وجوب قبول حكم المجتهد في الرؤية ايضا ثم انه خرج من تحت الاصل المذكور الثبوت عند المجتهد في الحقوق المتع بالغير ضررا ونفعا في لدعاوى والخصومات والمنازعات عند ترافعهما اليه بالاجماع والكتاب والسنة وكذا في الحدود والعقوبات فيجب اتباع حكم فيها على كل احد يقضى له او عليه وكذا في احكام الله سبحانه المستخرجة من ادلتها الشرعية بالاجماع او النصوص ايضا فيجب اتباع فتواه كل من يقلده ويجب على المجتهد الفتوى له من باب الارشاد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك في الخلافات او الوفاقيات النظرية والاجماعيات الضرورية فلا يختص وجوب ارشاده وامره ونهيه بمقلديه بل يجب عليه بالنسبة إلى كل مكلف بها واما غير هذه الامور فلم يدل على وجوب اتباع المجتهد وثبوت ا يثبت عنده على الغير ايضا وله فلا يترتب اثر الامر الثابت عنده في حق الغير سواء كان مخصوصا بذلك او او شاملا له ولمن له يثبت عنده وعلى هذا فلو شهد عدلان عند مجتهد بان زيدا نذر صوم الغد وهو ناس له لا يجب على زيد صومه ما لم يش عنده ولا على المجتهد الزامه بالصوم بل لا يجوز له الالزام ولو شهدا بانه نذر ان يعطى مائة دينار للفقراء او لزيد وافر باشتغال الذمة لهم اوله بذ لا يجب عليه الزامه ولا يجب على المشهود عليه العمل بقوله ما لم يكن نزاع ولو حسبيا ولو هذا عنده بانحصار علاج الفلان عن مرضه بالخمر يجوز له امره ولا يجوز له شربه بل يشترط شهادتهما عند المريض ولو شهدا عنده برؤية الهلال يجب على نفسه الصيام او الافطار ولا يجب على من لم يسمع شهادتهما او لم يثبت شهادتهما عنده باستفاضة او شهادة عدلين او خبر محفوف بالقرائن بل لا يجوز له الافطار او الصيام ولا ي الزام المجتهد غيره على احدهما بل لا يجوز تجويز احدهما له ولو شهدا عنده بموت زيد لم يجوز له الحكم بجواز تزويج زوجته او تقسيم امواله م يشهدا عند الزوجة او الوارث وهل يجوز له تزويج زوجته لنفسه او اشتراء شئ من ماله من وارثه الظاهر لا لكونه اعانة على الاثم حيث انه . جاز للزوجة والوارث وكذا لو شهدا عنده يبلوغ الغايب المفقود خبره عمره الطبيعي نعم لو شهدا عنده بشئ مما ذكر في مقام التنازع والترافع فيما كانت الدعوى مسموعة يجب اتباعه في هذه الواقعة بخصوصها ويلزم حكمه على المترافعين فلو طلب احد حقا له على غيره مؤجلا ب رمضان وادعى الطالب الحلول علما او ظنا او احتمالا بناء على سماع الدعوى الظنية او الاحتمالية كما هو الاظهر عندى وشهد عدلان بالر يحكم على المدينون باداء المال ويجب عليه اتباعه ولكن لا يجب عليه صيام ذلك اليوم ولا على غير ذلك الشخص من المدينين المؤجلين ؛ الاجل اداء ديونهم ولو اراد احد الورثة اخذ مال مورثه الذى عند غيره وادعى علما او ظنا او احتمالا موت مورثه واثبته عند المجتهد بشاهدين ي على الغير اداء المال بعد حكمه ولكن لا يجوز لزوجه التزويج ما لم يثبت عنده الموت وهكذا في جميع الموارد ومن لا يسمع دعوى الظ والاحتمالية لا يجوز له الحكم ما لم يدع الزوجة او الوارث

علما وعلى ما ذكر فلو جاءت امرأة عند مجتهد وقالت اريد اثبات موت زوجي بشهادة عدلين عندك لتحكم لي بجواز التزويج م يجوز له الح
بشهادتهما بل الوظيفة حينئذ ان يأمر الشاهدين بشهادتهما عند الزوجة او يرشد الزوجة باستماع شهادتهما ليحل له التزويج او بامرهما بالشه
عند من يريد تزويجها او عند عدلين اخرين ليلغا شهادتهما لكل احد اراد او يرشد بجعل شهادتهما شايعة او مخفوفة بالقرائن ليعمل بها كل من
وهكذا في غيرهما من الامثلة ولو كانت الزوجة مدعية للعلم واراد التزويج واثبات الموت للغير فكك ايضا اذ مجرد ادعائها من غير نزاع ومنازع
يوجب نفوذ حكمه ووجوب اتباعه فان قيل يمكن اثبات وجوب متابعة المجتهد وقبول قوله في امثال ذلك بما دل على وجوب تقليده قلنا العمدة
وجوب تقليده الاجماع والضرورة والخلاف في امثال ذلك بين العلماء معروف ثم النصوص كمقبولة بن حنظلة والتوقيع الرفيع ورواية مصباح الشر
وامثالها والاولى متضمنة لوجوب متابعتها في احكام المعصومين وكيف ما زيد مات او الهلال في الليلة الفلانية موجودة من احكامهم والثانية آ
بالرجوع إلى رواة الاحاديث اى من حيث انهم رواتهم وانتفاء الحيثية فيما نحن فيه ظاهرة والثالثة قائلة بان للعوام ان يقلدوه ولم يبين ان لهم تقليده
اى شئ فيه ولا عموم فيه والاطلاق فان قيل ثبت جواز حكم المجتهد في امثال ذلك بمثل قولهم في الاحاديث المستفيضة المذكورة في باب القضا
المتضمنة لقولهم (ع) اقض بينهم بالبينات او قولهم استخراج الحقوق باربعة وعد منها شهادة العدلين ولا شك ان جواز ازدواج المرأة مثلا حق
قلنا الاول متعقب لقوله (ع) واضفهم إلى اسمي يخلقون ه فيخصصها بالمنازعات اذ هي التي فيها الحلف والثاني لا يدل الا على انه يستخرج ا
بالعدلين وهو مسلم فان الزوجة حقا بشهادة العدلين ولم يدل على عموم المستخرج فان قيل سيرة الناس جارية على قبول حكم المجتهد
في امثال هذه الامور فانا نرى العوام والنسوان في بيوتهم يصومون ويفطرون بمجرد حكم المجتهدين بالرؤية مثلا قلنا ذلك توهم فاسد جدا فان الس
اى حجية فيها مالم تكشف عن قول المعصوم وكيف يكشف السيرة مع عدم العلم بحال اهل الصدر الاول في ذلك وما يقربه بل اهل آ
الاعصار السالفة فلعل بناء اهل عصر عليه لفتوى مجتهدهم بذلك وجريان طريقة لعوام عليه بعدهم مع انه ان اريد سيرة الناس في عصر جميعا
العوام والخواص فممنوعة وان اريد سيرة العوام فبعد عدم العلم بحال الخواص او العلم بمخالفتهم فای حجية فيه مضافا إلى ان السيرة المدعاة ه
تختص بقبول قول المجتهد بل لا يلتفت العوام إلى جهة الاجتهاد بل يصومون ويفطرون بحكم ائمة الجماعات بل المتصدين تغلب المنصب المرع
وفساده معلوم قطعاً فان قيل كيف يجب على العامي الشاك بين الثلث والاربع في الركعات قبول قول المجتهدين على الاربع ولا يجب قبول وله ال
اول الشهر او فلان مات واى فرق بينهما قلنا الفرق ظاهر فان المجتهد اذا رأى قول الامام من شك بين الثلث والاربع فليين على الاكثر يعلم
حكم الامام فيحكم به في جزئياته ومنها هذا السائل الشاك لانه فرد من افراد من شك ومطابق له ولم يقل الامام ان كل يوم شهد العدلان
بالرؤية هو يوم الصوم او الفطر لكل احد وكل شخص شهدا بموته فهو ميت حتى يجرى المجتهد الحكم في زنياته بل قال من شهد عنده العد
فليفطر او فليصدق ومن جزئياته المشهود عنده لا غيره وليس زيد مات او الهلال في هذه الليلة مرئية من جزئيات حكم الامام (ع) ولم يحكم ب
يكون ذلك من افراده وينطبق عليه بقى ها هنا شئ ينبغى التنبيه عليه وهو انه

قد مرتب اثر شهادة العدلين المتعلق بحق الغير في المنازعات والدعاوى اذا كان المشهود عنده مجتهدا فهل ذلك مخصوص بصورة وقوع الذ والتخاصم والدعوى من المدعى والجحود من المدعى عليه اذ لا بل يجوز له الحكم بالبينه بمجرد ادعاء المدعى واقامته البينه ولو لم يكن نزاع فرد كما لو باع زيد داره لعمرو واقرب به عند جمع ولم يكن منكر فاقام المشتري البينه عند الحاكم ليثبت ذلك عنده واراد ان يحكم به احتياطا لوف النزاع او تسجيل المطلوب ولو كان لزيد دين على عمرو وهو في بلد اخر فاراد زيد قامة البينه لذلك ويثبته عند الحاكم ليصدر منه الحكم حتى ي على عمرو لو فرض جحوده بل قد يتكلم في جواز اقامة البينه قبل التنازع قال العلامة في (عد) في البحث الرابع من الفصل الثامن من المق السابع في متعلق الدعوى ولو اراد اقامة البينه قبل ادعاء من ينازعه للتسجيل فالاقرب الجواز وقال ولده فخر المحققين وجه القرب انه غر مقصود لانه حافظا للحق على تقدير موت الشهود وهذا التقدير ممكن في كل وقت فاقترضت الحكمة الالهية جعل طريق إلى اثبات الحق ويحت عدم انه ليس بغريم حقيقة ولا نزاع حقيقى بينهما وقال في (الدروس) الاقرب سماع بينه الداخل للتسجيل وان لم يكن خصم وقال في (ير) فان بتقديم بينه ذى اليد يعنى في صورة التعارض فهل يسمع دعواه وبينته للتسجيل قبل ادعاء الخصم لا اعرف لاصحابنا نصا في ذلك ومنع الجمهور منه اذ لا بينه الا على الخصم فطريقة ان ينصب لنفسه خصما والاقرب عندى سماع بينته لفائدة التسجيل و قال في بحث القضاء الغايب منه ولا بد ان يكون معه اى مع المدعى الغايب بينه ويدعى جحود الغايب فلو قر انه معرف لم يسمع بينته الا لاختد المال ولو لم يتعر لجحوده احتمل السماع وعدمه ولو اشترى شيئا فخرج مستحقا و البائع غايب سمعت بينته ولو لم يدع الجحود انتهى

اقول مرادهم من السماع الذى اختلفوا فيه ليس مجرد الاصغاء إلى اخبار البينه لانه جازي البته في كل حال للاصل بل المراد اما اجابة مرید اقام لترب الاثر او اصل ترب الاثر اى ثبوت المشهود به او تعلق الاثر بالمشهود عليه اى جواز الحكم بمقتضى شهادتهم عليه ونفوذ الحكم عليه ؛ كان مرادهم ترب الاثر وثبوت المشهود له فيمكن ان يكون الاختلاف في السماع وعدمه باعتبار الاختلاف في اصالة اعتبار شهادة العد وعدمها فمن يقول بالسماع فبنائه على الاصاله فيثبت المشهود به وان توقف الحكم بمقتضاها ونفوذها على النزاع ومن يقول بعدمه فبنائه على اصالة عدم الاعتبار فلا يسمع الا فيما ثبت اعتبارها فيه ولم يثبت في بينه الداخل ولا بينه من يعترف من عنده الحق له ويمكن ان يكون بناء ال على اصالة الاعتبار ولكن من يقول بعدم السماع فلاجل خروج بينه الداخل ومن لا يحدد خصمه بالدليل ومن يقول بالسماع فيقول بان ا عدم سماع بينه الداخل وغير الجاحد خصمه لا يفيد ازيد من عدم جواز الحكم بهذا الثبوت لعدم التوقيف وان كان مرادهم جواز الحكم وعد فلعل مراد من يقول بالسماع جواز الحكم بهذه الشهادة بعد تحقق المخاصمة والجحود لا بالفعل ومراد من يقول بعدمه يريد عدم فعلا فيعود ال لفظيا او يكون نظر الثانى إلى عدم اصالة اعتبار قول العدلين او إلى خروج بينه الداخل او غير الجاحد خصمه بالدليل فلا يجوز الحكم بين مطلقا فيكون النزاع معنويا ثم اقول اذ قد اثبتنا اصالة قبول شهادة العدلين بمعنى وجوب قبولها على المشهور عنده ولزوم تصديقه اياها فيترب ذلك الاثر مطلقا ما لم يكن لها معارض واما الاثر المتعلق بالغير اى ترب نفوذ الحكم على الغير وله عليها فقد عرفت ثبوته في المتنازعين المتراف إلى المشهود عنده مع كونه اهلا للحكم

ولكنه يختص بغير بينة الداخل عند الأكثر لاختصاص الاجماع بغير بينة وخصوص النص الدال على ذلك وكذا يختص بصورة كون الغير المتنازعين لعدم دليل على جواز الالتزام والحكم بدون التنازع مثل اقض بل هو المتبادر من القضاء على شخص والزامه والحكم عليه وكذا هو المتبادر من قولهم اقض بينهم لان الظاهر من القضاء ما بين الشخصين وقوع التنازع بينهم سيما مع تعقيبه بمثل واضفهم إلى اسمى يحلفون به وكذا المتبادر من قولهم البينة على المدعى واليمين على من انكر او على المدعى عليه مع ان القضاء بالبينة او كون البينة وظيفة المدعى لا يدل الا على القضاء بها في الجملة فيمكن ان يكون بعد التنازع واما ما دل على قبول شهادة العدلين فلا يفيد ازيد من تصديقهما او لزوم الحكم بهما فيثبت فيه لزوم الحكم ولا يتوهم ان قوله (ع) في صحيحة سليمان بن خالد احكم بينهم بكتابي واضفهم إلى اسمى يحلفون به ثم قال هذا لمن لم له بينة انه يدل بالمفهوم على ان من قامت له بينة يحكم له مطلقا لان المفهوم ان من قامت له البينة لا حلف عليه واما نه هل يحكم له مطلقا بعد وقوع النزاع فلا دلالة له ويؤيد ذلك ما ذكره من عدم جواز القضاء على الحاضر الذي لم يسمع الدعوى لصمم او اختلاف لغة او نحوهما لم يسئل عنه وما ذكره من الزام المدعى عليه الساكت على الجواب وعقوبته على ذلك من غير تعرض للحكم عليه بالبينة اذا كانت هذا مضافا ان عدم النزاع اما لعدم المنازع إلى عدم كون الواقعة بين اثنين فلم يثبت فيه اصل جواز الحكم والقضاء بل المتبادر من القضاء هو ما كان بين اثنين مع ان ادلة القضاء متضمنة لقوله اقض بين الناس او بينهم وهو انما يكون بين شخصين او ظاهر فيه وتصور المخاصمة المنازعة وفرض المنازع يفيد او لعدم وقوع النزاع وان كان بين اثنين وحينئذ لا يجوز القضاء للمدعى الا مع السماع عن الآخر لرواية محمد بن مسلم عن ابي عبد الله (ع) قال قال رسول الله ﷺ اذا تقاضى اليك رجلان فلا تقض للاول حتى تسمع من الآخر فانك اذا فعلت ذلك تبين لك القضاء ولا شك ان السماع عن الآخر اما يقر فلا حكم بالبينة حينئذ او ينكر فيتحقق الجحود والنزاع لا يقال ان ذلك مخصوص بما اذا تقاضى رجلان لا رجل واحد لانا نقول ان العلة المنصوصة تشمل لقاضى لاحدهما ايضا نعم خرج المدعى عليه الغائب بالنص الدال عليه فيسمع البينة عليه ويقضى بما مطا خرجت صورة اعتراف المدعى باعترافه اذ لا فائدة للحكم والالزام على الشخص بعد اعتراف المدعى لكونه معترفا فيبقى ساير الصور كص الطلاق المدعى ولذا حكم في (ئر) بسماع بينة المدعى على الغائب في غير الصورة الاولى بل يمكن الخدش في صورة الاعتراف ايضا اذا اراد المد صدور الحكم احتياطا فتأمل فيحصل بما ذكر عدم مشروعية القضاء والحكم وعدم ترتب اثار الحكم وهو عدم جواز النقض عليه مالم يكن منا فعلية بين اثنين الا في الغائب نعم لو اقام احد بينة بل النزاع فيجوز استماعها للاصل ويجب تصديقها واعتقاد وقوع مقتضاها والاخبار عن ثب وضبطه احتياطا لزمان وقوع التنازع وحينئذ يجوز بمقتضى الشهادة المتقدمة اذا كان المشهود عنده متذكرا لها اذا ثبت الشهادة عنده بما يثبتها و العالم

(عائدة) اعلم انه يشته كثيرا وظيفة الحاكم في الحكم بين المتنازعين اذا كانت الواقعة خلافية وتنازع الخصمان فيها لاجل اختلاف المجتهدين المسألة والتحقيق في المقام انه اذا كان تنازع المتخاصمين المترافعين عند حاكم في امر لاجل اختلاف المجتهدين فيه كان ينازع الولد الاكبر مع في اخذ

الحبوة مجانا او بحساب ارثه او فيما يجرى به او ادعى احد الشركاء الثلاثة الشفعة وانكرها الاخران او تنازع المتبايعان في نجاسة المبيع وعدمها او تدبكر ووليها في الاستقلال في العقد وعدمه او تنازعا في دية جناية اختلف العلماء في مقدارها إلى غير ذلك يجب على الحاكم المتراجع اليه الحق في الواقعة بمقتضى رأيه وفتواه اجماعا لانه حكم الله عنده في حقه وفي حق كل من يقلده او يتراجع اليه ولا يفيد تقليد احدهما مجتهدا اخر يخالف رأيه رأى ذلك المجتهد او كونه مجتهدا مخالفا لذلك المجتهد اذ لم يثبت من ادلة وجوب عمل المجتهد باجتهاده او المقلد باجتهاده المجتهد الوجوب ترتب الاثر حتى في موضع يزاحمه حق غيره لو بنى ذلك الغير على اجتهاده والحاصل ان الثابت ليس ازيد من ترتب اثار اجتهاده او تقليده فيما حق نفسه مما ليس له مزاحم من حقوق الغير والا فلا دليل ثم المراد برأيه وفتواه ليس هو فتواه في جميع اجزاء الواقعة المتنازع فيها فانه قد يكون في بعضها وجوب البناء على فتوى غيره في جزء منها فيجب اتباعها فان فتوى كل مجتهد صحة عمل كل مجتهد اخر او مقلده اذا بناء على رأى ذا المجتهد الاخر وعمل به فيه فيجب الحكم بمقتضاه لو كان كذلك فقد يكون الواقعة بحيث لم يتحقق من احد المتنازعين فيها بناء على امر بتقديده فيجب فيها الحكم في اصل الواقعة بمقتضى فتوى الحاكم ورأيه فيها وقد يتحقق فيها بناء على امر بتقليد غيره فيجب الحكم بمقتضى ذا البناء لان فتوى الحاكم ايضا على صحة ذلك الامر حينئذ وترتب الاثر عليه فاذا تنازع شخصان في اصل الحبوة مجانا او بازاء ارثه ابتداء قبل بناء على تقليد مجتهد يجب على الحاكم المفتي بالاخذ مجانا الحكم به ولو كان المتنازعان مقلدين لمجتهدين يعطيها بازاء الارث فعلا بما في الواقعة والكبير بازاء ارثه بتقليد مجتهد واعطاه سائر الورثة بازائه ايضا بتقليده ثم تنازعا فيها بعد ذلك عند الحاكم المذكور يجب عليه الحكم بكونها بالارث لا لاجل انه فتواه مطلقا بل لاجل انهما قلدا المجتهد الاخر وعملوا به وانتقل المحبو بازاء الارث إلى المحبو له وما بازائه إلى سائر الورثة وفتوى الحاكم ايضا على الانتقال المذكور بالتقليد المذكور وتوقف رفع الانتقال إلى ناقل اخر فيحكم بمقتضى هذا الفتوى وبازاء الارث وكذا لو كان المتنازعان في الشفعة مقلدين لمن يرى الشفعة في الشركاء الثلاثة فلو تنازعا قبل بناهما على اخذ الشفيع المشفوع بتقليد مجتهد وترافعا عند من لا يثبت الشفعة حينئذ يحكم ذلك بسقوط الشفعة ولو بينا الامر على تقليد الاول واخذ الشفيع المشفوع بتقليده ورضى به الشريك تقليدا له ايضا تنازعا عندنا في الشفعة يجب عليه الحكم بكون المشفوع لاخذ الشفعة لانه اخذه بتقليد من يقول بشئها واعطاه الشريك ايضا بتقليده فصف المشفوع ملكا للشفيع بفتوى ذلك المتراجع اليه ايضا فيحكم بمقتضاه وكذا لو باع شخص الصيد المقتول بالتفك لاجل كونه مذكى عنده بفتوى من يرى حليته واشتراه المشتري ايضا بتقليده واجريا العقد ثم وقع التنازع بينهما و ترافعا عند من لا يرى حليته يجب عليه الحكم بصحة البيع وفتواه صحة بيعه للمجتهد المفتي بحليته وطهارته ولمقلده وقد وقع ذلك من المتبايعين الكذائيين فيكون صحيحا ممضى عنده ايضا وهكذا في جواقيع نعم يشترط في الحكم الصحة في تلك الموارد عمل المتنازعين معا بمقتضى فتوى المجتهد الاخر ولا يكفي تقليد احدهما فيما يكون الامر اثنين نعم لو لم يكن الواقعة مما يكون الاثر المترتب على العمل بين المتنازعين فيكفى تقليد احدهما كمسألة عقد البكر او الولي فلو عقدت اليه نفسها لزوج بتقليد مجتهد يرى استقلالها وقبلها الزوج بتقليده ايضا ثم تنازع الولي عند من يرى

استقلاله يجب الحكم بصحة العقد اذ لا تعلق للولى في اثر العقد الذى هو حلية البضع ولا يحتاج تقليد البكر إلى رضى المولى ايضا ولو كان الحا في الامثلة المذكورة في المعاملات ممن لا يقول بلزوم التقليد في المعاملات بل يكتفى بالمطابقة لرأى مجتهد فبنى المتنازعان الامر اولا على احد الطر يجب على هذا الحاكم الحكم بصحته بناء على رأيه ايضا وكذا لو اكتفى بالتقليد اللاحق على العمل وقلدا بعد العمل ايضا وهكذا او المحصل يجب على الحاكم المتراجع اليه ان يستخرج اولا فتواه في تلك الواقعة المتنازع فيها ويحكم بمقتضاها سواء كانت مطابقة لفتواه في جزء الواقعة اولا ف انه اذا سئل عنه ان ما راىك في الحبة اذا تنازع فيه الورثة يفتى بانها يعطى مجانا فيحكم به في الواقعة اذا تنازعا قبل ضاء الطرفين وبنائها على تق اذ ليس للواقعة جزء اخر ولو بنى المتنازعان فيها على تقليد من لا يرى مجانا فيزيد في الواقعة جزء اخر لان المتنازع انما هو في الحبة التى بينا ف الامر على تقليد ويرى انه اذا سئل عنه ما راىك في الحبة التى اخذها الاكبر مجانا بتقليد من يراها كذلك واعطاها ساير الورثة ايضا كذلك ف يصير مالا حلالا له يفتى بانها ماله فيجب الحكم به في المرافعة ايضا ولو سئل انه لو اخذها الاكبر بتقليد من يراه مجانا ولكن لم يرض به الباء فيفتى بانه لا يكفى تقليده فقط ويرى نه اذا سئل ما فتوىك في حق باكرة زوجت نفسها لشخص بتقليدهما لمن يرى استقلالها انه يفتى بالص فيجب عليه الحكم بما ايضا بعد وقوع العقد ولو فرض ان فتواه على عدم الصحة فيحكم به ايضا ولو تنازع الجانى والمجنى عليه في قدر ال المختلف فيها عند حاكم فيجب حكمه بمقتضى رأيه ولا يفيد هنا بناء احدهما او كليهما على فتوى غيره الا اذا عملا بها واعطى الجانى ال بمقتضاها واخذها المجنى عليه كذلك وبالجمله اللازم على الحاكم في جميع الوقايع تصوير فتواه في كل الواقعة اذا سئل عنه فيها والحكم بما فرع ترفع المتنازعان في امر قبل بنائها على احد الطرفين بالتراضى او اجراء حكم عقد فيه وحكم الحاكم بمقتضى رأيه فهل يجوز للمتنازعين بعده ال على تقليد الاخر في هذه الواقعة لو رضيا ويترتب عليه اثره ام لا الظاهر الثانى لاستقرار الامر على ما حكم به فلا ينتقض فلا حكم الحاكم باج شئ للولد الاكبر او بكونه له مجانا بعد الترافع او بسقوط الشفعة فلو راضيا بخلافه بعد ذلك لم يترتب عليه اثر فلا يصير الاخذ بالشفعة لازما الشئ المحبو لغير الكبير بل لو ارادوا اللزوم احتاج إلى عقد اخر ناقل شرعى كبيع او صلح اوهبة

(عائدة) اذكر فيها تصحيح بعض اسماء الرجال والقابهم وكناهم سيما المشهورين منهم بحيث ما وصل الي من السلف الصالحين لثلا يقع الف فيه في الغلط فانه عليه وهن عظيم وموجب لسقوط مرتبته عن قلوب السامعين ويشهد بذلك ما جرى لبعض علماء البحرين في محروسة اصفه صنيث عن الحدثنان في ريب من ذلك الاوان على ما حكاها والدى القمقام طه واقتصر فيه غالبا على الذين يكثر ذكرهم في اسانيد الاخبار واولا بذكر الاسماء ثم الكنى ثم الاوصاف والالقاب ثم النسب إلى القبائل او البلاد وربما اذكر تصحيح الكنى واللقاب و النسب في طى تصح الاسماء فان وجد فيه والا فيطلب في طى الثلاثة ان كان فيه ويطلب ما لم يذكر هنا من مظاهرها من كتب الرجال كايضاح الاشتباه ونهج المة وغيرهما والله الموفق في كل حال واكتب الرأى المهملة بالهمزة والزأى المعجمة بالياء كما هو طريقة الادباء الاسماء ابان بن تغلب الجريرى بالتاء المذ فوفا المفتوحة والعين المعجمة الساكنة واللام المكسورة والباء الموحدة نهج وفي الصحاح والمجمع تغلب كتضرب ابوقبييلة والنسبة اليها تغلبى بفتح الال

استيحات التوالى الكسرتين وربما قالوه بالكسر لان فيه حرفين غير مكسورتين والجريى بالجيم المضمومة والراء المفتوحة ثم الياء المثناة تحتها ثم ال ابراهيم بن ابى البلاد بالباء الموحدة المكسورة واللام المخففة والذال المهملة (صه) ابراهيم بن ابى سمال بالسين المهملة واللام (صه) باللام وتخفيف الميم ومنهم من يشدد بها بفتح السين والاول اصح نصح وفي (المصباح) ابراهيم بن ابى بكر مُجَد بن الربيع يكنى بابى بكر بن ابى سمالك بالسين المهملة المفتوحة والكاف اخيرا وقيل لام انتهى

ويحتمل ان يكون هذا مع ما ذكر اولاً واحداً ابراهيم بن ابى الكرام بفتح الكاف وتشديد الراء (صه) ابراهيم بن نصير بضم النون وفتح الهمهمة والياء المثناة تحتها والراء صه ابراهيم بن مهزم بكسر الميم واسكان الهاء والراء المفتوحة يعرف بابن ابى بردة بضم الباء الموحدة ابراهيم بن بفتح الراء والجيم ابراهيم بن ضمرة بفتح الضاد المعجمة وسكون الميم ابراهيم بن عبده رايت في بعض النسخ الموثوق به عبده بفتح العين والباء ا بن مرار بفتح الميم وتشديد الراء ثم الالف ثم لراء ابراهيم بن نعيم مصغرا احمد بن ابى بشر بكسر الباء الموحدة وسكون الشين المعجمة احمد بن عوف بفتح العين احمد بن اصفهذ بفتح الهمزة واسكان الصاد المهملة وفتح الفاء واسكان الهاء وفتح الباء الموحدة والذال المعجمة (ح) احمد حاتم بن ماهويه بضم الهاء وفتح الواو وسكون الياء المثناة تحتها احمد بن الحسن القزاز بالقاف والزائين المعجمتين بينهما الف احمد بن رباح بالمهملة والباء الموحدة (ح) احمد بن رزق الغمشانى بضم الغين المعجمة والشين المعجمة ورزق بالراء المهملة م الزاى المعجمة ثم القاف (ح) احمد صبيح بالصاد المهملة المفتوحة والباء الموحدة والياء المثناة تحتها والحاء المهملة (صه) وفي (د) ومنهم من ضم الصاد وفتح الباء وليس بشئ احمد ميثم بكسر الميم والياء المثناة تحتها وفتح المثلثة كذا في (ح) وقال قبل ذلك بورقة احمد بن ميثم بكسر الميم واسكان المثناة تحتها وفتح المثناة فو انتهى

ولعلمها متغايران احمد بن عبدوس الخلنجى بضم العين المهملة واسكان الباء الموحدة وضم الدال ثم السين المهملة بعد الواو والحاء المعجمة والمضمومة واللام المفتوحة والنون الساكنة والجيم احمد بن عايد بالياء المثناة تحتها والذال المعجمة احمد بن جليل بضم الجيم وتشديد اللام المكسرة واسكان الياء المثناة الدورى بالدال والراء المهملتين وفي القاموس الدور بالضم قريان بين سر من رأى وتكرت احمد بن علوية بفتح العين المهملة وفتح اللام وكسر الواو وتشديد الياء المثناة تحتها (ح) احمد بن على الخضيب الايادى الخضيب بالحاء المعجمة المفتوحة والضاد المعجمة المكسرة والياء المثناة تحتها (ح) وفي صلى الله عليه وسلم ايادى بكسر الهمزة حى من معد احمد بن على الصولى بالصاد المهملة المضمومة احمد بن وهيب الجريى بالراء لمهملة قبل الياء وبعدها احمد بن يحيى الاودى بفتح الهمزة واسكان الواو بعدها دال مهملة (ح) وقيل بفتح الهمزة والواو والظاهر ان ال عطف على الفتح دون الهمزة احمد بن مُجَد بن سيارة بالسين المهملة المفتوحة والياء المثناة التحتانية المشددة والراء المهملة بعد الالف (ح) احمد مُجَد بن مسلمة بفتح الميم قبل السين المهملة والهاء اخيرا (ح) احمد بن يحيى الخازمى بالحاء والزاء المعجمتين والميم (ح) احمد بن على الفايدى بالياء المنقطة تحتها نقطتين بعد الالف و الدال المهملة (صه) احمد بن بطه بالباء الموحدة والطاء المهملة (صه) وفي (ح) في مُجَد بن جعفر بن ضم الباء الموحدة وتشديد الطاء المهملة وعن فخر المحققين بضم الباء الموحدة وتشديد الطاء وقال روى الوجهان عن والدى

اديم بن الحر مصغرا (صه) (ح) ادريس الخولاني بالخاء المعجمة والواو بعد الالف اسامة بفتح الهمزة (قب) وفي القاموس اسامة بضم الهمزة : الاسد اسد بن عفر بالعين المهملة المضمومة (صه) ثم الفاء اسحاق بن ابراهيم الحضيبي بالخاء المهملة والضاد المعجمة المفتوحة بعدها ياء من تحتانية وبعدها نون (صه) اسحاق بن جرير بالجيم المفتوحة والرائين لمهملتين بينهما ياء مثناة تحتانية (ح) اسحاق بن ابي قره بالقاف المضم والراء القناني بالقاف المضمومة والنون قبل الالف اسماعيل بن ابراهيم بن بزه بضم الباء وفتح الزاي المعجمة والهاء (صه) وفي (ح) بالباء المف المفتوحة والزاي المحققة اى الزاي المعجمة وفي (د) بفتح الباء المفردة وفتح الراء المهملة وعن الشهيد بفتح الباء الموحدة وتشديد المهملة وفي نس اخرى بضم الموحدة وتشديد المهملة واعربه في بعض النسخ الصحيحة ظاهرا بضم الباء الموحدة واسكان المعجمة بلا هاء وفي بعض النسخ بء الباء الموحدة وفتح الراء المهملة وبعدها هاء اسماعيل بن بزيع بالباء الموحدة والزاي المعجمة المكسورة والياء المثناة تحتها اسماعيل بن شعيب العربي بالعين المهملة المفتوحة ثم الراء المهملة ثم الياء المثناة تحتها ثم الشين المعجمة اعين بفتح الهمزة والعين المهملة الساكنة والياء المثناة المفتوحة وال اسماعيل بن على العمى بفتح العين المهملة وكسر الميم المخففة (صه) اسماعيل العيسى بالمهملة ثم الباء الموحدة ثم السين المهملة اسماعيل حة بالحاء المهملة المفتوحة والقاف المكسورة والياء المثناة التحتانية والباء الموحدة وقيل بالجيم المضمومة والفاء المفتوحة والنون بعد الياء (صه) اسماء بن عبدالرحمن السدي بضم السين المهملة وتشديد الدال (قب) اصبع بن نباته بضم النون برد الاسكاف بضم الباء الموحدة بطه مر في احد بطه البراء بن عازب بالعين المهملة والزاي المعجمة (ح) برى بضم الباء الموحدة وفتح الراء المهملة واسكان الياء بريد بن معوية بضم لباء الموحد وفتح الراء المهملة (ح) بسطام بكسر الباء الموحدة بنان الذي لعنه الصادق (ع) بضم الباء الموحدة ثم النونان بينهما الالف (صه) و في ؛ التحقيق انه بالياء المثناة تحتها بعد الباء الموحدة بيان الجرزي بالباء الموحدة المفتوحة والياء المثناة تحتها والنون بعد الالف والجرزي بفتح الجيم وال المعجمة (ح) بندار بضم الباء الموحدة ثم النون الساكنة والدال المهملة والراء اخيرا بريه بضم الباء الموحدة وفتح الراء واسكان الياء المثناة ؛ العبادى بكسر العين المهملة والدال بعد الالف وفي (د) بضم الباء الموحدة وسكون الراء المهملة وفتح الياء المثناة تحتها بزيع بفتح الباء الموحدة وك الزاي المعجمة بسام بفتح الباء الموحدة وتشديد السين المهملة (ح) بسر بن ارطاة بضم الباء الموحدة واسكان السين المهملة بزرج بضم الباء الموحد وضم الزاي المعجمة واسكان الراء المهملة والجيم اخيرا (صه) وفي الايضاح بفتح الباء وضم الزاي واسكان الراء بشار بن يسار الضبيعى الاول با الموحدة والشين المعجمة المشددة والثاني بالياء المثناة التحتانية والسين المهملة (ح) والضبيعى اختلف كلام العلامة في الايضاح فضبطه بضم الض المعجمة في ترجمة بشار وبفتحها وضم الباء في ترجمة اخيه سعيد وهو الذى ضبطه غيره ومنهم المنذرى في الاكمال بكر بن نعيم مصغرا الغان بالغين المعجمة والدال المهملة بكر بن جناح بالجيم المفتوحة بشر بن مسلمة بفتح الميم وسكون السين المهملة بسطام بن الحصين بالخاء المهم المضمومة والصاد المهملة المفتوحة و الياء بعدها (ح) جندب بالجيم المضموم والنون الساكنة والدال المهملة المفتوحة والباء الموحدة (صه) جندب بالجيم المضمومة والنون والدال المهملة بعد الالف وجندب بن جنادة هو ابوذر الغفارى (رض) جرير بالجيم المفتوحة والراء المهملة والياء

المثناة تحتها ثم الراء المهملة (ح) جهم بالجيم المفتوحة والهاء الساكنة بعدها (ح) جراح الرواسى بالجيم المفتوحة والراء المهملة المشددة والحاء المهملة وفي (ق) الرواس بضم الراء بعدها واو بمحزة وبعد الالف سين مهملة جراح المداينى بفتح الجيم و تشديد الراء المهملة والحاء بعد الالف وفتح ا والذال المهملة والياء المثناة تحتها بعد الالف ثم النون جحدر بالجيم المفتوحة والحاء المهملة الساكنة والذال المهملة المفتوحة والراء المهملة (ح) جـ بالجيم والباء الموحدة واللام لمفتوحات مع تخفيف اللام جعفر بن بشير فقحة العلم بالقاف والحاء المهملة وقيل فقه العلم بالقاف المضم والفاء المشددة وقيل نفحة العلم بالنون والفاء والحاء المهملة جدعان بالجيم المضمومة والذال المهملة الساكنة جعفر بن مُجَدِّد بن حكيم بفتح ا- المهملة (ح) جعفر بن مُجَدِّد بن رباح بالباء الموحدة دجلبه بالجيم المضمومة ثم اللام ثم الباء المفردة جميل بن دراج بفتح الجيم ودراج بالذال المهملة وتشديد الراء والجيم اخيرا جليلين قد مر في احمد بن جليلين جهيم مصغرا حارث بن صين بالغين المعجمة المضمومة وفتح الصاد المهملة حبة الع بفتح الحاء المهملة ثم الباء الموحدة المشددة والعربي بضم العين المهملة وفتح الراء المهملة بعدها النون نَحْج حجر بن زائدة بضم الحاء المهملة واسكان الجيم والراء اخيرا (ح) حجر بن عدى بضم الحاء المهملة جببش بضم الحاء المهملة وفتح الباء الموحدة واسكان الياء المثناة تحتها والش المعجمة حريز السبختاني بالحاء المهملة المفتوحة والراء المهملة والياء المثناة تحتها والزاي المعجمة الحسن بن خرزاذ بالحاء المعجمة المضمومة الاء المهملة المشددة والزاي والذال المعجمتين بينهما الف (ح) (صه) وفي (د) بالراء المهملة الساكنة بعد الحاء الحسن بن الزبرقان بالزاي المعجمة المكسورة والباء الموحدة الساكنة والراء المهملة المكسورة والقاف والنون اخيرا (ح) الحسن بن زيدان بالزاي المعجمة المفتوحة (ح) الحسن بن الس بالسين المفتوحة المهملة المفتوحة والراء المهملة (ح) الحسن بن ظريف بالطاء المعجمة (ح) الحسن بن مُجَدِّد بن جمهور العمى بفتح العين المهملة والاء المشددة منسوب إلى بني العم من بني تميم الحسن بن علي ن بقاح بالباء الموحدة والقاف المشددة والحاء المهملة (صه) الحسن بن علي بن س بفتح السين المهملة واسكان الباء الموحدة والراء المهملة المفتوحة (ح) الحسن بن قدامة بضم القاف الحسن بن متيد بالميم المفتوحة والتاء المثناة ف المشددة والياء المثناة التحتانية (ح) (صه) وفي (د) بضم الميم الحسين بن اشكيب بالهمزة المكسورة والشين المعجمة الساكنة والكاف والياء الم التحتانية والباء الموحدة (ح) الحسين بن بشار بالباء الموحدة والشين المعجمة المشددة الحسين بن نعيم مصغرا (ح) (صه) الحسين بن الحكم الح بالحاء المهملة المكسورة والباء الموحدة المفتوحة والراء المهملة (ح) الحسين بن السرى بالسين المهملة المفتوحة والراء المهملة الحسين بن فهم بفتح الاء واسكان الهاء (ح) الحسين بن عبيد الله الغضائري صاحب الرجال المشهور الغضائري بالفصل بين الالف والراء بالياء المثناة التحتانية ولكن في) بفتح الغين المعجمة والضاد المعجمة والراء المهملة بعد الالف بلا فصل انتهى

فيكون الغضاري الحسين بن عندر بضم العين واسكان النون وفتح الدال المهملة والراء المهملة اخيرا (ح) الحسين بن مياح بالياء المثناة تحت المشددة بعد الميم المفتوحة والحاء المهملة اخيرا (صه) الحسين بن ظريف بالطاء المعجمة (صه) الحسين بن متوية بفتح الميم وتشديد التاء المثناة و واسكان الواو والياء المثناة التحتانية (ح) الحسين بن احمد بن المغيرة بضم الميم وكسر الغين المعجمة (صه) حصيف بالمهملتين

مصغرا (ح) وفي (صه) بالحاء المهملة والضاد المعجمة في ترجمة مُجَّد بن حمران ابن المخارق بالميم المضمومة والحاء المعجمة والراء المهملة (صه) ج بن سوقه بضم السين المهملة واسكان الواو وفتح القاف حكم بن حكيم مصغرا (صه) (ح) حكم ن عتية بالتاء المثناة الفوقانية والياء المذ تحتانية (ح) وفي (صه) بضم العين المهملة حكم بن القيات بفتح القاف وتشديد الياء المثناة تحتانية والتاء المثناة الفوقانية (ح) وفي حوان النهج للمصنف بفتح القاف وتشديد المثناة فوقا قبل الالف وبعدها حمران بضم الحاء المهملة ذكره في الايضاح في ترجمة سعيد بن حمران ومُجَّد حمران حماد بن ضمخه بالضاد المعجمة المفتوحة والحاء المعجمة بعد الميم (صه) وفي (د) صحة بالمهملة وتسكين الميم والحاء المهملة حمدان المعافا بضم الميم والعين المهملة والفاء (ح) حميد بن المثنى حميد مصغرا بالتاء المثلثة والنون بعدها المشددة (صه) ورايت في بعض حواشي الن منقولا عن الايضاح المتني بالتاء المثناة الفوقانية بعد الميم المضمومة ثم النون المشددة ولكني ما وجدته في نسخة الايضاح التي كانت عندى حنان سدير بفتح الحاء المهملة وتخفيف النون بعدها وبعد الالف نون ايضا وسدير بالسين المهملة المفتوحة والراء اخيرا حيان السراج بالحاء المهملة ثم ا المثناة تحتانية حنظلة بالحاء المهملة المفتوحة والنون والطاء المعجمة المفتوحة حوشب بالحاء المهملة المفتوحة والواو والشين المعجمة والباء الموح (ح) خالد بن نجيح الجواز بالنون المفتوحة والجيم والياء المثناة تحتانية والحاء المهملة والجواز بالجيم والراء المعجمة نقله الشهيد الثاني عن كت الشيخ كما في نهج وبالجيم والنون يباع الجون في (د) و (ح) والواو مشددة على التقديرين (صه) خالد بن صبيح بالصاد المهملة المفتوحة وال الموحدة المكسورة والياء الساكنة الحاء المهملة خالد بن طهمان بالطاء المهملة المضمومة والهاء الساكنة والميم والنون (ح) خزيمه بن ثابت با- المعجمة المضمومة والزاي المعجمة المفتوحة خطاب بن مسلمة بالميم المفتوحة اولا والسين الساكنة المهملة والميم بعد اللام (ح) خلاد السدى با- المعجمة واللام المشددة والسدى بضم السين المهملة (ح) خيثمة بالحاء المفتوحة المعجمة والياء المثناة تحتانية الساكنة والتاء المثلثة والميم وا (ح) خيران بالحاء المعجمة المفتوحة ثم الياء المثناة تحتانية الساكنة والراء المهملة والالف والنون خفاف بن ايماء بضم الحاء المعجمة ثم الاء المخففة ثم الالف ثم الفاء وائماء بكسر الهمزة بعدها تحتانية (قب) خليل بالحاء المعجمة مصغرا (ح) خالد بن يزيد بن جبل وخالد بن يزيد ابن ؛ العكلى الاول يزيد بالراء المعجمة والثاني بريد بالراء المهملة دندان بالذال المهملة المفتوحة والنون الساكنة والذال المهملة لقب احمد بن الحسين د بن بلال بن احيحة بضم الهمزة والحائين المهملتين بينهما ياء مثناة تحتانية نهج داود بن زربي بالراء المعجمة المضمومة والراء الساكنة بعدها وال الموحدة (صه) وفي (ح) بالزاي المعجمة المكسورة داود بن سليمان الحمار بالحاء المهملة المفتوحة والميم المشددة والراء المهملة بعد الالف داود الر بالراء المهملة والقاف داود بن الحصين مصغرا داود بن سرحان بكسر السين المهملة واسكان الراء والحاء المهملة والالف والنون (ح) داود بن ك بضم الكاف واسكان الواو وفتح الراء (ح) داود بن فرقد بفتح الفاء واسكان الراء بعدها القاف ثم مهملة داود بن مافنه بالميم ثم الالف ثم الفاء النون المشددة دارم بن قبيصة بالراء بعد الالف وبالقاف لمفتوحة وكسر الباء الموحدة ثم ياء ساكنة ثم صاد مهملة دراج مر في جميل بن دراج درس بالذال المهملة المضمومة والراء المضمومة والسين الساكنة والتاء المثناة فوقها (ح) دعبد بكسر الدال المهملة واسكان العين المهملة وكسر ال الموحده دكين

بالدال المهملة مصغرا ويأتى في الالفاظ دراج بالدال المهملة اولا المفتوحة وتشديد الراء والجيم اخيرا دول بضم الدال المهملة واللام بعد الواو ذي بضم الدال المعجمة واسكان الباء الموحدة وفتح المثناة تحتها والنون اخيرا ذريح بالذال المعجمة المفتوحة والراء المكسورة والياء المثناة التحتانية وا- المهملة المحاربي بفتح الميم كما في الايضاح ربيع المسلى بضم الميم وفتح السين المهملة وتشديد اللام المكسورة (ح) رباط بالراء المهملة المكسورة والباء الموحدة والطاء المهملة (ح) ربيع بكسر الراء المهملة ثم الباء الموحدة ثم العين المهملة وفي جامع الاصول بكسر الراء وسكون الياء الموحدة وكسر العين وتشديد الياء وربع بن خثيم بالخاء المعجمة المضمومة والياء المثناة التحتانية احد الزهاد الثمانية قاله الكشى عن ع بن محمد بن قتيبة عن الفضل بن شاذان كذا في الخلاصة وفي بعض نسخ مجمع البحرين في مادة ربع والربع بن خثيم بالخاء المعجمة المضمومة واالمثناة بعد الياء المنقطه تحتها نقطتين احده الزهاد الثمانية قاله الكشى ولا يخفى ما بين الكلامين من الاختلاف في تقديم المثلثة او المثناة والظ اشتباه في نسخ الجمع قال الشهيد الثانى في شرح الدراية مثل خثيم كلاهما بالخاء المعجمة الا ان احدهما بضمها وتقديم الثاء المثلثة ثم الياء المثلثة من تحت والاخر بفتحها ثم المثناة ثم المثلثة فالاول ابوالربيع بن خثيم احد الزهاد الثمانية والثانى ابوسعيد بن خثيم الهلالى التابعى رشيد الهجرى به الراء المهملة (صه) والهجرى بفتح الهاء والجيم قال بعض العلماء رايت بعض اصحابنا قد ضبط الهجرى بضم الجيم وهو اشتباه انتهى رشيد بفتح الراء المهملة (صه) وهو ابن زيد الجعفى رفاعة بكسر الراء المهملة وبعدها الفاء ثم العين المهملة بعد الالف (صه) رقيم بن اليه ضبطه بعض العلماء بالراء المهملة المضمومة والقاف المفتوحة روح بفتح الراء المهملة والواو الساكنة والحاء المهملة (ح) رزيق اربعة بن ديه وابوالعباس وابن الزبير الخلقاني وابن مرزوق فالاولان منهم بتقديم الراء المهملة المضمومة ثم الزاى المعجمة المفتوحة بلا خلاف يذكر وذكرهما الش في رجاله في اصحاب الصادق (ع) في باب المهملة والثالث ذكره الشيخ ايضا في الباب المذكور ايضا وكذا حكى عن جش وصرح في لايض ايضا بانه بالمهملة المضمومة وحكى عن (ست) انه ذكره في باب المعجمة والرابع ذكره في (صه) في باب المهملة وحكى عن جش انه ذكره في ب المعجمة نقله عن السيد جمال الدين بن طاموس وقال في (د) وبعض اصحابنا التبس عليه حاله فتوهم انه رزيق بتقديم المهملة واثبتته في باب ا وهو وهم وقد اثبتته الشيخ ابوجعفر في (ست) في باب الزاى ويدويه بالراء المهملة المكسورة الياء المثناة التحتانية الساكنة والذال المعجمة المفتوحة والواو الساكنة والياء المثناة تحتها المفتوحة وفي (ح) جعل الدال المعجمة مضمومة ويحتمل كون الواو مفتوحة والياء بعدها ساكنة رزين بفتح ا المهملة ذكره في (ح) في ترجمة اسود بن رزين وترجمة اسماعيل بن على بن رزين؟ وذكر (صه) في قسم الضعفاء وزين رجلان في باب المهملة زكريا ادريس ابوجرير بضم الجيم (صه) رارة بضم الزاى المعجمة ابن اعين بفتح الياء المثناة التحتانية ابن سنسن بالسينين المهملتين المضمومتين بينهما ساكنة وبعدهما نون ايضا (صه) زحر بفتح الزاى المعجمة واسكان الحاء المهملة والراء المهملة اخيرا زرعة بالزاى المعجمة المضمومة وبعدها راء و- مهملتان (ح) وحكى عن السيد بن طاموس انه ذكر في كتابه انه كلما كان من هذا الاسم اعنى زرعة فهو بفتح الزاى لمعجمة زمعة بالزاى المعجمة والميم والعين المهملة والمثلثة مفتوحة (ح) زياد القندى بالقاف والنون والدال المهملة (صه) زيدان

بفتح الزاى المعجمة والالف والنون بعد الدال المهملة والد الحسن والحسين وقد مر في الحسن زبرقان بالزاى المعجمة المكسورة والباء الموحدة السا والراء المهملة المكسورة والقاف والنون وقد مر زيد الرطاب بتشديد الطاء المهملة بعد الراء المهملة ثم الالف ثم الباء الموحدة زيد الاجرى بال المضمومة والراء المهملة المشددة كذا اعربه بعض العلماء زيد الزراد بالزاى المعجمة المفتوحة ثم المشددة المهملة ثم الالف ثم المهملة سكين بال المهملة المضمومة والنون اخيرا (صه) سهل بن حنيف بالحاء المهملة المضمومة (صه) سيف بن عميرة بفتح العين المهملة (صه) سليم بن قيس ب السين المهملة ثم اللام المفتوحة (صه) سليمان بن سفيان بن داود المسترق بضم الميم واسكان السين المهملة وفتح التاء المثناة الفوقانية والراء المه وهى مكسورة كما صرح به في (ح) و (د) سعد الاحوص بالحاء والصاد المهملتين بينهما واو (صه) سعيد بن جبير بالجيم المضمومة (صه) س الغراد بالغين المعجمة والراء والدال المهملتين سعيد بن بيان بالباء الموحدة ثم الياء المثناة التحتانية سعيد بن يسار بالياء المثناة التحتانية والد المهملة المخففة (صه) سالم بن مكرم بضم الميم واسكان الكاف وفتح الراء المهملة (صه) سعيد بن طريف وسعد بن طريف بالطاء المهملة سعيد خثيم بالحاء المعجمة المفتوحة ثم الياء المثناة التحتانية الساكنة ثم التاء المثلثة (صه) و (د) وشرح الدراية سلامة الارزنى بالراء المهملة الساكنة ثم ال المعجمة ثم النون سلمة بن كهيل بضم الكاف (صه) سليمان بن قرم بفتح القاف وسكون الراء المهملة سليمان بن مسهر بكسر الميم وفتح ا وسهل بن زاذريه بالزاى المعجمة اولا والذال المعجمة بعد الالف (صه) سوقه بضم السين المهملة واسكان الواو وفتح القاف (ح) شيث بن ر بالباء الموحدة وفي (قب) بفتح اوله ثم الموحدة ثم مثلثة ابن رعى شتير بضم الشين المعجمة وفتح التاء المثناة الفوقانية وسكون الياء كذا في ج الاصول وفي (صه) وغيره بالباء الموحدة بعد الشين المعجمة شرحبيل بضم الشين المعجمة فتح الراء المهملة وسكون الحاء المهملة والباء المو والياء المثناة تحتها واللام اخيرا شغر بفتح الشين المعجمة وفتح الغين المعجمة شاذويه بالشين المعجمة والالف ثم الذال المعجمة المضمومة وال المثناة التحتانية بعد الواو(ح)

اقول الظاهر ان مع ضم الذال يكون الواو مفتوحة والياء ساكنة شبرمة والد عبدالله بالشين المعجمة والباء الموحدة والراء المهملة والميم (صه) (قب) بضم المعجمة وسكون الموحدة وضم الراء صوحان والد صعصعة وزيد بضم الصاد المهملة واسكان الواو قبل الحاء المهملة والنون بعد الا (صه) صباح بتشديد الباء الموحدة صرح به بعض العلماء صالح الجوارى بالجيم والواو والالف والراء المهملة والياء المثناة التحتانية وفي (د) الجوا بادخال الباء الموحدة بعد الراء والياء المثناة وجعل الاول وهما صبيح بفتح الصاد جماعة منهم والد عيسى صعصعة بالصادين المهملتين المفتوح والعينين المهملتين اولهما ساكنة والاخر مفتوحة ضريس كزبير علم (س) واعربه كذلك اى مصغرا بعض العلماء طرخان بفتح الطاء المهملة واسا الراء المهملة والحاء المعجمة والنون بعد الالف طرماع كسمنار بالطاء والراء المهملتين المكسورتين وتشديد الميم والحاء المهملة اخيرا طريف بن ناه بالطاء المعجمة عاصم بن حميد مصغرا عبدالغفار بن الجازى بالجيم الراى المعجمة عبدالله بن جبلة بالجيم والباء الموحدة المفتوحتين واللام المخا (صه) عبدالله بن مسكان بالميم المضمومة و

السين المهملة الساكنة عبدالله بن المغيرة بضم الميم وكسر الغين المعجمة والياء المثناة التحتانية عثمان بن سعيد العمرى بفتح السين في سعيد وه العين في العمرى من نواب الصاحب (ع) على بن حزور بالحاء المهملة والزاي المعجمة المفتوحين والواو المشددة والراء المهملة (صه) عمرو حريث بالحاء المهملة المضمومة والراء المهملة والياء المثناة التحتانية ثاء المثناة التحتانية على بن احمد بن ابي جيد بالجيم المكسورة والمثناة التحتانية السا والبدال المهملة عذافر بالمهملة المضمومة ثم المعجمة ثم الالف والفاء والراء المهملة عبدالله بن وضاح بتشديد الضا المعجمة والحاء اخيرا المه عمران بن قطي بفتح القاف وفتح الطاء المهملة (ح) على بن عقبة ياتي عقبة على بن مهزيار بالميم والهاء ثم الزاي المعجمة ثم الياء المثناة التحت تحت الالف ثم الراء المهملة عباس الخريزي بالحاء المعجمة ثم الراء المهملة ثم الياء المثناة التحتانية ثم الزاي المعجمة (صه) عبدالله بن يزيد الجري بالمعجمة ثم المهملة ثم المثناة ثم المعجمة وفي (ح) الخززي بدون الياء عبد الحميد بن غواض بالضاد المعجمة (صه) وفي (د) بالغين والضاد المعجم عبدالرحمن بن ابي نجران بالنون والجيم والراء المهملة عبدالرحمن الرزمي بالراء المهملة ثم الزاي المعجمة عبدالرحمن بن بديل مصغرا عبدالصمد العرا بضم العين المهملة (صه) عبدالله بن جريح في حاشية نهج من المصنف جريح كامير وفي (د) جريح بالضمين يعني ان بعد الراء المه ياء موحدة مضمومة عبدالله بن خباب بالحاء المعجمة والبائين الموحدين بينهما الف وفي (د) صرح بكون الباء لاولى مشددة عبدالله بن بجير ب الباء الموحدة وفتح الجيم واسكان الياء المثناة تحت والراء المهملة عبدالله بن خدش بالحاء المعجمة والبدال المهملة والشين المعجمة (صه) عثيمة ب العين المهملة ثم الياء المثناة التحتانية ثم الميم المفتوحة (ح) عبدالله بن الصلت بالصاد المهملة المفتوحة والتاء المثناة الفوقانية عبدالله بن يقطر بالق الساكنة بعد الياء المثناة التحتانية ثم الطاء المهملة عتبة بضم العين المهملة والتاء المثناة الفوقانية المفتوحة ثم الباء الموحدة اسم لجماعة منهم والد الكريم وعبدالملك وعبدالرحمن وغيرهم عقبة بضم العين واسكان القاف جماعة منهم ابن عمرو الانصاري (صه) ووالد على عثمان بن حنيف بال المهملة المضمومة والنون المفتوحة والفاء بعد الياء المثناة تحتها (صه) علبا بالباء الموحدة (صه) على بن احمد بن اشيم بفتح الهزرة وسكون الش المعجمة وفتح الياء المثناة التحتانية (صه) (د) وفي نسخة بضم الهزرة وفتح الشين المعجمة وسكون المثناة التحتانية على بن شيرة بكسر الش المعجمة والياء المثناة التحتانية والراء المهملة عبيدة السلماني بفتح العين المهملة وكسر الباء الموحدة وسكون الياء السلماني بفتح السين المهملة ال بن رزين بتقديم الراء المهملة المفتوحة على الزاي على بن ابي جهمة بفتح الجيم عبدالله بن سنان بكسر السين عمرو بن الحمق بفتح الحاء المه وكسر الميم ككتف بمعنى خفيف اللحية عامر بن واثلة بالثاء المثناة بعد الالف قبل اللام عبدالملك بن حكيم بالحاء المهملة المفتوحة ح عامر جذاعة بالجيم على بن حسكة؟ بالحاء والسين المهملتين (صه) عمر بن زيد بن دبيان بالبدال المهملة والنون اخيرا (صه) عيسى بن المستفاد بال المهملة والتاء المثناة الفوقانية والفاء والبدال المهملة عبدوس بضم العين المهملة واسكان الباء الموحدة وضم الدال المهملة والسين المهملة بعد ال (ح) عازب بالعين المهملة والزاي المعجمة عبدون بضم العين المهملة واسكان الباء والنون بعد الواو عايذ والد احمد بالياء المنقطة تحتها نقط والذال المعجمة علان بفتح العين المهملة وتشديد

اللام والنون اخيرا عندر بضم العين المهملة واسكان النون وفتح الدال المهملة والراء اخيرا على بن رثاب بمزة الياء بعد الراء المهملة (ح) على مُجَّد بن الجلقى قيل بالجيم المضمومة والقاف وفي (د) الجلقى بفتحين قيل بالقاف وقيل بالفاء بالخاء (؟؟) فيهما وفي نسخة من كتاب الش الحلى بالخاء والفاء عمرو بن توبة بالمشنة فوقاً ثم الواو ثم الموحدة فضالة بن ايوب بفتح الفاء (ح) فسأنجس بضم الفاء والسينين المهملتين وال ساكنة بعد الالف والجيم المضمومة عن الشهيد الثاني قعقاع بالقافين المفتوحتين بينهما عين مهملة قتيبة بضم القاف وفتح التاء المشنة فوقاً ثم ا الموحدة المفتوحة فعين بالقاف المضمومة والعين المهملة الساكنة والياء المشنة التحتانية والنون كذا ضبطه في (ح) وقال في ترجمة احمد بن علي احمد اسامة بن نصر بن قعين بالقاف المضمومة والعين المهملة المفتوحة والياء الساكنة والنون اخيرا قنبره بفتح القاف والهاء اخيرا قولويه والد ج بن مُجَّد بن قولويه قال في (ح) بضم القاف واسكان الواو الاول وضم اللام والواو بعدها

اقول الظاهر كما مر في شاذويه ان بعد اللام المضمومة الواو المفتوحة ثم الباء لساكنة قاسم بن مُجَّد الخلقاني بضم الخاء المعجمة والقاف وال بعد الالف (صه) كثير بن كاروند بالراء المهملة والواو المفتوحتين والنون الساكنة والدال المهملة كشمرد بالكاف ثم الشين المعجمة والميم المفتو والراء الساكنة والدال المهملة (ح) محش بن احمد بتشديد الشين (ح) مُجَّد بن اورمه بضم همزة واسكان الواو وفتح الراء والميم وقد تقدم الراء ء الواو (صه) مُجَّد بن الحصين بالمهملتين مصغرا مُجَّد بن عذافر مر في عذافر مُجَّد بن الفرغ الرخجى بضم الراء المهملة ثم الخاء لمعجمة المفتوحة ثم ا والرخج قرية بكرمان مُجَّد بن موسى لقبه خورا بالخاء المعجمة المضمومة ثم الواو ثم الراء المهملة (صه) مخنف في جامع الاصول بكسر الميم وسك الخاء المعجمة وفتح النون ثم الفاء ابن سليم مصغرا مرازم بضم الميم ثم الراء المهملة قبل الالف ثم الزاى المعجمة مروق بفتح الميم وسكون ا المهملة وفتح الواو ثم الكاف مخول بكسر الميم واسكان الخاء لمعجمة والواو المفتوحة ثم اللام مقرر بضم الميم وفتح القاف وتشديد المهملة المكس والنون مشمعل بضم الميم واسكان الشين المعجمة وفتح الميم وكسر العين المهملة وتشديد اللام نھج نقله عن الشهيد الثاني معتب بضم الميم و العين المهملة وتشديد التاء المشنة الفوقانية المكسورة ثم الباء الموحدة معروف بن خربوذ بالخاء المعجمة المفتوحة والراء المهملة المشددة والباء الموح والذال المعجمة بعد الواو (صه) معلى بن خنيس بالخاء المعجمة المضمومة والنون المفتوحة والسين المهملة بعد المشنة التحتانية (صه) موسى بن ا بضم الالف وفتح الكاف والمشنة التحتانية الساكنة ثم اللام مياح مر في الحسين مياح متيل مر في الحسن بن متيل ميسر؟ قيل بفتح الميم واسك المشنة التحتانية وقيل بضم الميم وفتح المشنة ثم السين المهملة المشددة ثم الراء المهملة مسلمة بفتح الميم ثم السين ثم الميم مهزم بكسر الميم وبعدها ه ثم زاي مفتوحة مهران بكسر الميم وبعدها هاء ثم راء مهملة والنون اخيرا مرار بفتح الميم وتشديد الراء المهملة والراء اخيرا منهال بكسر ا واسكان النون واللام اخيرا ميثم بكسر الميم واسكان الياء المشنة التحتانية وفتح المثلثة قال بعض مشايخنا البحرينيين في كتابه المسمى بلؤلؤة البح ان كلما وجد ميثم فهو بكسر الميم الاولى الا ميثم البحريني والد ابن ميثم شارح الشروح الثلاثة على نھج البلاغة وقال بعض العلماء ايضا في م التمار بكسر الميم و

لم يأت بالفتح الا ميثم البحريني هو من المتأخرين مصقلة بفتح الميم واسكان الصاد المهملة وفتح القاف مسكان بالميم المضمومة والسين المهملة الساكنة والنون بعد الالف المغيرة بضم الميم وكسر الغين المعجمة والياء المثناة التحتانية ما بندا بالميم قبل الالف والباء الموحدة بعدها النون وال المعجمة اخيرا (ح) مسمع بن كردين بالراء بعد الكاف المكسورة والdal المهملة المكسورة والياء المثناة تحتها قبل النون ممويه بفتح الميمين ثم الواو الياء المثناة تحتها مُجَّد بن عبدالله الشخير بالشين والحاء المعجمتين وفي القاموس الشخير كسكيت مُجَّد بن عبدالله المسلى بالسين المهملة بعد ا واللام بعد السين ومسلية بضم الميم قبيلة من مذحج (صه) وفي (ح) المسلى بضم الميم وفتح السين وفي جامع الاصول بضم الميم وسكون الـ مُجَّد بن احمد الجريري بالجيم والراء قبل الياء وبعدها (صه) وفي (د) بالجيم المضمومة مُجَّد ثوبا بالثلثة والواو والباء الموحدة مُجَّد بن الحسن بن شمة بالشين المعجمة والنون مُجَّد بن علي بن جاك بالجيم والكاف (صه) مُجَّد بن مسلم ن رباح بفتح الراء المهملة والباء الموحدة مُجَّد بن يونس تس بالثناة فوقاً ثم السين المهملة والنون والمثناة تحتاً مُجَّد بن سوقة بضم المهملة مُجَّد بن عبدالله الجلاب بالجيم والباء الموحدة مُجَّد بن عبد الملك التبان بالـ المثناة فوقاً والباء الموحدة والنون بعد الالف مُجَّد بن عقيل بن غزوان بفتح الغين المعجمة وسكون الزاى المعجمة (قب) مُجَّد بن ميسر بالسين المهملة بعد الياء المثناة تحتها مُجَّد بن نصير بالصاد المهملة مصغراً مُجَّد بن يزداد بالزاى المعجمة بعد الياء المثناة تحتها والdal المهملة ثم الالف ثم الذال المعجم مُجَّد بن الحسن بن فروخ بالفاء ثم الراء المشددة ثم الواو ثم الخاء المعجمة (ح) معاوية عمار الدهنى بضم الدال المهملة واسكان الهاء وفتحها وال قبل الياء (صه) معمر وهو قد يكون بضم الاول وفتح العين المهملة وتشديد الميم الثانية وهو معمر بن خلاد بالحاء المعجمة وقد يكون بـ الميمين واسكان العين وتخفيف الميم الثانى وهو معمر بن يحيى ذكره في (ح) مسيب بن نجبة بفتح النون والجيم والموحدة (قب) ماجيلويه بالـ المكسورة والياء المثناة تحتها ثم للام المضمومة ثم الواو (ح) مُجَّد بن وهبان بفتح الواو واسكان الهاء والباء الموحدة الديلى بالdal المهملة وال الموحدة المفتوحة والياء المثناة من تحت منه بالنون قبل الباء الموحدة مفضل بن قيس بن رمانه بضم الراء وتشديد الميم والنون بعد الالف منصور حازم بالحاء المهملة والزاى المعجمة المنخل بالميم المضمومة والنون المفتوحة والحاء المعجمة المشددة واللام اخيرا مندل بفتح الميم واسكان النون وه المهملة وبعدها اللام العترى بالمهملة المفتوحة والمثناة فوقا المفتوحة ايضا والمهملة بعدها وفي (قب) العنزى بفتح النون وبعدها الزاى المعجمة وفي بالعين المهملة والتاء المثناة الساكنة موسى ن رنجويه بالراء المهملة ثم النون (صه) وفي (ح) بالزاى المعجمة نصر جماعة بعضهم بالصاد المهم وبعضهم بالمعجمة قال ابن حجر في (قب) بغير جماعة وكذلك النضر والذى بالمهملة عار عن اللام والذى بالمعجمة ملازم له وصرح بذلك ايضا نوبخت سيجى في بنى نوبخت وريزه بالواو المفتوحة والراء المهملة المكسورة والياء المثناة تحتها والزاى المعجمة المفتوحة الوليد بن صبيح بـ لصاد المهملة و الباء الموحدة قبل الياء المثناة ومذك بالواو المفتوحة واسكان النون وفتح الدال المهملة والكاف هارون بن خارجة بالحاء المعجمة ثم الجيم بعد الراء المهملة والالف هاشم بن عتبة بالعين المهملة المضمومة والتاء المثناة فوقاً من اصحاب امير المؤمنين (ع) (صه) يحيى بن اكثم العامة بالتاء المثناة بعد الكاف يونس بن ظبيان بالطاء المعجمة المفتوحة والباء الموحدة

قبل الياء المثناة التحتانية والنون بعد الالف يحى بن عليم بالعين المهملة مصغرا يحى بن وثاب بالمثلثة لمشددة والباء الموحدة اخيرا يحى بن زايد بالراء المعجمة المفتوحة ثم الالف ثم الياء المثناة التحتانية الساكنة ثم الراء المهملة (ح) يزيد بن نويرة بالنون المضمومة يزيد الصايغ بالصاد المهملة وال المعجمة يوسف بن السخت بالسين المهملة والحاء المعجمة والتاء المثناة فوقا (صه) يعقوب السكيت بالسين المهملة المكسورة والكاف المش المكسورة ثم الياء المثناة تحتا ثم المثناة فوقا باب لكنى ابوالاسود الديلمى بكسر الدال المهملة وسكون الياء المثناة التحتانية ويقال الدثلى بضم ال بعدها همزة مفتوحة (قب) ابن اذينة بضم الهمزة وفتح الذال المعجمة واسكان الياء المثناة التحتانية وفتح النون ابوبرزة السلمى بفتح الباء المو والراء المهملة والزاي المعجمة ابن مرار بفتح الميم وتشديد الراء المهملة والراء اخيرا بن اخى ذبيان بالذال المعجمة المضمومة والياء المثناة تحتها وال بعد الالف (ح) ابوحنف بالميم بالمكسورة والحاء المعجمة الساكنة وفتح النون ابوالاعز نوح الظاهر من النسخ انه بالعين المهملة والزاي المعجمة و قيل واحتمل بالعين المعجمة والراء المهملة ابوالبختري بفتح الموحدة والمثناة الفوقانية بينهما خاء معجمة ساكنة (قب) ابوجنادة بضم الجيم وال بعد والدال المهملة بعد الالف ابن ابى نجران بالنون والجيم والراء المهملة والنون (صه) والد عبدالرحمن ابوضمرة بالضاد المعجمة المفتوحة ابوبردة ب الموحدة واسكان الراء المهملة وفتح الدال المهملة ابن ابى هراسة بكسر الهاء وبعد الالف سين مهملة يكنى به ابراهيم بن ابى رجا ابن ابى مليه بالميم المضمومة واللام المفتوحة والياء المثناة الساكنة تحتا والكاف المفتوحة يكنى به ابراهيم بن خالد ابن خانية بالحاء المعجمة والنون المكسورة ! الالف والباء الموحدة المفتوحة (ح) يكنى به احمد بن عبدالله بن مهران ابوخيثة بضم الخاء المعجمة والياء المثناة تحتا الساكنة ثم المثلثة المفتوحة) وهو جد بسطام بن الحصين ابوسره بفتح السين المهملة وضم الباء الموحدة وفتح الراء المهملة ابوالفراء بفتح الميم واسكان الغين المعجمة وبعا راء مهملة ثم الف مقصور وقيل ممدود (ح) بوولاد بتشديد اللام ابوخلاد بالحاء المعجمة واللام المشددة يكنى به حكم به حكيم (ح) ابون بالنون اولا والباء الموحدة اخيرا يكنى به الحسن بن عطية ابن ابى فاخته بالفاء اولا والحاء المعجمة المكسورة بعد الالف والتاء المثناة فوقا بنى و بكسر اللام وفتح الباء الموحدة (ح) ابودجانه بالدال المهملة المضمومة والجيم والنون بعد الالف (صه) وولده خالد بن ابى دجانه هو المشهور ب ابى دجانه من اصحاب الامير (ع) (ابن عبدوس بضم العين على وزن عبدون ابوسعيد الخدرى بضم الخاء المعجمة وسكون الدال المهملة وك الراء المهملة والياء المثناة التحتانية ابن عبدون بضم العين لمهملة واسكان الباء الموحدة والدال المهملة ثم الواو ثم النون ابن قبه بالقاف المكس والباء الموحدة المفتوحة المخففة (صه) وقال السيد صفى الدين محمد بن معد الموسوى محمد بن قبه بالقاف المكسورة والباء المنقطة تحتها نقطة المخا المفتوحة ثم قال وجدت في نسخة بضم القاف وتشديد الباء قال العلامة في (ح) بعد نقل ذلك والذى سمعنا من مشايخنا الاول بنى نوبخت ب النون واسكان الواو وضم الباء الموحدة واسكان الخاء المعجمة والتاء المثناة الفوقانية (ح) ابن قولويه قد مر في اسم قولويه ابن ابى داحة بال والحاء المهملتين (صه) بنى رزيق بالراء المهملة المضمومة والزاي المعجمة المفتوحة ابن برنية بالباء الموحدة والراء المهملة والنون المكسورة والياء الما التحتانية المشددة ابوالصباح

الكناني بفتح الصاد المهملة وتشديد الباء الموحدة وانما سمي بالكناني لان منزله في كنانة فعرف به وكنانه بكسر الكاف وفتح النون المخففة قبيلة مضر (صه) ابواسحاق المذارى بفتح الميم والذال المعجمة والراء المهملة ابوبجير بضم الباء الموحدة وفتح الجيم والراء المهملة اخيرا بنى ذخران بال المعجمة المضمومة والحاء المعجمة والراء المهملة بعدها والنون بعد الالف (صه) ابن مابنداذ؟ مر في اسم مابنداذ ابوخالد الذيالى بالذال المعج والياء المثناة من تحت ابوداود المسترق؟ ذكر (د) و (ح) انه بكسر الراء و تشديد القاف وذكر بعض العلماء ان ما ذكروه في وجه التسمية ي على انه بفتح الراء

اقول في دلالة نظر ابو عبدالله الجدلى بفتح الجيم والذال ابوالحسين العقراى بفتح العين المهملة واسكان القاف وبعده راء مهملة وبعده الالف (ح) وقيل ابوالحسين العقراى باقحام النون بين الياء والالف ابوالحسين الجرجاى بالجيمين المفتوحتين والرائين المهملتين والالف والياء المثناة ابوابرا الغنوى بفتح العين المعجمة والنون ابوشعيب المحاملبلالميم المفتوحة والحاء المهملة ابوالفرج القتاب بالقاف والمثناة الفوقانية بعدها الالف ثم المو (ح) ابوعبدالله السيارى بالسين المهملة والمثناة التحتانية المشددة ابوسيف الوحاظى بالواو ثم المهملة ثم الالف ثم المعجمة (ح) ابوسعيد عقيص بالعين المهملة ثم القاف ثم المثناة التحتانية ثم الصاد المهملة ثم الالف والنون ابوسمينة بضم السين المهملة والميم والياء المثناة تحتها والنون المفتوحة (ابوسليمان الحمار بفتح الحاء المهملة والميم المشددة ابوالعلاء بن سيابه بالسين المهملة والياء المثناة تحتها والباء الموحدة بعد الالف (صه) ابوعت بالمهملة ثم المثناة فوقا المشددة ثم الالف ثم الموحدة (ح) ابوالعباس الفامى بالفاء والميم بعد الالف ابوحبيب التباچى بالنون والباء الموحدة و (ح) ابوزياد السملى بضم السين المهملة (ح) ابن دول مر في (هـ) و (ل) ابوعيينه بضم العين المهملة واليائين المنقطة تحتها نقطتين ولهما مفتو وثانيهما ساكنة ثم نون (ح) ابن مصقلة بفتح الميم واسكان الصاد المهملة وفتح القاف ابن نھيك بالنون المفتوحة ثم الهاء ثم المثناة تحتها الاوصاف والالاقاب بيع الزطى بضم الزاء المعجمة وكسر الطاء المهملة المخففة وتشديد الياء وسمعت السيد جمال الدين بن طاموس بضم الزاى و الطاء المخففة مقصور النحاس بالنون والحاء المعجمة المشددة والسين المهملة وصف به ادم بن الحسين وجارود ابن المنذر ورفاعة بن موه النحاسى الخراز وهو قد يكون بالحاء المعجمة والرائين لمعجمتين اى بايع الخز وقد يكون بالحاء المعجمة والراء المهملة والزاى المعجمة اى بايع الخ فالاول يلقب به احمد بن النظر والحسن بن على بن زياد والحسين بن جعفر المخزومى والحسين بن على القمى وابراهيم بن سليمان النهemy و يحيى و محمد بن الوليد وعلى بن الفضل وعمر بن ثمان وعلى بن عمران وعلى بن محمد بن على وعبدالكریم بن هليل وغيرهم ومن الثانى ابراهيم زياد كما ذكره الشهيد الثانى في شرح الدراية واختلف في ابراهيم بن عيسى المكنى بابى ايوب فقال العلامة في (ح) ابراهيم بن عيسى ابوايوب الح بالحاء المعجمة والراء المهملة والزاى المعجمة بعد الالف وقال في (صه) ابن عيسى ابوايوب الخراز بالحاء المعجمة والزاى بعد الالف وقيل قبلها اى ونقل الشهد الثانى في شرح الدراية عن ابن داود انه قال ابوايوب الخراز بالراء المهملة والزاى لمعجمة القلاء بالقاف واللام المشددة الحلال با- المهملة واللام المشددة يبيع الحل يعنى الشريح ويلقب به احمد بن عامد واحمد بن عمر الحجال بالحاء المهملة اولاً والجيم المشددة يوصف به عبد بن محمد واحمد بن سليمان وغيرها (ح) فقاعة بضم الفاء وتشديد القاف والعين المهملة يوصف به احمد فقاعة (ح) الحناط وهو قد يكون با- المهملة والنون المشددة والطاء المهملة يوصف به

ابوولاد وإيمن والحسين بن موسى والحسن بن عطية وعاصم بن حميد وقد يكون بالخاء المعجمة والياء المثناة تحتاً يوصف به عبدالله بن عثمان القتيبي بفتح القاف وتشديد التاء المثناة فوقاً ثم الالف ثم التاء ايضاً وقد يقال ان الاخيرة هي الباء الموحدة الوشاء بالشين المعجمة المشددة القماط بالقاف المفتوحة والميم المشددة والطاء المهملة (ح) زكار بالزاي المعجمة اولاً والنون بعده والكاف بعد النون والراء بعد الالف بيه بالباء الموحدة المفتوحة والياء الموحدة ايضاً المشددة يلقب به عبدالله بن الفضل القداح بالقاف والدال المشددة البقباق بفتح الباء الموحدة وسكون القاف ثم الباء الموحدة والقاف اخيراً (صه) دندان يلقب به ابوجعفر وهو بالدال المهملة المفتوحة والنون الساكنة والدال المهملة والنون بعد الالف دكين بالدال المهملة المضمومة والكاف المفتوحة ثم الباء المثناة التحتانية ثم النون يلقب به ابونعيم النسب البجلي وهو كما صرح به في الصحاح وغيره على قس أحدهما البجلي بفتح الباء الموحدة وفتح الجيم وكسر اللام وثانيهما البجلي بفتح الباء الموحدة وسكون الجيم وكسر اللام فالاول منسوب إلى يمين وهو حى من العرب وقيل من اليمن والثاني منسوب إلى بجله بطن من بنى سليم فكل من كان نسبته معلومة من كتب الرجال فيكون لفظ الله معلومة وكل من لم يعلم يحتمل الأمران من الأول ابان بن عثمان الأحمر ومنه ابان بن محمد على الأشهر كما صرح به جش البرنطى بالباء الموحدة المفتوحة ثم الزاي المعجمة المفتوحة ثم النون الساكنة ثم الطاء المهملة المكسورة السبيعي بفتح السين المهملة وكسر الباء الموحدة واسكان الياء المذكرة وكسر العين المهملة الحميري بالخاء المهملة المكسورة والميم الساكنة والياء المثناة تحتها المفتوحة والراء المهملة (ح) واليه ينسب اسماعيل الشاهدي السلمى يكون بضم السين المهملة واليه ينسب اسماعيل بن ابي زياد ويكون بفتح السين واليه ينسب ابوعاصم حفص الجندي بالجيم المضمم والنون الساكنة الحماني بالخاء المهملة والميم المشددة والنون قبل الياء المثناة تحتاً ينسب اليه ابوالعباس الثمالي بضم التاء المثناة المنقرى بكسر الهمزة وسكون النون وفتح القاف وكسر الراء المهملة البختري بالباء الموحدة المفتوحة والخاء المعجمة الساكنة والتاء المثناة فوقاً المفتوحة والراء المكسورة (صه) ذكره في ليث بن البختري الكمنذاني بضم الكاف وضم الميم واسكان النون وفتح الذال المعجمة منسوب إلى الكمنذان قرية من قرى الغزالي المعروف مؤلف كتاب احياء العلوم وغيره قال ابن خلكان انه بتشديد الزاي المعجمة وفي المصباح المنير انه بتخفيف الزاي المعجمة قال غزالي قرية من قرى طوس واليه ينسب الامام ابو حامد الغزالي اخبرني بذلك الشيخ محمد بن محمد بن محيي الدين محمد بن ابي طاهر شير وانشاء ابن الفضائل فخراً روى عبدالله بن ست النساء بنت ابي حامد الغزالي ببغداد سنة ست عشر وسبعمائة قال لي اخطأ الناس في تثقيب اسم جدنا وهو مخفف نسبته إلى الغزالية القرية المشهورة العرزمي بفتح العين المهملة واسكان الراء المهملة وفتح الزاي المعجمة (ح) النوفلي بفتح النون (ح) ذكره في ترجمة الحسن بن محمد بن سهل الهمداني وهو ان كان بالدال المهملة فهو منسوب إلى قبيلة همدان وان كان بالذال المعجمة فهو منسوب إلى بعلبك معروفة في عراق العجم بناها همدان بن العلوج بن سام بن نوح من الثاني احمد بن زياد الكناسي منسوب إلى كناسة بضم الكاف والنون والراء المهملة (ح) الصرمي بكسر الصاد المهملة والميم بعد الراء المهملة الساكنة الصيمري بفتح الصاد المهملة واسكان الياء المثناة التحتانية بعدها المضمومة ثم الراء المهملة (صه) وقال ابن داود الحق انها بفتح الميم ومنسوب إلى صيمرة بلد قريب دينور ناحية بالبصرة الجحدري بفتح الجيم واسكان الخاء المهملة

وفتح الدال المهملة والراء المهملة المكسورة اخيرا الجنبلا في بضم الجيم واسكان النون وبضم الباء الموحدة والياء المثناة اخيرا بعد نون ينسب به الحسن بن حمدان البوشنجي بضم الباء الموحدة وفتح الشين المعجمة واسكان النون وكسر الجيم ينسب به الحسين بن احمد بن المغيرة الخصبى بفتح المعجمة وكسر الصاد المهملة ثم الياء المثناة تحتها ثم الباء الموحدة ينسب به الحسين بن حمدان ايضا (ح) وفي (صه) بضم الحاء المهملة والظ المعجمة والنون بعد الياء وقبلها الصبيحي بفتح لصاد المهملة والباء الموحدة المكسورة والياء المثناة تحتها والحاء المهملة ينسب به ابو جعفر حم المعافا الطفاوى بضم الطاء المهملة وبعدها فاء والواو المكسورة بعد الالف ينسب به الحسين بن راشد الدغشى بالدال المهملة المضمومة وال والشين المعجمتين الشغريرى بفتح الشين المعجمة وكسر الغين المعجمة والراء قبل الياء المثناة وبعدها (ح) الطاطرى بفتح الطائين المهملتين (السكونى بفتح السين المهملة وضم الكاف (ح) النرسى بالنون المفتوحة والراء والسين المهملتين والنرس قرية بالعراق لعربا يى بالعين المهملة المفتو والباء الموحدة والراء المهملة والتاء المثناة فوقا والياء المثناة تحتها بعد الالف ثم ياء ثانية ينسب اليه احمد بن هلال العجلي رأيت في بعض النسخ الصحيحة بخط بعض الفضلاء معربة بفتح العين والجيم النهى بكسر النون والهاء المكسورة والميم المكسورة (ح) وفي (صه) بكسر النون واساء الهاء وكذا في رجال ابن طائوس وابن داود الجعفى في القاموس ككرسى الكلينى بضم الكاف وتخفيف اللام منسوب إلى كلين قرية من قرى رى و في بعض لغات الفرس حكى عن الشهيد الثانى انه ضبطه في اجازته لعلى بن حارث الحاريرى الكلينى بتشديد اللام وفي القاموس كلين كامير ؛ بالرى منها محمد بن يعقوب بن فقهاء الشيعة

اقول القرية موجودة الان في الرى في قرب الوادى المشهور بوادى الكرج وعبرت عن قرية و مشهورة عند اهلها واهل تلك النواحي جميعا بك بضم الكاف وفتح اللام المخففة وفيها قبر الشيخ يعقوب والد محمد السمرى وهو ابو الحسن على بن محمد من نواب صاحب الامر (ع) باله المهملة المفتوحة والميم المضمومة والراء المهملة وقيل بالسين المكسورة والميم المكسورة المشددة (ح) الجلودى قال في (صه) في احمد الصولى صح الجلودى بالجيم المفتوحة و اللام الساكنة والواو المفتوحة وقيل بضم اللام واسكان الواو والدال غير المعجمة وفي (ح) باللام المضمومة والواو السا وكذا في (د) وقال في (ح) في احمد الجلودى بضم الجيم وضم اللام واسكان الواو وفي الصحاح الجلودى بفتح اللام وهو منسوب إلى الجلود قرية قرى افريقية ولا تقل الجلودى بالضم وقال في القاموس وكقبول قرية بالاندلس واما الجلودى راويه مسلم فبالضم لا غير ووهم الجوهرى في قوله تقل الجلودى اى بالضم وفي (ح) ايضا عبيد بن عبدالعزيز بن يحيى بن احمد بن عيسى الجلودى بضم الجيم وضم اللام واسكان الواو والدال المهم البكالى بفتح الباء الموحدة وتخفيف الكاف كذا في شرح ابن ميثم وفي (قب) بكسر الموحدة الغافقى بالغين المعجمة والفاء والقاف الغسانى بال المعجمة والسين المهملة المشددة والنون بعد الالف الطبرنائى بالطاء المهملة والباء الموحدة والراء المهملة والنون قبل الالف وبعدها النجاشى ما حبشه بفتح النون وتشديد الجيم والشين المعجمة كذا في جامع الاصول النخعى بالنون والحاء المعجمة والعين المهملة وفي (ق) النخع محركة ابوق باليمن الكندى بكسر الكاف ثم النون الساكنة منسوب إلى كنده ابى حى من اليمن الخثعمى بالحاء المعجمة والتاء المثناة منسوب إلى خ كجعفر القتيبي بضم القاف وفتح المثناة فوقانية

واسكان المثناة التحتانية والباء الموحدة الاحمسي بالحاء والسين المهملتين البراني بضم الباء الموحدة وبعدها راء مهملة وبعد الالف نون الكفرتوثي الايضاح بفتح الكاف والفاء واسكان الراء وضم المثلثة وكفرتوث قرية بخراسان وفي (د) بالفاء المفتوحة وقيل الساكنة والراء والمثناة الفوقانية ثم المذ ومن اصحابنا من صحفه فتوهمه بالمثلثتين والحق الاول قرية بخراسان وفي كتاب ارب المكاتب لابن قتيبة كفرتوثي وساكنة الفاء ولا يفتح بالذ الفوقانية اولا ثم المثلثة النهدي بالنون المفتوحة والذال المهملة الحبرى بكسر الحاء تسترى بالمثنائين من فوق الاولى مضمومة والثانية مفتوحة بين سين مهملة ساكنة وتستر مدينة مشهورة بخوزستان البتية بالباء الموحدة اولا اصحاب كثير النوى قال لهم زيد بن علي بترتم امرنا بتركم الله الضبي بالضاد المعجمة مصغرا الجزرى بالجيم المفتوحة ثم المعجمة ثم المهملة الجواني بفتح الجيم وتشديد الواو ثم النون المرعشى بفتح الميم وكسر العين المه الزوفرى نسبة إلى بزوفر قرية بطبرستان العنزى بالمهملة المفتوحة والنون المفتوحة والمعجمة العكلى بضم المهملة واسكان الكاف الهذلى بضم اذ فتح الذال المعجمة ذكره البهائي في اربعينه القطرنبلى بالقاف المضمومة والنون المضمومة بعد الراء المهملة وبعدها الباء الموحدة قرية بحدامل كذا حاشية رجال الكبير وفي القاموس بالضم وتشديد الباء الموحدة او تخفيفها وتشديد اللام الغفارى بكسر الغين المعجمة وتخفيف الفاء الارجاني با والجيم قال ابن خلكان بفتح الهمزة وتشديد الراء وفتح الجيم والنون بعد الالف واكثر الناس يقولون انها بالراء المخففة واستعملها المتنبي في ش بالراء المخففة وحكى في الصحاح بتشديد الراء الرساني بالراء والسين المهملة المشددة النهيكي بالنون قبل الهاء والياء المثناة التحتانية الابلئ منسوبة إلى ابله بالضم وتشديد اللام الظفرى بالمعجمة والفاء المفتوحتين شمشاطى بالمعجمتين المفتوحتين السوسنجردى بالمهملتين بينهما واو والنون وا- والزاي المعجمة والذال المهملة (صه) وفي (د) الراء عوض الزاي الجاموراني بالجيم والميم المضمومة والراء المهملة النعماني بالنون المضمومة الشلمة بالشين والغين المعجمتين يعرف بابن العزاقر بالعين المهملة والزاي المعجمة والقاف والراء هذا اخر ما كتبه المصنف عليه الرحمة والرضوان ثم وقع واقعته العظيمة ومصيبته العميمة بعده بايام قلائل في ثاني ربيعى حجة الف ومأتين وخمسة واربعين توفى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ اول ليلة للاحد الثالث والعشرين شهر ربيع الثانى من السنة المذكورة وهي سنة ١٢٢٥.

الفهرس

عوائد الايام في بيان قواعد الاحكام ومهمات مسائل الحلال والحرام تأليف المولى أحمد النراقي المتوفى سنة ١٢٤٥ ١

(البحث الاول)	١
(البحث الثانى)	١
(البحث الثالث)	١
(البحث الرابع) (البحث الخامس)	١
(البحث السادس)	١
(البحث السابع) (البحث الثامن)	١
المقام الاول في نقل طائفة من كلام اهل اللغة وغيرهم	١
المقام الثانى في ذكر طائفة من كلام الفقهاء في موارد استعمالهم لفظ الضرر	١
المبحث الاول في بيان معنى الشرط	١
المبحث الثانى في حكم الشرط في ضمن لعقد	١
(المبحث الثالث) في بيان ما يجوز من الشرط و ما لا يجوز	١
(البحث الاول) في بيان الادلة الدالة على نفى هذه الثلاثة ونقل شطر من الاخبار الواردة في المقام	١
(البحث الثانى)	١
(البحث الثالث) (البحث الرابع)	١
(البحث الخامس)	١
(البحث السادس)	١
(البحث السابع)	١
(البحث الثامن) (البحث التاسع)	١
الفهرس	٣