



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



الرحمن  
علیه صاب

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

مَعَالِمُ الْأَصُولِ  
بِضِيئِهِ

تَرْجُمَةٌ وَشَرْحٌ لِأَقَاهِمِ الْمُتَرْجِمِ الْمُرِيدِ الْإِنْفِ

بِأَمْتِدَادِهِ

دَرْ شَرْحِ أَحْوَالِ وَأَثَارِ مُؤَلِّفِ وَشَارِحِ

وَتَمَجِّعِ مَذْهَبِ جِهَادِهِ

مَعْلَمِ دَانِشْكَاهِ طَبْرَانَ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# شرح معالم الاصول

نویسنده:

محمد صالح حائری علامه مازندرانی

ناشر چاپی:

مجهول (بی جا، بی نا)

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

# فهرست

٥	فهرست
١١	شرح معالم الاصول ملاصالح مازندرانی
١١	مشخصات کتاب
١٢	مقدمه المصحح
١٧	مقدمه المترجم
١٨	خطبة المؤلف
٣٠	المقصد الأول في بيان فضيلة العلم و اهمية علم الفقه و ابحاث حول علم الفقه
٣٠	اشاره
٣٢	فصل في أهمية العلم في الكتاب الكريم
٣٦	فصل في أهمية العلم في السنة
٣٩	فصل في وجوب طلب العلم
٤١	فصل في ما يجب على العلماء مراعاته
٤١	اشاره
٤١	تطهير القلب و اخلاص النية و مدافعة الهوى
٤١	اشاره
٤٦	فصل من حقوق المعلم على المتعلم
٤٨	فصل في وجوب العمل على العالم
٥١	فصل في ما ينبغي مع طلب العلم
٥٤	فصل في شرف علم الفقه
٥٧	فصل في الحاجة إلى علم الفقه
٦٠	فصل في تعريف علم الفقه
٦٥	فصل في مرتبة علم الفقه بين سائر العلوم
٦٦	فصل في موضوع علم الفقه و مسائله
٦٨	المقصد الثاني: مطالب في تحقيق مهمات المباحث الأصولية

- ٦٨ ..... اشاره
- ٦٨ ..... المطلب الأول في نبذة من مباحث الألفاظ و فيه اصول
- ٦٨ ..... اشاره
- ٦٨ ..... تقسيم الألفاظ باعتبار اللفظ و المعنى
- ٧١ ..... اصل: في الحقيقة الشرعية
- ٧٧ ..... اصل: في استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد في اللفظ المشترك
- ٨٦ ..... اصل: في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي و المجازى معا
- ٨٩ ..... المطلب الثاني: في الأوامر و النواهي و فيه بحثان
- ٨٩ ..... اشاره
- ٨٩ ..... البحث الأول: في الأوامر
- ٨٩ ..... اشاره
- ٨٩ ..... اصل صيغة افعال حقيقة في الوجود
- ٨٩ ..... اشاره
- ١٠٣ ..... فائدة: ان استعمال صيغة افعال في الندب كان شائعا في عرف الأئمة (ع) حتى صار مجازا راجعا
- ١٠٣ ..... أصل في دلالة صيغة الامر على الوحدة و التكرار
- ١٠٨ ..... أصل في الفور و التراخي
- ١٠٨ ..... اشاره
- ١١٥ ..... فائدة على القول بالفور اذا ترك المكلف الامتثال في اول وقت الإمكان هل يجب عليه الاتيان في الوقت الثاني
- ١١٨ ..... أصل في مقدمه الواجب
- ١٢٦ ..... أصل في اقتضاء الأمر بالشئ ء النهي عن ضده الخاص أو العام
- ١٤٥ ..... أصل في الواجب التخييري
- ١٤٧ ..... أصل في الواجب الموسع
- ١٥٦ ..... اصل في مفهوم الخطابات
- ١٥٦ ..... أصل في مفهوم الشرط
- ١٥٩ ..... أصل في مفهوم الوصف
- ١٥٩ ..... اشاره

- ١٦٢ ----- أصل في مفهوم الغاية
- ١٦٥ ----- أصل في تقييد الحكم بالشرط مع العلم بانتفائه
- ١٧٥ ----- أصل في أنه اذا نسخ مدلول الأمر هل يبقى الجواز
- ١٨٢ ----- البحث الثاني: في النواهي
- ١٨٢ ----- اشاره
- ١٨٢ ----- أصل في مدلول صيغة النهي
- ١٨٢ ----- أصل في أن مدلول النهي هل هو الكفّ أو الترك
- ١٨٥ ----- أصل في دلالة النهي على الدوام و التكرار
- ١٨٨ ----- أصل في اجتماع الأمر و النهي
- ١٩٤ ----- أصل في دلالة النهي على الفساد
- ٢٠١ ----- المطلب الثالث: في العموم و الخصوص و فيه فصول
- ٢٠١ ----- اشاره
- ٢٠١ ----- الفصل الأول: الفاظ العموم
- ٢٠١ ----- اشاره
- ٢٠١ ----- أصل في أن للعموم في لغة العرب صيغة تخصه
- ٢٠٧ ----- أصل في أن الجمع المعرف بالأداة يفيد العموم
- ٢٠٧ ----- اشاره
- ٢١٠ ----- فائدة مهمة في المفرد المعرف
- ٢١١ ----- أصل في أن الجمع المنكر هل يفيد العموم
- ٢١٣ ----- أصل في أقل مراتب صيغة الجمع
- ٢١٥ ----- أصل في خطاب المشافهة
- ٢١٧ ----- الفصل الثاني: في جملة من مباحث التخصيص
- ٢١٧ ----- اشاره
- ٢١٧ ----- أصل في مقدار جواز التخصيص
- ٢٢٥ ----- أصل في أن العام بعد التخصيص حقيقة أو مجاز
- ٢٣٤ ----- أصل في أن العام بعد التخصيص حجة أم لا

- ٢٣٧ ..... أصل في العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص
- ٢٤١ ..... الفصل الثالث: في ما يتعلق بالمخصص
- ٢٤١ ..... اشارته
- ٢٤١ ..... أصل في الاستثناء المتعقب للجمل
- ٢٧٦ ..... أصل في ان رجوع الضمير إلى بعض العام تخصيص له ام لا؟
- ٢٨٠ ..... أصل في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة
- ٢٨٢ ..... أصل في جواز تخصيص الكتاب بالخبر
- ٢٨٧ ..... خاتمة في بناء العام على الخاص
- ٢٩٥ ..... المطلوب الرابع في المطلق و المقيد
- ٢٩٥ ..... اشارته
- ٢٩٥ ..... أصل في المطلق و المقيد
- ٣٠١ ..... أصل في المجمل
- ٣٠٩ ..... أصل في المبين
- ٣٣٧ ..... المطلوب الخامس في الإجماع
- ٣٣٧ ..... اشارته
- ٣٣٧ ..... أصل في تعريف الإجماع و إمكانه و حجيته
- ٣٤٧ ..... أصل في إحداث قول ثالث
- ٣٤٩ ..... أصل في عدم جواز القول بالفصل في امرين لم تفصل الأمة بينهما
- ٣٥١ ..... أصل عند اختلاف الإمامية على قولين
- ٣٥١ ..... اشارته
- ٣٥٢ ..... فائدة إذا اختلفت الإمامية على قولين فهل يجوز اتفاقها بعد ذلك على أحد القولين
- ٣٥٢ ..... أصل في الإجماع المنقول بالخبر الواحد
- ٣٥٢ ..... اشارته
- ٣٥٣ ..... فائدة لا بد لحاكي الإجماع من أن يكون علمه باحدى الطرق المفيدة للعلم
- ٣٥٥ ..... فائدة لا اعتبار بادعاء الاجماع ممن يطلق الإجماع على المشهور من غير قرينة
- ٣٥٥ ..... المطلوب السادس في الأخبار



- ٣٥٥ ..... اشارة
- ٣٥٥ ..... أصل في الخبر المتواتر الخالي عن القرائن المفيدة للعلم
- ٣٥٥ ..... اشارة
- ٣٦٣ ..... فائدة في التواتر المعنوى
- ٣٦٣ ..... أصل في الخبر الواحد
- ٣٦٥ ..... أصل في حجية الخبر الواحد
- ٣٨٤ ..... أصل في شرائط الراوى في العمل بالخبر الواحد
- ٣٨٤ ..... اشارة
- ٣٨٤ ..... الأؤل التكليف
- ٣٨٥ ..... الثانى الإسلام
- ٣٨٦ ..... الثالث الإيمان
- ٣٨٨ ..... الرابع العدالة
- ٣٩٣ ..... الخامس الضبط
- ٣٩٣ ..... أصل في طريق معرفة عدالة الراوى
- ٣٩٨ ..... أصل في الجرح و التعديل من دون ذكر السبب
- ٤٠٠ ..... أصل في تعارض الجرح و التعديل
- ٤٠٠ ..... اشارة
- ٤٠١ ..... فائدة في ما إذا قال العدل حدّثنى عدل
- ٤٠٢ ..... أصل ما يصحح رواية الحديث
- ٤١١ ..... أصل في شروط نقل الحديث بالمعنى
- ٤١٣ ..... أصل في حجية الرواية المرسله
- ٤١٧ ..... أصل أقسام الخبر الواحد باعتبار اختلاف أحوال رواته
- ٤١٩ ..... المطلوب السابع في النسخ
- ٤١٩ ..... اشارة
- ٤١٩ ..... أصل في جواز النسخ و وقوعه
- ٤٢١ ..... أصل في جواز النسخ بخبر الواحد

- ٤٢٥ ..... أصل في معنى النسخ شرعا -
- ٤٣٠ ..... المطلب الثامن في القياس و الاستصحاب
- ٤٣٠ ..... اشاره
- ٤٣٠ ..... أصل في معنى القياس و بيان حكمه
- ٤٣٦ ..... أصل في قياس الأولوية
- ٤٣٩ ..... أصل في استصحاب الحال
- ٤٤٥ ..... المطلب التاسع في الاجتهاد و التقليد
- ٤٤٥ ..... اشاره
- ٤٤٥ ..... أصل في معنى الاجتهاد و قبوله للتجزئة
- ٤٤٨ ..... أصل في شرائط الاجتهاد المطلق
- ٤٥١ ..... أصل في أن حكم الاصابة و الخطاء في الاجتهاد
- ٤٥٣ ..... أصل في معنى التقليد و جوازه
- ٤٥٥ ..... أصل في منع التقليد في أصول العقائد
- ٤٥٧ ..... أصل في شروط جواز التقليد من المجتهد
- ٤٦٠ ..... أصل في جواز البناء على الاجتهاد السابق
- ٤٦١ ..... أصل في عدم اشتراط مشافهة المفتي
- ٤٦٢ ..... خاتمة في التعادل و الترجيح
- ٤٧٣ ..... درباره مركز

## شرح معالم الاصول ملا صالح مازندرانی

### مشخصات کتاب

نام کتاب: شرح معالم الاصول ملا صالح مازندرانی

پدیدآور: مازندرانی، محمد هادی بن محمد صالح

عنوان پدیدآور: شارح، معلق و...

وفات: 1120 ق

زبان: فارسی (عربی)

موضوع: اصولی [مباحث الفاظ - نسخ - امارات و حجج - قیاس - اصول عملیه (استصحاب) - تعارض ادله و امارات - اجتهاد و تقلید]

ناشر: مولف

مکان چاپ: قم

نوبت چاپ: اول

ص: 1

1- مختصری از شرح احوال و آثار صاحب معالم الأصول حسن بن شیخ زین الدین شهید ثانی عاملی جبلی ملقب به جمال الدین و مکئی به ابو منصور عالم عامل فقیه نبیه ادیب شاعر ماهر محدث رجالی عابد زاهد جلیل القدر عظیم الشان از فحول و ارکان و ثقات و اعیان علمای امامیه اوائل قرن یازدهم هجری بود محقق مدقق متبحر در علوم دینی و بسیاری از فنون متداوله ماهر بود در زهد و ورع و تقوی مشهور گردید برای مساوات با فقراء و شبیه نشدن به ثروتمندان بیشتر از خوراک يك هفته تا يك ماه را نگاهداری نمی کرد با خواهرزاده خود صاحب مدارك الاحكام تقریباً هم سنّ و شریک درس بود و هر دو مصداق حقیقی نفس سلیم بودند و در نماز به یکدیگر اقتداء می کردند و بدرس همدیگر حاضر می شدند تا آنجا که هرکدام کتابی را که تألیف می نمودند به دیگری عرضه می داشت پس از مذاکره در پیرامون مطلب و تنقیح آن با توافق هم آراء متین خود را ثبت اوراق کتاب یا رسائل می نمودند و هرگاه یکی از ایشان بعضی از احکام را از روی اجتهاد استنباط می کرد اگر همان حکم را از دیگری پرسش می نمودند امر به مراجعه اولی نموده و می گفت که او را از زحمت استنباط این مسئله اسوده گردانید و از بسیاری ورع و تقوی و دل بستگی به کارهای علمی و روحانیت به زیارت حضرت رضا علیه السلام مشرف نشدند تا مبادا در سفر به ایران شاه عباس کبیر را ملاقات نمایند و هر دو از مقدّس اردبیلی و ملا عبد الله یزدی مؤلف کتاب حاشیه بر منطق و از شاگردان شهید ثانی درس خواندند و در نخستین ملاقات از محقق اردبیلی درخواست نمودند آنچه را که در اجتهاد و استنباط احکام دخالت دارد بدیشان تعلیم نماید اردبیلی نیز قبول کرد و نخست بخشی از منطق و اشکال ضرورت آن را به ایشان تعلیم نمود پس بخواندن اصول فقه راهنمایی نمود و گفت بهترین کتاب در این رشته کتاب شرح تهذیب الاصول عمیدی است ولی بعضی از مباحث آن باجتهاد مربوط نیست و تحصیل آن رشته از بحث اصولی تباهی عمر بشمارید شرح تهذیب را به ایشان درس گفت و فصولی را ترك گفت در یکی از روزها به استاد گفتند چون وسائل اقامت در نجف سخت است و نمی توانستند مدتی برای تحصیل در نجف اشرف توقف نمایند و خواستند خودشان کتب درسی فقه و اصول را مطالعه کنند و هرگاه در هنگام مطالعه نفهمیدند همان بحث و یا فصل را مطرح نمایند و آنکاه به بحث و مذاکره و در مواردی که

خودشان خوانده و فهمیده اند خاموش شده و بگذرند و تنها بخواندن عبارت کتاب اکتفا نمایند محقق اردبیلی پیشنهاد آنان را پسندید مدّتی بهمین رویه مشغول تحصیل بودند ولی گروهی این راه و رسم تحصیل را استهزاء می کردند محقق اردبیلی گفت آنان بعد از اندک زمانی که بوطن خود بازگشت کردند تألیفات ایشان بدست شما می رسد درحالی که هنوز شما اسیر و سرکیجه مباحث بی نتیجه شرح مختصر عضدی در اصول فقه هستید در اثر حسن نیت و پاکی رفتار معلّم و شاکرد در اندک مدّتی بوطن خود بازگشت کردند و سیّد محمّد کتاب مدارک الأحکام تألیف کرد و شیخ حسن کتاب های منتقی و معالم الأصول را تألیف نمود و نسخه این از آنها در زمان حیات محقق اردبیلی بنجف اشرف فرستاده شد و نیز محقق اردبیلی بعضی از اوراق کتاب شرح ارشاد را که در همان ایام شاکردی ایشان مشغول تألیفش بود گاهی بنظر آنان می رسانید و خواستار اصلاح عبارات کتاب عربی خود می شد. صاحب کتاب معالم الاصول در هنگام وفات پدر ارجمند خود شهید دوّم کوچک بود و درس پدر را ندید و بدون واسطه از خود روایت حدیث نمی کند بلکه به واسطه شیخ بهائی و دیگر بزرگان و شاکردان شهید از او روایت می کند.

تألیفات صاحب معالم الأصول در نهایت اتقان و متانت و حسن سلیقه نوشته شده است مانند (1) الاثنی عشریة فی الطّهارة و الصّلاة يك نسخه از آن در کتابخانه فاضلیّه مشهد موجود است و شیخ بهائی بهمین کتاب شرحی نوشت (2) الاجازات (3) التحریر الطاوسی در رجال که برای تنقیح و تهذیب و ترتیب کتاب حلّ الاشکال ابن طاوس سیّد احمد تألیف و با ترتیب کامل مرتّب و مهذبّ نموده و بهمین اسم تحریر طاوسی نامید (4) ترتیب مشیخه من لا یحضره الفقیه (5) الی (10) حاشیة بر کتابهای استبصار تهذیب شیخ طوسی روضة البهیة پدر خود مختلف علامه معالم العلماء ابن شهر آشوب من لا یحضره الفقیه صدوق (11) شرح العینه شهید (12) مشکاة القول السدید فی تحقیق معنی الاجتهاد و التقليد.

(13) معالم الدّین و ملاذ المجتهدین در فقه بعضی از فصول باب طهارت با يك مقدّمة اصولی تألیف می نمود و مرك ناکهانی امان نداد که تألیف کتاب تمام شود و همین مقدّمه اصولی است ما بین

علماء به کتاب معالم معروض شد و از زمان مؤلف تاکنون از کتب درسی و مرجع استفاده عموم طلاب اساتید است و بارها در ایران چاپ گردید و بمعالم الاصول شهرت یافت و همان که از کتاب فقه او تالیف شده است در تبریز بچاپ رسید و بنام فقه معالم مشهور گردید (14) مناسک الحج (15) منتفی الجمان من الاحادیث الصحاح و الحسان و کویند تمام احادیث مروی در ان کتاب را اعراب گذاشت و می گفت موافق احتیاط همین است که کلینی از حضرت امام صادق علیه السلام روایت کرد اعرابوا احادیثنا فانما قوم فصحاء و لکن للحدیث احتمال آخر و نسخه هست از ان از اول کتاب تا آخر کتاب حج در کتابخانه مدرسه سپهسالار جدید به شماره 2663 ثبت است صاحب معالم الاصول دیوان شعر دارد اشعار زیبای لطیفی سرود. وفات صاحب معالم در اول محرم هزار و یازدهم هجرت قمری در قریه جبع از قرای جبل عامل در سن پنجاه و دو سالگی اتفاق افتاد و در آرامگاه صاحب مدارك الأحكام دفن گردید

2- مختصری از شرح احوال و آثار آقا هادی مازندرانی مترجم کتاب معالم آقا هادی مازندرانی فرزند ملا صالح عاملی بود ادیب فاضل مقدس جلیل از مشاهیر فضلالی فقها بشمار می رود بجهت ترجمه قران مجید لقب مترجم را داشت از تألیفات اوست (1) ترجمه قران مجید به فارسی با شان نزول و نیک و بد استخاره های آیات قرآنی (1) (2) حاشیه بر تفسیر بیضاوی به فارسی (3) حاشیه بر کتاب ارث از قواعد علامه (4) حدود و دیات به فارسی (5) شرح فارسی بر شافیه بن حاجب در علم صرف که متن شرح نظام را به فارسی ترجمه نمود چاپ شده (6) شرح شمسیه در علم منطق به فارسی (7) شرح صحیفه سجادیة به فارسی (9) شرح کافیه ابن حاجب به فارسی (10) شرح معالم الاصول به فارسی وفات آقا هادی در سال هزار و صد و بیست هجری قمری در اصفهان اتفاق افتاد مادر آقا هادی آمنه بیکم دختر مجلسی اول بود و آرامگاه آقا هادی در اصفهان روبروی قبر مجلسی قرار گرفته است

3- سبب چاپ کتاب نخستین کتابی که طلاب در اصول فقه جعفری می خوانند کتاب معالم الاصول است از زمان تالیف کتاب مزبور

ص: 4

---

1-1. (1) آقا جمال خونساری دانشمند مشهور هم قران مجید را به فارسی ترجمه نمود و در بمبئی بچاپ رسید دقیق ترین ترجمه ایست از قران حکیم (طبقات المفسرین تالیف نکارنده)

تاکنون در حوزه های علمی این کتاب رسمی درسی قرار گرفت حواشی بسیار دقیق بران نوشتند که مشهورترین آنها کتاب هدایة المسترشدين آقا شيخ محمد تقی اصفهانی و حاشیه بر معالم تألیف آقا باقر محقق وحید بهبهانی است و قدیم تر از همه حاشیه سلطان العلماء است که چاپ هم شده.

این رشته از حواشی که دقیق ترین و عمیق ترین بحث اصول فقه را دربر دارد می توان گفت تحقیقات و تدقیقات علمی و اصولی صاحبان کتاب فصول و کفایه الاصول از آنها اقتباس کردید تا آنجا که استادان بزرگ و ارجمند ما (1) آقا ضیاء الدین عراقی (2) آقا میرزا محمد حسین نائینی (3) حاج شیخ محمد حسین اصفهانی در تحت تاثیر ان مباحث اصولی بودند(1) بنابراین کتاب معالم الاصول و حواشی نفیسه بران از ریشه های علم اصول فقه بشمار می رود طالبان علوم اسلامی را بکار آید

هنکامی که توفیق الهی شامل حال نویسنده این سطور کردید در خود نجف اشرف به تحصیل معارف اسلامی اشتغال ورزید فیض روح القدس و باب مدینه العلم (امیر المؤمنین علیه السلام) مدد فرمود و نسخه از ترجمه و شرح معالم الاصول به فارسی را بدست آورد اینک کتاب مزبور با مختصری از شرح احوال و آثار مؤلف و مترجم با متن عربی کتاب چاپ و به پیشگاه فضلاء و دانشمندان تقدیم می گردد طهران- 13 رجب 1377 مرتضی مدرّس چهاردهی

ص: 5

---

1-2. (1) تحقیقات درباره بزرگان اصول فقه بقلم نکراننده این سطور بنام ( شیخ مرتضی انصاری و شاکردان او) در دوره بیست و هشتم مجله ادبی و تاریخی ارمغان منتشر شده سپس در جلد دوم کتاب ( سیمای بزرگان) تألیف نویسنده این اوراق نقل گردید





## مقدمة المترجم

بسم الله الرحمن الرحيم

ثنا و سپاس فرمان فرمائی را درخور است که به يك امر آباى علوى و امهات سفلى را بى واسطه قابله ماده از بطن عدم به فضاي وجود كشانيد و ستايش بى قياس دانائى را سزاست كه فروع كائيات را بى فكر و رويت از اصول اربعه عناصر استنباط و استخراج نمود و به فحوای کلام بشارت نظام خلق لكم ما فى الأرض جميعا خلّاع فاخر علیت غائیة ایجاد عالم کون و فساد را بر اشخاص بنی آدم پوشانیده و برای اقامت ایشان بسط بساط زمین نموده خیام افلاك را بیستون برپای داشته از اشعه کواکب ذوی الانوار طناب در طناب کشیده و به مقتضای کلام صداقت نظام لولاك لما خلقت الافلاك حلقه غلامی خواجه کائیات را از ثوابت و سیّار در کوش ساکنان عالم بالا کشیده و فرمان واجب الاذعان أطیعوا اللهَ و أطیعوا الرسولَ و أولی الامرِ منکم طوق ملازمت و فرمان برداری او و عترت معصومین او را بر کردن خلائق پیچیده اعنی محمد مصطفی و ائمه هدی صلوات الله علیهم اجمعین که دین مبین ایشان را ناسخ ادیان انبیای ماضیه و شرایع امم سابقه گردانیده و بمنطوق کریمه إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً جامه عصمت و طهارت را به اندازه قامت ایشان بریده و بمفهوم خطاب لو اجتمع الناس على حبّ علی بن ابی طالب علیه السّلم لما خلق الله النار اعدای آن ولایت مآب را از عموم خلائق استحقاق جحیم اختصاص فرموده صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا و بعد چنین کوید ذره بى مقدار تراب اقدام شیعیان ائمه اطهار علیهم السلام الفقیر الطالح الجانی محمد هادی بن محمد صالح المازندرانی که این کمینه بى بضاعت به اشاره نواب مستطاب معلى القباب مبادی آداب مجموعه منتخبات ملکات ملکيه سفینه محامد صفات نفسیه نوباوه بوستان فضل و کمال ثمره شجره ابهت و اقبال مرکز دایره نصف قطب فلك شوکت و ایالت حامی بلاد عدل و احسان ماحی آثار ظلم و عدوان باسط بساط امن و امان

خان بن خان بن خان حسین علی خان نور حدیقه آصف سلیمان لا زالت حضرتہ العلیّۃ معتكفا للعلماء و الفضلاء و سدّته السنّیة كهفها للحکماء و الحلماء ما دام عالم فی الارض و کوکب فی السماء متصدّی ترجمة کتاب معالم الدین و ملاذ المجتهدین گردید و ملتتمس از ناظرین در این اوراق آنست که اگر بر خطائی مَطَّلَع شوند درصدد اعتراض نیامده او را اصلاح نمایند زیرا که سهو به منزله طبیعت ثانیه است از برای انسان و الله ولی التوفیق قدس سره از جهت متابعت حدیث سیّد المرسلین صلی الله علیه و آله که کلّ امر ذی بال لم یبدأ فیہ باسم الله فهو ابتر و موافقت قران مجید و بواسطه تیمّن و تبرک ابتدا نموده کتاب خود را بذکر اسم حضرت واجب تعالی فرموده که

### خطبة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم با از برای استعانت است یا از برای تبرک و متعلّق است بفعل محذوف و تقدیر چنین است که ابداء فی الكتابة باستعانة اسم الله یا اکتب متبرکا باسم الله و همچنین هر قائلی عامل او را فعلی تقدیر می کند که مناسب باشد با فعلی که در ابتدای او بسم الله گفته می شود مثلا در وقت سواری راکب و در هنگام نشستن اجلس و در کاه برخاستن اقوم و در وقت طعام خوردن اکل و برین قیاس و بهتر آنست که عامل مؤخر تقدیر شود تا آنکه کلام مفید حصر شود و معنی چنین شود که بنام خدا این کار را می کنم نه بنام غیر او چه عامل مقدر در حکم ملفوظست و تقدیم معمول بر عامل دلالت دارد بر حصر چنانچه علمای معانی بیان نموده اند و مفسران نیز در آیات نعبد و آیات نستعین تصریح نموده اند به اینکه تقدیم مفعول افاده حصر می کند یعنی ترا عبادت می کنیم و بس نه غیر تو و اسم نزد بصریین از اسماء محذوفه الاعجاز است مانند ید و دم که در اصل یدو و ( ) دم بوده اند یعنی در اصل سمو بود چون این کلمه کثیر الاستعمال بود و تخفیف مناسب بوده حرف آخر را که واو است حذف کردند و حرف اول ساکن کردانیدند و همزه وصل در اول او درآوردند اسم شد پس اسم نزد ایشان ماخوذ از سمو است که بمعنی رفعت است و علم را ازین جهت اسم می نامند که رفعتی است از برای مسمی چه اسمی دلالت دارد غالبا بر معنی که موجب شرافت مسمی است چون محمّد و علی و ابو الحسن و تقی و نقی و امثال این ها و نزد کوفیین مشتق از سمه بمعنی علامت است چه اسم نیز علامت است از برای مسمای خود و در اصل وسم بوده و او را حذف نمودند و عوض از او همزه وصل درآوردند اسم شد و دلیل مذهب بصریین است جمع و تصغیر او با اسماء و سمی چه قاعده آنست که در حال جمع تکسیر و تصغیر کلمه او را بحروف اصول خود برمی گردانند و بعد از ان او را تکسیر و تصغیر می کنند و چون جمع اسم با اسماء و تصغیر سمی آمده معلوم می شود که سین بجای فاء الفعل و واو بجای لام الفعل باشد و الا که اگر اصل او وسم می بود که جمع او اوسام و تصغیر او وسیم باشد چه فعل را جمع بافعال و تصغیر بفعیل می کنند و الله در اصل اله بود

بعد از حذف همزه در عوض الف و لام در آوردند الله شد و اله بمعنی معبود است مطلقاً خواه معبود بحق باشد یا باطل لیکن بعد از تغییر بالله اختصاص یافته بمعبود بحق بلکه علم شده از برای ذات واجب تعالی بعینه و رحمن و رحیم دو اسمی اند که مشتقند از رحم صیغه مبالغه اند که دلالت دارند بر اتصاف ذات الله تعالی بکمال رحمت لیکن رحمن ابلغ است از رحیم و دلالت دارد بر زیادتی رحمتی رحمن که از رحیم فهمیده می شود باعتبار آنکه حروف ملفوظه او یکی زاید است و زیادتی لفظ دلالت دارد بر زیادتی معنی چنانچه صاحب کشف گفته که در راه حجاز کجاوه عجمی را دیدم و از عظمت او نسبت به شقدف که کجاوه صغیر است که در حاج شام و غیره شایع است مرا خوشامد از یکی عربی پرسیدم که این چه نام دارد جواب داد که هرگاه نام او شقدف باشد نام این شقدف خواهد بود که بسبب زیادتی معنی نام را نیز زیاده کرد و زیادتی رحمن بر رحیم معنی کاه باعتبار کمیت می باشد و کاه باعتبار کیفیت و بنا بر اول وارد شده یا رحمن الدنیا و رحیم الآخرة چه رحمت دنیوی واجب تعالی شامل مؤمن و کافر جمیعاً هست بخلاف رحمت اخروی که مخصوص مؤمنین است و باعتبار ثانی گفته می شود یا رحمن الآخرة و رحیم الدنیا چه نعمتهای اخروی بحسب کیفیت نسبتی به نعمتهای دنیوی ندارند هر چند عدد مرحومین در آخرت کمتر باشند اگر کسی گوید که شما گفتید که ایشان صیغه مبالغه اند و مشتقند از رحم و حال آنکه رحم متعدی است و لازم نیامده و از فعل متعدی صیغه مبالغه بنا نمی شود جواب می گویم که کاه هست که از فعل متعدی بنا می شود چون غضبان که مشتق است از غضب و علیم که ماخوذ است از علم و حال آنکه غضب و علم نیز لازم نیامده اند و سبب آنست که نقل می کنند اولاً فعل مکسور العین متعدی را بسوی فعل مضموم العین که لازم است و بعد از آن از او مبالغه بنا می کنند مثلاً غضب را نقل کردند بغضبه علم را بعلم و رحم را برحم و بعد از آن غضبان و علیم و رحمن و رحیم بنا نمودند و مصنف س سرّه بعد از ابتدای بتسمیه ابتداء نمود بتحمید از جهت متابعت این حدیث دیگر که کلّ امر ذی بال لم یبدأ فیه بحمد الله فهو اقطع و متابعت قران مجید و فرمود که الحمد لله المتعالی فی عزّ جلاله عن مطارح الافهام فلا یحیط بکنهه العارفون حمد در لغت ثنائی است بزبان بر جمیل اختیاری یعنی بزبان بر نیکوئیها که باختیار محمود بوده باشد خواه نعمتی از محمود بحامد رسیده باشد و خواه نی و شکر ثنائیست بر جمیل اختیاری در مقابل نعمت خواه بزبان باشد و خواه به اعضای ظاهره پس نسبت میان حمد و شکر عموم و خصوص من وجه است چه هر دو با هم یافت می شوند در حمد خدای تعالی بلسان در مقابل نعمت و حمد بدون شکر یافت می شود در جائی که از محمود نعمتی بحامد نرسیده باشد و شکر بدن و حمد یافت می شود در ثنائی که بغیر لسان باشد از اعضا و جوارح دیگر یا بقلب باشد و بس و نزد محققین حمد

عبارتست از فعلی که مشعر بوده باشد بتعظیم منعم از ان حیثیت که نعمتی از او بحامد رسیده است خواه فعل قلب باشد یعنی اعتقاد بآنصاف محمود بصفات کمال و جلال یا فعل لسان باشد یعنی ذکر کلامی که دلالت کند بر تعظیم او یا فعل جوارح باشد یعنی بجای آوردن افعالی که دلالت کند بر تعظیم او و شکر عبارتست از صرف نمودن عبد جمیع اعضا و جوارح و قوای ظاهرة و باطنة را در افعالی که این قوی و اعضا جهت او مخلوق شده اند مثلا صرف قوه باصرة در مطالعه مصنوعات الهی از جهت استدلال بر کمال عظمت و قدرت او و علی هذا القیاس پس نسبت میانه حمد و شکر نزد ایشان عموم و خصوص مطلق است چه هر شکرى حمد است و هر حمدى شکر نیست زیرا که صرف قوه باصرة تنها فیما خلق لاجله هست و شکر نیست و الف و لام با از برای تعریف جنس است یا از برای استغراق و بر هر تقدیر کلام مفید حصر است چنانچه تصریح نموده اند به اینکه مبتدای معرف بلام دلالت دارد بر حصر او در خبر و این قول را نیز بصاحب کشف نسبت داده اند و تعریف جنس و استغراق در مقام حصر مثل ازمانند چه تخصیص جمیع افراد حمد به خدای تعالی لازم دارد اختصاص جنس حمد را نیز به او که اگر جنس حمد در غیر او یافت شود البته فردی نیز در غیر یافت خواهد شد چه وجود جنس ممکن نیست مکر در ضمن فرد و همچنین اختصاص جنس حمد به خدای تعالی لازم دارد اختصاص جمیع افراد حمد را به او که اگر يك فرد در غیر او یافت شود جنس نیز در ضمن ان فرد از برای غیر خواهد بود و این خلاف فرض است اگر کسی گوید که لفظ الحمد لله در قران مجید و کلام صادقین علیهم السلام بسیار واقع شده و بنا بر آنکه مفید حصر باشد چون جمع می شود با مذهب حق در افعال عباد که فاعل آنها عبادند نه خدای تعالی چنانچه مذهب اشاعرة است خذلهم الله چه در این صورت عباد نیز بسبب افعال جمیلة که از ایشان صادر شود مستحق حمد خواهند بود پس استحقاق حمد مخصوص به خدای تعالی نخواهد بود بلی بنا بر مذهب اشاعره اختصاص حمد به خدای تعالی عزّ و جلّ صحیح است چه از غیر او فعلی صادر نمی شود تا آنکه فاعلش مستحقّ حمد باشد جواب می گوئیم که افعال عباد اگرچه مخلوق عباد است لیکن قدرت بر آن افعال و سایر آلات و ادوات چون اعضا و جوارح و قوی همه مخلوق خدای تعالی است پس حمد بر آن افعال فی الحقیقة راجع می شود بحمد خالق این آلات و ادوات و این جواب را صاحب کشف در چند موضع از کشف ذکر نموده و پوشیده نیست که این جواب دفع اعتراض بالکلیة نمی کند چه این آلات و ادوات اگرچه دخل در فعل عبد دارند لیکن ظاهر است که سبب قریب فعل او و اراده و عزم اوست و آنها سبب بعیداند و هرگاه واجب تعالی بسبب خلق آنها مستحقّ حمد بر فعل عبد باشد عبد نیز مستحق حمد خواهد بود بسبب ایجاد سبب قریب بطریق اولی پس بهتر آنست که در جواب بگوئیم که تخصیص

حمد به خدای تعالی از قبیل حصر حقیقی ادعائست یعنی چون افراد حمدی که از برای اوست در غایت کمالند پس کویا جنس حمد منحصر است درین افراد با آنکه باقی افراد حمدی که از برای عباد است چون نسبت بانها در نهایت نقصند پس کویا داخل جنس حمد نیست بلکه در حکم عدمند و الحمد مبتداست و لله خبر اوست و جار و مجرور متعلق است بعامل محذوف که او فی الحقیقة مبتداست و تقدیر چنین است که الحمد ثابت لله و این کلام جمله اسمیه است که معدول است از فعلیه و بلا خلاف افاده دوام و ثبوت می کند و در اصل حمدت لله حمدا بود چون جمله فعلیه بود و افاده حدوث حمد می کرد نه دوام و ثبوت و او مناسب مقام حمد نبود فعل را با فاعلش حذف نمودند و مفعول مطلق را بجای او گذاشتند و او را مرفوع ساختند به ابتدائیت تا آنکه جمله اسمیه شود و افاده دوام و ثبوت کند و الف و لام تعریف بر او داخل ساختند تا آنکه افاده حصر حمد بر خدای تعالی کند و متعالی بمعنی مرتفع است و مشتق از علو است و لفظ فی در عزّ جلاله از برای تعلیل است و عزت بمعنی قوت و غلبه است و جلال بمعنی عظمت است و مطارح جمع مطرح است و مطرح یا مصدر میمی است بمعنی انداختن و یا اسم مکان است یعنی محل انداختن و قادر فلا محیط از برای تفریع است و همچنین در فقرات لاحقة و خلاصه معنی اینکه جمیع افراد حمد مخصوص است به خداوندی که بسیار مرتفع است بسبب غلبه عظمت خود از مواضعی که عقلا در او فکر توانند نمود پس نمی توانند دریافت کنه ذات او را دانایان چه جای نادان المتقدس بکمال ذاته عن مشابهة الانام فلا يبلغ صفة الواصفون تقدس بمعنی تنزه است و المقدس مجرور است تا آنکه صفت ثانی باشد از برای الله و مراد از کمال ذات صفات ذاتیه است مسمی بصفات کمالیه اند و با در کمال از برای سبب است یعنی منزّه است بسبب صفات کمالیه از مشابهت خلایق پس نمی رسند بوصف او یعنی بصفتی که لایق به اوست و صفت کنندگان و وجه تفریع اینست که هر صفتی که خلق او را به او وصف کنند مشابهت دارد با صفت خلایق با صفت واجب چه صفات واجب تعالی عین ذات اوست و چنانچه محال است ادراک ذات او ممتنع است ادراک صفات او المتفضل بسواغ الانعام فلا يحصى نعمه العادون تفضل بمعنی احسان است و این نیز صفت بعد از صفت است و سواغ جمع سابعة است بمعنی تامّه و افیه و احصا بمعنی عدّ است یعنی احسان کننده است به نعمتهای کامله پس نمی تواند شمرد نعمتهای او را شمارندگان چه نعمتهای کامله او غیر متناهیند المتطول بالمنن الجسم فلا يقوم بواجب شكره الحامدون این نیز صفت بعد از صفت است و متطول مشتق است از طول بفتح طاء و سکون واو بمعنی اعطا و یا در بالمنن از برای تقدیر است و منن جمع منة است بمعنی عطیه و جسم جمع جیم است بمعنی عظیم و صفت المنن است

یعنی بخشنده نعمتهای عظیمه است پس نمی توانند بجای آورد شکر واجب او را شکرگذارندکان و در ادراج لفظ واجب اشاره است به اینکه شکر نعمت منعم واجبست و ذکر الحامدون بجای الشاکرون مشعر است باتّحاد معنی حمد و شکر در اینجا و پوشیده نماند لطافت این فقرات چه در فقره اولی اشاره شده باستحقاق واجب تعالی حمد را لذاته قطع نظر از صفات کرده در فقره ثانیه اشاره است باستحقاق او حمد را بسبب صفات کمالیه یعنی صفات ذاتیه و در فقره ثالثه و رابعه اشاره شده باستحقاق او حمد را بسبب صفات فعلیه و فرق میان صفات ذاتیه و صفات فعلیه چنانچه از اخبار اهل بیت علیهم السلام مفهوم می شود از دو جهت است یکی آنکه صفات ذاتیه هر صفتی است که در هیچ وقت از اوقات هر چند در زمان وهمی باشد سلب او از ذات واجب جایز نباشد چون علم و قدرت و نظایر این ها و صفات فعلیه هر صفتی است که سلب او در وقتی جایز باشد چون خالقیت و رازقیت و اشباه این ها چه در ازل واجب تعالی خالق و رازق نبود و دویم اینکه صفات ذاتیه هر صفتی است که مسبوق بقدرت و اراده واجب تعالی نباشد و صفات فعلیه هر صفتی است که مسبوق بقدرت و اراده او باشد و محمّد بن یعقوب کلینی رضی الله عنه در کتاب کافی تحقیق این مقام کما ینبغی نموده القديم الابدیّ فلا ازلیّ سواه مراد از قدیم و ابدیّ و ازلیّ موجودیست که ابتدائی از برای وجود او نباشد و ظاهر اینست که القديم مرفوع بمدح باشد بتقدیر مبتدا و تقدیر چنین است که هو القديم و چون خبر معرف بلام مفید حصر اوست بر مبتدا و معنی کلام اینست که او است قدیم و بس پس قدیمی بغیر از او نیست و وجه تقریر ظاهر است و احتمال دارد که القديم مجرور باشد تا از صفت بعد از صفت باشد لیکن وجه تقریر درین صورت خفائی دارد مگر آنکه دست باختصاص حمد و تعلیق حکم بر وصف زینم و بکوییم که حمد را مخصوص کردانیده به خداوندی که این صفت دارد که قدیم ابدی است و تعلیق حکم بر وصف مشعر است به علیّت ان وصف از برای این حکم پس لازم می آید که غیر او قدیمی نباشد چه اگر قدیمی دیگر غیر واجب تعالی باشد علّت استحقاق حمد نیز در غیر خواهد بود پس استحقاق حمد اختصاص بواجب تعالی نخواهد داشت و همین دو احتمال جاریست درین دو فقره که الدائم السرمديّ فكلّ شیء مضمحلّ ما عداه و مراد از دائم و سرمدی موجودیست که نهایی از برای وجود او نباشد یعنی او دائم و سرمدی است و بس پس هر چه هست زایل می شود عاقبت بغیر از او و مصنف قدّس سرّه بعد از حمد و ثنای واجب تعالی بعنوان جمله اسمیه که مفید دوام و ثبوت است حمد او می کند بعنوان جمله فعلیه که فعل در وی مضارع مثبت بوده باشد(1) تا آنکه دلالت کند بر استمرار حمد و صدور انا فانا دائما و ازو لازم آید استمرار نعمتهای غیر متناهیة و انعام نعمتی تازه در هر زمانی بعد از زمانی

احمده سبحانه حمداً يقربني الى رضاه واشكره شكراً استوجب به المزيد من مواهبه وعطاياه واستقبله من خطاياى استقالة عبد معترف بما جناه نادماً على ما فرط في جنب مولاه وأسأله العصمة من الخطاء والخطل والسداد في القول والعمل وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له

مستمر و فرموده که احمده سبحانه حمداً يقربني الى رضاه حمداً مفعول مطلق است از برای نوعیت و جمله يقربني صفت اوست و سبحانه جمله معترضه است در میانه مفعول مطلق و فاعل او و بتقدير اسبحة سبحان است یعنی منزّه می دانیم او را از نقایص و عیوب فعل را حذف نمودند و جوبا و مصدر را بجای او گذاشتند و اضافه نمودند او را بضمیر مفعول سبحانه شد یعنی حمد می کنم او را انا فانا حمدی که نزدیک کردند مرا به خشنودی او و اشکره شکر استوجب به المزيد من مواهبه وعطاياه و شکر می کنم او را انا فانا مستمرا شکرى که بسبب او مستحق زیادتی بخششها و عطاهاى او شوم و این فقره اشاره است به آیه کریمه لئن شكرتم لأزيدنکم و استقبله من خطاياى استقالة عبد معترف بما جناه نادماً على ما فرط في جنب مولاه اقاله بیع بنی فسخ بیع است و مراد اینجا درگذشتن از گناهان است مجازاً و استقالة منصوب است تا مفعول مطلق استقبله باشد از برای نوعیت یعنی طلب می کنم ازو درگذشتن از گناهان مرا مثل طلب عفو بنده که اعتراف داشته باشد به گناه خود و پشیمان باشد از تقصیری که ازو صادر شده نسبت بمولای خود و أسأله العصمة من الخطاء والخطل والسداد فى القول والعمل خطاء بفتح خاء و طاء بی مد نقیض صواب است خواه در قول باشد و خواه در عمل و کاه ممدود نیز می آید و خطاً بکسر خاء و سکون طاء بمعنی گناه چنانچه در قرآن مجید واقع شده ان قتلهم کان خطا کبیرا و خطل بفتح خاء و طاء کلام فاسدی است پس عطف او بر خطا از قبیل عطف خاص است بر عام و السداد عطف است بر العصمة و او بمعنی صواب است یعنی طلب می کنم نگاه داشتن او مرا از غلط در اقوال و افعال خصوصاً از خطای در اقوال و نیز از او می خواهم توفیق جهت راست گفتاری و راست کرداری و اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له ان مخففه از مثقله است و اسم او ضمیر شان محذوفست و جمله لا اله الا الله خبر او است و لا درین جمله از برای نفی صفت جنس است و اله اسم لا است و مبنی بر فتح است زیرا که متضمن من استغراقیه است چه در اصل لا من اله بوده و از این جهت لای که بمعنی نفی صفت جنس نصّ است در عموم نکره که اسم او واقع شده زیرا که من نصّ است در عموم مدخولش و خبر او محذوفست که مستغنی منه نیز هست و تقدیر چنین است که لا اله موجود یا ممکن الا الله و بر تقدیر شبهه مشهوره وارد است چه بر تقدیر اول این کلام دلالت می کند بر نفی وجود الهی دیگر نه بر نفی امکان او پس دلالت بر توحید نخواهد کرد زیرا که توحید عبارتست از اثبات وجود يك اله و نفی امکان الهی دیگر و بر تقدیر ثانی نیز لازم می آید امکان يك اله و نفی امکان الهی دیگر و این نیز معنی توحید نیست چه امکان اله وجود وجود او را لازم ندارد(1) و حال آنکه ضروری دین است که این کلمه طیبه مفید توحید است

ص: 8

الکریم الّذی لا یخیب لّدیة الآمال القدیر فهو لما یشاء فَعَال و أشهد أنّ محمّدا عبده و رسوله المبعوث لّتمهید قواعد الدّین و تهذیب مسالک الیقین التّاسخ بشریعته المطهّرة شرایع الأوّلین و المرسل بالارشاد و الهدایة رحمة للعالمین صلّی الله علیه و آله الهداة المهدیین و عترته الکرام الطّیبین صلاة ترضیهم و تزیّد علی منتهی رضاهم و تبلّغهم غایة مرادهم و نهایة مناهم و تكون لنا عدّة و ذخیره نوم نلقی الله سبحانه و نلقاهم و سلّم تسلیمًا

و در دفع این اشکال صاحب کشف گفته که احتیاج بتقدیر خبر نیست بلکه آلا الله خبر لا است و بعضی جواب دیگر گفته اند که این کلام اگرچه بحسب وضع لغت دلالت بر توحید ندارد لیکن دلالتش بحسب وضع شرع است یعنی شارع این کلام را من حیث المجموع وضع نموده از برای معنی توحید یعنی اثبات وجود یک اله و نفی امکان الهه دیگر و وحده حال است از اله اگر کسی گوید که شرط حال اینست که نکره باشد و وحده معرفه است باعتبار اضافه بضمیر جواب می گویم که بتاویل متوحّد است چنانچه در ارسالها الطرک نحاة تصریح نموده اند به اینکه جایز است که معرفه حال واقع شود بتاویل نکره و کلام بتقدیر اینست که لا اله متوحدا فی الالهیه آلا الله و جمله لا- شریک له نیز حال است از اله یا از ضمیر مستتر در وحده که راجع می شود به اله و بنا بر اوّل حال مترادفه و بنا بر ثانی حال متداخله است الکریم الّذی لا یخیب لّدیة الآمال القدیر فهو لما یشاء فَعَال الکریم ظاهر اینست که مرفوع بمدح باشد بتقدیر مبتدا یعنی هو الکریم و احتمال دارد که مرفوع باشد تا آنکه صفت الله بوده باشد و فصل میانه موصوف و صفت اگرچه واقع شده لیکن این جایز است باعتبار آنکه حال از موصوفست و اجنبی نیست نسبت بموصوف و احتمال دارد که مجرور باشد تا بدل کل باشد از ضمیر غایب در له و خبیة بمعنی ناامید شدن است و الآمال مرفوعست تا آنکه فاعل لا یخیب بوده باشد بتقدیر ذو چه خبیة نسبت بصاحب آمال صحیح است نه نسبت به نفس آمال و قدیر صیغه مبالغه است و همچنین فَعَال نیز از برای مبالغه است یعنی کواهی می دهم که الهی نیست مگر آن خداوندی کریمی که ناامید نمی شوند در درگاه او امیدواران آن خداوندی که در کمال قدرت است پس هرچه را اراده نماید می کند و اشهد أنّ محمّدا عبده و رسوله المبعوث لّتمهید قواعد الدّین و تهذیب مسالک الیقین التّاسخ بشریعته المطهّرة شرایع الأوّلین و المرسل بالارشاد و الهدایة رحمة للعالمین صلّی الله علیه و آله المهدیین و عترته الکرام الطّیبین صلاة ترضیهم و تزیّد انتهی رضاه و تبلّغهم غایة مرادهم و نهایة مناهم و تكون لنا عدّة و ذخیره یوم تلقی الله سبحانه و نلقاهم و سلّم تسلیمًا نسخ در اصطلاح اهل شرع عبارتست از اله حکمی و اثبات حکمی دیگر و رحمة مفعول له است از برای مرسل و احتمال حالیت نیز دارد و صلاة در لغت بمعنی دعاست و دعا بمعنی طلب رحمت است و هرگاه او را نسبت دهند به خدای عز و جلّ اراده می کنند رحمت را مجازا و بعضی گفته اند که صلاة در لغت مشترکست لفظا میان سه معنی یکی طلب رحمت چنانچه در صلاتی که منسوب باشد بافرد انسان دوم استغفار است چون صلاتی که منسوب باشد به ملائکه و سیّوم رحمت است چون صلاتی که منسوب باشد به خدای عزّ و جلّ پس معنی آیه کریمه انّ الله و ملائکته یصلّون علی النّبی یا ایّها الذّین آمنوا صلّوا علیه اینست که خدای تعالی رحمت می کند بر نبی و فرشتگان



استغفار می کنند از برای او ای مؤمنان شما طلب رحمت کنید از برای او و عترت آن حضرت عبارت از ذریت اویند علیهم السلام و کرام جمع کریم است و کریم بمعنی نجیب و بخشاینده آمده و هر دو معنی در این مقام مناسب است و صلاة مفعول مطلق است از برای صلی و ترضیهم و تزیدهم و تبلیغهم واحد مغایبه مؤنث اند و فاعل ایشان ضمیر است مشترکه راجع می شود به صلات لیکن ترضیهم از باب افعال و متعدی بر یک مفعول است و ضمیر هم راجع می شود بر رسول و عترت او علیهم السلام مفعول اوست و تزیید از باب ضرب یضرب و لازمست و تبلیغهم از باب تفعیل و متعدی بدو مفعول است و ضمیر هم مفعول اول اوست و غایه مرادهم منصوبست تا مفعول ثانی او بوده باشد و همچنین نهایت مناهم و بلّغ از باب تفعیل متعدی می شود بدو مفعول بنفسه چنانچه شاعر گفته انّ الثمانین و بلّغتها قد اخرجت سمعی الی ترجمان که ضمیر خطاب در بلّغتها که مفعول اولست نایب مناب فاعل است و لفظها مفعول ثانی اوست و عدّه چیز است که مهیا کرده می شود از برای روز حاجت و همچنین ذخیره و در اینجا مراد از عدّه و ذخیره چیز است که مهیا شده باشد برای روز قیامت یعنی کواهی می دهم که محمد صلی الله علیه و آله بنده خالص او و رسول اوست که فرستاده شده از جانب او بسوی خلق از جهت مقرر ساختن قواعد دین و پاک کردن راههای یقین از شبهات جاهلین آن چنان رسولی که برهم زده بسبب شریعت مطهره خود شریعتهای انبیای سابق را و فرستاده شده بسوی خلق از برای راهنمای ایشان از جهت رحمت نمودن او عالمیان را و رحمت کند خدای تعالی بر محمد و آل او که راهنمایان و راه یافتگانند و بر ذریت نجبای او که معصومانند از کناهان رحمتی که خوشنود کردند ایشان را و زیاده باشد بر نهایت خشنودی ایشان و برسانند ایشان را به نهایت مقصودشان و ذخیره باشد از برای ما برای روزی که ما ملاقات می کنیم رحمت خدای سبحانه تعالی را و ملاقات می کنیم ایشان را که ان روز قیامت است و درود فرستد بر ایشان درودی بسیار اما بعد فان اولی ما انفقت فی تحصیله کنوز الاعمار و اطالت التردد بین العین و الاثر فی معالم الافکار هو العلم بالاحکام الشرعیة و المسائل الفقہیة اما بعد در اصل مهما یکن من شیء فبعد الحمد و الصلوة ان اولی ما انفقت بود چنانچه سیبویه در اما زید فمطلق گفته که در اصل مهما یکن من شیء فزید منطلق بود یعنی اگر چیزی در عالم موجود باشد پس زید منطلق خواهد بود مهما یکن من شیء را حذف کردند و اما را قائم مقام او ساختند و بعضی گفته اند که یکن من شیء را حذف کردند و تغییر دادند مهما را به اما باین روش که ها را قلب همزه نمودند بسبب نزدیکی مخرج ایشان ما شد بعد از ان قلب مکانی نمودند یعنی همزه را بجای میم و میم را بجای همزه گذاشتند و میم را در میم ادغام کردند اما شد و این قول ضعیف است چه تغییر اسم بحرف متعارف

فلعمری اَنَّهُ المطلب الَّذی یظفر بالتَّجَاح طالِبُه و المغمم الَّذی یبشِّر بالارباح کاسبُه و العلم الَّذی یعرج بحامله الی الذَّروۃ العلیا و تنال به السَّعَادَة فی الدَّار الاخری و لقد بذل علمائنا السَّابِقون رسلنا الصَّالِحون رضوان اللّٰه علیهم اجمعین فی تحقیق مباحثه جهدهم و اکثروا فی تنقیح مسائله کدَّهم فکم فتحوا فیہ مقفلا- بینان افکارهم و لم شرعوا منه مجملا بیان آثارهم و کم صتَّفوا فیہ من کتاب یهدی فی ظلم الجهالة الی سنن الصَّواب

نیست و بر هر تقدیر چون اجتماع حرف شرط یعنی اَمَّا و حرف جزا یعنی فا معقول نبود فا را در وسط جزا داخل ساختند اَمَّا زید فمنطلق و اَمَّا بعد فان اولی ما انفقت شد و اضافه کنوز به اعمار از قبیل اضافه مشبَّه به است بمشبَّه چون لجین الماء و ذکر انفاق ترشیح تشبیه (1) است و مراد از عین مقدمات دلیل و از اثر نتیجه او از تردد حرکت فکر است در میانه مقدمات و نتیجه یعنی انتقال از مقدمات قیاس نتیجه و معالم جمع معلّم است و معلم اسم مکان است بمعنی موضع علم و مراد از معالم دلایل مطالب است یا کتب علمیّه یعنی اَمَّا بعد از حمد خدا و صلاة بر رسول و آل او علیهم السَّلام پس به درستی که بهترین علمی که صرف شده در تحصیل او گنجهای عمرها و طول داده اند فکرها حرکت خود را در میان مقدمات و نتایج آنها برای تحقیق مسائل آنها ان علم باحکام شرعیة و مسائل فقهیة است فلعمری انه المطلب الَّذی یظفر بالتَّجَاح طالِبُه و المغمم الَّذی یبشِّر بالارباح کاسبُه و العلم الَّذی یعرج بحامله الی الذَّروۃ العلیا و ینال به السَّعَادَة فی الدَّار الاخری لام در لعمری لام ابتداست که بواسطه تاکید حکم در اوّل کلام ذکر می کنند و عمری مبتداست و خبر او محذوفست و جواب قسم یعنی جمله اَنَّهُ المطلب الی آخره قائم مقام و قرینه اوست و تقدیر چنین است که لعمری قسمی و عمر بضم عین و فتح او بمعنی مدّت حیوة است و در قسم استعمال نمی شود مگر بفتح عین و فتح اگر کسی گوید که مقرر شده در شرع عدم جواز قسم بغیر واجب تعالی پس این قسم چه صورت دارد جواب می گویم که مضاف در اینجا محذوفست و تقدیر چنین است که فلواهب عمری یا آنکه مقصود در این مقام صورت قسم است از جهة ترویج مقصود و قبول نمودن سامعین او را و مقصود قسم نیست حقیقة و ظفر بمعنی فوز و رسیدن بمقصود است و نجاح یعنی رسیدن بمطلب است و در این مقام مراد او ظفر بنجاح رسیدن بمقامات و مراتب عالیّه و مرافقت انبیا و ائمّه علیهم السَّلام است در بهشت و مغمم بمعنی غنیمت است و یا در بحامله از برای تعدیه است و ذروه بکسر ذال با نقطه یا بضم او بلندترین جزوی است از کوهان شتر و در این مقام کنایة از نهایت مراتب رفعت یعنی قسم می خورم به زندگانی خود که علم باحکام شرعیه مطلبی است که بمطلب خود برسد و غنیمتی است که بشارت داده می شود به نفعهای بسیار تحصیل کننده او و علمی است که بالا می برد حامل خود را باعلی مراتب کمال در دنیا و می یابد حامل او بسبب او نیکبختی را در دار عقبی و لقد بذل علمائنا السَّابِقون و سلفنا الصَّالِحون رضوان اللّٰه علیهم اجمعین فی تحقیق مباحثه جهدهم و اکثروا فی تنقیح مسائله کدَّهم فکم فتحوا فیہ مقفلا بینان افکارهم و کم شرحوا منه مجملا بیان آثارهم و کم صتَّفوا فیہ من کتاب یهدی فی ظلم الجهالة الی سنن الصَّواب جهد بضم جیم بمعنی طاقت و بفتح بمعنی مشقت است و کم در فکم فتحوا کم خبریّه است که کنایه از عدد کثیر است و ممیز او محذوفست و تقدیر چنین است

ص: 11

1-5. (1) ترشیح عبارت است از ذکر چیزی که مناسب مشبَّه به بوده باشد نه مشبَّه به چنانچه انفاق در اینجا مناسب است باکثر منه

فمن مختصر کاف فی تبلیغ الغایة و مبسوط شاف بتجاوزه النّهایة و ایضاح یحلّ من قواعدہ المشکل و بیان یکشف من سرائره المعضل و تهذیب

که کم فتحا فتحو و مقفلا مفعول فتحو است و مراد از مقفل مسائل مشکله ایست که حلّ او محتاج به تأمل تمام باشد بر سبیل استعاره یعنی تشبیه شده مسائل مشکله به چیزهای که در صندوق مقفل باشد در اینکه همه کس به او نمی توانند رسید و عاریة شده لفظ مقفل از برای او و ذکر فتح که بمعنی کشودن قفل است ترشیح این استعاره ایست (1) و اضافه بنان یعنی سرانکشت به افکار اضافه لامیه است و تشبیه افکار بانسان استعاره مکنیه (2) است و اثبات بنان که از لوازم انسان است از برای افکار استعاره تخیلیّه است و کم در کم شرحا نیز کم خبریّه است و ممیزش محذوفست و تقدیر چنین است که کم شرحا شرحوا و مجملا مفعول شرحوا است اضافه در بیان آثارهم اضافه مصدر است بمفعول و آثار عبارت از مصنفات ایشانست و کم در کم صنفوا نیز کم خبریّه است من کتاب ممیز است و هرگاه بعد از کم خبریّه فعل متعدی واقع شود واجبست دخول من بر ممیزش تا آنکه ممیز مشتبه بمفعول نشود و کم در دو موضع اول منصوبست محلا بر مصدریّه باعتبار آنکه ممیز محذوف مفعول مطلق فعل مذکور است و تقدیر چنین است که فتحوا فتحا کثیرا و شرحوا شرحا کثیرا و در موضع ثالث منصوبست تا اینکه مفعول به فعل مذکور بوده باشد و اضافه ظلم بجهالة از قبیل مبین الماء است یعنی به درستی که علماء سابقین و پیشینیان صالحین ما رضوان الله علیهم بذل جهد خود نموده اند در تحقیق مسائل مباحث علم فقه و سعی بسیار نموده اند در تفتیح مسائل این علم پس بسیار کشوده اند قفلها را به کلید سرانکشت فکرها یعنی رفع نموده اند اشکالات را از مسائل مشکله بفکر خود و بسیار شرح نموده اند و واضح گردانیده اند مجملات را بیان نمودن و واضح ساختن کتب علمیّه و بسیار تصنیف نموده اند کتابهای را که راهنمایی می کند خلاق را در تاریکی جهالت براه راست فمن مختصر کاف فی تبلیغ الغایة و مبسوط شان بتجاوزه النّهایة پس بعضی از انها کتابها کتابیست قلیل اللفظ کثیر المعنی که کافیت در رسانیدن نهایت مراتب کمال و بعضی از انها کتابیست کثیر اللفظ کثیر المعنی که شفا می دهد قلوب را از مرض جهالت بسبب آنکه تجاوز کرده از نهایت مراتب تحقیق و تدقیق و ایضاح یحلّ من قواعدہ المشکل و بیان یکشف من سرائره المعضل ایضاح و بیان هر دو مصدراند بمعنی فاعل یعنی موضح و مبین و قواعد جمع قاعدة است و مراد از قاعدة در اینجا مسائل کلیّه است که مندرجند در تحت او مطالب جزئیّه غیر محصورة چون الصّلاة واجبة علی کل مکلف و نظایر این و پوشیده نیست که تشبیه مشکله به چیزی که در بسته باشد که گره خورده باشد در اینکه به آسانی تحصیل او میسر نیست استعاره مکنیه است و ذکر حلّ که عبارتست از باز کردن گره است تخیلیّه است و همچنین تشبیه معضل یعنی مشکل به زنانی که در زیر چادر باشند مکنیه است و ذکر

ص: 12

1-6. (1) ترشیح استعاره عبارت است از ذکر ملایمات مشبّه به از برای مشبّه منه.

2-7. (2) استعاره مکنیه آنست که تشبیه کند متکلم در ذهن خود چیزی را به چیزی و لفظ مشبّه را ذکر کند چنانچه مصنف سرّه در این مقام تشبیه نموده فکر را بشخص انسانی در ذهن خود و مشبّه یعنی فکر را ذکر نموده و چون این تشبیه مضمّن در نفس است لا بد است از قرینه که دلالت کند بر اینکه متکلم این تشبیه را در نفس خود واقع ساخته و قرینه این استعاره استعاره تخیلیّه است یعنی ذکر لازمی از لوازم مشبّه به از برای مشبّه چنانچه در اینجا بنان که از لوازم شخص انسانی است از برای فکر اثبات شده پس این قرینه است بر اینکه متکلم در ذهن خود تشبیه نموده فکر را بشخص انسانی که سرانکشتی دارد منه.

و تهذيب يوصل من لا يحضره الفقيه بمصباح الاستبصار الى مدينة العلم و يجلو بانارة مسالكة عن الشرائع ظلمات الشك و الوهم و ذكرى  
دروس مقنعة فى تلخيص الخلاف و الوفاق و تحرير تذكرة هي منتهى

كشف يعنى برداشتن پرده تخیلیّه است يعنى و بعضى از انها كتابها كتابيست واضح سازنده مسائل فقهيّه كه مى كشايد گره مشكلات  
قواعد اين علم را و بعضى از انها كتابيست مبین و ظاهر سازنده مطالب كه ظاهر مى سازد از پوشيده هاى اين علم مشكلات را و تهذيب  
يوصل من لا يحضره الفقيه بمصباح الاستبصار الى مدينة العلم و يجلو بانارة مسالكة عن الشرائع ظلمات الشك و الوهم تهذيب نیز مصدر  
است بمعنى مفعول يعنى مهذب و اضافه مصباح به استبصار از قبيل اضافه مشبه به است بمشبهه و تشبيه شك و وهم بشب در گمراه ساختن  
استعاره مكنيّه است و ذكر ظلمات استعاره تخیليه است و اثبات اناره مسالك ترشیح است و مراد از اناره مسالك وضوح دلايل و براهين  
مسائل شرعيّه است يعنى بعضى از ان كتابها كتابيست پاكيزه شده از حشو و زوايد كه مى رساند كسى را كه نزد او فقيهي حاضر نبوده باشد  
بسبب چراغ بينائى بشهرستان علم و زایل مى گرداند بسبب روشنائى راههاى خود از مسائل شرعيّه تاريخهاى شك و وهم را و ذكرى دروس  
مقنعة فى تلخيص الخلاف و الوفاق و تحرير تذكرة هي منتهى المطلب فى الآفاق ذكرى نیز مصدر است بمعنى فاعل يعنى مذكر و اضافه  
او به دروس از قبيل اضافه اسم فاعل بمفعول است و دروس جمع درس است بمعنى بحث و تحقيق و تحرير مصدر است بمعنى خالص  
گردانیدن الفاظ از حشو و زوايد و در اينجا بمعنى مفعولست و اضافه او بتذكرة كه مصدريست بمعنى فاعل اضافه بيانيّه است يعنى بعضى  
از ان كتابها كتابيست كه مذكر و يادآورنده بحثها و تحقيقها است كه كافيست در ملخص ساختن مسائل خلافيّه و اجماعيه و بعضى از انها  
كتابيست محرر و پاكيزه كه مذكر و يادآورنده مسائل فقهيّه است و ان منتهى مطلب علما است در تمام روى زمين و مهذب جمل يسعف  
فى مختلف الاحكام بكامل الانتصار و معتبر مدارك يحسم مواد النزاع من صحيح الآثار مهذب اسم مفعول است بمعنى پاكيزه شده و  
اضافه او بجمل اضافه بيانيّه است و اسعاف بمعنى قضای حاجت است و اضافه كامل بانتصار از قبيل اضافه صفت است بموصوف و معتبر  
نیز اسم مفعولست و اضافه او بمدارك اضافه بيانيّه است و مدارك جمع مدرك اسم مكان و حسم بمعنى قطع است و اضافه صحيح به آثار  
اضافه صفت است بموصوف يعنى و بعضى از ان كتابها كتابيست كه بر مى آورد حاجات علماء را در احكام مختلف فيها يعنى مسائل  
خلافيّه بسبب مددكردنى كامل و بعضى از انها كتابيست صاحب اعتبار كه محل ادراك مسائل فقهيّه است و قطع مى كند مواد نزاع را از  
اخبار صحيحة و لمعة روض يرتاح لتمهيد اصوله الجنان و بروضة بحث تدش بارشاد فروغها الاذهان و بعضى از ان كتابها لمعه ايست از  
لمعات

منتهی المطلب و الآفاق و مهذبّ جمل یسعف فی مختلف الاحکام بکامل الانتصار و معتبر مدارک یحسم موادّ النزاع من الآثار و لمعة روض یرتاح لتمهید أصوله الجنان و روضة بحث تدهش یرشاد فروعها الأذهان فشکر الله سعیمهم و اجزل من جوده مثنوبتهم و برّهم و حیث کان من فضل الله علينا أن أهّلنا لاقتفاء آثارهم أحببنا الأسوة بهم فی أفعالهم فشرعنا بتوفیق الله تعالی فی تألیف هذا الكتاب الموسوم بمعالم الدین و ملاذ المجتهدین و جددنا به معاهد المسائل الشرعیّة و أحببنا به مدارس المباحث الفقهیة و شفّعنا فیہ تحریر الفروع بتهدیب الأصول و جمعنا بین تحقیق الدلیل و المدلول بعبارات قریبة إلى الطباع و تقریرات مقبولة

بستانی که شاد می شود بسبب تمهید اصول او دلها و باغ بحثی است که حیران می شود بسبب راهنمایی فروغ او عقلها و مراد از اصول در اینجا دلایل مطالب است و از فروع نفس مطالب و ممکن است که مراد از اصول قواعد کلیّ باشد و از فروع مسائل جزئیّه که آنها مستنبط می شود و پوشیده نیست لطافت این فقرات چه در هر فقره جمع نموده میان نامهای چند کتاب از کتابهای احکام شرعیّه بر وجهی که اراده نموده از آنها معانی لغویّ را چنانچه در فقره اولی جمع شده میان مختصر و کافی و مبسوط و شافی در فقره ثانیة واقع شده میان ایضاح و قواعد و بیان و سرائر و مع هذا این لطافتی دیگر نیز دارد که جمع شده میان ایضاح که شرح قواعد است با قواعد بر وجه مذکور و در فقره ثالثة مذکور شده تهذیب و من لا یحضره الفقیه صباح و استبصار و مسالك که شرح شرایع است و شرایع و این نیز مشتمل است بر لطافت دیگر و در فقره رابعة واقع شده ذکری و دروس و مقنعة و خلاف و تحریر و تذکرة و منتهی المطلب و در فقره خامسة واقع شده مهذب و جمل و مختلف و کامل و معتبر و مدارک و در فقره سادسه واقع شده لمعه و روض شرح شرایع و روضة و ارشاد فشکر الله تعالی سعیمهم و اجزل من جوده مثنوبتهم ما و قد ربّنا پس جزا دهد خدای تعالی سعی ایشان را در تألیف این کتابها و بسیار کرداند از جود و احسان خود ثواب ایشان را و چون از جمله فضل و احسان خدای عزّ و جلّ این بود که ما را اهلیت ان داد که پیروی طریقه ایشان کنیم ما هم دوست داشتیم که اقتدا به ایشان کنیم در کارهای ایشان پس شروع کردیم در تألیف این کتاب که مسمی است بمعالم الدین و ملاذ المجتهدین و تازه کردانیدیم بسبب این کتاب مدارس مسائل شرعیّه را و زنده گردانید بسبب فرعی این کتاب مدارس مباحث فقهیّه را و ضمّ نمودیم (1) درین کتاب تحریر فروع را با تهذیب اصول و جمع کردیم میان تحقیق دلیل مدلول به عباراتی که نزدیک بفهم بوده باشد و تقریرهای که مقبول کوشها بوده باشد بدون ایجازی که موجب اخلال به مقصود باشد و بغیر اطنابی که ملال بار آورد و من تضرع و زاری می کنم به درگاه باری تعالی که بکرداند این کتاب را خالص از برای ذات خود و تضرّع می کنم که راهنمایی کند مرا براه راست در وقتی که کم می شوند از راه فهمها و ثابت قدم دارد مرا بر جاّه حق آنجا که می لغزد قدمها و قد ربّنا کتابنا کتابنا هذا علی مقدّمة و اقسام اربعة و الغرض من المقدّمة منحصر فی مقصدین و بتحقیق که مرتب ساختم این کتاب را بر مقدمه و چهار قسم مقدّمة در بیان مباحث اصولیّه و غرض از مقدّمة منحصر است در دو مقصد مقصد اول در بیان فضیلت علم و مقصد دوّم در تحقیق مهمّات مسائل اصولیّه و در او نه مطلب است مطلب اوّل در مباحث الفاظ مطلب دویم در بیان احکام اوامر و نواهی

ص: 14

عند السَّماع من غير ايجاز موجب للاخلال و لا اطناب معقّب للملال و انا ابتهل الى اللّٰه سبحانه ان يجعله خالصا لوجهه الكريم و أتصنّع اليه أن يهديني حين تضلّ الأفهام إلى المنهج القويم و يثبتني حيث تزَلّ الأقدام على الصّراط المستقيم و قد ربّنا كتابنا هذا على مقدّمة و أقسام أربعة و الغرض من المقدّمة منحصر في مقصدين المقصد الأوّل في بيان فضيلة العلم و ذكر نبذ ممّا يجب على العلماء مراعاته و بيان زيادة شرف علم الفقه على غيره و وجه الحاجة إليه و ذكر حدّه و مرتبته و بيان موضوعه و مبادئه و مسائله اعلم أن فضيلة العلم و ارتفاع درجته و علوّ رتبته أمر كفى انتظامه في سلك الصّورة مئونة الاهتمام ببيانه غير

مطلب سيم در عموم و خصوص مطلب چهارم در مطلق و مقيد و مجمل و مبين مطلب پنجم در اجماع مطلب ششم در اخبار مطلب هفتم در نسخ مطلب هشتم در قياس مطلب نهم در اجتهاد و ترجيح و اقسام اربعة در تحقيق مسائل فرعيّة است قسم اول در عبادات قسم ثاني در معاملات قسم ثالث در موارث قسم رابع در حدود

## المقصد الأول في بيان فضيلة العلم و اهمية علم الفقه و ابحاث حول علم الفقه

### اشاره

المقصد الاول في بيان فضيلة العلم و ذكر نبذ تا اعلم مقصد اوّل از مقدمه در بيان فضيلت علم است و ذكر قليلى از چيزهائى كه بر علماء رعايت انها واجبست و بيان زيادتى شرافت علم فقه بر علوم ديكر و وجه احتياج به او و ذكر حدّ يعنى ماهيت او ميان علوم ديكر يعنى بيان اينكه تحصيل او بعد از كدام علم لازمست و بيان موضوع و مبادئ او اعلم أنّ فضيلة العلم و ارتفاع درجته تا فامّا الجهة العقليّة بدان كه فضيلت علم و رفعت مرتبه او و علوّ درجه او چيزيست كه كفايت مى كند بديهى بودن او از تعب كشيدن جهت بيان و اثبات او چه بديهى محتاج بيان و اثبات نيست ليكن چون بديهيات گاه هست كه محتاج به اندك تبهيى مى شوند از اين جهت ما ذكر مى كنيم در اين باب چند دليل از دلايل عقليّة و نقليّة يعنى از كتاب مجيد و حديث اهل بيت صلوات اللّٰه عليهم و اكتفا مى كنيم در ذكر دلائل بر قدرى كه غرض تبهيى است حاصل شود زيرا كه استيفاي جميع دلايل عقليّة و نقليّة مقتضى تجاوز از حدّ است و منجر مى شود بخروج از مقصد اصلى فامّا الجهة العقليّة فهى أنّ تا و امّا الكتاب الكريم امّا دليل از جهت عقل پس اينست كه معقولات يعنى آنچه ادراك كرده مى شود بقوت عاقله منقسم مى شود بموجود و معدوم و موجود منقسم مى شود بجماد و نامى و شكّي نيست كه نامى اشرف از جماد است و نامى منقسم مى شود به حسّاس و غير حسّاس و شكّي نيست كه حسّاس اشرفست از غير حسّاس و حسّاس منقسم مى شود بعاقل و غير عاقل و شكّي نيست كه عاقل اشرفست و عاقل منقسم مى شود بعالم و جاهل و شكّي نيست كه عالم اشرفست پس عالم اشرف افراد معقول خواهد بود و پوشيده نماند كه اين مقدمات مزبوره مفيد اينست كه عالم اشرف افراد عاقل و عاقل اشرف افراد حسّاس و حسّاس اشرف افراد نامى و نامى اشرف افراد موجود و موجود اشرف افراد معقول است و اين مقدمات بعد از ثبوت بطريقه قياس (1) مفصول النتائج منتج مقصوداند و قياس مفصول النتائج آنست كه قياسى ترتيب كنيم و نتيجه او را برداريم و با مقدّمه معلومه ديكر ترتيب دهيم تا آنكه قياسى ديكر حاصل شود منتج نتيجه ديكر اين نتيجه را نيز با مقدّمه معلومه ديكر ضمّ كنيم و نتيجه ديكر حاصل شود او را نيز با مقدمه معلومه ديكر ضمّ كنيم برين قياس تا آنكه قياسى حاصل شود كه منتج مطلوب باشد چنانچه درين مقام بعد از اثبات اين مقدمات مقدمه اخيره را بر مقدمه سابق بر او ضمّ مى كنيم

1-9. (1) غرض از ترتیب این قیاس مفصول النتائج و دفع اعتراض سلطان المحققین است طاب ثراه که فرمود این مقدمات بر تقدیر تسلیم دلالت دارد بر اینکه موجود نامی حساس عاقل عالم اشرف باشد از موجود نامی حساس عاقل جاهل و این مقتضی شرافت علم است بر جهل نه بر هر یک از عقل و حسّ و نموّ و وجود فتأمل

غير انا نذكر على سبيل التنبية أشياء في هذا المعنى من جهة العقل و النقل كتابا و سنة مقتصرين على ما يتادى به الغرض فان الاستيفاء في ذلك يقتضى تجاوز الحد و يفضى الى الخروج عما هو المقصد فاما الجهة العقلية فهى ان المعقولان تنقسم الى موجود و معدوم و ظاهر ان الشرف للموجود ثم الموجود ينقسم الى جماد و نام و لا-ريب ان التامى اشرف ثم التامى ينقسم الى حساس و غيره و لا-شك ان الحساس اشرف ثم الحساس ينقسم الى عاقل و غير عاقل و لا ريب ان العاقل اشرف ثم العاقل ينقسم الى عالم و جاهل و لا شك ان العالم اشرف فالعالم ح اشرف المعقولات فصل و اما الكتاب الكريم فقد اشير الى علة ذلك فى مواضع منه الاوّل قوله تعالى فى سورة العلق و هى اوّل ما نزل على نبينا صلى الله عليه و آله فى قول اكثر المفسرين اقرأ باسم ربك الذي خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم حيث افتتح كلامه المجيد بذكر نعمة اليجاد و اتبعه بذكر نعمة العلم فلو كان بعد نعمة اليجاد نعمة اعلى من العلم لكانت اجدر بالذكر و قد قيل فى وجه التناسب بين الآي المذكورة فى صدر هذه السورة المشتمل بعضها على خلق الانسان من علق و بعضها على تعليمه ما لم يعلم انه تعالى ذكر اوّل حال الانسان اعني كونه علقه و هى بمكان من الخساسة و آخر حاله و هى صيرورته عالما و ذلك كمال الرفة و الجلالة فكأنه سبحانه قال كنت فى اوّل أمرى فى تلك المنزلة الدنية الخسيسة ثم صرت فى آخره الى هذه الدرجة الشريفة النفيسة الثاني قوله تعالى الذي خلق سبع سموات و من الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن لتعلموا الآية فإنه سبحانه جعل العلوى السفلى طرا و كفى بذلك جلاله و فخرا

و مى كوييم عالم اشرف افراد عاقل است و عاقل اشرف افراد حساس است نتیجه مى دهد كه عالم اشرف افراد حساس است اين نتیجه را با ان مقدمه معلومه كه حساس اشرف افراد نامى است ضمّم مى كوييم عالم اشرف افراد حساس است و حساس اشرف افراد نامى است نتیجه مى دهد كه عالم اشرف افراد نامى است بعد از ان اين نتیجه را با ان مقدمه معلومه كه نامى اشرف افراد موجود است تركيب مى كنيم و مى كوييم عالم اشرف افراد نامى است و نامى اشرف افراد موجود است نتیجه مى دهد كه عالم اشرف افراد موجود است بعد از ان اين نتیجه را نيز بان مقدمه معلومه كه موجود اشرف افراد معقول است جمع مى كنيم و مى كوييم عالم اشرف افراد موجود است و موجود اشرف افراد معقولست نتیجه مى دهد كه عالم اشرف افراد معقول است و اين بعينه مطلب ما است

## فصل فى أهمية العلم فى الكتاب الكريم

و اما الكتاب الكريم فقد اشير الى ذلك فى مواضع منه الاوّل قوله تعالى فى سورة القلم و هى اوّل ما نزل على نبينا ص تا الثانى و اما دليل از قران مجيد بر فضيلت علم پس بتحقيق كه در چند موضع از او اشاره شده به فضيلت علم اوّل قول خداى تعالى است در سورة قلم و اين اوّل سورة ايست كه نازل شده بر رسول صلى الله عليه و آله بر قول اكثر مفسرين و بعضى از مفسرين گفته اند كه اوّل سورة كه نازل شد سورة فاتحه است و بعد از ان سورة قلم است و وجه دلالت اينكه خداى تعالى فرموده كه اقرأ باسم ربك الذي خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم و اين آيه كريمة دلالت دارد بر فضيلت علم از اين جهت كه ابتدا کرده خداى تعالى در كلام مجيد خود بذكر نعمت ايجاد و عقيب او ذكر نموده نعمت علم را پس اكر بعد از نعمت ايجاد نعمتى بهتر از علم مى بود در مقام امتنان او سزاوارتر بود بذكر از جهت ديكر نيز دلالت دارد بر فضيلت علم و شرافت او بر جميع نعمتها زيرا كه مفسرين در بيان وجه مناسبت ميان آيه هائى كه مذکور است در اوّل اين سورة كه بعضى از انها مشتمل است



بر آفریدن خدای عزّ و جلّ آدمیان از علقه و بعضی از آنها مشتمل است بر تعلیم چیزهای که آدمیان عالم بانها نبودند فکر کرده اند که خدای عزّ و جلّ ذکر کرده اولاً اول حالت انسان را که ان علقه بودن ایشان است و این حالت در نهایت دنائت و خساست است و بعد از ان ذکر نموده آخر حالت ایشان را و ان عالم شدن ایشان است و این حالت در کمال رفعت و جلالت است پس گویا خدای سبحانه و تعالی می فرماید که تو ای آدمی زاد در اول حال باین مرتبه دنیّه خسیسه بودی و در آخر حال باین درجه شریفه نفیسه رسیدی پس اگر حالتی اشرف از علم می بود ذکر او مناسب مقام بودی الثَّانِي قَوْلُهُ تَعَالَى اللَّهُ الَّذِي تَالِثٌ دَلِيلٌ دَوِيمٌ مِنْ قُرْآنِ مُجِيدٍ قَوْلِ خَدَائِ عَزَّ وَ جَلَّ

است که اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا يَعْنِي خَدَائِ شَمَا أَنْ كَسَى اسْتِ كَهْ أَفْرِيْدَه اسْتِ هَفْتِ آسْمَانِ رَا كَهْ أَفْلَاكُ سَبْعَةَ سَيَّارَةِ اسْتِ وَ از زمین نیز مثل انها خلق نموده و جاری می شود حکم خدای تعالی در میان آسمانها و زمینها و علّت خلق انها اینست که شما بدانید که خدای عز و جل بر هر چیزی قادر است و مراد از هفت زمین یا طبقات عناصر اربعه است که کره نار و هوای حارّ که طبقه ایست از هوا مجاور کره آتش و طبقه زمهریر که در تحت هوای حارّ است و طبقه هوای که مجاور ارض است و کره اب و طبقه طیبه که مرکبست از اب و خاک و طبقه تراپیّه که مجاور مرکز عالمست و بعضی گفته اند که اصل زمین هفت طبقه است بر بالای یک دیگر بدون فرجه میان ایشان و بعضی گفته اند که هفت زمین است متصل به یکدیگر که در میان انها دریاها فاصله است و بعضی گفته اند که مراد اقالیم سبعة است و بر هر تقدیر خدای عزّ و جلّ در این آیه کریمه علم را علّت آفریدن آسمانها و زمینها گردانیده و همین قدر کافیهست از برای جلالت و عظمت و شرافت علم چه علّت ایجاد چنین خلقی می باید که در نهایت عظمت و شرافت بوده باشد الثَّالِثُ قَوْلُهُ تَعَالَى وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا فَسَرَّتْ الْحِكْمَةُ بِمَا يَرْجِعُ إِلَى الْعِلْمِ دَلِيلٌ سَيُّومٌ مِنْ كِتَابِ مُجِيدٍ

قول خدای تعالی است که می فرماید که هر که به او داده باشد حکمت پس بتحقیق که به او داده شده خیر بسیاری و در تفسیر حکمت ذکر کرده اند معنی که بعلم بر می گردد چه بعضی از محققین گفته اند که مراد از حکمت درین آیه کریمه علوم و معارفیست که متضمن صلاح دنیا و آخرت بوده باشد و شیخ ابو جعفر محمد بن یعقوب س سرّ در کتاب کافی حدیثی از حضرت امام الجنّ و الانس علی بن موسی الرضا علیهما السلم نقل نموده در باب فضل امام و صفات او که مضمونش اینست که خدای عزّ و جلّ به هر یک از انبیا و ائمه علیهم السلام داده از علوم خود آن قدری که بغیر ایشان نداده پس علم ایشان بالاتر از علوم اهل زمان ایشان است و بعد از ان این آیه کریمه را تلاوت نمودند و این مشعر است به اینکه مراد از موصول انبیا و ائمه علیهم السلام اند الرَّابِعُ قَوْلُهُ تَعَالَى هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ وَ دَلِيلٌ چَهَارْمِ مِنْ كِتَابِ مُجِيدٍ قَوْلِ خَدَائِ عَزَّ وَ جَلَّ اسْتِ كَهْ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ

الرابع قوله تعالى هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ الخامس قوله تعالى إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ السادس قوله سبحانه سَهَّدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ السابع قوله تعالى وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ الثامن قوله تعالى قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ

لا يَعْلَمُونَ انما يتذکر اولو الالباب و استفهام در این مقام از جهة انکار است یعنی مساوی نیستند علما با غیر علما بلکه مرتبه علما اشرف و اعلى است از مرتبه غیر ایشان و در کتاب مذکور از حضرت امام محمد باقر صلوات الله عليه منقولست که آن حضرت فرمودند در تفسیر این آیه کریمه که مائیم آن جماعتی که عالمند و دشمنان مایند آنان که علم ندارند و شیعیان صاحبان عقولند که تمیز می کنند خود را از باطل الخامس قوله تعالى إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ و پوشیده نیست که انما مفید حصر خوف از خدای عز و جل است بر صاحبان علم و تعلیق حکم بر وصف مشعر است به علیت این وصف از برای این حکم پس معلوم می شود که علم علت باشد از برای ترس از خدا و بس و این ظاهر است که ترس از خدا و بس بهترین عبادتست پس لازم می آید که علت او نیز اشرف اشیاء بوده باشد السادس قوله تعالى سَهَّدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ دليل چهارم از کتاب مجید قول خدای عز و جل است که می فرماید سَهَّدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا يَعْنِي كَوَاهِي مِي دهند خدا و فرشتگان و صاحبان علم به اینکه خدا یکیست و کافیت از برای اظهار شرافت علم و اهل علم مقارنت شهادت ایشان با شهادت خدای عز و جل و شهادت ملائکه مقربین و صاحب کشف و غیره گفته اند که مراد از شهادت خدای تعالی بر وحدانیت خود اقامت دلالتی است که دلالت دارند بر او چون آفریدن آسمانها و زمینها و آنچه در آنهاست از عجایب و غرایب که هرکه اندک شعوری دارد بسبب نظر در انها می داند که صانع این ها متفرد است در الوهیت و ارسال آیات قرآنی که حاکمند به وحدانیت او چون سوره اخلاص و آیه الكرسي و غیر ذلك و مراد از شهادت و ملائکه و اولو العلم اقرار و اعتراف به وحدانیت او و ارتکاب اوامر او و اجتناب از نواهی اوست از قبیل استعارة السابع قوله تعالى وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ الآية دليل هفتم از قران مجید قول خدای عز و جل است که می فرماید و ما يعلم تاويله الآية یعنی نمی داند تاویل تشابهات کتاب مجید را احدی مگر خدای تعالی و جمعی که ثابت قدمند در علم و معرفت و مراد ازین ائمه معصومین صلوات الله عليهم اجمعین است چنانچه محمد بن یعقوب کلینی رضی الله عنه از حضرت امام جعفر بن محمد الصادق و صلوات الله عليه نقل فرموده که آن حضرت فرمودند نحن الراسخون فی العلم و نحن نعلم تاويله الثامن قوله تعالى قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ دليل ششم از کتاب مجید قول خدای تعالی است که قُلْ كَفَى بِاللَّهِ الْآيَةَ و قل خطاب بحضرت رسالت پناهی است صلی الله عليه و آله یعنی بگو ای محمد با ائت خود که گواه میانه من و شما از برای حقیقت دین من و تبلیغ رسالت خدای تعالی و کسی که عالم است بس است بجمیع علوم کتاب مجید و احتیاج بگواهی دیگر نیست و دلالت این کریمه بر فضیلت علم ظاهر است

التاسع قوله تعالى يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ الْعَاشِرُ قوله تعالى مخاطبا لِنَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ امر له مع ما آتاه من العلم والحكمة وقل رب زدني علما الحادى عشر قوله تعالى بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الثَّانِي عشر قوله تعالى وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ

چه ایشان را خدای عزّ و جلّ شاهد گردانیده بر رسالتی که منشأ صلاح دنیا و آخرت جمیع خلائق است و مراد از موصول در من عنده علم الكتاب حضرت امیر المؤمنین است صلوات الله علیه چنانچه در روایت معتبره واقع شده و این نیز در روایت وارد شده که در شان حضرت امیر المؤمنین فرموده علم الكتاب بعنوان اضافه که مفید عموم است و در شان اصف بن برخیا فرموده که و قال الآذین عنده علم من الكتاب بتنکیر علم که مفید تقلیل است از جهة فضیلت علیّ علیه السلام بر او و بعضی از مفسّسین گفته اند که مراد از موصول علمای اهل کتاب اند که ایمان آوردند به آن حضرت چون سلمان فارسی و عبد الله بن سلام و تمیم دارمی و امثال ایشان زیرا که ایشان شهادت می دادند بوجود اوصاف حمیده آن حضرت در کتب سماوی و ما یعلم تاویله الا الله و الراسخون فی العلم التاسع قوله یرفع الله الذین آمنوا منکم و الذین اوتوا العلم درجات دلیل نهم از کتاب مجید قول خدای عزّ و جلّ است که یرفع الله الآیة یعنی خدای عزّ و جلّ بلند می کرداند رتبه درجه مؤمنین شما را و ان جمعی را که علم به ایشان عطا شده در درجات دنیا و آخرت و بعضی از مفسّسین گفته اند که مراد در اینجا از رفع درجات رفعت درجات در مجلس حضرت رسول الله صلی الله علیه و آله است العاشر قوله تعالى مخاطبا لِنَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ امر له مع ما آتاه من العلم والحكمة وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا دلیل دهم از کتاب مجید قول خدای تعالی است که خطاب بحضرت رسول الله صلی الله علیه و آله و آن حضرت را امر فرموده بطلب زیادتی علم با وجود ان مراتب علوم و حکمت که به آن حضرت عطا فرموده بود باین قول که قل رب زدنی علما یعنی بگو ای محمد که پروردکارا زیاد کن علم و دانش مرا و وجه دلالت این کریمه بر فضیلت علم اینست که آن حضرت مامور نشد هرگز بطلب زیادتی هیچ چیز مکر زیادتی علم پس معلوم می شود که علم اشرف اشیا است الحادى عشر قوله تعالى بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دلیل یازدهم قول خدای تعالی است که می فرماید بَلْ هُوَ آيَاتٌ الْآیة یعنی بلکه قران معجزات ظاهره ایست در سینه های آن جماعتی که علم به ایشان عطا شده و ایشان ائمة معصومین اند صلوات الله علیهم اجمعین چنانچه در روایات معتبره وارد شده و بعضی از مفسّسین گفته اند که مراد از این جماعت حفاظ و قرّاء است الثانی عشر قوله و تلك الامثال نضربها للناس و ما یعقلها الا العالمون دلیل دوازدهم از کتاب مجید بر فضیلت علم قول خدای تعالی است که وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ الْآیة یعنی این مثلها را می زنیم از برای ناس و نمی فهمند نیکوئی این مثلها مکر دانایان و غرض ازین آیه کریمه ردّ قول و استهزاء قریش است که می گفتند چرا خدای شما مثل زده حالت مشرکین را گاه به مکس و گاه به عنکبوت و گاه به پشه و صدور امثال این تشبیهات از عقلا- خوب نیست خدای عز و جل در ردّ بر ایشان می فرماید که حسن این تشبیهات را همه کس نمی فهمند بلکه فهم او مخصوص بعلماء است فصل و اما السنّة فهی فی ذاک کثیرة لا تحصی فمنها ما اخبرنی به

فصل و اما السنه فیه فی ذلك كثيرة لا تكاد تحصى فمنها ما اخبرني به اجازة عدة من اصحابنا منهم السيد الجليل نور الدين علي بن الحسين بن ابى الحسن الحسيني الموسوي ادام الله تاييده و الشيخ الفاضل عز الدين الحسين بن عبد الصمد الحارثي قدس الله روحه و السيد العابد نور الدين علي بن السيد فخر الدين الهاشمي قدس الله روحه بحق روايتهم اجازة عن والدي السعيد الشهيد زين الملة و الدين رفع الله درجته كما شرف خاتمه عن شيخه الأجل نور الدين علي بن عبد العالي العاملي الميسي عن الشيخ شمس الدين محمد بن المؤذن الجزيني عن الشيخ ضياء الدين علي بن شيخنا الشهيد عن والده قدس الله سره عن الشيخ فخر الدين ابى طالب محمد بن الشيخ الامام العلامة جمال الملة و الآذنين الحسن بن يوسف بن المطهر الحلّي عن والده عن شيخه المحقق السعيد نجم الملة و الدين ابى القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد قدس الله نفسه عن السيد الجليل شمس الدين فخر بن معد الموسوي عن الشيخ الفقيه الامام ابى الفضل بن شاذان بن جبرئيل القمي عن الشيخ الفقيه العماد ابى جعفر محمد بن ابى القاسم الطبري عن الشيخ ابى علي الحسن بن الشيخ السعيد الفقيه ابى جعفر محمد بن الحسن الطوسي عن والده عن الشيخ الامام المفيد محمد بن محمد النعمان عن الشيخ ابى القاسم جعفر بن محمد بن قولويه عن الشيخ الجليل الكبير ابى جعفر محمد بن يعقوب الكليني عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن عبد الله بن ميمون القداح ح و عن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن بن الحسين و علي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح ح و عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن يعقوب عن احمد بن محمد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابى عبد الله عليه السلام

اجازة تاح

### فصل في أهمية العلم في السنة

و اما حديث در باب فضيلت علم پدر بسيار است به مرتبه که نمي توان شمرد از آن جمله حديثي است که بمن خبر داده اند بعنوان اجازة (1) جماعتي از اصحاب ما که از آن جمله سيد بزرگوار شيخ ما نور الدين علي بن الحسين بن ابى الحسن الحسيني موسوي است که همیشه او را خدای تعالی موفق بدارد و شيخ فاضل عز الدين حسين بن عبد الصمد حارثي است و سيد نور الدين علي بن سيد فخر الدين هاشمي است بحق روايت ايشان يعني به آن نحوي که سزاوار است در نقل خبر بعنوان اجازة از پدرم نيکبخت شهيد شيخ زين الدين که بلند کردند خدای تعالی درجه او را در آخرت چنانچه شريف گردانيد خاتمه عمر او را بسبب شهادت و او نقل کرده از شيخ بزرگوار خود نور الدين در اين قياس تا آخر ح و عن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن تا قال قال ببايد دانست که عادت محدثين است ذکر ح بعد از تمام سندی بیش از شروع در سندی ديگر و خلاف واقع شده در تصحيح لفظ او بعضی گفته اند که اين حا بي نقطه است و علامت تحويل از سندی است به سندی ديگر پس اختصار لفظ تحويل است و او را حاء حيلوله نیز می نامند و بعضی گفته اند که اين خاء نقطه دار است و اختصار سند آخر است و به هر حال چون مصنف قدس سره چون سند خود را از محمد بن

ص: 20

1-10. (1). مراد از روايت بطريق اجازة اينست که شيخ بمتعلم بگويد که اين کتاب را از من نقل کن، منه.

قال قال رسول الله صَلَّى الله عليه وآله من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله به طريقا الى الجنة وان الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضى به والله ليستغفر لطالب العلم من فى السموات ومن فى الارض حتى الحوت فى البحر وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر وان العلماء ورثة الانبياء وان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم فمن اخذ منه اخذ بخرم وافر

يعقوب تا بعبد الله بن ميمون قداح بطريق مذکور ذکر نمود و دو طريق ديگر بود که می خواست ذکر نماید بنا بر عادت معهود دو جا لفظ حا را ذکر نمود پس از محمد بن يعقوب تا بعبد الله ميمون قداح بسه سند روايت نموده قال قال رسول الله صَلَّى الله عليه وآله من سلك طريقا يطلب تا فصل والاسناد يعنى كفت عبد الله بن ميمون قداح كه حضرت رسول صَلَّى الله عليه وآله فرموده كه هر كه راهى برود از براى تحصيل علم كه طلب كند در او علمى را مى برد او را خداى عزّ و جلّ در روز قيامت برم بهشت و بتحقيق كه فرشتگان پهن مى كنند بر روى زمين بالهاى خود را از براى طالب علم بسبب خشنودى ايشان از او تا آنكه بر روى آنها پا كذارد بسبب مدد حرمت او و ممكن است كه وضع اجنحة كناية از تواضع و تعظيم باشد و طلب آموزش مى كنند از براى طالب علم هر كه در آسمانها است و هر كه در زمين است حتى ماهيهاى دريا و زيادتى عالم بر عابد مانند زيادتى ماه است بر ساير كواكب در شب بدر و اگر كسى كويد اگر مراد اينست كه عالم عابد افضل است از عابد غير عالم پس دلالت ندارد بر اينكه علم افضل از عبادت باشد و اگر مراد اينست كه عالم غير عابد افضل است از عابد پس اين باطل است چه عالم غير عابد بدتر است از فاسق چنانچه از روايات آينده معلوم مى شود پس چون افضل از عابد باشد جواب مى كوييم كه مراد هيچ يك از اين دو معنى نيست بلكه مراد اينست كه عالم من حيث انه عالم قطع نظر از عبادت او کرده افضل است از عابد من حيث هو عابد قطع نظر از علم او کرده پس علم من حيث هو افضل از عبادت من حيث هي است اين منافات ندارد كه عبادت شرط فضيلت علم بوده باشد و بتحقيق كه علما ميراث خواران انبيايند و مراد از ميراث علم است نه مال دنيا زيرا كه انبيا ميراث نكذاشته اند دينارى و نه درهمى و ليكن ميراث كذاشته اند علم را پس هر كه از او فراكيرد فراكرفته است نصيب كاملى كر كسى كويد كه مضمون اين حديث منافيست با آنچه از آيات و روايات معلوم مى شود از توريث ايشان و از اين جهة عبد الله بن عباس در مذمت عايشه فرموده تجملت تبغلت و ان عشت ثقيلت لك التسع من الثمن و للكل تملك جواب مى كوييم كه مراد اينست و انبيا عليهم السلام كار ايشان جمع اموال و توريث نبود چنانچه شان اهل دنيا است و اين منافات با ميراث كذاستن چيزى چندی كه از ضروريات است چون خانه و اسباب او و مركوب و ملبوس و نظاير اين ها ندارد فصل بالاسناد عن الشيخ المفيد محمد بن التعمان عن الشيخ الصدوق تا فصل روينا بالاسناد و مصنف قدس سره بهمان سندی كه مذکور شد ميانه او و شيخ مفيد رضی الله عنه از شيخ مفيد رضی الله عنه بحضرت امير المؤمنين صلوات الله و سلامه عليه بطريقى كه در اینجا ذکر نموده روايت مى كند كه آن حضرت فرمودند بياموزيد

و بالاسناد عن الشيخ المفيد محمد بن محمد النعمان عن الشيخ الصدوق ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني عن يونس بن عبد الرحمن عن الحسن بن زياد العطار عن سعد بن ظريف عن الاصمغ نباته قال قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه الصلاة والسلام تعلموا العلم فان تعلمه حسنة و مدارسته تسبيح و البحث عنه جهاد و تعليمه من لا يعلمه صدقة و هو عند الله لاهله قرابة لانه معالم الحلال و الحرام و سالك بطالبه سبيل الجنة و هو انيس في الوحشة و صاحب في الوحدة و سلاح على الاعداء و زين الاخلاء يرفع الله به اقواما يجعلهم في الخير ائمة يقتدى بهم و ترمق اعمالهم و تقتبس آثارهم و ترغب الملائكة في خلتهم يمسخونهم باجنحتهم في صلاتهم لان العلم حيوة القلوب من الجهل و نور الابصار من العمى و قوة الابدان من الضعف ينزل الله حامله منازل الابرار و يمنحه مجالسة الاخيار في الدنيا و الآخرة و بالعلم يطاع الله و يعيد و بالعلم يعرف الله و يوحد و بالعلم توصل الارحام و به يعرف الحلال و الحرام و العلم امام العقل و العقل تابعه يلهمه السعداء و يحرمه الأشقياء

مسائل دين خود را زيرا كه آموختن او حسنة است و كفاره كناهان است چنانچه خدای عز و جل فرموده إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ و مدارسه او تسبيح است يعنى گفتگوى در مسائل علمى مثل تسبيح است در فضيلت يا سبب تسبيح و تنزيه و عبادت واجب تعالى است چنانچه آيه كريمة إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ بمضمون اين ناطق است و بحث از جهاد في سبيل الله است بانفس اماره و شياطين جن و انس و آموختن او به كسى كه عالم نبوده باشد صدقة است چنانچه خدای عز و جل بر اغنيا در اموال ايشان صدقات مقرر فرموده همچنين بر علما در علوم ايشان صدقة قرار داده كه ان عبارت از تعليم است و بديهي است كه فضيلت اين صدقة بر صدقة مال از قبيل فضيلت علم است بر مال نزد خدای تعالى از براى اهل علم قربتى است يعنى چيزيست كه بسبب او عالم نزديك مى شود به رحمت خدای عز و جل زيرا كه علم آلت شناختن حلال و حرامست و مى برد طالب خود را براه بهشت و علم انيس عالم است در حال خوف و هراس و غم و خلوت اما اينكه انيس در حال خوف و غم زيراكه اكر اين هم و خوف از جهة آخرتست پس علم سبب رستگارى از انها است و اكر از جهة دنياست پس عالم مى داند كه احوال دنيا و شداوند او موجب اجر جزييل است پس صبر مى نمايد و مشقتها بر او بسيار نمى نمايد و اما اينكه انيس است در حال خلوت پس ظاهر است زيراكه علم باعث اين مى شود كه تواند دفع و سواس شيطاني و رفع خيالات نفساني كه لازمه حالت خلوتست از خود بنمايد و رفيق عالم است در حالت تنهائي چنانچه از بعضى از اكابر فضلا منقولست كه هميشه احتراز مى نمود از مجالست و مصاحبت مردم و وجه اين را از وي پرسيدند در جواب فرمود كه کدام مصاحب بهتر است از علمى كه در سینه منست بمن نفع مى رساند بى آنكه مرا ملالتى عارض شود نجات مى دهد مرا از راه ضلالت و ديكرى فرموده كه تنهائي نزد من درست تر است از



و عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد عن ابى الحسن البحرى عن ابى عبد الله عليه السلام قال انّ العلماء ورثة الانبياء و ذلك انّ الانبياء لم يورثوا درهما و لا دينارا و انما اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشي ء منها فقد اخذ حظا و افرا فانظروا علمكم هذا عمّن تاخذونه فانّ فينا اهل البيت فى كلّ خلف عدو لا يتقون عنه تحريف الغالين [و انتحال المبطلين] و تاويل الجاهلين و عنه عن الحسين بن محمد بن محمد بن سعد رفعه عن ابى حمزة عن على بن الحسين عليهما السلام قال لو يعلم الناس ما فى طلب العلم لطلبوه و لو بسفك المهج و خوض اللجج انّ الله تبارك و تعالى اوحى الى دانيال انّ امقت عبيدى الّى الجاهل المستخف بحق اهل العلم التارك للاقتداء بهم و ان احب عبيدى الّى التقى الطالب للثواب الجزيل اللازم للعلماء التّابع للعلماء القابل عن الحكماء و

است چون معرفت احكام حدود و نظاير ان و عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب راوى كويد كه شنيدم از حضرت امير المؤمنين عليه السلام كه مى فرمودند اى گروه آدميان بدانيد كه كمال دين شما طلب علم است و عمل به او بتحقيق كه طلب علم واجب تر است بر شما از طلب مال زيرا كه مال قسمت کرده شده است در ازل و از براى هريك قدرى مقرر شده و خدای تعالی نیز ضامن قسمت هر شخصى شده چنانچه در آيه كريمه وَ فِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَ مَا تُوعَدُونَ فَوَرَبَّ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقُّ مِثْلَ مَا أَنْتُمْ تَنْطِقُونَ دليلی واضحست بر اين معنى و قسمت نموده او را مقسم عادلى ميانه شما و ضامن او شده و البتّه وفا بضمان خود خواهد كرد خواه شما طلب بكنيد و خواه نه كه آنچه مقرر شده از روزى بشما مى رسد و علم محزونست نزد اهل او و شما ماموريد بطلب او از اهلهش پس طلب بكنيد او را كه بدون طلب بشما نمى رسد و عنه عن محمد بن يعقوب يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى تا و عنه عن الحسين بن محمد ضمير عنه راجعست بمحمد بن يعقوب كلينى و همچنين در احاديث لاحقه اين فصل يعنى حضرت امام جعفر صادق صلوات الله عليه فرموده كه علما ورثه انبيايند و سببش اينكه انبيا ميراث نكذاشته اند درهمى و نه دينارى و ميراث نكذاشته اند مگر بعضى از احاديث و معارف خود را پس كسى كه از آنها فراگيرد فرا گرفته است نصيب و افرى را پس بينيد كه علم خود را از كه فرامى گيريد (1) بسبب آنكه در ميان ما يعنى اهل بيت نبوت و عصمت در هر عقبى جماعتى از عدول هستند كه نفى مى كنند از علم تحريف غلوكنندگان در دين را و انتحال مبطلين يعنى قرار دادن مسائلى را كه در دين ثابت نباشد از معصوم چون مسائلى كه عامه بقياسات و استحسانات عقليّة قائل شده اند يا اهمال مبطلين (2) يعنى ضايع و مهمل گذاشتن مبطلين مسائلى را كه در دين ثابت بوده باشد چنانچه ايشان اكثر مسائل شرعيّه ثابتة را ردّ نموده اند بسبب آنكه مخالفت با قواعد عقليّه ايشان دارد و تاويل جاهلين آيات و اخبار متشابهة را و عنه عن الحسين بن محمد بن محمد بن سعد رفعه تا و عنه عن على بن ابراهيم

ص: 24

1-11. (1). يعنى بايد كه علم خود را از ما يا از كسى كه از ما اخذ نموده باشد اخذ نماييد نه از هر كسى.

2-12. (2) اشاره است باختلاف نسخه حديث چه در بعضى از نسخها انتحال المبطلين و در بعضى اهمال المبطلين است



و عنه عن عليّ بن ابراهيم عن ابيه و عن محمّد بن يحيى عن احمد بن محمّد جميعا عن ابن ابى عمير عن سيف بن عميرة عن ابي حمزة عن ابى جعفر عليه السّلم قال عالم ينتفع بعلمه افضل من سبعين الف عابد و عنه عن الحسين بن محمّد عن احمد بن اسحاق عن سعدان بن مسلم عن معاوية بن عمّار قال قلت لا يعبد الله عليه السّلم رجل راوية لحديثكم بيتّ ذلك فى التّاس و يشدّه فى قلوبهم و قلوب شيعتكم و رجل عابد من شيعتكم ليست له هذه الرواية ايّهما افضل قال الرّواية لحديثنا يشدّ به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد فصل و من اهمّ ما يجب على العلماء مراعاته تصحيح القصد و اخلاص النّيّة و تطهير القلب من دنس الاغراض الدنويّة و تكميل النفس فى قوتها العمليّة و تزكيتها باجتناّب الرّدائل و اقتناء الفضائل الخلقية و قهر القوتين الشهويّة و الغضبية

حضرت على بن الحسين عليهما السلم فرموده كه اكر مردم بدانند كه چقدر فضيلت است در طلب علم البته او را طلب مى كنند اكر چه به ريختن خون دل و فرورفتن در درياها باشد و اين كنايه از ارتكاب نهايت مشقت است بتحقيق كه خداى عز و جل و حى فرستاد بسوى دانيال پيغمبر على نبينا و عليه السّلم كه دشمن ترين بندگان من بسوى من نادانست كه استخفاف و رزد بحقّ دانايان و ترك كند پيروي ايشان را و دوست ترين بندگان من بسوى من پرهيزكارست كه طالب ثواب جزيل و ملازم دانايان و تابع حكيمان يا حليمان و قبول كننده قول حكما باشد و عنه عن عليّ بن ابراهيم عن ابيه و عن محمّد بن يحيى عن احمد بن محمّد جميعا عن ابن ابى عمير تا و عنه عن الحسين بن محمّد بن محمّد بن يحيى معطوفست بر عن على بن ابراهيم و جميعا تاكيد است از براى ابيه و احمد بن محمد و ينتفع بصيغه مضارع مجهول است و بعلمه نايب مناب فاعل اوست يعنى حضرت امام محمد باقر صلوات الله عليه مى فرمايد كه دانائى كه خلائق از علم او منتفع شوند افضل است از هفتاد هزار عابد سبب اينست كه عابد سبب رستگارى خود است به تنهائى بخلاف عالمى كه خلائق از علم او بهره برند كه او سبب رستگارى خود است و هر كه تابع او باشد تا روز قيامت و عنه عن الحسين بن محمّد بن احمد بن اسحاق تا فصل معاوية بن عمّار مى كويد كه بحضرت صادق عليه السّلم كفتم كه مردى هست كه بسيار نقل مى كند احاديث شما را و منتشر مى سازد انها را در ميان مردم و در دلهاى خلائق و در دلهاى شيعيان شما جا مى دهد و عابدى هم هست از شيعيان شما كه عبادت بسيار مى كند اما روايت حديث چنين نمى كند كدام يكي از اين دو شخص افضل اند آن حضرت فرمودند كه آنكه روايت مى كند احاديث ما را و در دلهاى شيعيان ما جا مى دهد انها را بهتر است از هزار عابد

## فصل في ما يجب على العلماء مراعاته

### اشاره

فصل و من اهمّ ما يجب تا و قد روينا

## تطهير القلب و اخلاص النية و مدافعة الهوى

### اشاره

اهمّ چيزهاى كه بر علما رعايت او واجبست درست كردن قصد و خالص كردن نيت است در تحصيل علم و پاك كردن قلب است از چرك غرضهاى دنويى و كامل كردن نفس است در قوه عمليه و پاكيزه كردن اوست بسبب اجتناب از صفات رذيله و اكتساب فضائل خلقية و مقهور كردن قوت شهويّة و غضبيّة بسبب قوت عقليّة و اين امر يست ظاهر كه محتاج



وقد روينا بالطريق السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم رفعه الى ابي عبد الله عليه السلام ح وعن محمد بن يعقوب قال حدثني محمد بن محمود ابو عبد الله القزويني عن عدة من اصحابنا منهم جعفر بن احمد الصّيقل القزويني عن احمد بن عيسى العلوي عن عباد بن صهيب البصري عن ابي عبد الله عليه السلام قال طلبه العلم ثلاثة فاعرفهم باعيانهم وصفاتهم صنف يطلبه للجهل والمرء صنف يطلبه للاستطالة والختل وصنف يطلبه للفقه والعقل فصاحب الجهل والمرء مود ممار متعرض للمقال في اندية الرجال بتذاكر العلم وصفة الحلم قد تسربل بالخشوع وتخلي من الورع فدق الله تعالى من هذا خيشومه وقطع منه حيزومه وصاحب الاستطالة والختل ذو خبّ و ملق يستطيل على مثله من اشباهه ويتواضع للاغنياء من دونه فهو لحلوانهم هاضم ولدينهم معاطم فاعمى الله على من هذا خبره وقطع من آثار العلماء اثره وصاحب الفقه والعقل ذو كآبة وحزن وسهر قد تحنك في برنسه وقام الليل في حننسه يعمل ويخشي وجلا داعيا مشفقا مقبلا على شانه عارفا باهل زمانه مستوحشا من اوثق اخوانه فشدّ الله من هذا اركانه واعطاه يوم القيمة امانة

بدليلي ليست ليكن مصنف قدس سرّه بعضى از احاديث كه دلالت بر اين معنى دارد جهة تبرّك و تنبيه ذكر مى نمايد و از محمد بن يعقوب تا بحضرت صادق عليه السلام بدو سند نقل مى كند مى فرمايد كه و روينا بالاسناد السابق وغيره عن محمد بن يعقوب جهل در لغت مقابل علم است و بمعنى استخفاف و استهزا نيز آمده چنانچه خداى عزّ و جلّ در كتاب مجيد بطريق حكايت از حضرت موسى على نبينا و عليه السلام فرموده كه اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين يعنى پناه مى كيرم به خداى تعالى از اينكه بوده باشم از جمله استهزاكنندگان بدليل اينكه ان كلام از آن حضرت صادر شد در برابر قوم خود كه مى گفتند اّ تتخذنا هزوا يعنى اى موسى آيا تو بما استهزا مى كنى و در اين مقام مراد معنى ثانيست و مرء بمعنى مجادلة و مخاصمة است و استطالة بمعنى تطاول و تفاخر و ختل بمعنى مخادعة و انديه جمع ندى است بمعنى مجلس و سربال بمعنى قميص است و سربل خشوع كناية است از ملازمت و مداومت او چنانچه هميشه آدمى با قميص مى باشد و دقّ بمعنى كوفتن و خيشوم طرف اعلاى انف است و من در من هذا درد و موضع و لفظ على در على هذا از براى تحليل اند و دق خيشوم كناية از ذلت و خواری است و حيزوم بفتح حاء بى نقطه و سكون يا و زاي نقطه دار وسط صدر است و قطع او كناية از ريشه كن نمودن و استيصال است و خب بكسر خاء نقطه دار و تشديد باء مصدر است بمعنى خدعة و ملق مهربانى بسيارى است كه محض ظاهر باشد بى موافقت باطن و حلوان بر وزن عثمان رشوه است و حطم بمعنى شكستن است و مراد از خبر بضم خاء نقطه دار و سكون باء دیده بصيرت است و كابة كآبة بر وزن فعالة و فعلة شكسته حالتى است كه عارض انسان مى شود بسبب اندوه و غم و برنس بضم با و سكون راى بى نقطه و فتح نون كلاه نمى در ان

عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى و عن علي بن ابراهيم عن ابيه جميعا عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذنيه عن ابان بن ابي عيشة عن سليمان بن قيس قال سمعت امير المؤمنين عليه الصلاة والسلام يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله منهومان لا يشبعان طالب دنيا و طالب علم فمن اقتصر من الدنيا على ما احل الله له سلم و من تناولها من غير حلها هلك الا ان يتوب و يراجع و من اخذ العلم من اهله و عمل بعلمه نجى و من اراد به الدنيا فهي حظه

است که درویشان بر سر می گذارند و در ابتدای اسلام پیش مسلمانان این نوع کلاه متعارف بود. و هندس بکسر حا بی نقطه و سکون نون و فتح دال بی نقطه بمعنی شب تاریک و بمعنی ظلمت شب نیز آمده است و ثانی انب است درین مقام و اشفاق بمعنی خوف است و مراد اینجا خوف از عدم اجابت دعا است و جمله فدق الله من هذا خيشومه و قطع منه حيزومه ظاهر اینست که جمله دعائیه و نفرین برین طایفه باشد و ممکن است که جمله خبریه باشد و مقصود این باشد که چون نیت ایشان در تحصیل علم صحیح نبود خدای عز و جل تقیض مطلب ایشان را بر علم ایشان مرتب گردانید و برین قیاس جمله فاعمی الله علی هذا خبره و قطع من آثار العلماء اثره و جمله فشد الله من هذا ارکانه و اعطاه يوم القيمة أمانة هریک از این ها نیز احتمال دارند که دعائیه باشند و احتمال خبریه نیز دارند و ظاهر اول است یعنی حضرت صادق صلوات الله علیه فرمودند که طلبکاران علم سه فرقه اند پس ایشان را باشخاص و صفات بشناس تا آنکه دانی که پیروی که باید کرد و متابعت که باید نمود يك صنف جمع اند که مطلب ایشان از تحصیل علم استهزاء و مجادله با علما و طایفه دویم جمعی اند که غرض ایشان از تحصیل علم تفاخر و عام فریبی است و طایفه سیوم غرض ایشان از تحصیل علم معرفت احکام دین و ادراک مراتب یقین است پس صاحب استهزاء و مجادله با علما است و متعرض گفتگوها می شود در مجالس مردمان به این طریق که تعریف علم و حلم می کنند و خود را صاحب خضوع و خشوع می نمایند در نظر خلق و حال آنکه خالی است از ورع و پرهیزکاری پس او را خدای تعالی خوار و ذلیل گرداند بسبب این عمل و او را هلاک کند و اصل او را براندازد و صاحب تفاخر و عام فریبی علامتش اینست که صاحب خدعه و فریب است و در ظاهر با خلائق ملاطفه و مهربانی می نماید و در باطن در مقام عداوت ایشان است و می خواهد زیادتی که بر عالم دیگر از اشباه در علم که در قدر مال مثل او باشد و فروتنی می نماید نسبت به مال داران که پائین تر از او باشد در مرتبه دانش پس اورشوه از مردم می خورد و دین ایشان را می شکند پس کور گرداند خدای تعالی بسبب این کارها دیده بصیرت او را و از میان علما نام او را براندازد و علامت صاحب فقه و عقل اینست که همیشه شکسته حال و اندوهگین است بسبب خوف از معاصی و شبها بیداری می کشد بسبب اشتغال به عبادت و تحت الحنک می بندد بر قلنسوه خود و در ظلمت شب بر می خیزد و عبادت خدای تعالی می کند و می ترسد از اینکه

عنه عن الحسين بن محمد بن عامر عن معلی بن محمد عن الحسن بن علی الوشاء عن احمد بن عائد عن ابی خدیجه عن ابی عبد الله عليه السلام قال من اراد الحديث لمنفعة الدنيا لم يكن له في الآخرة نصيب و من اراد به خير الآخرة اعطاه الله تعالى خير الدنيا والآخرة ح عنه عن علی بن ابراهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد الاصبهانی عن المنقری عن حفص بن غياث عن ابی عبد الله عليه السلام قال اذا رايتم العالم محبًا لدنياه فاتهموه على دينكم فان كل محب لشيء يحوط ما احب وقال اوحى الله تعالى الى داود ع لا تجعل بيني وبينك عالما مفتونا بالدنيا فيصدك عن طريق محبتي فان اولئك قطع طريق عبادي المریدين إلى ان ادنى ما انا صانع بهم ان انزع حلاوة مناجاتي عن قلوبهم ح

مبادا طاعت او مقبول درگاه اله نبوده باشد یعنی اعتمادی بر عبادت خود ندارد و ترسناکست از خوف الهی و دعا می کند و می ترسد از عدم اجابت دعای خود و رو بکار خود دارد و دانا است باهل زمان خود و می داند که با که باید مصاحبت نمود و با که نه و وحشت دارد از معتمدترین برادران خود چه جای دیگران و با هیچ کس الفت نمی گیرد پس محکم کرداند خدای تعالی بسبب این اعضا و قوای او را و اعطا کند به او در روز قیامت ایمنی از عقوبت و اضطراب ان روز را عنه عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی و عن علی بن ابراهیم تا عنه عن الحسين سلیم بن قیس هلالی می گوید که حضرت امیر المؤمنین علیه السلام شنیدم که می فرمودند که حضرت رسول صلی الله علیه و آله فرموده که دو کرسنه اند که هرگز سیر نمی شوند یکی طالب دنیا و دیگری طالب علم پس کسی که اکتفا کند از دنیا بر آن چیزی که خدای عز و جلّ از برای او حلال گردانیده سالم می ماند از آفات و بلیات دنیا و آخرت و کسی که بگیرد او را از غیر راه حلال هالکست در دنیا و آخرت مگر آنکه توبه کند اگر حرمت او باعتبار حق الله محض باشد یا پس دهد بصاحبش اگر باعتبار حق الناس باشد و با توبه ممکن است که مراجعت نیز بمعنی توبه و توبه اعم باشد از حق الله محض و حق الناس و تردید از راوی بوده باشد و کسی که فراگیرد علم را از اهلش و عمل کند به آن علم رستکار است و کسی که مرادش از تحصیل او دنیا باشد پس همین دنیا نصیب و بهره اوست ازین علم و در آخرت او را بهره نیست عنه عن الحسين بن محمد عن محمد بن عامر عن معلی بن محمد تا عنه عن علی بن ابراهیم حضرت امام جعفر صادق صلوات الله علیه فرموده که هر که طلب کند حدیث را از جهة منفعت دنیا او را در آخرت بهره نیست و کسی که مقصود او از علم تحصیل خیرات اخروی باشد به او عطا می کند خدای عز و جلّ خیر دنیا و آخرت را عنه عن علی بن ابراهیم عن القاسم بن محمد الاصبهانی تا عنه عن محمد بن اسماعیل حضرت صادق صلوات الله علیه فرموده هرگاه ببیند دانشمندی را که دوست می دارد دنیا را پس او را متهم دانید بر دین خود و در احکام دینیّه اعتماد بر او مکنید زیرا که هر که چیزی را دوست می دارد جمع می کند آنچه را دوست می دارد پس گاه باشد که دین شما را تغییر دهد به واسطه رعایت دنیای خود و خدای تعالی وحی فرستاد بسوی داود علی نبینا و علیه السلام

عنه عن محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربيع بن عبد الله عمّن حدّثه عن ابي جعفر قال من طلب العلم ليباهي به العلماء او يمارى به السفهاء او يصرف به وجوه الناس اليه فليتبوأ مقعده من النار ان الرناسة لا يصلح الا لاهلها فصل وروينا بالاسناد السابق عن الشيخ المفيد محمد بن محمد بن نعمان عن الشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه ره عن علي بن احمد بن موسى الدقاق رضي الله تعالى عنه قال حدّثنا محمد بن جعفر الكوفي الأسدّي قال حدّثنا محمد بن اسماعيل البرمكي قال حدّثنا عبد الله بن احمد الدقاق قال حدّثنا اسماعيل بن الفضل عن ثابت بن دينار الشمالي عن سيّد العابدين علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب عليهم الصّلاة والسّلم قال حق سائسك بالعلم التّعظيم له و التّوقير لمجلسه و حسن الاستماع اليه و الاقبال عليه [وان لا ارفع عليه] صوتك و لا تجيب احدا يسأله عن شيء حتّى يكون هو الذي يجيب و لا تحدث في مجلسه احدا و لا تغتاب عنده احدا و ان تدفع عنه اذا ذكر عندك بسوء و ان تستر عيوبه و تظهر مناقبه و لا تجالس له عدوا و لا تعادى له وليّا فاذا فعلت ذلك شهد لك ملائكة الله تعالى بانك قصدته و تعلّمت علمه لله جلّ اسمه لا للناس و حقّ رعيّتك بالعلم ان تعلم انّ الله عزّ و جلّ أنّما جعلك قيّما لهم فيما اتاك من العلم و فتح لك من خزائنه فان احسنت في تعليم الناس و لم تخرق بهم و لم تضجر عليهم زادك الله عزّ و جلّ من فضله و ان انت منعت الناس من علمك او خرقت بهم عند طلبهم منك كان حقا على الله عزّ و جلّ ان يسلبك العلم و بهائه و يسقط من القلوب محلّك

که واسطه ساز میانه من و خود دانائی را که فریفته دنیا شده باشد که اگر چنین کسی را واسطه سازی میان من و خود و طریق دین خود را ازو فراگیری پس او مانع تو خواهد شد از وصول براه محبت من زیرا که این جماعت راهزنان بندکان منند که اراده بندگی من دارند بتحقیق که سهل ترین جزائی که ایشان را خواهم داد اینست که برمی دارم شیرینی مناجات خود را از دلهای ایشان و مخفی نیست که خطاب درین حدیث قدسی اگرچه ظاهرا تعلق بداود علیه السّلم دارد لیکن مراد تعلق اوست به امت او و این حکم ثابتست الی یوم القيمة عنه عن محمد بن اسماعیل عن الفضل بن شاذان تا اصل حضرت امام همام امام محمد باقر علیه السلم فرموده که هرکه طلب علم کند از جهة زیادتی بر علما یا به واسطه مجادله با سفهاء یا برای اینکه بگرداند روی مردم را بسوی خود پس باید که آماده کند جای خود را در جهنم زیرا که مقصود او از تحصیل علم طلب ریاست و ریاست صلاحیت ندارد مگر از برای اهلس که عبارت از ائمه معصومین اند صلوات الله علیهم اجمعین

### فصل من حقوق المعلم علی المتعلم

فصل و روينا بالاسناد السابق عن الشيخ المفيد محمد بن التّعمان عن الشيخ الصدوق تا و بالاسناد حضرت علي بن الحسين صلوات الله عليهما فرموده اند که حق مالک امر تو در تعليم اینست که تعظیم او و توقیر مجلس او و بنمائی و نیکو کوش بیندازی به کفتکوی او و توجه بجانب او نمائی و او از خود را بلند نسازی نزد او و جواب نکونی کسی را که از وی مسئله پرسد تا اینکه خود می گویند نشست الرّعية سیاسة یعنی علت امور هم منه

و بالاسناد عن المفيد عن احمد بن محمد بن سليمان الرازي قال حدثنا مؤدبى على بن الحسين السَّعدي عن ابى الحسن القمي قال حدثنا محمد بن احمد بن ابى عبد الله البرقي عن ابيه عن سليمان بن جعفر الجعفري عن رجل عن ابى عبد الله عليه السلام قال كان على عليه السلام يقول ان من حق العالم ان لا تكثر عليه السؤال ولا تاخذ بثوبه و اذا دخلت عليه و عنده قوم فسلم عليهم جميعا و خصه بالتحية دونهم و اجلس بين يديه و لا تجلس خلفه و لا تغمض بعينيك و لا تشر بيدك و لا تكثر من القول قال فلان [و قال فلان] خلافا لقوله و لا تضجر بطول صحبته فانما مثل العالم مثل النخلة حتى تنتظرها متى يسقط عليك منها شئ و العالم اعظم اجرا من الصائم القائم الغازي في سبيل الله تعالى و اذا مات العالم ثلم في الاسلام ثلثة لا يسدها شئ و الى يوم القيمة

جواب بگوید و گفتگو نکنی در مجلس او با کسی و غیبت نکنی نزد او کسی را و دفع کنی از وی اگر به بدی یاد کرده شود نزد تو یعنی نگذاری که کسی بد او را نزد تو بگوید و اگر بگوید او را توجیه کنی به نحوی که قائل چنین بفهمد که بدی از وی صادر نیست و بیوشانی عیبهای او را و ظاهر سازی خوبیهای او را و با دشمن او نشینی و با دوست او دشمنی نکنی پس هرگاه چنین سلوک کنی با استاد خود کوهی می دهند فرشتگان به اینکه تو ازین طلب علم قصد رضای خدای عز و جلّ نموده و فرا گرفته علم خود را جهت نزدیکی به رحمت او نه از برای مردم و حقّ شاکردان تو در علم اینست که بدانی که خدای تعالی ترا قیّم ایشان گردانیده در این علمی که به تو داده و در آن چیزی که بر تو ظاهر ساخته از خزینه های علم پس اگر نیکو معامله نمائی در تعلیم مردم و تند خوئی نمائی با ایشان و دل تنگ نشوی بسبب تعلیم ایشان زیاد(1) می کند علم ترا خدای تعالی بفضل و رحمت خود یا اینکه زیاد می کند فضل خود را نسبت به تو و اگر تو منع کنی از مردم علم خود را و به ایشان تعلیم کنی لیکن با ایشان درشتی کنی در وقت طلب ایشان از تو این علم را واجب خواهد بود بر خدای تعالی که زایل گرداند از تو علم و نور او را و بیندازد از دلها جای تو را و بالاسناد عن المفيد عن احمد بن محمد بن سليمان الرازي تا اصل حضرت ابی عبد الله جعفر بن محمد الصادق صلوات الله عليه فرمود که حضرت امیر المؤمنین علی علیه السلام می فرمودند که حقّ عالم اینست که بسیار از وی سؤال نکنی که موجب ملال خاطر او شود و جامه اش را نکیری چنانچه متعارف نزد عوام و بی ادبان عرب و عجم که با هرکه خواهند تکلم نمایند اولاً جامه او را می گیرند و می کشند تا او مطلع شود و نظر بجانب ایشان کند و هرگاه داخل شوی بر او نزد او جماعتی باشند پس سلام کن بر ایشان همه و مخصوص ساز استاد خود را به زیادتی تحیت و بنشین برابر او و منشین عقیب او چه در وقت تکلم او باید که رویگرداند و متوجه تو شود و این باعث آزار اوست و اشاره مکن با او بچشم و اشاره بدست مکن با او یا آنکه مراد اینست که در مجلس او با دیگری اشاره بچشم و دست مکن و بسیار مگو که فلان عالم و فلان عالم چنین گفته در حالتی که خلاف گفته او باشد و دل تنگ مشو بسبب دراز کشیدن صحبت او و مثل عالم مثل نخله است که می باید انتظار او کشید تا چه وقت از او چیزی پیش

ص: 30

1-13. (1) تفسیر اول مبنی است بر اینکه علما مقدر باشد تا آنکه تمیز نسبت باشد در زادك الله و من در من فضله تعلیلی باشد و تفسیر ثانی مبنی است بر آنکه من تبعیض باشد و به منزله مفعول ثانی زادك باشد

فصل و يجب على العالم العمل كما يجب على غيره لكنّه في حق العالم أكد و من ثمّ جعل الله تعالى ثواب المطيعات من نساء النبي ص و عقاب العاصيات منهنّ ضعفها لغيرهنّ و ليجعل له حظاً وافراً من الطاعات و القربات فإنّها تقيد النفس ملكة صالحة و استعداداً تاماً لقبول الكمالات و قد روينا بالاسناد السالف و غيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذنيه عن ابان بن ابي عياش عن سليمان بن قيس الهلالي قال سمعت امير المؤمنين عليه السلام يحدث عن النبي صلى الله عليه و آله و سلّم أنّه قال في كلام له العلماء رجلاً من رجل عالم اخذ بعلمه فهذا تاج و عالم تارك لعلمه فهذا هالك و انّ اهل النار ليتأذون من ريح العالم التارك لعلمه و انّ اشدّ اهل النار ندامة و حسرة رجل دعى عبداً الى الله تعالى فاستجاب له و قبل منه فاطاع الله تعالى فادخله الجنة و ادخل الداعي النار بتركه علمه و اتّباعه الهوى و طول الامل اما اتّباع الهوى فيصدّ عن الحقّ و طول الامل ينسى الآخرة

تو بیفتد یعنی چنانچه در نخله می باید انتظار کشید تا میوه برسد و خود بیفتد و اگر میوه نرسیده باشد و حرکت دهی او را که چیزی از او بیفتد نارس و بی نفع خواهد بود همچنین از عالم نیز باید انتظار کشید تا آنکه چیزی که او به خاطرش رسد بگوید و از وی نباید بسیار سؤال نمود چه گاه باشد چیزی که از وی پرسند او به خاطرش نباشد و ثواب عالم عظیم تر است از ثواب روزه داری که همیشه مشغول عبادت باشد و مجاهده نماید با مشرکین در راه خدای تعالی و هرگاه عالمی بمیرد رخنه می افتد در حصار شهر اسلام که هیچ چیز او را نمی بندد تا روز قیامت

### فصل في وجوب العمل على العالم

فصل و يجب على العالم العمل كما يجب على غيره لكنّه في حق العالم أكد تا و قد روينا و واجبت بر عالم عمل بعلم خود چنانچه واجبت عمل بر غیر عالم لیکن وجوب عمل در حق عالم تاکیدش بیشتر است و از این جهت خدای عزّ و جل ثواب مطيعات از زنان رسول صلى الله عليه و آله را و عقاب عاصیان ایشان را ضعف ثواب و عقاب مطيعات و عاصیان زنان دیگر قرار داده باعتبار اینکه ایشان از اهل علم بودند چنانچه در کلام مجید فرموده یا نساء النبيّ من یاّت منکُنّ بفاحشةٍ مبیّنةٍ یضاعف لها العذابُ ضِعْفَینِ وَ کانَ ذلِکَ عَلَی اللّهِ یَسِیراً وَ مَنْ یَقْنُتْ مِنْکُنَّ لِلّهِ وَ رَسُوْلِهِ وَ تَعْمَلْ صَالِحاً نُؤْتِهَا أَجْرَها مَرَّتَینِ وَ اَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقاً کَرِیماً وَ باید که عالم از برای خود نصیب کاملی از طاعات و قربات قرار دهد زیرا که طاعات و عبادات باعث این می شود که نفس را ملکه به هم رسد که صلاح دنیا و آخرت خود را در هر چیزی بیابد و استعداد تامی او را از برای قبول کمالات به هم رسد و مصنف س سرّه از جهة استشهاد بر این مطلب متمسک به چند حدیث شد و فرموده که و قد روينا بالاسناد السالف و غيره عن محمد بن يعقوب تا و عن محمد بن يعقوب سليمان بن قيس هلالی می گوید که شنیدم از حضرت امير المؤمنين عليه السلام که آن حضرت نقل حدیث می فرمودند از حضرت رسالت پناه صلى الله عليه و آله که آن حضرت فرمودند در ضمن کلام طویلی که علما دو قسمند



عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن محمد بن سنان عن اسماعيل عن جابر عن ابي عبد الله عليه السلام قال العلم مقرون الى العمل فمن علم عمل و من عمل علم و العلم يهتف بالعمل فان اجابه و الا ارتحل عنه و عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن علي بن محمد القاشاني عمّن ذكره عن عبد الله بن القاسم الجعفرى عن ابي عبد الله عليه السلام قال انّ العالم اذا لم يعمل بعلمه زلت موعظته عن القلوب كما يزل المطر عن الصفا عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد عن المنقرى عن علي بن هاشم بن البريد عن ابيه قال جاء رجل الى علي بن الحسين عليهما السلام فسئله عن مسائل فاجاب ثم عاد ليسأل عن مثلها فقال علي بن الحسين عليهما لسلّم مكتوب الانجيل لا تطلبوا علم ما لا تعملون و لمّا تعملوا بما علمتم فانّ العلم اذا لم يعمل به لم يزد صاحبه الا كفرا و لم يزد من الله تعالى الا نجدا

يكى مرد عالمى است كه عمل مى كند بعلم خود پس اين عالم ناجيست و رستگار است و ديكر مرد عالميست كه ترك نموده علم خود را يعنى عمل بعلم خود نموده پس اين عالم هالكست و بتحقيق كه اهل جهنم متادى مى شوند از عفونت عالمى كه عمل بعلم خود نموده باشد و به درستي كه بدترين جهنميان از جهة حسرت و پشيمانى از كرده هاى خود مرديست كه خوانده باشد بنده را بسوى طاعت خداى تعالى [و ان بنده از وي قبول نموده باشد و اطاعت خداى تعالى نموده باشد و بسبب اين او را خداى تعالى] داخل بهشت كند و اين عالم خواننده را داخل جهنم كند بسبب عدم عمل بعلم و بسبب متابعت خواهشهاى نفسانى و طول امل اما متابعت هواى نفسانى پس او مانع از وصول و موجب ارتكاب باطل است و طول امل موجب نسيان آخرتست و عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى تا و عنه عن عدة حضرت امام جعفر صادق صلوات الله عليه مى فرمايد كه علم مقرون است با عمل يعنى علم و عمل با هم مى باشند و بدون ديكرى يافت نمى شوند زيرا كه علم شرط وجود عمل و عمل شرط بقاء علم است پس هر كه عالم است البته عامل است و هر كه عامل است لا محالة عالم است و علم او از مى كند عمل را پس اكر جواب او گفت يعنى عالم عمل بعلم خود نمود علم بحال خود مى ماند و اكر جواب نكفت يعنى عالم عمل بعلم خود نمود علم از او زایل مى شود چه علم بي عمل جهل مركب است نه علم و عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد تا و عنه عن علي بن ابراهيم حضرت صادق صلوات الله عليه فرمودند كه عالم هر كاه عمل بعلمه خود نكند مى لغزد موعظه او از دلها و قرار نمى كرد و تاثير نمى كند در آنها چنانكه باران مى لغزد از سنگ نرم و در او تاثير نمى كند و عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه تا و عنه عن عدة من اصحابنا هاشم بن برید می گوید که مردی نزد حضرت علی بن الحسين ع آمد و از آن حضرت چند مسئله پرسید و آن حضرت جواب فرمودند بعد از آن برگشت تا اینکه مسئله ديكر پرسد پس آن حضرت فرمودند كه در انجيل نوشته است كه طلب مى كند دانستن چيزى را كه نمى دانيد و حال آنكه عمل نموده ايد به آنچه مى دانيد زيرا كه علم هر كاه عمل به او نشود زياد نمى كند از براى صاحب خود مكر كفران نعمت خداى عزّ و جلّ را چه علم اعظم نعمتهاست و شكر او عمل به او است

پس ترك

و عنه عن عدّة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد بن خالد عن ابيه رفعه قال قال امير المؤمنين عليه الصّلاة و السّلم فى كلام له خطبت على المنبر ايّها النّاس اذا علمتم فاعملوا بما علمتم لعلّكم تهتدون انّ العالم العامل بغيره كالجاهل الحائر الذى لا يستفيق عن جهله بل قد رايت ان الحجة عليه اعظم و الحسرة ادوم على هذا العالم المنسلخ من علمه منها على هذا الجاهل المتحير فى جهله و كلاهما حائر بائر لا ترتابوا فتشكّوا و لا تشكّوا فتكفروا و لا ترخصوا لانفسكم فتدهنوا و لا تدهنوا فى الحق فتخسروا و انّ من الحقّ ان تقفّوها و من الفقه ان لا تغتروا و ان انصحكم [لنفسه الله و علم لربه و اعمالكم لنفسه اعصاكم لربه و من] يطع الله يأمن و يستبشر و من يعص الله يخب و يندم و عنه عن على بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابى عبد الله عن آباءه عليهم السّلم قال جاء رجل الى رسول الله ص فقال يا رسول الله ما العلم قال الانصات قال ثمّ ما العلم قال الاستماع قال ثمّ ما العلم قال الحفظ قال ثمّ ما العلم قال العمل به قال ثمّ ما العلم قال نشره

عمل كفران نعمت خواهد بود و زياد نمى كند مكر دورى از رحمت خداى عزّ و جلّ زيراكه ترك عمل مستلزم استخفاف حكم [خداست و مستخفّ حكم] خداى عزّ و جلّ بعيد است از رحمت او و عنه عن عدّة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد تا و عنه عن على بن محمد راوى مى كويد كه حضرت امير المؤمنين صلوات الله عليه روزى بر منبر در اثنائى خطبة فرمودند كه اى گروه مردمان هرگاه حكمى از احكام شرعيّة را دانستيد او را كار فرمائيد شايد كه راه راست بيابيد بتحقيق كه عالمى كه عمل كند بغير مقتضاي علم خود به منزله جاهليست كه حيران باشد و از مستى جهل به هوش نيامده باشد بلكه عقيدة من آنست كه در روز قيامت حجّت عظيم تر و حسرت بيشتر باشد براى عالمى كه علم خود را از خود سلب نموده بسبب ترك عمل از حجت بر اين جاهل متحير در جهالت است و وجه اين ظاهر است چه ناس مكلفند بقدر عقول و كرفت و كبرى در حساب علما مى باشد كه در حساب جهّال نمى باشد چنانچه از روايات ديكر معلومست و اين عالم و ان جاهل هر دو متحير يا هالك و بى خبرند متهّم بدانيد مرا در آنچه كفتم كه لازم مى آيد كه شكّ كنيد در امامت من و شكّ مكنيد در امامت من كه موجب كفر شماسست و رخصت مدهيد خود را در انواع خوردنيها و پوشيدنيها و نظاير آنها كه باعث اين مى شود كه مدهانه و مساهله كنيد در حق و مرتكب محرمات شويد چنانچه وارد شده كه مكروهات قرق محرماتند و كسى كه مرتكب مكروهات شود گاه باشد كه مرتكب محرمات نيز شود و مدهانه مكنيد در حق كه موجب زيان شماست و بتحقيق كه از جمله حقوقى كه مساهله در آنها جايز نيست اينست كه تقفّ نماييد در دين و مسائل دين خود را بياموزيد و از جمله فقه در دين اينست كه فريفته دنيا نشويد و به درستي كه ناصحترين شما از براى خود كسى است كه طاعت پروردكار خود بيشتر كند و فريب دهنده ترين شما خود را كسى است كه معصيت پروردكار خود بيشتر كند و كسى كه عصيان خدا ورزد نااميد و پشيمان خواهد بود و عنه عن على بن محمد

فصل وروينا بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن معاوية بن وهب قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اطلبوا العلم و تزيّنوا معه بالحلم و الوقار و تواضعوا لمن تعلمونه العلم و تواضعوا لمن طلبتم منه العلم و لا تكونوا علماء جبّارين فيذهب باطلكم بحقكم و عنه عن عليّ بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن حماد بن عثمان عن الحارث بن مغيرة النضري عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله عزّ و جلّ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ قال يعني بالعلماء من صدّق قوله فعله و من لم يصدّق قوله فعله فليس بعالم عنه عن عدّة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي عن

عن سهل بن زياد تا فصل حضرت صادق صلوات الله عليه نقل فرمودند از پدران خود صلوات الله عليهم که مردی پیش حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه و آله آمد و گفت ای رسول خدا بگو که علم چه چیز است آن حضرت فرمودند که علم انصاف است یعنی سکوت و خاموشی متعلم است در وقت تعلیم معلم آن مرد گفت که دیگر چه چیز است آن حضرت فرمودند که استماع است یعنی گوش انداختن متعلم بکلام معلم آن مرد گفت که دیگر چه چیز است آن حضرت فرمودند که حفظ است یعنی بخاطر گرفتن کلام معلم آن مرد گفت که دیگر چه چیز است آن حضرت فرمودند که عمل به آنچه از معلم شنید گفت آن مرد که دیگر چه چیز است آن حضرت فرمودند که منتشر ساختن او و تعلیم نمودن او به دیگران و مخفی نماند که تفسیر حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه و آله علم را باین امور مذکوره از برای مبالغه است در اشتراط این امور از جهة حصول علم حتی اینکه کویا نفس حقیقت علم اند فصل و روينا بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد بن عيسى عن عليّ بن ابراهيم معاوية بن وهب می گوید که شنیدم از حضرت امام جعفر صادق صلوات الله علیه که آن حضرت فرمودند که طلب کنید علم را و زینت دهید خود را یا علم را بحلم و تواضع و فروتنی جوید نسبت به کسی که تعلیم می کنید به او علم را و تواضع کنید نسبت به کسی که از وی طلب علم می کنید و علمای جبّار و متکبر باشید که اگر جبّار و متکبر باشید باطل شما یعنی تجبر و تکبر می برد حقّ شما را یعنی علم را عنه عن عليّ بن ابراهيم عن محمد بن عيسى تا عنه عن عدّة من اصحابنا حارث ابن مغيرة از حضرت صادق صلوات الله علیه در تفسیر این آیه کریمه که إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ نقل نموده که آن حضرت فرمودند که مقصود از علما کسی است که تصدیق قول او کند فعل او یعنی هر چه می گوید خود به او عمل کند که در این صورت معلوم می شود که درین قول صادق است بخلاف اینکه هرگاه حرفی بگوید به دیگران و خود به او عمل نکنند که این موجب اینست که مردم تصدیق او درین قول نکنند و بگویند که اگر راست می گفت و حکم شرع چنین می بود چرا خود [عمل به او نمی کند و کسی که قول او را تصدیق نکند عالم نخواهد بود عنه عن عدّة من اصحابنا]

عن اسماعیل بن مهران عن ابی سعید القمطاط عن الحلبي عن ابی عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين ع الا أخبركم بالفقيه حق الفقيه من لم يقنط الناس من رحمة الله و لم يؤمنهم من عذاب الله و لم يرخص لهم في معاصي الله و لم يترك القرآن رغبة عنه الى غيره الا لا خير في علم ليس فيه تفهم الا لا خير في قراءة ليس فيها تدبر الا لا خير في عبادة لا فقه فيها الا لا خير في نسك لا ورع فيه عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن علي بن معيّد عمّن ذكره عن معاوية بن وهب عن ابی عبد الله عليه السلام [قال كان امير المؤمنين ع] يقول يا طالب العالم انّ للعالم ثلث علامات العلم و الحلم و الصمت و للمتكلف ثلث علامات ينازع من فوّقه بالمعصية و يظلم من دونه بالغلبة و يظاهر الظّلمة عنه

عن احمد بن محمّد البرقي حضرت امام جعفر صادق صلوات الله عليه فرمودند که حضرت امير المؤمنين صلوات الله عليه می فرماید که می خواهید شما را خبر دهم بفقيه(1) کامل در فقاہت او کسی است که ناامید نکرداند خلق را از رحمت الهی بسبب ذکر آیات غضب به تنهایی و ایشان را مرخص نسازد در معصیتهای او بسبب ذکر آیات رحمت به تنهایی بلکه می باید که عالم واعظ آیات غضب و رحمت هر دو را بر خلق بخواند تا آنکه ایشان را میانه خوف و رجا بدارد و از این جهت عادت الهی جاری شده که هر جا در قرآن مجید ذکر غضب شده عقیب او ذکر رحمت نیز شده و هر جا ذکر ثواب مؤمنین وارد شده بعد از او عقاب کفار نیز مذکور است و برعکس و ترک نکند قرائت قرآن را از جهة اعراض از او به چیزی دیگر بتحقیق که چیزی نیست در عمل که در او تفهم نیست و چیزی نیست در قرآنی که در او تدبر و تأمل نیست و چیزی نیست در عبادتی که فقهی درو نیست و چیزی نیست در طاعتی که پرهیزکاری در او نیست عنه عن علی بن ابراهيم عن ابيه عن علی بن سعید تا عنه عن عدّة من اصحابنا حضرت صادق صلوات الله عليه فرمودند که حضرت امير المؤمنين عليه السلام می فرمودند که ای طالب علم بدان که عالم را سه علامت است علم یعنی دانستن مسائل دین و حلم و صمت یعنی سکوت و خاموشی از کلام بی فایده و متکلف یعنی کسی که در واقع عالم نیست و علم را بر خود بسته و خود را در زمره علما شمرده او را نیز سه علامت است منازعة می نماید با کسی که بالاتر است از وی در مرتبه علم بسبب معصیت او و ستم می کند بر کسی که پائین تر است از وی به واسطه غالب شدن بر او و معاونت ظلمة می کند عنه عن عدّة من اصحابنا عن احمد بن محمّد عن نوح بن شعيب تا عنه عن علی بن ابراهيم حضرت صادق صلوات الله عليه فرمودند که حضرت امير المؤمنين عليه السلام می فرمودند که ای طالب علم بتحقیق که علم صاحب فضیلتها بسیار است و آن حضرت درین حدیث علم را مجسم فرض نموده اند و تشبیه کرده اند به انسانی صاحب اقتدار و انتزاع نموده اند چیزی چند که شبیه بوده باشد بما یحتاج و لوازم این انسان چون سر و چشم و گوش و زبان و امثال این ها پس سر او تواضع و فروتنی است تشبیه نموده اند تواضع را به سر انسانی از این جهت که چنانچه سر رئیس اعضاء انسانست زیرا که محلّ اکثر قوای ظاهرة و باطنة است

ص: 35

1-14. (1) اشاره است به آنکه حق الفقيه تاکید الفقيه است چون ایّ رجل در حررت برجل ای رجل یعنی گذشتم به مردی که کامل بود در رجولیت و من لم يقنط الناس خبر مبتداء محذوفست و تقدیر چنین است که هو من لم يقنط الناس و احتمال دارد که حق الفقيه مرفوع باشد به ابتدائیت و من لم يقنط الناس خبر او باشد و معنی چنین شود که می خواهید خبر دهم بشما فقیه را فقیه کامل آنست که ناامید نکند مردم را از رحمت خدای تعالی

عنه عن عدّة من اصحابنا عن احمد بن محمّد عن نوح بن شعيب التّيشابوري عن عبيد الله بن عبد الله الدّهقان عن درست بن ابي منصور عن عروة بن اخي شعيب العقرقوفي عن شعيب عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السّلم يقول كان امير المؤمنين عليه الصّلاة و السّلم يقول يا طالب العلم انّ العلم ذو فضائل كثيرة فأرأسه التواضع و عينه البراءة من الحسد و اذنه الفهم و لسانه الصّدق و حفظه الفحص و قلبه حسن النّيّة و عقله معرفة الاشياء و الامور و يده الرّحمة و رجله زيارة العلماء و همّته السّلامّة و حكمته الورع و مستقرّه النجاة و قائده العافية و مركبه الوفاء و سلاحه لين الكلمة و سيفه الرّضاء و قوسه المداراة و جيشه محاوراة العلماء و ماله الادب و ذخيرته اجتناب الدّنوب و زاده المعروف و مأواه المواعدة و دليله الهدى و رفيقه محبّة الاخيار

و بدون او حيوّة و بقاء او ممكن نيست همچنين تواضع اعظم فضاييل علم است و تحصيل و بقاي علم بدون او ممكن نيست و چشم او خلوص از حسد است و چنانچه چشم آلت مشاهده مبصراتست همچنين برائت از حسد آلت ادراك معقولات است و كوش او فهم است زيراكه حصول معارف در قلب از راه فهم است چنانچه شنيدن اخبار از راه قوت سامعه است و زبان او راست راست كوئي است زيراكه تعليم علوم بدون صدق تعلّم ممكن نيست چه عالمي كه دروغ گو باشد هيچ كس حرف او را قبول نمي كند چنانچه القاء ما في الضمير بدون زبان ميسّر نيست و حفظ او فحص است يعنى قوت حافظه او تفحص و تتبع علوم و معارفست چنانچه آدمي چيزهائي را كه مدتها قبل ازين ديده باشد به خاطرش مي ماند بسبب قوت حافظه همچنين مسائل علميه از براي عالم باقي مي ماند بسبب تفحص و تتبع و دل او حسن نيست است چه علم فاسد مي شود بسبب فساد نيست چنانچه آدمي باطل مي شود بسبب فساد دل و عقل او معرفت چيزهاست زيراكه قوام علم باين معرفت است چنانچه قوام آدمي بعقل است و دست او رحمتست زيراكه شفقت و مهرباني وسيله تعليم مسائل است چنانچه دست براي آدمي وسيله احسان و انعامست و پاى او زيارت علما است چه بسبب زيارت علما تحصيل مطالب و مقاصد ميسّر است چنانچه به پا آدمي تحصيل مطالب خود مي كند و همّت او سلامتي مردمست از وي زيراكه هرگاه عالم مردم از شرّ او ايمن باشند همه كس روي به او مي كند چنانچه روي بصاحب همّت مي كنند و حكمت او ورع و پرهيزكاريست يعنى مزين ساختن نفس بصفات حميدة و دور كردن ايدن از صفات رذيله را چنانچه حكيم بسبب حكمت و معرفت كسب كمالات مي نمايد همچنين لوازم علم بسبب ورع حاصل مي شود و مستقر علم يعنى مكان و منزل او رستكاريست چنانچه منزل محلّ استراحت است همچنين رستكاري موجب استراحت اخروي است و عصاكش او عافيت و سلامتي از مكاره است با سلامتي ناس از شرّ او چه آنها به منزله عصاكش كور نگاه مي دارند عالم را از وقوع در بلاها و مركب او وفا

عنه عن عليّ بن ابراهيم عن ابيه عن القسم بن محمّد بن سليمان بن داود المنقري عن حفص بن غياث قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام من تعلّم العلم وعمل به وعلم لله دعى في ملكوت السموات عظيما فقيل تعلم لله وعمل لله وعلم لله فصل

بعهود است یعنی چنانچه مرکب موجب رسانیدن مسافر است بمنزل همچنين وفا موجب رسيدن علم است به سرحدّ کمال و رستکاری که منزل اوست و سلاح او نرم گوئی است چنانچه سلاح آلت دفع دشمنان است همچنين نرم گوئی موجب دفع عداوت ایشان است و شمشير او رضا به قضای الهی است زیراکه چنانچه شمشير آلت کشتن دشمنانست همچنين رضا به قضای الهی باعث دفع وساوس شیطانی و خیالات فاسد نفسانی است و کمان او مداراة با خلائق است و دفع عداوت ایشان به او می شود و لشکر او محاوره یعنی گفتگو در مسائل دینیّه با علما است و بسبب او تسلط بر لشکر شیاطین جنّ و انس حاصل می شود زیراکه محاورت ایشان سدّ راه ضلالتها می نماید و مال او ادب است زیراکه ادب چون مال سبب تالیف قلوب امت است و ذخیره او اجتناب از گناهان است زیراکه اجتناب از گناهان در روز حاجت یعنی روز قیامت نافع است چنانچه مال ذخیره در روز فقر و احتیاج بکار می آید و توشه داء معروف یعنی اتیان بواجبات و مستحبات است زیراکه معروف در سفر آخرت ضرور است چون توشه از برای مسافر آرامگاه او مصالحه با خلق است چه مصالحه با خلائق موجب آرام است و راهنمائی او هدایت است زیراکه چنانچه مسافر بی دلیل گمراه می شود غالبا همچنين علم بهدایت سبب ادراك حق کما ینبغی نیست و هدایت چنانچه بعضی از محققین ذکر نموده اند پنج نوعست اول افاضه قوای ظاهره و باطنه که بسبب انها آدمی راه بمصالح خود می برد دویم اقامت دلایل عقلیّه که فارق میان حقّ و باطل و صلاح و فسادند سیوم ارسال رسل و انزال کتب چهارم کشف سرائر در خواب یا بوحی یا الهام پنجم ازاله علایق جسمانیّه و عوائق نفسانیّه و اظهار تجلیّات ربانیّه به حیثیّتی که ماعدای ذات واحد حقیقی منظور نظر نباشد و اغیار لاشیء محض و معدوم صرف نمایند و در جمیع حرکات و سکنتات منظور غیر رضاجوئی او نباشد و این مرتبه هدایت خاتم النبیین و ائمّه معصومین صلوات الله عليهم اجمعین است و رفیق او دوستی نیکوکارانست زیراکه دوستی اخیار چون رفیق موافق موجب دفع وحشت و حصول انس است عنه عن عليّ بن ابراهيم تا فصل حضرت صادق صلوات الله عليه فرمود که هرکه فراگیرد علم را از جهة [رضاجوئی خدای عزّ و جلّ و عمل به او کند از برای رضای او و تعلیم کند به دیگران را از جهة] رضای او بزرگ خوانده می شود در ملکوت آسمانها پس می گویند ملائکه آسمانها به یکدیگر که فلان کس یاد گرفت علم را و عمل کرد به او و تعلیم دیگران کرد و همه محض رضاجوئی خدای عزّ و جلّ

### فصل في شرف علم الفقه

فصل و لما ثبت انّ کمال العلم انّما هو بالعمل تا و قد روينا چون ثابت شد که کمال علم بسبب علمست و بس ظاهر می شود که در علوم بعد از معرفت حقّ سبحانه و تعالی اشرف از علم فقه نیست زیراکه مدخلیّت او در عمل پیش

فصل و لمّا ثبت أنّ کمال العلم أنّما هی بالعمل تبین أنّه لیس فی العلوم بعد المعرفة اشرف من علم الفقه لان مدخلیته فی العمل اقوی ممّا سواه إذ به تعرف اوامر اللّٰه تعالیٰ فتمثّل ونواهیہ فتجنّب و لانّ معلومه اعنی احکام اللّٰه تعالیٰ اشرف المعلومات بعد ما ذکر و مع ذلك فهو التّأظم لامور المعاش و به يتمّ کمال نوع الانسان و قد روينا بطرقنا عن محمّد بن يعقوب عن محمّد بن الحسن و علیّ بن محمّد عن سهل بن زياد عن محمّد بن عيسى عن عبيد اللّٰه بن عبد اللّٰه الدهقان عن درست الواسطی عن ابراهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن موسى عليه السّلم قال دخل رسول اللّٰه ص المسجد فاذا جماعة قد اطافوا برجل فقال ما هذا فقيل علامة فقال و ما العلامة فقالوا له اعلم الناس بانساب العرب و وقائعها و ایام الجاهلیّة و الاشعار العربيّة قال فقال النّبیّ صلّی اللّٰه عليه و آله ذاك علم لا یضّرّ من جهله و لا ینفع من علمه ثمّ قال النّبیّ صلّی اللّٰه عليه و آله أنّما العلم ثلاثة آية محكمة او فريضة عادلة او سنة قائمة و ما خلاهنّ فهو فضل عنه عن الحسين بن محمّد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علی الوشاء عن حماد بن عثمان عن ابي عبد اللّٰه عليه لسلم قال اذا اراد اللّٰه تعالیٰ بعبد خيرا فقهه فی الدّین عنه

از علوم دیگر است چه بسبب علم فقه دانسته می شود اوامر خدای تعالیٰ تا آنکه توان امتثال انها نمود و بسبب این علم دانسته می شود نواهی او تا آنکه توان اجتناب از انها نمود و دیگر آنکه معلوم او یعنی احکام خدای تعالیٰ اشرف معلوماتست بعد از معرفت صانع و با این مراتب مذکوره ترتیب دهنده امور معاش است و باین نظم یا باین علم تمام می شود کمال نوع انسان و چون مصنف قدّس سرّه اقامت دلایل عقلیه نمود بر اینکه علم فقه بعد از معرفت صانع شریف ترین علوم است از دلایل نقلیّه نیز چند حدیث برطبق او اقامت می نماید می گوید که و قد روينا بطرقنا عن محمّد بن يعقوب عن محمّد بن الحسن تا عنه عن الحسين بن محمّد حضرت امام موسى بن جعفر صلوات اللّٰه علیهما فرمودند که روزی حضرت رسالت پناهی ص داخل مسجد شدند دیدند جماعتی را که بر گرد مردی برآمده اند پرسیدند کیست این مرد که جمعیت بر سر او شده گفتند که داناترین مردمست به نسب عربان و جنکهای ایشان و جنکهای که در جاهلیت میانه ایشان واقع شده و شعرهای ایشان حضرت امام موسی علیه السّلم فرمودند که پس حضرت رسالت پناهی صلّی اللّٰه عليه و آله فرمودند که این علم نیست که ضرر ندارد ندانستن او و نفعی ندارد دانستن او و علم نیست مگر سه چیز یکی آیه محكمة یعنی آیه از آیات قرآنی که واضح الدلالة بوده باشد یا آیه که حکمش باقی باشد و منسوخ نشده باشد دویم فريضة عادلة یعنی واجبی که وجوبش موافق واقع باشد سیوم سنّت قائمه یعنی مستحبّی که حکم باستحباب او از شارع ثابت باشد و ماعدای این ها زیادتی است که دانستن او در کار نیست عنه عن الحسين بن محمّد

عنه عن محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربيع بن عبد الله عن رجل عن ابي جعفر قال قال الكمال كل الكمال التفقه في الدين والصبر على الثأب و تقدير المعيشة عنه عن محمد بن يحيى عن

احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابي ايوب الخزاز عن سليمان بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام قال ما من احد يموت من المؤمنين احب الى ابليس من موت فقيه عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي حمير بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا مات المؤمن الفقيه ثلم في الاسلام ثلثة لا يسدها شيء عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام يقول اذا مات المؤمن الفقيه بكت عليه الملائكة و بقاع الارض التي كان يعبد الله تعالى عليها و ابواب السماء التي كان يصعد فيها باعماله و ثلم في الاسلام ثلثة لا يسدها شيء لان المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام كحصن سور المدينة لها و بالاسناد

تا عنه عن محمد بن اسماعيل حضرت صادق عليه السلام فرموده که هرگاه خدای تعالی اراده کند که به بنده خیری برساند او را فقیه می گرداند در دین عنه عن محمد بن اسماعیل تا عنه عن محمد بن یحیی حضرت امام محمد باقر صلوات الله علیه فرموده که کمال نهایت کمال تقوه در دین و صبر بر مصیبت و تقدیر معاش معیشت یعنی به اندازه کردن اخراجات و احتراز نمودن از اسراف و تقتیر است عنه عن محمد بن یحیی عن احمد بن تا عنه عن علی بن ابراهیم حضرت صادق صلوات الله علیه فرموده که هرگاه مؤمن تر نیست نزد ابلیس از هرکس فقیه عنه عن علی بن ابراهیم تا عنه عن محمد بن یحیی حضرت صادق صلوات الله علیه فرموده که هرگاه مؤمن فقیه بمیرد رخنه می افتد در حصار اسلام که هیچ چیز او را نمی بندد عنه عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد تا و بالاسناد علی بن ابي حمزة می گوید که از حضرت امام موسی صلوات الله علیه شنیدم که آن حضرت می فرمودند که هرگاه مؤمنی بمیرد می گویند بر او فرشتگان و بقعه های زمینی که عبادت خدای تعالی می کرد در آن بقعه ها و درهای آسمان که از آن درها بالا می بردند اعمال او را و رخنه در اسلام می افتد که هیچ چیز او را نمی بندد زیرا که مؤمنین فقها حصارهای اسلامند چون حصار شهر از برای او یعنی چنانچه حصار شهر مانعست از دخول دشمن در او همچنین فقها نیز مانعند از دخول دشمنان شیاطین جنّ و انس در اسلام و تصرف در او و بالاسناد السالف عن الشیخ تا و بالاسناد حضرت صادق صلوات الله علیه فرمودند که حدیثی در باب حلال و حرام که او را فراگیری از صادقی یعنی از معصومی بهتر است از برای تو از دینار هرچه در دنیا است از طلا و نقره و بالاسناد عن احمد بن ابي عبد الله تا فصل یعقوب می گوید که بحضرت صادق صلوات الله علیه کفتم که پسری دارم که دوست می دارد از شما سؤال کند از مسائل حلال و حرام و سؤال نخواهد کرد



بالاسناد السالف عن الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان عن احمد بن محمد بن سليمان الزراري عن علي بن الحسين السعدابادي عن احمد بن ابى عبد الله البرقي عن محمد بن عبد الحميد العطار و عن عمّه عبد السلم بن سالم عن رجل عن ابى عبد الله عليه السلم قال حديث فى حلال و حرام تاخذه من صادق خير من الدنيا و ما فيها من ذهب او فضة و بالاسناد عن احمد بن ابى عبد الله عن محمد بن عبد الحميد عن يونس بن يعقوب عن ابيه قال قلت لا يبعيد الله عليه السلم ان لى ابنا قد احبّ ان يسألك عن حلال و حرام و لا يسألك عما لا يعنيه قال فقال لى و هل يسأل الناس عن شىء افضل من الحلال و الحرام فصل الحق عندنا ان الله تعالى فعل الاشياء المحكمة المتقنة لغرض و غاية و لا-ريب ان نوع الانسان اشرف ما فى العالم السفلى من الاجسام فيلزم تعلق الغرض بخلقه و لا يمكن ان يكون ذلك الغرض حصول ضرر له اذ هذا انما يقع من الجاهل او المحتاج تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فتعين ان يكون هو النفع و لا يجوز ان يعود اليه سبحانه لاستغنائه و كماله فلا بدّ و ان يكون عائدا الى العبد و حيث كانت المنافع الدنيوية فى الحقيقه ليست بمنافع و انما هى دفع الآلام فلا يكاد يطلق اسم النفع الاعلى ما ندر منها لم يعقل ان يكون هو الغرض من ايجاد هذا المخلوق الشريف سيّما مع كونه منقطعا مشوبا بالآلام المتضاعفة فلا بدّ ان يكون الغرض شيئا آخر مما يتعلق بالمنافع الاخرية و لما كان ذلك النفع من اعظم المطالب و انفس المواهب لم يكن مبدولا لكل طالب بل انما يحصل بالاستحقاق و هو لا يكون الا بالعمل فى هذه الدار المسبوق بمعرفة كيفية العمل المشتمل عليها هذا العلم فكانت الحاجة ماسة اليه جدّا لتحصيل هذا النفع العظيم و قد

از شما چیزی که نفعی به او نداشته باشد یعقوب گفت که پس آن حضرت فرمودند که آیا کسی سؤالی می کند از چیزی که افضل از حلال و حرام بوده باشد

### فصل في الحاجة إلى علم الفقه

فصل غرض ازین فصل بیان احتیاج بعلم فقه است چنانچه قاعده مصتفین است که پیش از شروع در مقصود بیان حاجت به آن علم می نمایند تا آنکه شارع در آن علم را زیادتی بصیرتی در تحصیل آن علم به هم رسد الحقّ عندنا انّ الله تعالى انما فعل الاشياء المحكمة المتقنة تا و قد روينا حق نزد ما امامیه(1) رضوان الله عليهم اینست که خدای تعالی نکرده و نمی کند این افعالی را که مشتمل بر حکمتهاى بسیارند مگر به واسطه غرضی و غایتی و شگئی نیست که نوع انسان شریف ترین موجوداند که در زیر آسمان اند از اجسام پس واجبست که غرض تعلق بخلق او گرفته باشد و ممکن نیست که غرض حصول ضرری از برای او باشد چه این غرض واقع نمی شود مگر نسبت به جاهلی یا عالمی که محتاج بضرر غیر باشد و مرتبه خدای عزّ و جلّ از این بلندتر است که جاهل یا محتاج بضرر غیر باشد پس متعیّن است که غرض از خلق او نفع باشد و جایز نیست که این غرض یعنی نفع به او عاید

ص: 40

1- 15. (1) و اشاعرة در این مسئله با امامیه مخالفت نموده اند و قائل شده اند به اینکه افعال خدای تعالی عزّ و جلّ معلّل به فرضی نیست سبب آنکه توهم نموده اند که غرضی اگر بوده باشد کتاب واجب تعالی عائد خواهد شد و این محال است و چون بر ایشان وارد است آیات قرآنی چون و ما خلقت الجنّ و الانس الا ليعبدون و امثال این ایشان در جواب گفته اند که افعال واجب تعالی اگرچه معلّل به فرضی نیست لیکن فوائد بسیار بر هر فعلی از افعال او مترتب است و این آیات از برای بیان آنچه فوائد است و این فوائد را غایات نامیده اند و فرق میان غرض و غایة نموده اند با اینکه فائده که بر فعلی مترتب می شود اگر در حین فعل منظور فاعل بوده باشد غرض است و الا غایة

است و تحقیق این مسئله کما ینبغی در تعلیقات تفسیر بیضاوی مذکور است

وقد روينا بالاسناد السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابان بن تغلب عن ابي عبد الله عليه السلام قال لوددت ان اصحابي ضربت رءوسهم بالسياط حتى يتفقها في الدين عنه عن علي بن محمد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن خالد بن عمّار عن عثمان بن عيسى عن علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول تفقها في الدين فانه من لم يتفق منكم في الدين فهو اعرابي ان الله تعالى يقول في كتابه لِيَتَّفِقُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ عنه عن الحسين بن محمد بن جعفر بن محمد عن القسم بن الربيع عن المفضل بن عمر قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول عليكم بالتفقه في دين الله تعالى ولا تكونوا اعرابا فانه من لم يتفق في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيمة ولم يزل له عملا وبالاسناد

شود چه خدای عز و جل مستغنی است از تحصیل نفع برای خود و کامل بالذات است و احتیاج بتحصیل کمالی ندارد پس لا بد است که این نفع عاید بخلق شود و چون منافع دنیویة فی الحقیقة منافع نیستند بلکه دفع الم هایند پس اطلاق لفظ نفع بر این ها جایز نیست مگر بر نادری از انها چون وجود و ایمان و امثال این ها پس معقول نیست که غرض از ایجاد این مخلوق شریف یعنی نوع انسان نفع دنیوی باشد با اینکه این نعمتهای دنیوی منقطع و زایل می شوند و مخلوطند به الم هائی که اضعاف آنهایند پس لا بد است که غرض نفعی دیگر باشد غیر نفعهای دنیوی از نفعهای که متعلق اند بمنافع اخروی و چون این نفع عظیم ترین مطالب و نفیس ترین مواهب است بهر طالبی داده نمی شود بلکه حاصل نمی شود مگر باستحقاق بهم نمی رسد مگر بسبب عمل در این دنیا که این عمل مسبوقست به معرفت کیفیت عمل که مشتمل است بر آن کیفیت این علم فقه پس احتیاج باین علم بسیار خواهد بود برای تحصیل این نفع عظیم و قد روينا بالاسناد السابق وغيره تا عنه عن علی بن محمد بن عبد الله حضرت صادق صلوات الله عليه فرموده که دوست می دارم که اصحاب من سرهای ایشان به تازیانه کوفته شود تا اینکه تقه نمایند و مسائل دین خود را بیاموزند عنه عن علی بن محمد بن عبد الله تا عنه عن الحسين بن علی بن ابي حمزة کويد که از حضرت صادق صلوات الله عليه شنیدم که آن حضرت فرمود بیاموزید مسائل دینی خود را زیرا که هر که مسائل دینی خود را نیاموخته باشد پس او اعرابی خواهد بود که در مذمت ایشان خدای عز و جل فرموده که الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَ نِفَاقًا وَ أَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِتَحْقِيقِ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى فِيهِ آيَاتٌ لِيَتَّقُوا اللَّهَ فَمَا لَهُمْ قَلِيلًا يُفْقَهُونَ فَالْوَلَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَّقُوا اللَّهَ فَمَا لَهُمْ قَلِيلًا يُفْقَهُونَ فِي الدِّينِ الْآيَةَ يَعْنِي بَايَدُ كِهْ از هر فرقه طایفه بیرون روند تا اینکه مسائل دین خود را بیاموزند و انذار و تخویف قوم خود نمایند از غضب الهی چون بقوم خود رجوع نمایند شاید که ایشان بترسند و از کفر و معاصی بازایستند و اعراب جمع عرب نیست بلکه او واحدی ندارد و ایشان سگان بادیه اند

و بالاسناد السالف عن المفيد عن الحسن بن حمزة العلوي الطبري قال حدثنا احمد بن عبد الله ابن بنت البرقي عن ابيه قال حدثنا جدّي احمد بن محمد بن خالد البرقي عن ابيه عن ابن ابي عمير عن العلاء عن محمد بن مسلم قال قال ابو عبد الله عليه السّلم لو اتيت بشاب من شباب الشيعة لا يتفقّه لادّبتّه قال و كان ابو جعفر عليه السّلم يقول تفقّهوا و الا فانتم اعراب و بالاسناد عن احمد بن محمد بن خالد عن بعض اصحابنا عن عليّ بن اسباط عن اسحاق بن عمّار قال سمعت ابا عبد الله عليه السّلم يقول ليت السّياط على رءوس اصحابي حتّى يتفقّهوا في الحلال و الحرام فصل

عنه عن الحسين بن محمد تا و بالاسناد مفضّل بن عمر كويد كه از حضرت صادق صلوات الله عليه شنيدم كه مي فرمودند كه لازم سازيد بر خود فراگرفتن مسائل دين خدای تعالی را و اعرابی نباشيد زيرا كه هر كه مسائل دين خود را نداند خدای تعالی نظر رحمت به او نخواهد كرد و در روز قيامت و عمل او را پاكيزه نخواهد ساخت يا آنكه مضاعف نخواهد نمود و بالاسناد السالف تا و بالاسناد حضرت صادق صلوات الله عليه فرمودند كه اكر بياورند بر پيش من جوانی را از جوانان شيعه كه مسائل دين خود را نياموخته باشد من او را البته تاديب خواهم نمود و حضرت صادق عليه السّلم فرمودند كه حضرت باقر عليه السّلم مي فرمودند كه بياموزيد مسائل دينی را و اكر نه شما اعراب خواهيد بود و بالاسناد عن احمد بن محمد بن خالد تا فصل اسحاق كويد كه از حضرت صادق صلوات الله عليه شنيدم كه آن حضرت مي فرمودند كاشكي تازيانه بر سر اصحاب من مي زدند تا آنكه تفقه مي نمودند در مسائل حلال و حرام

### فصل في تعريف علم الفقه

فصل غرض از اين فصل بيان رسم علم فقه است چنانچه قاعده مصتفين است كه پيش از شروع در مقصود حدّان علم نيز ذكر مي نمايند و مصنف قدّس سرّه معنی لغوی فقه و اصطلاحی هر دو را بيان می فرماید تا آنکه وجه مناسبت میان معنی لغوی و اصطلاحی ظاهر شود كه ان عبارت از عموم و خصوص است و می فرماید كه الفقه في اللغة الفهم و في الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية تا و قد اورد فقه در لغت عرب يعنی فهم است و در اصطلاح فقها علم باحكام شرعية فرعية است كه ان علم مستنبط باشد از ادله تفصيليه كه كتاب و سنت و اجماع و دليل عقل است پس بسبب تقيد علم باحكام بيرون می رود از تعريف علم بذوات چون شناختن زيد مثلا و علم بصفات نيز بيرون می رود چون معرفت كرم و شجاعت او و علم بافعال نيز باين قيد بيرون می رود چون معرفت كتابت و خياطت او و بقيد بيرون می رود علم باحكام غير شرعية چون معرفت احكام عقلية محضه و دانستن احكام لغوية و بقيد فرعية بيرون می رود احكام شرعية اصولية چون معرفت واجب تعالی و صفات ذاتية و فعلية او و بقيد عن ادلتها بيرون می رود علم خدای تعالی و علم ملائكة و پيغمبران عليهم السلام زيرا كه علم خدای عزّ و جلّ ذاتيست و مستنبط از چیزی نيست و علم فرشتگان يا بطريق

فصل الفقه فی اللغة الفهم و فی الاصطلاح هو العلم بالاحکام الشرعیة الفرعیة عن ادلتها التفصیلیة فخرج بالتقید بالاحکام العلم بالذات کزید مثلا و بالصّفات ککرمه و شجاعته و بالافعال ککتابته و خیاطته و خرج بالشرعیة غیرها کالعقلیة المحضة و اللغویة و خرج بالفرعیة الاصولیة و بقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه و علم الملائكة و الانبیاء و خرج بالتفصیلیة علم المقلد فی المسائل الفقهیة فانه ماخوذ من دلیل اجمالی مطرد فی جمیع المسائل و ذلك لانه اذا علم انّ هذا الحکم المعین قد اُفتی به المفتی و علم انّ کَلِّما اُفتی به المفتی فهو حکم الله تعالی فی حقّه یعلم بالضرورة ان ذلك الحکم المعین هو حکم الله سبحانه فی حقّه و هكذا یفعل فی کلّ حکم یرد علیه و قد اورد علی هذا الحدّ انه ان کان المراد بالاحکام البعض لم یطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحکام کل لا تا لا نرید به العامی المحض بل من لم یتبلّغ مرتبة الاجتهاد و قد یتكون عالما متمکنا من تحصیل ذلك لعلوّ رتبته فی العلم مع انه لیس بفقیه فی الاصطلاح و ان کان المراد بها الكلّ لم ینعکس لخروج اکثر الفقهاء عنه ان لم یتكون کلهم لانه لا یعلمون جمیع الاحکام بل بعضها او اکثرها ثم انّ الفقه اکثره من باب الظنّ لابتنائه غالباً علی ما هو ظنّی الدلالة او السند فکیف یطلق علیه العلم

ملاحظه لوح محفوظ یا بعنوان شنیدن آوازیست که مخلوق خدای تعالی است و علم انبیا یا بطریق وحی یا بعنوان الهام یا بطریق دیدن در خواب است یا بطریق شنیدن او از چنانکه نسبت بحضرت موسی علیه السلام و پیغمبر ما صلی الله علیه و آله در بعضی از اوقات واقع شد نه بطریق استنباط از ادلة تفصیلیة و بقید تفصیلیة بیرون می رود علم مقلد باحکام شرعیة فرعیة زیرا که او ماخوذ از کتاب و سنت و اجماع و دلیل عقل نیست بلکه مستنبط از دلیل اجمالی ایست که جاریست در جمیع مسائل و هر مسئله از مسائل را از همان دلیل استنباط می نماید زیرا که هرگاه مقلد از مجتهد این مسئله را مثلاً شنید که سلام در آخر نماز واجبست قیاسی ترتیب می دهد که ازو وجوب سلام بطریق نتیجه حاصل می شود چنانچه می گوید این مسئله ایست که مفتی فتوی داده و هر مسئله را که مفتی فتوی دهد حکم خدای تعالی درباره این مقلد همانست پس نتیجه می دهد که این حکم یعنی وجوب سلام حکم خدای تعالی است درباره او و همین قیاس را ترتیب می دهد در هر مسئله که بر او از جانب مفتی وارد شود پوشیده نماند که مراد مصنف از علم باین قول که یعلم بالضرورة معنی ظنّ است چه کبرای قیاس بر مذهب امامیه که قائل بتخطئة مجتهدانند ظنّی است پس نتیجه نیز ظنّی خواهد بود بلی بر مذهب عامه که قائلند به اینکه مجتهد مخطی نمی باشد کبری یقتضی و نتیجه نیز یقین خواهد بود و تحقیق این حرف در جواب ثانی سؤال ظنّ مذکور خواهد شد ان شاء الله تعالی و قد اورد علی هذا الحدّ انه ان کان المراد تا و الجواب و بعضی اعتراض نموده اند بر این تعریف به اینکه اگر مراد از احکام بعضی از احکام است تعریف

الجواب اما عن سؤال الاحكام فباناً نختار اولاً أنّ المراد بها البعض قولكم لا يطرد لدخول المقلد فيه قلنا ممنوع اما على القول بعدم تجزّي الاجتهاد فظاهر اذ لا يتصور على هذا التقدير انفكاك العلم ببعض الاحكام كذلك عن الاجتهاد فلا يحصل للمقلد و ان بلغ من العلم ما بلغ و اما على القول بالتجزّي فالعلم المذكور داخل في الفقه و لا ضير فيه لصدقه عليه حقيقة و كون العالم بذلك فقيها بالنسبة الى ذلك المعلوم اصطلاحاً و ان صدق عليه عنوان التقليد بالاضافة الى ما سواه ثم نختار ثانياً أنّ المراد بها الكل كما هو الظاهر لكونها جمعاً محليّ باللام و لا ريب أنّه حقيقة في العموم قولكم لا ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه قلنا ممنوع اذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له و هو ان يكون عنده ما يكفي في استعلامه من الماخذ و الشرائط بان يرجع اليه فيحكم و اطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شائع في العرف [فانه يقال في العرف] فلان يعلم النحو مثلاً و لا يرد ان مسائله حاضرة عنده على التفصيل و ح فعدم العلم بالحكم في الحال الحاضر لا ينافيه و اما عن سؤال

---

مانع نیست زیراکه مقلد داخل در تعريف فقيه خواهد شد هرگاه ان مقلد بعضی از احكام را از ادله تفصيلیة استنباط نموده باشد زیراکه ما ازین مقلد عامی محض نمی خواهیم که هیچ مسئله را استنباط نموده باشد بلکه مراد ما ازین مقلد کسی است که به مرتبه اجتهاد نرسیده باشد و گاه می شود که این مقلد عالم و قادر است بر تحصیل بعضی از مسائل بطریق استنباط از ادله تفصيلیة بسبب آنکه رتبه عالی در علم دارد و حال آنکه چنین مقلدی را فقیه نمی نامند در اصطلاح و اگر مراد از احكام جميع مسائل شرعية است تعريف جامع نخواهد بود زیراکه اكثر فقها از تعريف بیرون می روند اگر همه بیرون نروند زیراکه اكثر ایشان علم بجميع احكام شرعية ندارند بلکه بعضی از احكام یا اكثر احكام را می دانند بعد از این اعتراض دیگر نموده اند بر این تعريف باین روش که اكثر مسائل فقهی از قبیل ظنّ است زیراکه بنای مسائل فقهی غالباً بر چیزیست که ظنیّ الدلالة است باعتبار عموم یا اطلاق یا اجمال او مثلاً یا ظنیّ السند است باعتبار آنکه از اخبار آحاد است مثلاً پس چگونه اطلاق علم بر این ها جایز است و الجواب اما عن سؤال الاحكام فباناً نختار اولاً أنّ المراد البعض تا و اما عن سؤال الظنّ و جواب اما از اعتراض احكام پس باین روش می گوئیم که شقّ اول تردید را اختیار می کنیم اولاً و می گوئیم که آنچه شما می گفتید که لازم می آید عدم مانعیت تعريف ممنوعست اما بر قول بعدم تجزّي اجتهاد پس ظاهر است این منع زیراکه برین تقدیر متصور نیست انفكاك علم به بعضی از مسائل بطریق استنباط از ادله تفصيلیة از اجتهاد و علم بجميع مسائل بطریق استنباط پس علم به بعضی از مسائل حاصل نمی شود از برای مقلد هرچند در مرتبه علم به نهایت رسیده باشد و حاصل آنکه چون قائلین بعدم تجزّي در اجتهاد می گویند که تا مجتهد جميع دلائل از آیات و اخبار و اجماعات

عن سؤال الظنّ فبحمل العلم على معناه الاعمّ اعني ترجيح احد الطرفين و ان لم يمنع من التقيض و ح فيتناول الظنّ و هذا المعنى شايح في الاستعمال سيّما في الاحكام الشرعيّة و ما يقال في الجواب

و دلائل عقليّة معتبرة را به تفصيل نبيند و استنباط جميع مسائلي که استنباطش از انها ممکن است نکند او را علم بهيچ مسئله ممکن نيست و بنا بر اين لازم مي آيد که اين مقلدين که شما فرض کرده ايد که استنباط بعضي از مسائل از ادلّه نموده باشد او را علم به آن بعض حاصل نشود تا آنکه اجتهاد يعني استنباط جميع مسائل نمايد پس او از تعريف فقيه بيرون خواهد بود و اما بر قول به تجزي در اجتهاد اگرچه تعريف بر اين مقلّد صادقست ليکن ضرري ندارد چه برين مذهب در واقع و اصطلاح اين مقلّد داخلست در فقيه نسبت باين مسئله معلومه مستنبطة اگرچه اسم تقليد بر او صادقست نسبت به مسايل ديگر چه اين طايفه تجويز مي کنند که يکي در يك حال هم فقيه و مجتهد باشد و هم مقلّد باعتبار دو مسئله و ثانيا اختيار مي کنيم شقّ ثاني ترديد شما را و مي گويم مراد از احکام جميع مسائل شرعيّة است چنانچه ظاهر لفظ است چه الاحکام در تعريف جمع معرفّ بلام است و شگي نيست که جمع معرفّ بلام حقيقت در عموم است و آنچه شما مي گفتيد که تعريف جامع نيست بسبب آنکه اکثر فقها از تعريف بدر مي روند جواب مي گويم که بدر رفتن اکثر فقها از تعريف فقيه ممنوعست زيرا که مراد از علم بجمع اين معنی نيست که جميع مسائل را بالفعل استنباط نموده باشد بلکه مراد اينست که مهياي استنباط جميع مسائل بوده باشد يعني حاصل شده باشد از براي او چيزهائي که کافيست او را در تحصيل علم بجمع مسائل چون ماخذ احکام يعني کتاب و سنّت و اجماع و دليل عقلي که اعتبار نموده اند و شرايط او چون معرفت لغت و نحو و منطق و امثال اين ها که دخل در استنباط دارند به اين طريق که هر مسئله که بر او وارد شود تواند رجوع به ادلّه انها نمود و حکم کرد و حاصل آنکه مراد از علم بجمع مسائل بلکه ايست که بسبب او قادر بوده باشد بر استنباط هر حکمي از احکام شرعيّة که بر او وارد شود گو بالفعل هيچ مسئله را استنباط نموده باشد و اطلاق علم بر مثل اين تهيو و ملکه شايح است در عرف زيرا که مي کويند فلاني عالم بعلم نحو است مثلا و اين معنی نمی خواهند که مسائل نحو بالفعل حاضر است نزد او بتفصيل بلکه اين معنی می خواهند که او را ملکه حاصل است درين علم که هر مسئله که بر او وارد شود از علم نحو بسهولت مي تواند او را معلوم نمود و در اين صورت فقهايي که تحصيل جميع مسائل بالفعل نموده باشند از تعريف بدر نمی روند زيرا که عدم علم بحکم درين زمان حاضر منافات ندارد با حصول ملکه که بسبب او قادر بر استنباط جميع مسائل بوده باشد و اما عن سؤال الظنّ فبحمل العلم على معناه الاعمّ اعني ترجيح أحد الطرفين و إن لم يمنع من التقيض و حينئذ يتناول الظنّ و هذا المعنى شائع في الاستعمال سيّما في الأحكام الشرعيّة و ما يقال

فی الجواب ایضا من انّ الظنّ فی طریق الحکم لا فیہ نفسہ و ظنیّة الطریق لا ینافی علمیّة الحکم فضعفه ظاهر عندنا و اما عند المصوّبة القائلین بانّ کلّ مجتهد مصیب کما سیأتی الکلام فیہ ان شاء الله تعالی فی بحث الاجتهاد فله وجه فکانه لهم و تبعهم فیہ من لا یوافقهم علی هذا الاصل غفلة عن حقیقة الحال اصل

و اما جواب از سؤال ظنّ را که می کنند که اکثر مسائل فقه ظنی است و اطلاق علم بر انها جایز نیست پس باین روش تقریر می کنیم که ما حمل بنمائیم علم را در تعریف فقه بر معنی اعمّ یعنی ترجیح احد طرفین اگرچه مانع از احتمال نقیض نباشد و در این صورت علم شامل ظنّ نیز خواهد بود و این معنی شایعست در استعمال خصوصا در احکام شرعیّه که غالبا مراد از اطلاق علم بر انها معنی ظنّ است و بعضی از سؤال ظنّ به نحوی دیگر جواب گفته اند که حاصلش اینست که قبول نداریم که مسائل فقه ظنی بوده باشد هرچند که مستند انها ظنی است زیرا که هر حکمی از مستندی بیرون آید مجتهد را جزم حاصل می شود به اینکه حکم خدای تعالی درباره او اینست حتّی اینکه اگر دو مجتهد در حکمی بنقیضین قائل شوند هر یک را جزم حاصلست به اینکه حکم خدای تعالی درباره او اینست زیرا که خدای تعالی ظنّ مکلف را مناط احکام شرعیّه گردانیده پس ظنّ او علت حکم خواهد بود و جزم بوجود علت موجب جزم بوجود معلولست بالصّوریّه پس ظنّ مجتهد باحکام موجب علم به آن احکام خواهد بود و جزم بهم می رسد او را به اینکه برو واجبست عمل باین حکم و چون مصنف قدّس سرّه به این جواب راضی نیست می فرماید که و ما یقال فی الجواب من انّ الظنّ فی طریق الحکم تافصل یعنی آنچه بعضی در جواب از سؤال ظنّ گفته اند که ظنّ در طریق مستند حکم است نه در نفس حکم و ظنی بودن طریق و مستند حکم منافات ندارد با علمی و یقینی بودن نفس حکم چه مجتهد مخطی نمی باشد و هرچه استنباط کند بر ما حکم خداست درباره او پس ضعف این جواب ظاهر است نزد ما طایفه امامیه رضوان الله علیهم زیرا که اتفاق نموده اند امامیه رضی الله عنهم بر اینکه مجتهد کاه مخطی باشد زیرا که در هر مسئله از هر مسائل و هر واقعه از وقایع خدای تعالی حکم معینی مقرر فرموده پس اگر حکمی که مجتهد باجتهاد استنباط نموده همان حکم است مصیب است و اگر خلاف ان حکم معین باشد درین صورت مخطی است اگرچه بر او واجبست عمل باین حکم و معاقب نخواهد بود بر این خطا پس هیچ مجتهدی را جزم بهم نمی رسد به اینکه حکم خدای تعالی این حکمست که او استنباط نموده بلکه او را ظنّ به این معنی حاصل می شود پس بر مذهب ما ظاهر است که ظنّ علت احکام نیست چه جایز است که ظنّ خطا باشد و اگر ظنّ علت حکم بوده باشد بر تقدیر خطا لازم می آید تخلف معلول از علت و این محال است و اما نزد مصوّبه یعنی جمعی که قائلند



اصل اعلم ان لبعض العلوم تقدماً على بعض اماً لتقدم موضوعه او لتقدم غايته او لاشتغال على مبادئ العلوم المتأخرة او لغير ذلك من الامور التي ليس هذا موضع ذكرها و مرتبة هذا العلم متأخرة عن غيره بالاعتبار الثالث لافتقاره الى سائر العلوم واستغنائها عنه اماً تأخره عن علم الكلام فلانه يبحث في هذا العلم عن كفيته التكليف و ذلك مسبوق بالبحث عن معرفة نفس التكليف و المكلف و اماً تأخره عن علم اصول الفقه فظاهر لان هذا العلم ليس ضرورياً بل هو محتاج الى الاستدلال و علم اصول الفقه متضمن لبيان كفيته الاستدلال و من هذا يظهر وجه تأخره عن علم المنطق ايضاً لكونه متكفلاً ببيان صحة الطرق و فسادها و اماً تأخره عن علم اللغة و النحو و التصريف فلان من مبادئ هذا العلم الكتاب و السنة و احتياج العلم بهما الى العلوم الثلاثة ظاهر فهذه هي العلوم التي يجب تقدم معرفتها عليه في الجملة و لبيان مقدار الحاجة منها محل آخر فصل

به اينکه هر مجتهدی مصیب است چنانچه بعد ازین ان شاء الله تعالی در بحث اجتهاد و بحث ازین مسئله خواهد آمد پس این جواب صورتی دارد چه ایشان می گویند که خدای تعالی در هر مسئله از مسائل حکم معینی قرار نمروده بلکه در هر مسئله احکام متعدده قرار داده بحسب آراء مجتهدین یعنی از برای هر مجتهدی حکمی را مقرر فرموده که ان مجتهد برای خود استنباط نماید حتی اینکه اگر يك مجتهد در دو وقت تقيضين را استنباط نماید حکم خدای تعالی درباره او هر وقتي آن چیز است که او استنباط نموده در آن وقت پس بنا بر مذهب ایشان هر مجتهدی را در هر مسئله جزم حاصل می شود به اینکه حکمی که استنباط نموده حکم خدای تعالی است پس بر مذهب ایشان ظن مجتهد علت حکم خواهد بود و از وجود او علم بوجود حکم بهم می رسد و گویا این جواب را مصوبه گفته بودند ابتداء و تابع ایشان شده اند درین جواب کسانی که موافقت نموده اند به ایشان در اصل تصویب از امامیه و جهة متابعت اینکه غافل شده اند از حقیقت حال و نیافته اند که این جواب تمام نمی شود مگر بر مذهب تصویب

### فصل في مرتبة علم الفقه بين سائر العلوم

فصل و اعلم ان لبعض العلوم تقدماً على بعض تا فصل بدان که بعضی از علوم را شرافت حاصلست نسبت بعلم دیگر یا بسبب شرافت موضوع یا بسبب شرافت غایت آن علم چون علم الهی کلام که اشرف از جمیع علومست باعتبار اینکه موضوع او که واجب تعالی است اشرف از جمیع اشیاء و غایت او که معرفت مبدأ و معاد است اشرف از جمیع غایات است و یا بسبب اینکه مشتملست بر مقدمات علوم متأخرة چون منطق مثلاً که اشرفست از علوم دیگر باعتبار اینکه محتاج الیه سایر علوم است و ظاهر است که محتاج الیه اشرفست از محتاج یا بسببی دیگر از اسباب شرافت که این مقام گنجایش ذکر انها ندارد چون شرافت باعتبار مسائل یا باعتبار تمامی دلایل و امثال این ها و مرتبه علم فقه متأخر است از غیر خود از علوم دیگر و علوم

فصل و لا بدّ لكلّ علم ان يكون باحثا عن امور لاحقة لغيرها و تسمّى تلك الامور مسائله و ذلك الغير موضوعه و لا بدّ له من مقدّمات يتوقّف الاستدلال عليها و من تصوّرات الموضوع و اجزائه و جزئياته و يسمّى مجموع ذلك بالمبادئ و لمّا كان البحث في علم الفقه عن الاحكام الخمسة اعنى الوجوب و الندب و الاباحة و الكراهة و الحرمة و عن الصّحة و البطلان من حيث كونها عوارض لافعال المكلفين فلا جرم كان موضوعه هو افعال المكلفين من حيث الاقتضاء و التخيير و مباديه ما يتوقّف عليه من المقدّمات كالكتاب و السنّة و الاجماع و من التّصوّرات كمعرفة الموضوع و اجزائه و جزئياته و مسائله هي المطالب الجزئية المستدلّ عليها فيه المقصد

ديگر بر او شرافت دارند باعتبار ثالث يعنى باعتبار اشتغال اين ها بر مبادئ علم فقه زيراكه احتياج به ساير علوم دارد بخلاف علوم ديگر كه همه ازو مستغنيند اگرچه علم فقه اشرفست از اكثر انها باعتبار غايت زيراكه فايده علم فقه ارتكاب اوامر و اجتناب نواهي است كه موجب فوز بسعادات دنوي و اخرويست و اين اشرف غايات است بعد از غايات علم كلام اما تاخر علم فقه از علم كلام و احتياج اين به آن زيراكه در علم فقه بحث مي شود از چگونگي تكليف و اين بحث مسبوquest ببحث از معرفت نفس تكليف و مكلف بكسر لام يعنى تكليف كننده كه واجب تعالى و رسول اوست صلى الله عليه و آله و خليفه او و اين همه در علم كلام دانسته مي شود و اما تاخر علم فقه از علم اصول فقه پس ظاهر است زيراكه اين علم بديهي نيست بلكه نظري و محتاج به استدلال است و علم اصول فقه متضمّن بيان كيفيت استدلال است و از اين دليل ظاهر مي شود وجه تاخر علم فقه از علم منطق نيز زيراكه علم منطق متكفل بيان صحّة طرق استدلال و فساد انها است و اما تاخر علم فقه از علم لغت و نحو و صرف پس از اين جهت است كه از جمله مبادئ اين علم كتاب و سنّت است و احتياج علم بكتاب و سنّت باين سه علم ظاهر است پس اين علوم يعنى كلام و منطق و لغت و صرف و نحو علومند كه واجبست تقدّم معرفت انها بر علم فقه في الجملة و بيان مقدار حاجت از اين علوم در محلّ ديگر دانسته شده و حاصل آنچه محققين ذكر نموده اند در مقدار حاجت اينست كه بعد از اثبات صانع و صفات لايقه به او و اثبات رسول و امام و حشر و نشر واجبست از براي شروع در فقه دانستن علوم عربيّت و منطق قدری كه او را در هر علمی از ان علوم ملكة بهم رسد كه هر مسئله از مسائل انعام كه بر او وارد شود بسهولت تواند تحصيل نمود هر چند بعنوان رجوع بكتب معتبرة ان علم باشد و لازم نيست كه جميع مسائل ان علم بالفعل نزد او حاضر باشد

### فصل في موضوع علم الفقه و مسائله

فصل و لا بدّ لكلّ علم ان يكون باحثا عن امور لاحقة لغيرها تا المقصد و ضرور است كه در هر علمی بحث شود از احكامی كه عارض غير مي شوند و اين احكام را مسائل ان علم و ان غير را موضوع او مي نامند چنانچه در علم نحو مثلا بحث مي شود از احوالاتي

المقصد الثانی فی تحقیق مهمّات المباحث الاصولیّة الّتی هی الاساس لبناء الاحکام الشرعیّة و فیہ مطالب المطلب الاوّل فی نبذة من مباحث الالفاظ تقسیم اللفظ و المعنی ان اتّحدا فاما ان یمنع نفس تصور المعنی من وقوع الشرکة فیہ و هو الجزئی او لا یمنع و هو الکلی ثمّ الکلی اما ان یتساوی معناه فی جمیع مواردہ و هو المتواطی او یتفاوت و هو المشکک و ان تکثّرا فالالفاظ متباینة سواء کانت المعانی متّصلة کالذات و الصّفة او منفصلة کالصّدين و ان تکثّرت الالفاظ و اتّحد المعنی فهی مترادفة و ان تکثّرت المعانی و اتّحد اللفظ من وضع واحد فهو المشترك و ان اختصّ الوضع باحدها ثمّ استعمل فی الباقي من غیر ان یغلب فیہ فهو الحقیقة و المجاز و ان غلب و کان الاستعمال لمناسبة فهو المنقول اللّغوی او الشرعی او العرفی و ان کان بدون المناسبة فهو المرئجل اصل

که عارض کلمه و کلام می شوند چون رفع فاعل و نصب مفعول و جرّ مضاف الیه و فعلیّة بودن جمله و اسمیّه بودن او و امثال این ها و انها را مسائل علم نحو و کلمة و کلام را موضوع او می نامند و همچنین ضرور است هر علمی را از مقدماتی که موقوف علیه استدلال مسائل این علمست و از تصوّر موضوع ان علم و تصوّر اجزاء موضوع او اگر موضوع مرکب باشد چون موضوع علم نحو که مجموع کلمة و کلام است و از تصوّر جزئیات موضوع او اجمالا چون جزئیات کلمة و کلام مانند اسم و فعل و حرف و جمله اسمیّه و فعلیّة و ظرفیّة و نظایر این ها و مجموع این مقدمات را مبادی آن علم می نامند و چون بحث در علم فقه از احکام شرعیة خمسة می شود یعنی وجوب و ندب و اباحت و کراهت و حرمت و از صحت و بطلان که لازم احکام شرعیّه اند از ان حیث که این ها عارض افعال مکلفین می شوند و این صحت و بطلان را حکم وضعی نیز می نامند اصطلاحا پس لا محالة موضوع علم فقه افعال مکلفین خواهد بود از حیثیت اقتضاء و تخییر و مراد از اقتضاء وجوب فعل است یا وجوب ترک او بر مکلف و این معنی شامل وجوب و حرمت هر دو است و مراد از تخییر عدم وجوب فعل و ترک است و این شامل کراهت و ندب و اباحت است و حکم وضعی یعنی صحّت و بطلان لازمه ان احکام خمسة است در تحت حیثیت داخل خواهد بود و مبادی علم فقه چیزهائی اند که موقوف علیه علم فقهند از مقدمات او چون کتاب و سنّت و اجماع و مصنف قدّس سرّه مقدّمه چهارم یعنی دلیل عقلی را ذکر نمود باعتبار اینکه هر دلیل عقلی را امامیّه رضوان الله علیهم اعتبار نمی کنند بلکه اعتبار مخصوص به دلایل عقلیه ایست که مستنبط از کتاب و سنّت باشد پس فی الحقیقة او بکتاب و سنّت راجع است و ممکن است که بکوییم کالکتاب فرموده از جهت اشاره به اینکه مقدمات منحصر در امور مذکوره نیست بلکه مقدمه دیگر نیز می باشد که ان دلیل عقل است و همچنین لا- بد است طالب علم فقه را از چند تصوّر چون تصوّر موضوع او که عبارت از افعال مکلفین است و از تصوّر اجزاء او یعنی تصوّر معنی افعال و مکلف و

از تصوّر جزئیات افعال مکلفین چون نماز و روزه و حجّ و جهاد و امثال این ها و مسائل علم فقه عبارتند از مطالب جزئیة که استدلال بر آنها واقع می شود درین علم یعنی علم فقه

## المقصد الثانی: مطالب فی تحقیق مهمات المباحث الاصولیة

### اشاره

المقصد الثانی فی تحقیق مهمات المباحث الاصولیة الّتی هی تا اصل مقصد دوم از دو مقصد مقدّمه کتاب در تحقیق مطالب مهمه اصول فقه است که موقوف علیه اویند زیرا که اصلند از برای بنای احکام شرعیّه و درین مقصد چند مطلب است

## المطلب الأول فی نبذة من مباحث الألفاظ و فیه اصول

### اشاره

مطلب اول در قلیلی از مباحث الفاظ

## تقسیم الألفاظ باعتبار اللفظ و المعنی

و تقسیم در کلام مصنف قدّس سرّه خبر مبتداء محذوفست و تقدیر چنین است که هذا تقسیم یعنی آنچه مذکور می شود مقصود از او تقسیم لفظ است و ان اینست که لفظ و معنی اگر هر دو واحد باشند پس یا مانعست نفس تصوّر معنی از وقوع شرکت بین کثیرین یعنی بمجرّد تصوّر ان معنی عقل تجویز صدق او بر کثیرین نمی کند پس این معنی جزئیست چون معنی زید که ان ذات مشخص است و عقل تجویز نمی کند که ان ذات مشخص بر چند ذات صادق آید و ان لفظی که دلالت دارد بر این معنی نیز جزئی می نامند مجازا و مراد از جزئی در اینجا جزئی حقیقی است و جزئی را معنی دیگر نیز هست که او را اضافی می گویند و ان چیز است که مندرج باشد در تحت حکمی خواه بر کثیرین صادق آید یا نه چون زید که مندرجست در تحت انسان و انسان که مندرجست در تحت حیوان یا نفس تصور معنی مانع از وقوع شرکت بین کثیرین نیست بلکه عقل تجویز او بر کثیرین می کند و او را کلی می نامند چون معنی انسان که حیوان ناطق است و بر کثیرین صادق می آید و لفظ او را نیز مجازا کلی می گویند و مراد مصنف قدّس سرّه از معنی دو چیز است که مقصود است از لفظ خواه معنی حقیقی باشد و خواه معنی مجازی بدلیل اینکه حقیقت و مجاز را از اقسام متکثر المعنی می شمارد و لفظ کلی یا اینست که معنی او متساوی است در جمیع افراد و او را متواپی می نامند زیرا که تواطؤ بمعنی توافق است و این افراد نیز متوافقند در این معنی کلی یا اینست که متفاوتست در افراد خود و این تفاوت یا به زیادتی و نقصان است چون مقدار نسبت به یک ذراع و دو ذراع یا به اولیّت است یعنی بعضی از افراد مقدّمست بر بعضی دیگر و یا به اولیّت است یعنی نسبت او به بعضی از افراد اولی است از نسبت او به بعضی دیگر چون وجود که او متفاوتست در خالق و مخلوق باین دو اعتبار چه وجود خالق مقدّم بر وجود ممکنات و اولی است باعتبار آنکه عین ذات اوست و آثاری که بر او مترتب می شود بیشتر است و یا بشدّت و ضعف است چون بیاض نسبت به بیاض برف و غیر او و این را مشکک می نامند زیرا که در شکّ می اندازد سامع را در اینکه آیا او متواپی است یا اشتراك لفظی است باعتبار توافق افراد او در اصل معنی و تخالف آنها به یکی از وجوه مذکوره و اگر لفظ و معنی متکثر باشند یعنی چند لفظ باشد بازاء چند معنی باین عنوان که هر لفظی موضوع از برای یک معنی بوده باشد این الفاظ را متباینان می خوانند زیرا که معانی ایشان مباین و مغایر یک دیگرند چون انسان و فرس خواه این معانی متصل بوده باشند



به یکدیگر چون ذات و صفت ان ذات که این دو معنی مابین يك ديگرند لیکن معنی ثانی متصل است باؤل چون سیف و قطع یا منفصل باشند از يك ديگر [یعنی ربطی به یکدیگر] نداشته باشند چون ضدین یعنی دو لفظی که میان معنی ایشان تخالفی باشد و با هم در محلّ واحد جمع نشوند خواه میان ایشان (1) تضادّ حقیقی چون سواد و بیاض و اسود و ایض یا تضادّ مشهوری باشد چون حمرة و صفرة و احمر و اصفر یا غیر این از اقسام تقابل و اگر الفاظ بسیار باشند و معنی واحد پس این الفاظ را مترادفه می گویند از باب استعارة چه تشبیه نموده اند این الفاظ را نسبت باین معنی واحد به جماعتی که سوار شده باشند بر اسب واحد و چنانچه ایشان را مترادفان می گویند این الفاظ را نیز مترادفان می نامند چون غضنفر و اسد و لیث و امثال این ها و اگر معانی بسیار باشند و لفظ یکی باشد پس اگر معانی متکثره از برای ان لفظ واحد حاصل است از وضع (2) واحد یعنی در يك اصطلاح از برای هریک از آن معانی موضوعست ابتداء بی ملاحظه مناسبتی میانه او و معنی دیگران لفظ را مشترك لفظی می نامند چون لفظ عین نسبت بچشم و چشمه و میزان و طلا و غیر ذلك که در اصطلاح و عرف لغویین که از برای هریک ازین معانی موضوع شده بوضع تازه بی ملاحظه مناسبتی میانه این اوضاع و اگر وضع مخصوص به یکی ازین معانی بوده باشد و در معانی دیگر مستعمل شود به واسطه علاقه و غالب نشده باشد استعمال او در معنی دیگران لفظ را نسبت باین دو معنی حقیقت و مجاز می گویند حقیقت نسبت بموضوع له و مجاز نسبت به آن معنی دیگر و اگر غالب شده باشد استعمال لفظ در معنی دیگر به حیثیتی که هرگاه بدون قرینه مذکور شود و معنی ثانی متبادر بفهم باشد پس اگر استعمال در معنی ثانی بسبب ملاحظه مناسبتی است میانه او و موضوع له ان لفظ را نسبت به آن معنی ثانی منقول می نامند پس اگر ناقل اهل لغة باشد ان لفظ را منقول لغوی می نامند و اگر ناقل اهل شرع باشند او را منقول شرعی می خوانند چون صلاة در لغت بمعنی دعا است و در اصطلاح اهل شرع نقل شده باین افعال مخصوصه باعتبار اشتغال آنها بر دعا و اگر ناقل اهل عرف عام باشد او را منقول عرفی می گویند چون دابة که در لغت موضوع بوده از برای هرچه بر روی زمین حرکت کند و در عرف عام اختصاص یافته بفرس و اگر ناقل عرف و اصطلاح جمعی خاص باشند او را منقول اصطلاحی می نامند چون اصطلاح نحاة در اسم و فعل و حرف که اسم در لغت بمعنی علامت بوده و در اصطلاح ایشان تخصیص یافته به علامت خاص یعنی کلمه که دلالت کند بر معنی فی نفسه و مقترن باحد از منته ثلثه نباشد و علی هذا القیاس و منقول شرعی اگرچه داخل منقول اصطلاحی است لیکن مصنف قدس سرّه او را علی حده ذکر نموده به واسطه اشاره به شرافت او و از برای تمهید مقدّمه بحث حقیقت شرعیّه و اگر استعمال در غیر موضوع له بدون مناسبت باشد او را مرتجل می نامند

ص: 51

1-16. (1) تضادّ حقیقی در سواد و بیاض هر دو وجودی می باشد که با هم در محلّ واحد جمع نشوند و میانه ایشان غایت خلاف بوده باشد و تضادّ مشهوری در وجودی می باشد که با هم در محلّ واحد جمع نشوند و میانه ایشان غایت خلاف نبوده باشد چون حمرة و صفرة چه مخالفتی که میان حمرة و بیاض است بیش از مخالفتی است که میان حمرة و صفرة است و هم چنین مخالفتی که میان ضوء و سواد است بیشتر است منه

2-17. (2) قید وضع واحد احتراز از مثل صلاة و حج و امثال این ها متعدّده داشته باشند لیکن نه در يك وضع و يك اصطلاح بلکه بسبب تعدّد اوضاع و اصطلاحات و در هر وضع و اصطلاحی مخصوص به يك معنی بوده باشد مثلاً صلاة اگرچه دو معنی دارد یکی دعا و دیگری افعال مخصوصه شرعیه لیکن هریک از این دو معنی حاصل است از برای او در يك اصطلاحی دو صناعی یکی بوضع و اصطلاح لغویین و دیگری بوضع و اصطلاح اهل شرع منه

اصل لا-ریب فی وجود الحقیقة اللغویة و العرفیة و اما الشرعیة فقد اختلفوا فی اثباتها و نفيها فذهب الی کل فریق و قبل الخوض فی الاستدلال لا بدّ من تحریر محلّ نزاع فنقول لا نزاع فی أنّ الالفاظ المتداولة علی لسان اهل الشرع المستعملة فی خلاف معانیها اللغویة قد صارت حقایق فی تلك المعانی کاستعمال الصلّاة فی الافعال المخصوصة بعد وضعها فی اللغة للدعاء و استعمال الزکاة فی القدر المخرج من المال بعد وضعها فی اللغة للتّم و استعمال الحجّ فی اداء المناسک المخصوصة بعد وضعه فی اللغة لمطلق القصد و أنّما التّزاع فی أنّ صیورتها كذلك هل هی بوضع الشّارع و تعیننه ایها بازاء تلك المعانی بحيث تدلّ علیها بغير قرينة لتکون حقایق شرعیة فیها او بواسطة غلبة هذه الالفاظ فی المعانی المذكورة فی لسان اهل الشرع و أنّما استعمالها الشّارع فیها بطریق المجاز بمعونة القرائن فتکون حقایق عرفیة خاصة لا شرعیة و تظهر ثمرة الخلاف فیما اذا وقعت مجرّدة عن القرائن فی کلام الشّارع فانّھا تحمل علی المعانی المذكورة بناء علی الاوّل و علی اللغویة بناء علی الثانی و اما اذا استعملت فی کلام اهل الشرع فانّھا تحمل علی الشرعی بغير خلاف

چون جعفر که در لغت موضوع بود از برای ان صغیر و بعد از ان علم شده از برای شخص انسانی بی واسطه ملاحظه مناسبی میانہ او و معنی اول

### اصل: فی الحقیقة الشرعیة

اصل لا ریب فی وجود الحقیقة اللغویة و العرفیة و اما الشرعیة فقد اختلفوا تا احتجّ شکّی نیست در وجود حقیقت لغوی چه بدیهی است که بسیار از الفاظ مستعملند در موضوع له لغوی چون لفظ سماء و ارض و غیر این ها و حقیقت لغوی کلمه ایست مستعمل در موضوع له لغوی و نه در وجود حقیقت عرفی زیرا که الفاظ بسیار مستعمل شده اند در عرف عام و عرف خاص در غیر موضوع له لغوی به واسطه مناسبت میانہ این ها و معانی لغویة چون لفظ دابة و اسم و فعل و امثال این ها و اما حقیقت شرعی پس خلاف شده در وجود او و عدم او و بهر طرف فرقه قائل شده اند و پیش از شروع در استدلال ضرور است تحریر و تنقیح محلّ نزاع پس می گویم که نزاعی نیست در اینکه الفاظی که متداولست به آن لسان اهل شرع و مستعملند در خلاف معانی لغویة حقیقت شده اند الحال در این معانی چون استعمال صلّاة در افعال مخصوصة بعد از آنکه موضوع بوده در لغت از برای دعاء و استعمال زکات در قدر معینی که بیرون باید کرد از مال به شرایط مخصوصة بعد از آنکه در لغت موضوع بوده از برای دعاء و استعمال حجّ در اداء عبادات مخصوصة بعد از آنکه در لغت موضوع بوده از برای مطلق قصد و نزاع در اینست که آیا حقیقت شدن این الفاظ درین معانی بوضع و تعیین شارع است این الفاظ را برای این معانی به حیثیتی که دلالت کند بر این معانی بی قرینه تا اینکه لازم آید که این الفاظ حقایق شرعیة باشند درین معانی یا آنکه بوضع شارع نیست بلکه به واسطه غلبه استعمال این

احتجّ المثبتون بأنّما نقطع بانّ الصلاة اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الاموال والهيئات و انّ الزكاة لاداء مال مخصوص و الصيام لامساک مخصوص و الحجّ لقصد مخصوص و نقطع ايضا بسبق هذه المعانی منها الى الفهم عند اطلاقها و ذلك علامة الحقيقة ثمّ انّ هذا لم يحصل الا بتصرّف الشارع و نقله لها اليها و هو معنى الحقيقة الشرعیة و اورد عليه أنّه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها أن تكون حقایق شرعیة بل يجوز كونها مجازات و ردّ بوجهين احدهما أنّه ان ارید بمجازيتها انّ الشارع استعمالها في غير معانيها بالمناسبة المعنی اللغوی و لم يكن ذلك معهودا من اهل اللغة ثمّ اشتهر فافاد بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعیة و قد ثبت المدعى و ان ارید بالمجازية انّ اهل اللغة استعمالوها في هذه المعانی و الشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر لانّها معان حدثت و لم يكن اهل اللغة يعرفونها و استعمال اللفظ في المعنی فرع معرفته و ثانيهما انّ هذه المعانی [تفهم] من الالفاظ عند الاطلاق بغير قرينة و لو كانت مجازات لغویة لما فهمت الا بالقرينة

الفاظ است درین معانی در زبان اهل شرع یعنی علما و مجتهدین و شارع استعمال نکرده بود الفاظ را درین معانی مکر به واسطه قرینه بطریق مجاز تا آنکه این الفاظ حقایق عرفیة خاصّه یعنی اصطلاحیة اهل شرع باشند نه حقایق شرعیة و فایده این خلاف ظاهر می شود در صورتی که این الفاظ بی قرینه در این معانی در کلام شارع واقع شده باشند زیرا که این الفاظ را در این صورت باید حمل بر معانی شرعیة نمود بنا بر اول که این ها حقیقت شرعی باشند چه استعمال لفظ در حقیقی محتاج به قرینه نیست و باید حمل بر معانی لغویة نمود بنا بر ثانی چه لفظ هرگاه مجرد از قرینه معنی مجازی باشد محمولست بر معنی حقیقی و اما هرگاه این الفاظ مستعمل شوند در کلام اهل شرع پس محمول بر معانی شرعیّه اند اتفاقا زیرا که در اصطلاح ایشان حقیقت درین معانیست بلا نزاع احتجّ المثبتون بانّما نقطع تا اورد احتجاج نموده اند قائلین بثبوت حقیقت شرعیّه باین روش که ما جزم داریم به اینکه صلاة اسم است از برای رکعات مخصوصه با آنچه در انها واقع می شود از اقوال و هیئات چون قیام و انحناء جهة رکوع و سجود و جلوس و بلند کردن دستها و غیر ذلك و زکات اسمست از برای اداء مال مخصوص و صیام از برای امساک مخصوص و حجّ از برای قصد مخصوص و جزم نیز داریم به اینکه این معانی متبادرنند بافهام نزد اطلاق این الفاظ و تبادل علامت حقیقت است بعد ازین می گوئیم که تبادل این معانی و حقیقت شدن این الفاظ در انها حاصل نشده مکر بتصرّف شارع و نقل او این الفاظ را از معانی لغویة باین معانی و این معنی حقیقت شرعیست و اورد علیه أنّه لا يلزم تا و رد و اعتراض نموده اند بر این دلیل به اینکه لازم نمی آید از استعمال این الفاظ در غیر معانی لغویة اینکه این



و فی کلا هذین الوجهین مع اصل الحجّة بحث اما فی الحجّة فلانّ دعوی کونها اسماء لمعانیها الشرعیة لسبقها منها الی الفهم عند اطلاقها ان كانت بالنسبة الی اطلاق الشّارع فهی ممنوعة و ان كانت بالنظر الی اطلاق اهل الشّرع فالآذی یلزم ح هو کونها حقایق عرفیة لهم لا حقایق شرعیة و اما فی الوجه الاوّل فلانّ قوله فذلک معنی الحقيقة الشرعیة ممنوع اذا الاشتهار و الافادة بغير قرینة أنّما هو فی عرف اهل الشّرع لا فی اطلاق الشّارع فهی ح حقيقة عرفیة لهم لا شرعیة و اما فی الوجه الثانی فلما اوردناه علی الحجّة من انّ السّبق الی الفهم بغير قرینة أنّما هو بالنسبة الی المشرّعة لا الی الشّارع حجّة

الفاظ حقایق شرعیة باشند بلکه جایز است که مجازاة باشند یعنی شارع این الفاظ را درین معانی بعنوان مجاز استعمال نموده باشد بعد از ان بسبب کثرت استعمال نزد اهل شرع حقیقت شده باشند و ردّ بوجهین احدهما تا و فی کلا هذین ورد نموده اند این اعتراض را بدو وجه یکی آنکه اگر مراد شما از مجازیّت این الفاظ اینست که شارع استعمال نموده است انها را درین معانی بواسطه مناسبت با معانی لغویة و از اهل لغت استعمال در این معانی به واسطه مناسبت با معانی معهود نبود بعد از ان مشهور شده استعمال الفاظ درین معانی و افاده این معانی می کنند بدون قرینة پس این معنی حقیقت شرعیة است و مدّعا ثابت است و اگر مراد از مجازیّت این الفاظ نسبت باین معانی اینست که اهل لغت استعمال نموده اند این الفاظ را درین معانی و شارع تابع ایشان شده است درین استعمال پس این خلاف ظاهر است زیراکه این معانی تازه بهم رسیده اند و اهل لغت این ها را نمی دانستند و استعمال لفظ در معنی فرع معرفت این معنی است پس چگونه تواند بود که اهل لغت این الفاظ را در این معانی بعنوان مجاز استعمال نموده باشند و وجه ثانی ردّ اینکه این معانی فهمیده می شوند از الفاظ نزد اطلاق بدون فریضة و اگر چنانچه مجازاة لغوی می بودند بایستی که فهمیده نشوند مگر با قرینة چه فهم معانی مجازیة بدون قرینة ممتنع است و فی کلا- هذین الوجهین تا حجة النافیین و در هر یک از دو وجه ردّ اعتراض با اصل حجّت بحثی وارد است و اعتراض برآن حجّت حقّ است اما بحثی که بر حجّت وارد است پس اینست که دعوائی که در این دلیل نمودید که این الفاظ اسمند از برای این معانی شرعیة باعتبار اینکه متبادرند بفهم نزدیک اطلاق این الفاظ اگر نسبت باطلاق شارعست پس این دعوی تبادر ممنوعست و اگر نظر باطلان اهل شرعست مسلم است لیکن آنچه این تبادر لازم می آید اینست که این ها حقایق عرفیة و اصطلاحیة اهل شرع باشند نه حقایق شرعیة و ثانی محلّ نزاع است نه اوّل و اما بحثی که وارد است بر وجه اوّل ردّ اینست که می گوئیم قول شما که این معنی حقیقت شرعیة است ممنوعست زیراکه اشتها و افاده این معانی بدون قرینة در عرف اهل شرعست نه در اطلاق شارع پس این الفاظ در این صورت حقایق شرعیة ایشان خواهند بود نه حقایق شرعیة و اما در ردّ اعتراض بر وجه ثانی ردّ پس مثل ان اعتراضی است

حجّة التّافین وجهان الاوّل أنّه لو ثبت نقل الشّارع هذه الالفاظ الى غير معانيها اللّغويّة لفقهها المخاطبين بها حيث أنّهم مکلفون بما تتضمّنه و لا- ريب أنّ الفهم شرط التّکليف و لو فهمهم ايّاهما لنقل ذلك اليها لمشاركتنا لهم في التّکليف و لو نقل فامّا بالتّواتر او بالأحاد و الاوّل لم يوجد قطعا و الا لما وقع الخلاف فيه و الثّاني لا يفيد العلم على أنّ العادة تقتضي في مثله بالتّواتر الوجه الثّاني أنّها لو كانت حقايق شرعيّة لكانت غير عربيّة و اللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة أنّ اختصاص الالفاظ باللّغات أنّها هو بحسب دلالتها بالوضع فيها و العرب لم يضعوها لانه المفروض فلا تكون عربيّة و امّا بطلان اللازم فلانه يلزم ان لا يكون القرآن عربيّا لاشتماله عليها و ما بعضه خاصة عربي لا يكون عربيّا كلّ و قد قال الله سبحانه إنّنا أنزلناه قرآنا عربيّا و اجيب عن

---

که وارد آوردیم بر اصل حجّة یعنی اینکه تبادل این معانی بفهم از این الفاظ بدون قرینه نسبت باطلاق اهل شرعست نه نسبت باطلاق شارع پس این الفاظ حقايق متسرّعة خواهند بود نه حقايق شرعيّة حجّة التّافین تا اجيب عن الاوّل دليل قائلين بعدم حقيقت شرعيّة دو چیز است یکی اینکه اگر ثابت باشد نقل نمودن شارع این الفاظ را بغير معانی لغويّة لازم خواهد بود فهمانیدن نقل الفاظ را باين معانی اصطلاحية به مخاطبين زیراکه ایشان مکلفند بمعانی که این الفاظ متضمّن آنهايند و شکي نیست فهمیدن معنی شرط تکليف است و فهمیدن معنی فرع فهمیدن نقل است و اگر می فهمانید نقل این الفاظ را باين معانی به مخاطبين می بایست که این تفهيم بما نیز نقل شود زیراکه با هم مشارکیم در تکليف با ایشان و اگر نقل می شد پس این نقل یا بعنوان تواتر می بود یا بطريق آحاد و تواتر یافت نشده جز ما که اگر متواتر می بود بایستی که خلاف نباشد از نقل شارع زیراکه تواتر مفید علم ضروريست و آحاد مفید علم نیستند یا اینکه عادت در مثل این نقل حکم می کند بلزوم تواتر زیراکه دواعی بر این نقل بسیار است پس انتفاء تواتری که مقتضای عادتست دليل است بر کذب این نقل و وجه ثانی اینکه این الفاظ اگر حقايق شرعيّة باشند غير عرفی خواهند بود و لازم باطل است پس ملزوم نیز باطل است بیان ملازمه اینکه اختصاص الفاظ بلغات باعتبار دلالت این الفاظ است بر معانی بسبب وضع این الفاظ از برای این معانی در آن لغات و واضح لغت عرب این الفاظ را وضع نموده از برای این معانی شرعيّة زیراکه مفروض اینست که دلالت این الفاظ بر این معانی بسبب وضع شارعست پس عربي نخواهند بود و اما بطلان لازم یعنی غير عربي بودن این الفاظ زیراکه اگر این الفاظ غير عربي باشند لازم می آید که قران عربي نباشد زیراکه مشتمل است بر این الفاظ و کتابی که بعضی ازو عربي باشد و بعضی ديگر غير عربي کلّ او عربي نخواهد بود حال آنکه خدای تعالی می فرماید که إنّنا أنزلناه قرآنا عربيّا چه ضمير انزلناه راجعست به قران

واجیب عن الاول بان فهمها لهم و لنا باعتبار التردید بالقرائن كالاطفال يتعلّمون اللّغات من غير ان يصرّح لهم بوضع اللفظ للمعنى اذ هو ممتنع بالنسبة الى من لا يعلم شيئا من الالفاظ و هذا طريق قطعى لا ينكر فان عنيتم بالتفهيم و بالتّقل ما يتناول هذا معنا بطلان اللّازم و ان عنيتم به التصريح بوضع اللفظ للمعنى منعنا الملازمة و عن الثّانى بالمنع من كونها غير عربيّة كيف و قد جعلها الشّارع حقايق شرعيّة فى تلك المعانى مجازات لغويّة فى المعنى اللّغوى فانّ المجازات الحادثة عربيّة و ان لم يصرّح العرب بأحاديها لدلالة الاستقراء على تجويزهم نوعها و مع التّنزل نمنع كون القرآن كلّه عربيّا و الضّمير فى انا انزلناه للسّورة لا للقرآن و قد يطلق القرآن على السّورة و على الآية فان قيل يصدق على كلّ سورة و آية أنّها بعض القرآن و بعض الشّيء لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشّيء قلنا هذا انما يكون فيما لم يشارك البعض الكلّ فى مفهوم الاسم كالعشرة فانّ اسم لمجموع الآحاد المخصوصة فلا يصدق على البعض بخلاف نحو الماء فانّ اسم للجسم البسيط البارد الرّطب بالطّبع فيصدق على الكلّ و على اى بعض فرض منه فيقال هذا البحر ماء و يراد بالماء مفهومه الكلّى و يقال انه بعض الماء و يراد به مجموع المياه الّذى هو احد جزئيات ذلك المفهوم و القرآن من هذا القبيل فيصدق على السّورة أنّها قران و بعض من القرآن بالاعتبارين على انا نقول انّ القرآن قد وضع بحسب الاشتراك للمجموع الشّخصى وضعا آخر فيصحّ بهذا الاعتبار ان يقال السّورة بعض القرآن

واجیب عن الاول تا و عن الثّانى و جواب كفته شده از دليل اوّل ايشان به اينكه فهمانيدن اين معانى را به مخاطبين و بما باعتبار تکرار استعمال باقرائن است چنانكه اطفال علم بلغات بهم مى رسانند بطريق تکرّر استعمال باقرائن بدون اينكه تصريح کنند بوضع لفظ از براى ايشان چه اين تصريح ممتنع است نسبت به كسى كه معنى هيچ لفظى را ندانسته باشد و اين طريقى است قطعى كه انكار او نمى توان نمود پس اكر مراد شما از تفهيم شارع به مخاطبين نقل اين الفاظ را بمعانى شرعيّة و نقل ان تفهيم بما معنايست كه شامل اين نحو تفهيم بوده باشد منع مى كنيم بطلان لازم را بلكه مى كويم كه تفهيم واقع شده نسبت به ايشان و نسبت بما بنحو مذكور و اكر مراد شما از تفهيم و نقل اينست كه شارع صريحا بكويد كه من اين لفظ را از معنى لغوى نقل نموده ام به اين معنى ملازمة را قبول ندارم يعنى قبول نداريم كه اكر نقل شارع ثابت باشد بايد صريحا بكويد كه من نقل کرده ام لفظ را به اين معنى چه شرط تكليف تفهيم است و اين تصريح را لازم ندارد بلكه ممكنست كه بطريق تکرّر استعمال باقرائن باشد و عن الثّانى تا اذا عرفت هذا و جواب دليل ثانى ايشان اينكه قبول نداريم كه اكر اين الفاظ حقايق شرعيّه باشند درين معانى لازم آيد كه اين الفاظ غير عربى باشند چكونه غير عربى باشند

اذا عرفت هذا فقد ظهر لك ضعف الحجّتين و التّحقيق ان يقال لا ريب في وضع هذه الالفاظ للمعاني اللغويّة و كونها حقايق فيها لغة و لم يعلم من حال الشارع الاّ انه استعملها في المعاني المذكورة اما كون ذلك الاستعمال بطريق النقل و انه غلب في زمانه و اشتهر حتى افاد بغير قرينة فليس بمعلوم لجواز الاستناد في فهم المراد منها الى القرائن الحاليّة او المقاليّة فلا يبقى لنا وثوق بالافادة مطلقا و بدون ذلك لا يثبت المطلوب فالترجيح لمذهب التّافين و ان كان المنقول من دليلهم مشاركا في الضّعف لدليل المثبتين اصل

و حال آنکه شارع کردانیده است این الفاظ را حقايق شرعيّة در حالتی که مجازات لغويّه اند و معنی لغوی یعنی استعمال این الفاظ در این معانی شرعيّة باعتبار آنکه این معانی شرعيّة مناسبتی دارند با معانی لغويّة مجازات لغويّه اند و این معانی از قبیل سایر معانی مجازيّه حادثه اند پس عربي خواهند بود زیراکه مجازات حادثه الفاظ عربيّه اند اگرچه واضع لغت عرب تصريح بخصوص هريك از آنها نموده باشد زیراکه استقراء و تتبعّ كلام عرب دلالت می کند بر اینکه ایشان نوع این مجازات را تجویز نموده اند و بر تقدیر تنزل درین مقام و تسلیم اینکه لازم می آید که این الفاظ غیر عربيّه باشند منع می کنیم بطلان تالی را و قبول نداریم که قران جمیع او عربي باشد و ضمیر در انزلناه راجع می شود بر سورة که اّما انزلناه در ان سورة واقع است نه بقران و بتحقیق که قران را بر سورة و آیه نیز اطلاق می کنند چنانچه بر جمیع قران اطلاق می کنند پس حمل قران بر ضمیر منافات ندارد با رجوع او بسورة اگر کسی اعتراض نماید که چگونه صحیح است اطلاق قران بر سورة و حال آنکه صادق می آید بر هر سورة و آیه اینکه بعضی از قرآن است و بعضی از چیزی اسم ان چیز بر او صادق نمی آید [چون عشرة که بر نصف خود مثلا صادق نمی آید] جواب می کویم که عدم جواز صدق اسم کل بر جزء در اسمیت که کل با جز و در مفهوم ان اسم شريك نبوده باشند چون عشرة که اسمست از برای ده عدد مخصوص پس بر بعضی از عشرة صادق نمی آید بخلاف مثل لفظ ملکه او اسمست از برای جسم بسیط بارد رطب بحسب طبیعت پس صادق می آید بر کل آنها و بر هر بعضی از آنها که فرض کنیم پس می کویند که این بحر ماء است و از لفظ ماء اراده می کنند مفهوم کلی را و می کویند که بعضی از ماء است و اراده می نمایند ازین ماء مجموع آبهای که او یکی از جزئیات ان مفهوم کلی است و قران ازین قبیل است چه او موضوعست از برای لفظی که مجتمع از چند کلمه باشد خواه مجتمع از سور باشد یا مجتمع از آیات یا مجتمع از کلمات پس صادق می آید بر سورة اینکه قران است باعتبار اینکه مجتمع از آیات است و صادق می آید بر او بعضی اینکه بعضی از قران است باعتبار اینکه مراد از قران مجتمع از سور است با اینکه می کویم که قران موضوع شده بحسب اشتراك لفظی از برای سورة به وضعی و از برای مجموع از آیات و سور بحسب وضعی

اصل الحقّ أنّ الاشتراك واقع في لغة العرب و قد احواله شردمة و هو شاذّ ضعيف لا يلتفت اليه ثمّ ان القائلين بالوقوع اختلفوا في استعماله في اكثر من معنى اذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا فجوّزه قوم مط و منعه آخرون مط و فضّل ثالث فمنعه في المفرد و جوّزه في التثنية و الجمع و رابع فنفاه في الاثبات و اثبته في التثني ثمّ اختلف المجوّزون فقال قوم منهم أنّه بطريق الحقيقة و زاد بعض هؤلاء أنّه ظاهر في الجميع عند التّجرد عن القرائن فيجب حمله عليه ح و قال الباقر أنّه بطريق المجاز و الاقوى عندي جوازه مطلقا لكنّه في المقرر مجاز و في غيره حقيقة لنا على الجواز انتفاء المانع بما سنبينه من بطلان

ديكر پس باين اعتبار صحيح است كه گفته شود كه سوره قران است باعتبار وضع اول و بعضى از قران است باعتبار وضع ثانى اذا عرفت هذا فقد ظهر لك ضعف الحجّتين تا اصل و هرگاه دانستى آنچه را كه مذكور شد پس بر تو ظاهر مى شود ضعف هر دو دليل يعنى دليل مثبتين حقيقت شرعى و دليل نافرين او و تحقيق درين مسئله اينست كه مى گويم شكّى نيست در اينكه اين الفاظ موضوع بوده اند از براى معانى لغويّة و در اينكه اين الفاظ حقايقند در ان معانى بحسب لغت و معلوم نيست از حال شارع مگر اينكه استعمال نموده اين الفاظ را در معانى اصطلاحية و اما اينكه اين استعمال بطريق نقل است و حقيقت شرعى شده اند درين معانى يا آنكه مجازا استعمال نموده اين الفاظ را درين معانى و بعد از ان مشهور شده استعمال انها درين معانى تا اينكه افاده مى كند حالا بدون قرينة پس هيچ کدام معلوم نيست زيراكه جاز است كه شارع اعتماد نموده باشد در فهم مقصود از اين الفاظ به قرائن حالية يا مقالية پس باقى نمى ماند ما را وثوق و اعتمادى بر افاده اين معانى بدون قرينة و بدون وثوق و اعتماد بر افاده معانى بدون قرينه مطلوب يعنى اثبات حقيقت شرعية و حمل اين الفاظ مجردة از قرائن اين معانى برين معانى تمام نمى شود و حاصل آنكه بعد از ظهور ضعف دليل طرفين متردديم در الفاظى كه معلومست استعمال انها در معانى شرعية كه آيا اين استعمال بعنوان حقيقت است يا بطريق مجاز پس ظاهر نمى شود حال الفاظى كه مجرّداند از قرائن كه آيا مراد از انها معانى لغويّة يا معانى شرعية است و چون استعمال الفاظ در معانى لغويّة شايع و ثابتست پس ظاهر اينست كه اين الفاظ مجردة از قرائن مستعمل در معانى لغويّة باشند تا آنكه صارفى بهم رسد پس ترجيح از براى مذهب نافرين است بر اين تحقيق اگرچه آنچه نقل شد از دليل ايشان در ضعف با دليل مثبتين شريكست

### اصل: في استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد في اللفظ المشترك

اصل الحقّ أنّ الاشتراك واقع في لغة العرب تا لنا على الجواز حقّ اينست كه اشتراك لفظى در لغت عرب واقعست و مشترك لفظى لفظيست كه موضوع بوده باشد

بطلان ما تمسك به المانعون و على كونه مجازا في المفرد تبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ فيفتقر ارادة الجميع منه الى الغاء اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملا في خلاف موضوعه لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز اعني علاقة الكل و الجزء يجوزه فيكون مجازا فان قلت محل النزاع في المفرد هو استعمال اللفظ في كل من المعنيين بان يراد به في اطلاق واحد هذا و ذاك على ان يكون كل منهما مناطا للحكم و متعلقا للاثبات و النفي لا في المجموع المركب الذي احد المعنيين جزء منه سلمنا لكن ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان لكل تركب حقيقي و كان الجزء مما اذا انتفى الكلى بحسب العرف ايضا كالرغبة للانسان بخلاف الاصبع و الظفر و نحو ذلك قلت

---

از برای چند معنی باوضاع متعدده بحسب تعدد معانی چون لفظ قرء که موضوعست از برای طهر و حیض بدو وضع و محال دانسته اند این را جماعتی قلیلی و این قول بسیار شاذ و ضعیفست و التفات به او و دلیل او صورتی ندارد و ایشان می گویند که هر لفظی را که دعوی اشتراک لفظی او نماید یا مشترک معنوی است و یا حقیقت و مجاز است و چون قرینه مجاز مخفی شده و این هر دو معنی شایع شده اند توهم می شود که این هر دو لفظ موضوع له این لفظ بوده باشد و مخفی نیست که تصریح اهل لغت به اینکه این لفظ موضوعست از برای این معنی و این معنی دافع این احتمال بعید است بعد از ان می گوئیم که قائلین بوقوع اختلاف نموده اند در جواز استعمال او در زیاده از یک معنی هرگاه جمع میانه آن معانی ممکن باشد و مراد از امکان جمیع میان معینین صحت اراده هر دو است در اطلاق واحد چون عینا در رایت عینا که ممکنست ازین عین هم طلا و هم چشمه مراد متکلم باشد بخلاف لفظ قرء که درین کلام که الآن هذه المرأة فی القرء زیرا که ممکن نیست که یک زن در یک وقت طاهر و حیض هر دو باشد و درین قسم نزاع اینست که استعمال لفظ به یک اطلاق در هر دو معنی جایز نیست و در قسم اول نزاع واقع شده پس تجویز نموده اند این استعمال را بعضی مطلقا خواه ان لفظ مشترک مفرد و خواه تشبیه و خواه جمع و خواه در کلام مثبت و خواه در کلام منفی باشد و منع نموده این استعمال را بعضی دیگر مطلقا و تفصیل داده اند جمع ثالثی پس منع نموده اند این استعمال را در مفرد و تجویز نموده اند در تشبیه و جمع خواه در کلام مثبت باشد و خواه در منفی و جمعی دیگر تفصیل دیگر نیز داده اند که تجویز نموده اند این استعمال را در کلام منفی و نفی نموده اند جواز استعمال را در کلام مثبت بعد از این خلاف مجوزین اختلاف نموده اند در اینکه این استعمال آیا بعنوان حقیقت است یا بطریق مجاز پس بعضی از ایشان قائل شده اند به اینکه استعمال مشترک در دو معنی و زیاده بطریق حقیقت است و بعضی ازین جماعت که قائلند به حقیقت بودن این استعمال مبالغه نموده اند باین روش که لفظ مشترک ظاهر است در جمیع معانی هرگاه مجرد از قرائن بوده باشد پس واجبست حمل او بر جمیع معانی در

قلت لم ارد بوجود علاقة الكلّ و الجزء أنّ اللفظ موضوع لاحد المعينين و يستعمل ح في مجموعهما معا فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء و ارادة الكلّ كما توهمه بعضهم ليرد ما ذكرت بل المراد ان اللفظ لما كان حقيقة في كلّ من المعينين لكن مع قيد الوحدة كان استعماله في الجميع مقتضيا لالغاء اعتبار قيد الوحدة كما ذكرناه و اختصاص اللفظ ببعض الموضوع له اعني ما سوى الوحدة فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للكلّ و ارادة الجزء و هو غير مشترك بشي ء مما اشترط في عكسه فلا اشكال

حالت انتفاء قرائن و جماعتی دیگر از مجوّزین می گویند که این استعمال بطریق مجاز است و اقوی نزد من اینست که جایز است استعمال لفظ مشترك در زیاده از يك معنى مطلقا لیکن در لفظ مفرد بعنوان مجاز است خواه در کلام مثبت باشد و خواه در کلام منفی و در غیر مفرد یعنی تثنیه و جمع بعنوان حقیقت است در مثبت و منفی لنا على الجواز انتفاء المانع بما سنبيته تا و لنا على كونه حقيقة دليل ما بر اصل جواز استعمال لفظ مشترك به يك اطلاق در زیاده از يك معنى اینست که مانعی از این استعمال نیست بسبب آنکه ما بیان خواهیم نمود بطلان دليل مانعین را و دليل ما بر اینکه مجاز است در مفرد اینست که وحدت ازو فهمیده می شود نزد اطلاق پس احتیاج دارد اراده جمیع معانی از او به انداختن قيد وحدت پس لفظ مشترك مستعمل خواهد بود در غیر موضوع له خود لیکن وجود علاقة مصحّحه تجوّز یعنی علاقة کلّ و جزء تجویز این تجوّز می نماید پس مجاز خواهد بود و چون این عبارت دو احتمال دارد یکی آنکه لفظ مشترك چون موضوعست از برای هر يك از معینین با قيد وحدت پس هرگاه مجموع معینین یعنی کل واحد ازین دو معنى مراد باشد لازم می آید انداختن قيد وحدت و اراده اصل معینین که جزء موضوع له اوست پس از قبیل استعمال لفظ کلّ خواهد بود در جزء و بواسطه علاقة کلیت و جزئیت و این معنى مراد مصنف است قدس سرّه و صحیح است و اعتراضی بر او وارد نیست و احتمال ثانی عکس این احتمال است یعنی چون لفظ مشترك موضوعست از برای هر يك از معینین به تنهایی و در اینجا مراد مجموع معینین است من حیث المجموع پس از قبیل استعمال لفظ در کل خواهد بود مجازا به واسطه علاقة کلیت و جزئیت و معترض یعنی قائل فان قلت این کلام را حمل بر معنى ثانی نموده که مراد مصنف قدس سره نیست و اعتراض می کند باین روش که محل نزاع استعمال لفظ مفرد است در هر يك از معینین به این طریق که مراد از او در يك اطلاق این معنى و ان معنى هر دو باشد باین نحو که هر يك از معینین باستقلاله قطع نظر از انضمام دیگری مناط حکم و متعلق اثبات و نفی بوده باشند یعنی کلام مشتمل بر دو حکم بوده باشد و نزاع درین نیست که جایز است استعمال لفظ مشترك در مجموع معینین من حیث المجموع که احد معینین جزو اوست و مجموع مناط حکم و متعلق اثبات و نفی بوده باشند و به هر يك

ولنا على كونه حقيقة في التثنية و الجمع أنّهما في قوّة تكدير المفرد بالعطف و الظاهر اعتبار الاتّفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات الا ترى أنّه يقال زيدان و زيدون و ما اشبه هذا مع كون المعنى في الآحاد مختلفا و تاويل بعضهم له بالمسمّى تعسّف بعيد و ح فكما أنّه يجوز ارادة المعانى المتعدّدة من الالفاظ المفردة المتّحدة المتعاطفة على ان يكون كلّ واحد منها مستعملا في معنى بطريق الحقيقة فكذا ما هو في قوته

از معینین بدون انضمام دیگری حکمی متعلق نباشد و از دلیل شما این می رسد که جایز باشد استعمال لفظ مشترك در مجموع معینین من حیث المجموع چه احد معینین که موضوع له اوست جزو ازین مجموعست و بر تقدیر تسلیم که این محل نزاع بوده باشد می گوئیم که جهة تصحیح این تجوّز علاقه کلیّت و جزئیّت کافی نیست چه صحیح نیست اطلاق هر جزوی بر کلّ بلکه اطلاق اسم جزوی بر کلّ در صورتی جایز است که ترکّب حقیقی میان اجزا ان کلّ بوده باشد و جزو نیز چنین باشد که بانتفاء او کل منتفی شود بحسب عرف نیز چنانچه در واقع منتفی می شود چون گردن از برای انسان بخلاف انگشت و ناخن و امثال این ها نسبت به او که بانتفاء این ها انسان منتفی نمی شود پس اطلاق اسم این ها بر او جایز نیست و جواب این اعتراض اینست که مراد ما از علاقه کلیّه و جزئیّت این نیست که لفظ مشترك موضوع بود از برای احد معینین و استعمال می شود در این صورت در مجموع من حیث المجموع تا اینکه از قبیل اطلاق لفظ جزو و اراده کلّ باشد چنانچه شما توهم نموده اید تا اینکه وارد آید این اعتراض بلکه مراد ما اینست که چون لفظ مشترك حقیقت است در هر یک از معینین با قید وحدت پس استعمال در هر دو معنی باین عنوان که هر یک تنهائی متعلق حکم بوده باشند مقتضی این خواهد بود که قید وحدت از هر یک افتاده شود چنانکه ذکر کردیم و لفظ مشترك که موضوع بود از برای هر یک با قید وحدت تخصیص نیابد به بعضی از موضوع له که اصل هر یک از معینین است بدون قید وحدت پس از قبیل اطلاق لفظ کلّ و اراده جزو است و این تجوّز مشروط نیست به چیزی از آن چیزهائی که در عکس او یعنی اطلاق لفظ جزو بر کلّ شرطست پس اعتراضی وارد نیست و لنا على كونه حقيقة في التثنية و الجمع تا احتجّ المانع دلیل ما بر اینکه استعمال لفظ مشترك در زیاده از يك معنی بعنوان حقیقت است در تثنیه و جمع [اینست که تثنیه و جمع] به منزله تکریر لفظ مفردند با عطف مفردات بر يك دیگر زیرا که زیدان در جاعنی الزیدان به منزله زید و زید است حذف نموده اند زید ثانی را و عوض او علامت تثنیه در آورده اند و همچنین زیدون در جاعنی الزیدون بتقدیر [جاعنی زید] زید و زید است و چون می رسید که کسی اعتراض نماید و منع کند بودن تثنیه و جمع را به منزله تکریر مفرد زیرا که در مفردات مکرّرة اتّفاق بمجرد لفظست و در معنی مختلفند چه بدیهی است که معنی زید اول غیر معنی زید ثانی و ثالث است بخلاف



احتجاج المانع مطلقاً بانه لو جاز استعماله فيهما معا لكان ذلك بطريق الحقيقة اذا المفروض انه موضوع لكل واحد من المعنيين وان الاستعمال في كل واحد منهما [بطريق الحقيقة] و اذا كان بطريق الحقيقة يلزم كونه مریداً لاحدهما خاصة غير مرید له خاصة و هو محال بيان الملازمة ان له ح ثلاثة معان هذا وحده و هذا وحده و هما معا و قد فرض استعماله في جميع معانيه فيكون مریداً لهذا وحده و لهذا وحده و لهما معا و كونه مریداً لهما معا معناه ان لا يرید هذا وحده و هذا وحده فيلزم من ارادته لهما على سبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما و كونهما مرادين على الانفراد و من ارادة المجموع معا عدم الاكتفاء باحدهما و كونهما مرادين على الاجتماع و هو ما ذكرنا من اللّازم

تشبيه و جمع که می باید مفرداتشان متفق در معنی باشند چنانچه متفقند در لفظ و از این جهة زیدان را تاویل نموده اند به دو مسمی بزید و زیدون به سه مسمی بزید و زیاده و حاصل آنکه از زید مسمی بزید اراده شده مجازاً و بعد از ان تشبیه و جمع شده پس مفردات شریکند در مسمی بزید بودن مصنف قدس سره جواب فرموده به اینکه اشتراك مفردات تشبیه و جمع در معنی خلاف ظاهر است بلکه ظاهر اینست که معتبر باشد اتفاق در لفظ و بس نه در معنی در مفردات تشبیه و جمع نه می بینی که گفته می شود زیدان و زیدون و آنچه شباهت باینها دارد از هر تشبیه و جمعی با اینکه معنی در مفرداتشان مختلفست چه بدیهی است که معنی این زید غیر معنی ان زید است و تاویل بعضی زیدان را بدو مسمی به زید و زیدون را به سه مسمی بزید و زیاده از این جهت که خواسته اند که مفردات را مشترك در معنی نیز بگردانند تعسف و بعید است از صواب پس چنانکه در مفردات مکررة اتفاق بمجرد لفظست در تشبیه و جمع نیز چنین است و تشبیه و جمع در قوه تکریر مفرد با عطف خواهند بود و درین صورت که تشبیه و جمع در قوه تکریر مفرد با عطف باشند پس چنانچه جایز است اراده معانی متعدده از الفاظ مفرده متعاطفه که متحد و شریکند در لفظ باین روش که هر مفردی مستعمل باشد در معنی بطریق حقیقت پس همچنین آنچه به منزله تکریر مفردات یا عطفست جایز است که ازو معانی متعدده اراده شود بعنوان حقیقت احتجاج المانع مطلقاً تا و الجواب انه مناقشه لفظیه احتجاج نموده مانع یعنی قائل بعدم جواز استعمال لفظ مشترك در زیاده از يك معنی به يك اطلاق مطلقاً در مفرد و تشبیه و جمع در کلام مثبت و منفی به اینکه اگر جایز باشد استعمال او در دو معنی البته این استعمال بطریق حقیقت خواهد بود زیراکه مفروض اینست که این لفظ موضوعست از برای هر يك ازین دو معنی و مفروض نیز اینست که استعمال او درین دو معنی شده پس در هر دو بعنوان حقیقت مستعمل شده و هرگاه استعمال لفظ در هر دو معنی بعنوان حقیقت بوده باشد لازم می آید که اراده احدهما تنهائی شده باشد و اراده احدهما به تنهائی نیز نشده باشد و این محال است بیان

و الجواب أنّه مناقشة لفظية اذ المراد نفس المدلولين معا لابقائه لكل واحد منفردا و غاية ما يمكن ح ان يقال انّ مفهومي المشترك هما منفردين فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا في مفهوميه فيرجع البحث الى تسمية ذلك استعمالا له في مفهوميه لا الى ابطال اصل الاستعمال و ذلك قليل الجدوى و احتجّ من خصّ المنع بالمفرد بان التثنية و الجمع متعدّدان في التقدير فجاز تعدّد مدلوليهما بخلاف المفرد و اجيب عنه بانّ التثنية و الجمع أنّما يفيدان تعدّد المعنى المستفاد من المفرد فان افاد المفرد التعدد افاداه و الآ فلا و فيه نظر يعلم ممّا قلناه في حجة ما اخترناه و الحقّ ان يقال انّ هذا الدليل أنّما يقتضى نفى كون الاستعمال المذكور بالنسبة الى المفرد حقيقة و أمّا نفى صحّته مجازا حيث توجد العلاقة المجوّزة له فلا

---

ملازمة اينکه لفظ مشترك را درين صورت سه معنى بهم مى رسد اين معنى به تنهائى و ان معنى به تنهائى و هر دو باهم و مفروض اينست که لفظ مستعمل در جميع معانى شده پس لازم مى آيد که متکلم اراده اين به تنهائى و ان به تنهائى و هر دو با هم نموده باشد و بودن متکلم مرید هر دو با هم اين معنى دارد که اراده نموده اين را به تنهائى و نه آن را تنهائى پس لازم مى آيد از اراده متکلم هريك ازين دو معنى را بطريق بدليت نه اجتماع اينکه اکتفا نموده باشد به هريك از انها و اينکه به تنهائى هريك مراد بوده باشند و از اراده مجموع اين لازم مى آيد که اکتفا نموده باشد باحدهما و هر دو مراد بوده باشند بطريق اجتماع و اين لازمست که مذکور شد و الجواب أنّه مناقشة لفظية تا احتجّ من خصّ المنع بالمفرد و جواب دليل ايشان اينکه اين مناقشة لفظى است زيرا که حاصل استدلال اينست که جازي نيست اطلاق لفظ مشترك بر جميع معانى باقيد افراد و وحدت و مجوّزين اين را انکار نمى کنند بلکه ايشان ادعا مى نمايند جواز استعمال ان را در نفس معانى بدون قيد افراد و شما اين را انکار نموده ايد پس فى الحقيقة نزاعى ميان شما و ايشان نيست بلکه نزاع بمجرد لفظ است و نهايت آنچه ممکنست که گفته شود از جانب مستدلّ اينست که مدلول لفظ مشترك اين معنى به تنهائى و ان معنى به تنهائى است پس هرگاه مستعمل شود در هر دو معنى و از هريك از معينين سلب قيد وحدت و افراد شود لازم مى آيد که مستعمل در معينين نباشد پس بر مى گردد نزاع ميان شما و ايشان در ناميدن اين استعمال در مفهومين نه بابطال اصل استعمال چه شما نیز قائليد بجواز استعمال در اصل معينين و اين نزاع پرفايدى ندارد احتجّ من خصّ المنع بالمفرد تا و احتجّ من خصّ الجواز بالنفى و احتجاج نموده اند جمعى که مخصوص مى دانند عدم جواز استعمال لفظ مشترك را در زياده از يك معنى بلفظ مفرد و در تثنية و جمع تجويز اين استعمال مى نمايند به اينکه تثنيه و جمع متعدّدند بحسب تقدير چه زيدان زيد و زيد است و زيدون بتقدير زيد و زيد

و احتجّ من خصّ الجواز بالنّفى بانّ النّفى يفيد العموم فيتعدّد بخلاف الاثبات و جوابه انّ النّفى أنّما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات فاذا لم يكن متعدّدا فمن اين يجي ء التعدد فى النّفى حجة مجوّزه حقیقة انّ ما وضع له اللفظ و استعمل فيه هو كل من المعینین لا بشرط ان يكون وحده و لا- بشرط كونه مع غيره على ما هو شان الماهية لا بشرط شى ء و هو متحقّق فى حال الافراد عن الآخر و الاجتماع معه فيكون حقیقة فى كل منهما و الجواب انّ الوحدة يتبادر من المفرد عند اطلاقه و ذلك آية الحقیقة و ح فالمعنى الموضوع له فيه ليس هو الماهية لا بشرط شى ء بل هي بشرط شى ء و اما فيما عداه فالمدعى حقّ كما اسلفناه

و زید است پس جایز است که مدلولشان متعدّد باشد و از هر مفردی يك معنى مركب باشد بخلاف مفرد و جواب گفته شد از دليل ایشان به اینکه تشبیه و جمع افاده نمی کند مکر تعدّد معنى را که مستفاد می شود از مفرد پس اگر مفرد افاده تعدّد کند بسبب اینکه مستعمل بوده باشد در معانی متعدّده در يك استعمال آنها نیز افاده تعدّد خواهند نمود و الا فلا پس فرق میان مفرد و تشبیه و جمع درین حکم نیست و برین جواب بحثی وارد است که دانسته می شود از آنچه ما پیش ذکر نمودیم چه این جواب مبنی است بر اینکه در تشبیه و جمع شرط باشد اتّحاد مفردات بحسب معنى و پیش مذکور شد که ظاهر اینست که اشتراك لفظ در مفرداتشان کافی باشد و شرط نباشد اتفاق مفرداتشان بحسب معنى پس حکمی است که از هر يك از مفرداتشان معنى مراد باشد غیر مراد از مفرد دیگر پس اطلاق ایشان بر معانی متعدّده جایز خواهد بود و حقّ اینست که در جواب این دلیل گفته شود که این دلیل اقتضا نمی کند مکر نفی بودن این استعمال را در مفرد بعنوان حقیقت چه تعدّدی که مجوّز این استعمال است بعنوان حقیقت در او منتفی است و دلالت ندارد بر عدم جواز این استعمال در او مطلقا چرا که جایز است این استعمال مجازا به واسطه علاقه کلیت و جزئیت چنانکه مذکور شد و احتجّ من خصّ الجواز بالنّفى تا حجة مجوّزه حقیقة احتجاج نموده اند آنکه تجویز نموده استعمال لفظ مشترك را در زیاده از يك معنى در نفی نه در اثبات به اینکه نفی افاده عموم می کند پس تعدّدی در او بهم می رسد و می توان از هر يك از این متعدّد معنى قصد نمود مغایر معنى ان دیگر بخلاف اثبات که افاده تعدّد نمی کند و جواب این دلیل نیز اینست که نفی افاده نمی کند مکر تعدّد معنى را که در اثبات فهمیده می شود پس هرگاه لفظ مشترك در اثبات متعدّد نباشد در نفی چگونه افاده تعدّد خواهد نمود بلکه نفی مفید تعدّد افراد يك معنى است حجة مجوّزه تا و حجة من زعم انه ظاهر فى الجمیع دلیل جمعی که تجویز نموده اند این استعمال را بطریق حقیقت اینست که معنى که لفظ مشترك از برای او موضوعست و لفظ در او مستعمل شده هر يك از معینین است

و حجة من زعم انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن قوله تعالى أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ فَإِنَّ السَّجُودَ مِنَ النَّاسِ وَضَعُ الْجَبْهَةِ عَلَى الْأَرْضِ وَمَنْ غَيْرِهِمْ أَمْرٌ مُخَالَفٌ لِذَلِكَ قَطْعًا وَقَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَاةٌ مِنَ اللَّهِ الْمَغْفِرَةِ وَمِنَ الْمَلَائِكَةِ الْأَسْتِغْفَارِ وَهُمَا مُخْتَلِفَانِ وَالْجَوَابُ مِنْ وَجْهِ أَحَدِهِمَا أَنَّ مَعْنَى السَّجُودِ فِي الْكُلِّ وَاحِدٌ وَهُوَ غَايَةُ الْخُضُوعِ وَكَذَا فِي الصَّلَاةِ وَهُوَ الْأَعْتِنَاءُ بِإِظْهَارِ الشَّرْفِ وَ لَوْ مُجَازًا وَثَانِيهَا أَنَّ الْآيَةَ الْأُولَى بِتَقْدِيرِ فَعَلٍ كَأَنَّهُ قِيلَ وَيَسْجُدُ لَهُ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَالثَّانِيَةَ بِتَقْدِيرِ خَبَرٍ كَأَنَّهُ قِيلَ إِنَّ اللَّهَ يُصَلِّي وَثَانِيًا جَازَ هَذَا التَّقْدِيرَ لِأَنَّ قَوْلَهُ يُسْجُدُ لَهُ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَقَوْلُهُ وَمَلَائِكَتُهُ يُصَلُّونَ مُقَارَنٌ لَهُ وَهُوَ مِثْلُ الْمَحْذُوفِ فَكَانَ دَلَالًا عَلَيْهِ نَحْوُ قَوْلِهِ نَحْنُ بِمَا عِنْدَنَا وَ أَنْتَ بِمَا عِنْدَكَ رَاضٍ وَالرَّأْيُ مُخْتَلَفٌ أَيْ نَحْنُ بِمَا عِنْدَنَا رَاضُونَ وَعَلَى هَذَا فَيَكُونُ قَدْ كَرَّرَ اللَّفْظَ مُرَادًا بِهِ فِي كُلِّ مَرَّةٍ مَعْنَى لِأَنَّ الْمُقَدَّرَ فِي حُكْمِ الْمَذْكُورِ وَذَلِكَ جَائِزٌ بِالِاتِّفَاقِ وَثَالِثُهَا أَنَّهُ وَإِنْ ثَبَتَ الْأَسْتِعْمَالُ فَلَا يَتَّعَيْنُ كَوْنُهُ حَقِيقَةً بَلْ نَقُولُ هُوَ مُجَازٌ لِمَا قَدَّمَاهُ مِنَ الدَّلِيلِ وَ إِنْ كَانَ الْمَجَازُ عَلَى خِلَافِ الْأَصْلِ وَ لَوْ سَلَّمْ كَوْنُهُ حَقِيقَةً فَالْقَرِينَةُ عَلَى إِرَادَةِ الْجَمِيعِ فِيهِ طَاهِرَةٌ فَإِنَّ وَجْهَ الدَّلَالَةِ عَلَى ظُهُورِهِ فِي ذَلِكَ مَعَ فَقْدِ الْقَرِينَةِ كَمَا هُوَ الْمُدَّعَى

مطلقاً نه با شرط بودن ان به تنهائی و نه با شرط بودن ان معنی با غیر چنانکه حال ماهیت لا بشرط است و این معنی متحقق است در حال انفراد هریک و در حال اجتماع هریک با دیگری پس در هریک ازین دو حال یعنی خواه مستعمل شود در احد معینین و خواه مستعمل شود در هر دو حقیقت خواهد بود و جواب این دلیل اینکه قبول نداریم که لفظ مشترك موضوع بوده باشد از برای هریک از معینین لا بشرط بلکه موضوعست از برای هریک بشرط و حدت زیرا که وحدت متبادر است از لفظ مفرد نزد اطلاق و این علامت حقیقت است و درین صورت پس موضوع له او ماهیت لا بشرط نخواهد بود بلکه ماهیت بشرط شیء یعنی قید وحدت است و اما در ماعدای مفرد پس مدعای مستدل یعنی حقیقت بودن این استعمال حق است چنانکه پیش مذکور شد و حجة من زعم انه ظاهر في الجميع تا و الجواب من وجوه دليل جمعی که کمان ایشان اینست که لفظ مشترك ظاهر است در جمیع معانی نزد تجرد او از قرائن این قول خدای عز و جل است که أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ الْآيَةَ يَعْنِي أَيَا نَمِي بَيْنِي كَمَا سَجَدَ مِي كُنْتُمْ خَدَايَ تَعَالَى رَا هَرَكَةَ فِي السَّمَانِ وَ هَرَكَةَ فِي زَمِينِ اسْتِ وَ أَقْتَابِ وَ مَاهِ وَ سِتَارَكَانِ وَ چهارپایان و بسیاری از آدمیان و وجه دلالت این کریمه برین مطلب اینست که از لفظ سجدة که مشترك لفظی است اراده شده چند معنی زیرا که سجود آدمیان وضع جهة است بر زمین و از غیر ایشان معنی ایست مخالف این معنی جز ما چه مراد از سجدة غیر

اصل و اختلفوا فی استعمال اللفظ فی المعنی الحقیقی و المجازی کا اختلافهم فی استعمال المشترك فی معاینه فمنعه قوم و جوزه آخرون ثم اختلف المجوزون فاكثرهم على انه مجاز و ربما قيل بكونه حقيقة و مجازا بالاعتبارين

انسان غایت خضوع و انقیاد است و دلیل دیگر این آیه کریمه است که ان الله و ملائکته يصلون على النبي یعنی بتحقیق که خدای تعالی و فرشتگان او صلوات می فرستند بر حضرت رسول الله صلی الله علیه و آله چه از صلاة که لفظی است مشترك میان مغفرت و استغفار درین آیه کریمه اراده هر دو معنی شده زیرا که صلاة خدای تعالی عبارت از مغفرت و از ملائکه عبارت از استغفار است و این دو معنی مغایر یک دیگرند و الجواب من وجوه تا اصل و جواب از دلیل ایشان از چند جهت می توان گفت یکی آنکه قبول نداریم که مراد از سجود در آیه کریمه چند معنی باشد بلکه در جمیع یک معنی مراد است که ان عبارت از غایت خضوع است و همچنین مراد از صلاة در آیه دویم یک معنی است و ان عبارت از اعتناء خدای تعالی و ملائکه است باظهار شرف حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه و آله هر چند که این معنی مذکور نسبت بسجده و صلاة معنی مجازی بوده باشد و وجه ثانی جواب اینکه آیه اولی بتقدیر فعلی است که عامل در کثیر من الناس بوده باشد و گویا گفته شده و يسجد له کثیر من الناس پس از لفظ سجده اولی غایت خضوع اراده شده و از ثانیه وضع جهت بر زمین و آیه ثانیه بتقدیر خبریست از برای الله و گویا گفته شده که ان الله يصلی و ملائکه يصلون پس از لفظ صلاة اول مغفرت و از دوم استغفار اراده شده و این تقدیر درین دو آیه جایز است از جهت آیه کریمه يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ در آیه اولی و ملائکته يصلون در آیه دویم مقارن این مقدرند و مثل اویند پس دلالت بر او خواهند کرد مثل قول شاعر نحن بما عندنا راضون و انت بما عندك راض و الرأى مختلف که خبر نحن محذوفست بقرینه خبر انت و تقدیر چنین است که نحن بما عندنا راضون و انت بما عندك راض و بنابراین پس لفظ مکرر شده و از هر لفظی معنی اراده شده زیرا که مقدر در حکم مذکور است و این جایز است اتفاقا و از محلّ نزاع خارجست و وجه ثالث از وجوه جواب اینکه بر تقدیری که درین دو آیه استعمال یک لفظ مشترك شده باشد در چند معنی پس این لازم نیست که بعنوان حقیقت باشد بلکه می گوئیم که بعنوان مجاز است زیرا که ما دلیل برین اقامت نمودیم که استعمال لفظ مشترك مفرد در چند معنی بطریق مجاز است و اگرچه مجاز خلاف اصل است لیکن ارتکاب خلاف اصل لازمست با دلالت دلیلی بر او و بر تقدیر تسلیم که این استعمال در این دو آیه بعنوان حقیقت باشد مدّعی شما ثابت نمی شود که لفظ مشترك با تجرّد از قرائن ظاهر در جمیع باشد چه درین دو آیه کریمه قرینه واضحه هست بر اینکه مراد جمیع معانیست چه یک معنی سجده نسبت بانسان و غیر انسان جایز نیست و یک معنی صلاة نسبت به خدای تعالی و ملائکه

حجّة المانعین آنّه لو جاز استعمال اللفظ فی المعینین للزم الجمع بین المتنافیین اما الملازمة فلانّ من شرط المجاز نصب القرینة المانعة عن ارادة الحقیقة [و لهذا قال اهل البیان انّ الجواز ملزوم قرینة معاندة لارادة الحقیقة] و ملزوم معاند السّیء معاند لذلك السّیء و الزم صدق الملزوم بدون اللّازم و هو محال و جعلوا هذا وجه الفرق بین المجاز و کنایة و ح فاذا استعمل المتکلم اللفظ فیهما کان مریدا لاستعماله فیما وضع له باعتبار ارادة المعنی الحقیقی غیر مرید له باعتبار ارادة المعنی المجازی و هو ما ذکر من اللّازم و اما بطلانه فواضح

صورت ندارد پس از کجا دلالت می کند این دو آیه بر ظهور لفظ مشترک در اراده جمیع معانی با انتفاء قرینة چنانچه مدعای شما است

### اصل: فی استعمال اللفظ فی المعنی الحقیقی و المجازی معا

اصل و اختلفوا فی استعمال تا حجّة المانعین اختلاف نموده اند اصولیون در جواز استعمال لفظ به يك اطلاق در معنی حقیقی و مجازی هر دو چون اختلافی که مذکور شد در جواز استعمال لفظ مشترك در جمیع معانی پس بعضی منع نموده اند جواز او را و دیگری تجویز نموده اند و مجوزون نیز اختلاف نموده اند در اینکه آیا این استعمال بطریق حقیقت و مجاز هر دو است یا بعنوان مجاز و بس اکثر ایشان قائلند به اینکه از قبیل مجاز است و بعضی قایلند به اینکه از باب حقیقت و مجاز است بدو اعتبار باعتبار معنی حقیقی حقیقت است و باعتبار معنی مجازی مجاز حجّة المانعین آنّه لو جاز استعمال تا و حجّة المانعین دلیل مانعین اینست که اگر جایز باشد استعمال لفظ در معنی حقیقی و مجازی هر دو لازم می آید جمع میان متنافیین و این باطل است اما بیان ملازمه زیرا که شرطست در مجاز اقامت قرینه که مانع باشد از اراده حقیقت و از این جهت علمای بیان گفته اند که مجاز ملزوم قرینة است که معاند اراده حقیقی بوده باشد و ملزوم معاند چیزی معاند ان چیز است بالضرّورة اگر نه لازم می آید صدق ملزوم بدون لازم و این محال است و لزوم وجود قرینه مانع از اراده حقیقت را وجه فرق کردانیده اند میان مجاز و کنایة چه ایشان گفته اند که مجاز و کنایة هر دو استعمال لفظ است در غیر موضوع له و فرق میان انسان اینست که در مجاز قرینه مانعة اراده موضوع له شرطست بخلاف کنایة که قرینه مانعة در او شرط نیست بلکه با غیر موضوع له [اراده موضوع له] نیز در او جایز است و در این صورت که در مجاز قرینه مانع از اراده حقیقت لازم باشد پس اگر متکلم استعمال کند لفظ را در معنی حقیقی و مجازی هر دو لازم می آید که هم اراده نموده باشد استعمال لفظ را در موضوع له باعتبار اینکه اراده معنی حقیقی نموده و هم اراده نموده باشد استعمال لفظ را در موضوع له باعتبار اینکه اراده معنی مجازی نموده و او مانعست از اراده موضوع له پس جمع میان متنافیین که لازم شرطیه مذکور است ثابت شد و اما بطلان لازم پس او واضحست

و حجة المجوزين انه ليس بين ارادة الحقيقة و ارادة المجاز معا منافاة و اذا لم يكن ثم منافاة لم يمتنع اجتماع الارادتين عند التكلم و احتجوا لكونه مجازا بان استعماله فيهما استعمال في غير ما وضع له اولاً اذ لم يكن المعنى المجازي داخلاً في الموضوع له و هو الآن داخل فكان مجازاً و احتج القائل بكونه حقيقة و مجازاً بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين و المفروض انه حقيقة في احدهما مجاز في الآخر فلكل واحد من الاستعمالين حكمه و جواب المانع عن حجة الجواز ظاهر بعد ما قرروه في وجه التنافي و اما الحجتان الاخيرتان فهما ساقطتان بعد ابطال الاولى و تزيد الحجة على مجازيته بان فيها خروجاً عن محل النزاع اذ البحث هو استعمال اللفظ في المعنيين على ان يكون كل منهما مناطاً للحكم و متعلقاً للثبات و النفي كما مر آنفاً في المشترك و ما ذكر في الحجة يدل على ان اللفظ مستعمل في معنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي و المجازي الاول فهو معنى ثالث لهما و هذا النزاع فيه فان التنافي للصحة يجوزاً ارادة المعنى المجازي الشامل و يسمى ذلك بعموم المجاز مثل ان تريد بوضع القدم في قولك لا اضع قدمي في دار فلان الدخول فيتناول دخولها حافياً و هو الحقيقة و فاعلاً و راكباً و هما مجازان و التحقيق عندي في هذا المقام انهم ان ارادوا بالمعنى

و حجة المجوزين انه ليس بين ارادة الحقيقة و ارادة المجاز معا منافاة تا و جواب المانع دليل مجوزين استعمال لفظ در معنى حقيقي و مجازي هر دو اينست که ميانه اراده معنى حقيقي و اراده معنى مجازي با هم منافاتي نيست و هرگاه منافاة ميانه ايشان نباشد ممتنع نخواهد بود اجتماع اين دو اراده نزد متكلم و احتجاج نموده بر اينكه اين استعمال بعنوان مجاز است با اينكه استعمال لفظ در هر دو استعمال لفظ است در غير موضوع له اولي زيراكه معنى مجازي داخل موضوع له او نبوده و در اين استعمال او داخل است پس مجازي خواهد بود از قبيل استعمال لفظ جزو در كل و ان جمعي از مجوزين كه كه قائل شده اند به اينكه اين استعمال بطريق حقيقت و مجاز هر دو است احتجاج نموده اند برين مطلب به اينكه لفظ مستعمل است در هريك از اين دو معنى و مفروض اينست كه حقيقت است در يكي از انها و مجاز است در ديكرى پس هريكي از اين دو استعمال حكم خود خواهند داشت و جواب المانع عن حجة الجواز ظاهر بعد ما قرروه في وجه التنافي تا المطلوب الثاني في الاوامر و التواهي و جواب مانعين از دليل جواز ظاهر است بعد از آنچه ثابت نموده اند يعنى از تنافي ميانه اراده حقيقي و اراده معنى مجازي پس آنچه مستدل مى كفت كه تنافي نيست ميانه اراده حقيقت و مجاز ممنوعست و اما ان دو دليل ديكر ايشان يعنى دليل مجازيت و دليل حقيقت و مجاز بودن هر دو پر اعتبارى نخواهند داشت بعد از ابطال

بالمعنى الحقيقي الذى يستعمل فيه اللفظ ح تمام الموضوع له حتى مع الوحدة الملحوظة فى اللفظ المفرد كما علم فى المشترك كان القول بالمنع متوجّها لانّ ارادة المجاز تعانده من جهتين منافاتها للوحدة الملحوظة و لزوم القرينة المانعة و ان ارادوا به المدلول الحقيقي من دون اعتبار كونه منفردا كما قرّر فى جواب حجة المانع فى المشترك اتّجه القول بالجواز لانّ المعنى الحقيقي يصير بعد تعريته عن الوحدة مجازيا اللفظ فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده و حيث كان المعنى المشترك هو هذا المعنى فالظاهر اعتباره هنا ايضا و لعلّ المانع فى الموضوعين بنائه على الاعتبار الآخر و كلامه ح متّجه لكن قد عرفت انّ النزاع يعود معه لفظيا و من هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة و مجازا فانّ المعنى الحقيقي لم يرد بكماله و انما اريد منه البعض فيكون اللفظ فيه مجازا ايضا المطلوب الثّانى فى الاوامر و النّواهي و فيه بحثان البحث الاوّل فى الاوامر

---

اصل جواز چه اين دو دليل فرع جوازند و بر دليل مجازيتّ اعتراضى ديكر نيز وارد است به اينكه مستدلّ در آن دليل از محل نزاع بدر رفته زيراكه محل نزاع استعمال لفظ است در معنى حقيقي و مجازى هر دو برين نحو كه هريك به تنهائى قطع نظر از انضمام ديكرى مناط حكم و متعلق اثبات و نفى بوده باشند چنانكه مذکور شد در بحث مشترك و دليل او دلالت مى كند بر مجازيتّ استعمال لفظ در مجموع معنى حقيقي و مجازى من حيث المجموع باين روش كه مجموع مناط يك حكم بوده باشند و اين مجموع معنى مجازى ديكر است كه شامل معنى حقيقي و مجازى اوّل بوده باشد و اين را عموم مجازى نامند چنانكه هرگاه اراده كنى از وضع قدم در اين قول كه لا اضع قدمى فى دار فلان معنى دخول را كه معنى مجازيست كه شامل دخول با پاى برهنه كه معنى حقيقي وضع قدم و دخول با كفش است كه معنى مجازى اوست و حق نزد من درين مسئله اينست كه اكر ايشان اراده مى كنند از معنى حقيقي كه لفظ در او استعمال مى شود در صورت استعمال در معنيين تمام موضوع له را حتى با قيد وحدت كه اگرچه جزو از موضوع له لفظ مفرد است چنانچه در تحت مشترك دانسته شد قول بمنع جواز صورتى دارد زيراكه اراده معنى مجازى معاند اوست از دو جهة يكي آنكه منافات دارد با وحدتى كه ملحوظ است در لفظ مفرد و ديكر لزوم قرينة مانعه از اراده موضوع له در مجاز و اكر مراد ايشان از معنى حقيقي نفس مدلول حقيقي است بدون اعتبار قيد وحدت چنانچه در جواب دليل مانع در تحت مشترك دانسته شد قول بجواز استعمال لفظ در معنيين درين صورت صورتى دارد زيراكه معنى حقيقي بعد از تجرّد از قيد وحدت معنى مجازى لفظ مى شود زيراكه نفس مدلول جزو از موضوع له اوست پس قرينه كه لازم مجاز است معاندة با او ندارد چه قرينه معاند است با اراده معنى مجازى



فصل صيغة افعال و ما في معناها حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة على الاقوى وفاقا لجمهور الاصوليين و قال قوم انها حقيقة في الندب فقط و قيل في الطلب و هو القدر المشترك بين الوجوب و الندب و قال علم الهدى رضى الله تعالى عنه انها مشتركة بين الوجوب و الندب اشتراكا لفظيا في اللغة و اما في العرف الشرعي فهي حقيقة في الوجوب فقط و توقف في ذلك قوم فلم يدروا للوجوب هي ام للندب و قيل هي مشتركة بين ثلاثة اشياء الوجوب و الندب و الاباحة و قيل للقدر المشترك بين هذه الثلاثة و هو الاذن و زعم قوم انها مشتركة بين اربعة امور و هي الثلاثة السابقة و التهديد و قيل فيها اشياء اخر لكنّها شديدة الشذوذ بيّنه الوهن فلا جدري في التعرض لنقلها لنا و جوه

حقيقت نه با اراده معنی مجازی دیگر و چون معتبر در استعمال مشترك این معنی است چنانکه دانسته شد که محل نزاع استعمال مشترکست در اصل معینین بدون قید و وحدت پس ظاهر اینست در حقیقت و مجاز اصل معینین بدون قید و وحدت معتبر و محلّ نزاع باشد و کویا مانع بنای منع را در مشترک و در حقیقت و مجاز برآن اعتبار دیگر یعنی برفرض اعتبار قید و وحدت گذاشته و کلام او درین صورت صورت دارد لیکن دانستی که نزاع با او درین وقت لفظی می شود و از اینجا ظاهر می شود ضعیف قول به اینکه استعمال لفظ در معنی حقیقی و مجازی بعنوان حقیقت و مجاز است زیرا که معنی حقیقی بتمامه مراد است بلکه مراد از و جزو موضوع له است که عبارت از اصل مدلول حقیقی است و جزو دیگر موضوع له که قید و وحدت است از و افتاده شده پس لفظ در او نیز مجاز خواهد بود چنانچه در معنی مجازی مجاز است

## المطلب الثاني: في الأوامر و النواهي و فيه بحثان

### اشاره

المطلب الثاني في الأوامر و النواهي و فيه بحثان البحث الأول في الأوامر مطلب دوم از مطالب تسعة مقصد ثاني در بیان احكام اوامر و نواهي است و درین مطلب دو بحث است

## البحث الأول: في الأوامر

### اشاره

بحث اول در بیان احكام اوامر

## اصل صيغة افعال حقيقة في الوجوب

### اشاره

است اصل صيغة افعال و ما في معناها تا لنا و جوه صيغة افعال و آنچه در معنی اوست یعنی هر صيغه که افاده طلب فعلی کند از صيغه های امر غایب و امر حاضر و اسماء افعال که بمعنی امرند چون نزال که بمعنی انزل و عليك که بمعنی الزم است و نظایر انها حقیقتند در وجوب و بس در لغت بنا بر اقوای اقوال و موافقت نموده اند درین قول با ما جمهور اصولیین و جمعی گفته اند که حقیقت اند در ندب و

بس و بعضی گفته اند که حقیقتند در مطلق طلب فعل که قدر مشترکیست میان وجوب و ندب پس مشترك معنوی خواهند بود و سید مرتضی رضی الله عنه قائل شده به اینکه مشترکند میان وجوب و ندب اشتراك لفظی در لغت یعنی بدو وضع موضوع شده از برای وجوب و ندب و اما در عرف شرع پس حقیقت در وجوبند و بس و توقف نموده اند درین مسئله جمعی دیگر و ندانسته اند که حقیقت در وجوبند و در ندب مجازند یا برعکس و بعضی گفته اند که مشترك لفظیند میان سه معنی وجوب و ندب و اباحت و

لنا وجوه الاوّل انا نقطع بانّ السيّد اذا قال لعبدّه افعّل كذا فلم يفعل عدّ عاصيا و ذمّه العقلاء معلّين حسن ذمّه بمجرد ترك الامتثال و هو معنى الوجوب لا- يقال القرائن على ارادة الوجوب في مثله موجودة غالبا فلعله انّما يفهم منها لا من مجرد الامر لانّنا نقول المفروض فيما ذكرناه انتفاء القرائن فليقدّر كذلك لو كانت في الواقع موجودة فالوجدان يشهد ببقاء الذمّ ح عرفا و بضميمة اصالة عدم الثقل الى ذلك يتمّ المطلوب الثّاني قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك الاّ تَسَّ جَدًا اِذْ اَمَرْتَكَ و المراد بالامر اسجدوا في قوله تعالى و اذ قلنا للملائكة اسجدوا لا آدم فسجدوا الاّ إبليس فانّ هذا الاستفهام ليس على حقيقته لعلمه سبحانه بالمانع و انّما هو في معرض الانكار و الاعتراض و لو لا انّ صيغة اسجدوا للوجوب لما كان متوجّها

و بعضی گفته اند که موضوعند از برای قدر مشترك معنی مفهوم کلی که شامل این سه معنی است و این عبارت از اذن یعنی رخصت در فعل است و بعضی می گویند که مشترك لفظیند میان چهار چیز و انها عبارت از سه معنی مذکور که وجوب و ندب و اباحتند با تهدید و بعضی اقوال دیگر نیز قائل شده اند لیکن بسیار شاذّ و نادر و ضعف انها نیز در کمال ظهور است پس فایده ندارد متعرض نقل انها شدن و مصنف قدس سرّه محلّ نزاع را صیغه افعّل قرار داده بواسطه اشاره به اینکه در لفظ امر یعنی الف و میم و راء مشتقات ازو چون امرتک هکذا و یامرک هکذا نزاعی نیست که از برای وجوبند لنا وجوه الاوّل انا نقطع تا الثّانی دلیل ما بر اینکه امر حقیقت در وجوبست و بس بحسب لغت چند وجه است اوّل اینکه ما جزم داریم به اینکه هرگاه مولی بغلام خود بگوید افعّل کذا و غلام ان کار را نکند او را عاصی می شمارند و مذمّت او می کنند بر ترك این فعل ارباب عقول و علّت نیکوئی این مذمّت را همین می گویند که ترك فرمان برداری مولای خود نموده و این معنی وجوبست چه واجب فعلیست که تارك او مستحق عقوبت و مذمّت شود و کسی نکوید که قرائن وجوب در مثل امر مولی غالب موجودند پس گاه باشد که وجوب از قرائن فهمیده شود نه از امر تنها زیرا که ما می گوئیم که فرض ما جائی است که قرینه از قرائن وجوب نبوده باشد پس هرگاه در واقع قرینه وجوب باشد آن را نیز مجرد از قرینه فرض می کنیم و می گوئیم که اگر قرینه نباشد باز بدیهه عقل حکم می نماید بقاء مذمّت درین صورت نیز عرفا و چون مطلب مصنف قدس سره ازین استدلال اثبات حقیقت بودن امر است در وجوب و بس بحسب عرف لهذا مقدمه دیگر با این دلیل ضمّ می نماید و می گوید و بضمیمه اصالت عدم نقل لفظ از معنی لغوی بمعنی عرفی مطلب یعنی حقیقت بودن امر در وجوب لغة ثابت می شود چه اگر عرفا بمعنی وجوب باشد و بس و لغة بمعنی دیگر باشد لازم می آید که لفظ امر نقل شده باشد از

الثالث قوله تعالى فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ حيث هدد سبحانه مخالف الامر و التهديد دليل الوجوب فان قيل الآية انما دلت على ان مخالف الامر مأمور بالحدز و لا دلالة في ذلك على وجوبه الا بتقدير كون الامر للوجوب و هو عين المتنازع فيه قلنا هذا الامر للايجاب و الالتزام قطعا اذ لا معنى لنذب الحدز عن العذاب او اباحته و مع التنزل فلا اقل من دلالة على حسن الحدز و لا ريب انه انما يحسن عند قيام المقتضى للعذاب اذ لو لم يوجد المقتضى لكان الحدز عنه سفها و عبثا و ذلك محال على الله سبحانه و اذا ثبت وجود المقتضى ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضى للعذاب هو مخالفة الواجب لا المنسوب فان قيل هذا الاستدلال مبنى على ان المراد بمخالفة الامر ترك المأمور به و ليس كذلك بل المراد بها حملة على ما يخالفه بان يكون للوجوب او النذب فيحمل على غيره

موضوع له لغوى بمعنى عرفى و اين خلاف اصل است و ارتكاب خلاف اصل بدون دليل جايز نيست و دليلى نيست كه دلالت كند بر اينكه در لغت بمعنى ديكر است الثانى قوله تعالى مخاطبا تا الثالث و دليل ثانى ما بر اينكه صيغه امر حقيقت در وجوب است و بس قول خداى تعالى است كه از روى خطاب و عتاب با شيطان فرموده كه ما مَنَعَكَ اَلَّا تَسْجُدَ اِذْ اَمَرْتُكَ ان مصدرية است كه بر فعلى كه داخل شود او را بتاويل مصدر مى برد و لا زايده است يعنى چه چيز مانع تو شد از سجده كردن ان وقتى كه من ترا امر به سجده نمودم و بعضى گفته اند كه لا زايده نيست بلكه نافية است و منعك متضمن معنى دعائك است يعنى چه چيز باعث و داعى تو شد بر ترك سجده و چون پرسيد كه كسى اعتراض نمايد بر مصنف قدس سره و بكويد كه اين آيه كريمه دلالت دارد بر اينكه لفظ امر يعنى الف ميم را در لغت بمعنى وجوب باشد و اين محل نزاع نيست چنانكه دانسته شد بلكه نزاع در صيغه اوست در جواب فرموده كه مراد از امر اسجدوا\* است كه در ان قول خداى تعالى واقع شده كه و اِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ فَسَجَدُوْا اِلَّا اِبْلٰسَ\* پس مطلب ما ثابت مى شود و وجه دلالت اين آيه برين مطلب اينكه استفهام در ما منعك بر حقيقت خود نيست زيراكه خداى تعالى عالم بود بمانع يعنى تكبر او بسبب خيال باطلى كه تخيل نموده بود و مى گفت كه من از آتش مخلوقم و آدم از خاك پس من اشرفم از او پس چون سجده بجهت او بكنم بلكه مطلب ازين استفهام اعتراض و انكار بر اوست بر ترك سجده و اگر صيغه اسجدوا از براى وجوب نمى بود اعتراض بر ترك سجده بى صورت مى بود زيراكه بر ترك مندوب و مباح عقوبتى نمى باشد الثالث قوله تعالى فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ تَا الرَّابِعِ دَلِيلِ سَيُومِ بَرِينِ مَطْلَبِ قَوْلِ تَعَالَى اسْتِ فُلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ يعنى بايد كه بترسند جمعى كه مخالفت اوامر الهى

قلنا المتبادر الى الفهم من المخالفة هو ترك الامثال و الاتيان بالمأمور به و اما المعنى الذى ذكرتموه فبعيد عن الفهم غير متبادر عند اطلاق اللفظ فلا يصار اليه الا بدليل و كانتها فى الآية اعتبرت متضمنة معنى الاعراض فعديت بعن فان قيل قوله تعالى فى الآية عن امره مطلق فلا يعم و المدعى افادته الوجوب فى جميع الاوامر بطريق العموم قلنا اضافة المصدر عند عدم العهد للعموم مثل ضرب زيد و اكل عمرو و آية ذلك جواز الاستثناء منه فانه يصح ان يقال فى الآية فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ الا الامر الفلانى على ان الاطلاق كاف فى المطلوب اذ لو كان حقيقة فى غير الوجوب ايضا لم يحسن الذم و الوعيد و التهديد على مخالفة مطلق الامر

می نمایند از اینکه برسد به ایشان فتنه و مصیبتی در دنیا یا آنکه برسد به ایشان عذاب دردناکی در آخرت و وجه دلالت این آیه کریمه برین مطلب اینست که خدای تعالی تهدید نموده مخالفت امر را به عقوبت و تهدید دلیل است بر اینکه امر از برای وجوبست چرا که اگر مأمور به واجب نباشد مخالف او مستحق تهدید بر عقوبت نخواهد بود و اگر کسی گوید که آیه کریمه دلالت ندارد مگر بر اینکه مخالف امر مأمور به حذر است و ازین لازم نمی آید وجوب حذر مگر بر تقدیری که امر از برای وجوب باشد و این عین محل نزاعست جواب می گوئیم که خصوص این امر از برای وجوب و لزومست جز ما گو امر از برای وجوب نباشد زیرا که معنی ندارد استحباب حذر از عذاب یا اباحت حذر از او بر تقدیر تنزل و تسلیم اینکه امر درین آیه از برای وجوب نیست پس لا اقل دلالت خواهد داشت امر بر نیکویی حذر در وقت مخالفت اوامر و شکی نیست که حذر از عقوبت خوب نیست مگر وقتی که مقتضی عذاب بوده باشد زیرا که اگر مقتضی عذاب نبوده باشد حذر از وسفاهت و عبث خواهد بود و این محالست بر خدای تعالی و هرگاه ثابت شد [و جزو مقتضی ثابت می شود] که اوامر خدای تعالی از برای وجوب باشند تا اینکه ترك آنها مقتضی عذاب باشد زیرا که مقتضی عذاب مخالفت واجبست نه مخالفت سنت پس اگر کسی گوید که این استدلال مبنی است بر اینکه مراد از مخالفت امر ترك مأمور به باشد و چنین نیست بلکه مراد از مخالفت امر حمل نمودن امر است بر معینین که مخالفت مقصود امر است به اینکه مقصود امر وجوب یا ندب باشد و محمول شود بر غیر او جواب می گوئیم که متبادر بفهم از مخالفت ترك امثال و عدم اتيان به مأمور به است و اما معنی که شما ذکر نمودید بعید است از فهم و متبادر نیست نزد اطلاق لفظ پس به او رجوع نمی توان نمود مگر بدلیلی و در اینجا دلیلی نیست و مؤید اینکه مراد از مخالفت امر ترك مأمور به است اینست که مخالفت متعدی به عن شده با اینکه خالف متعدی بنفس است چنانکه گفته می شود خالف زيد عمروا پس تعدیه او به عن باعتبار تضمن معنی اعراض است که او متعدی بعن می شود و تضمن آنست که از فعل فعلی

الرَّابِعُ قَوْلُهُ تَعَالَى وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ اذْكُرُوا لَا يَرْكَعُونَ فَآثَهُ سَبْحَانَهُ ذَمَّتْهُمُ عَلَىٰ مَخَالَفَتِهِمُ الْاَمْرَ وَ لَوْلَا اَنَّهُ لِلْوَجُوبِ لَمْ يَتَوَجَّهَ الذَّمُّ وَ قَدْ اعْتَرَضَ اَوَّلًا بِمَنْعِ كَوْنِ الذَّمِّ عَلَىٰ تَرْكِ الْمَامُورِ بِهِ بَلْ عَلَىٰ تَكْذِيبِ الرَّسْلِ فِي التَّبْلِيغِ بِدَلِيلِ قَوْلِهِ تَعَالَى وَيُلْ يُؤْمِنُ لِلْمُكْذِبِينَ وَ ثَانِيًا بِأَنَّ الصَّيْغَةَ تَفِيدُ الْوَجُوبَ عِنْدَ انضِمَامِ الْقَرِينَةِ إِلَيْهَا اِجْمَاعًا فَلَعَلَّ الْاَمْرَ بِالرُّكُوعِ كَانَ مُقْتَرِنًا بِمَا يَقْتَضِي كَوْنَهُ لِلْوَجُوبِ وَ اِجِيبَ عَنِ الْاَوَّلِ بِأَنَّ الْمَكْذِبِينَ اَمَّا اِنْ يَكُونُوا هُمُ الَّذِينَ لَمْ يَرْكَعُوا عَقِيبَ اَمْرِهِمْ بِهِ اَوْ غَيْرِهِمْ فَانْ كَانَ الْاَوَّلُ جَازًا اِنْ يَسْتَحَقُّوا الذَّمَّ بِتَرْكِ الرُّكُوعِ وَ الْوَيْلُ بِوَسْطَةِ التَّكْذِيبِ فَانَّ الْكُفْرَ عِنْدَنَا مَعَاقِبُونَ عَلَىٰ الْفُرُوعِ كَعَقَابِهِمْ عَلَىٰ الْاَصُولِ وَ اِنْ كَانُوا غَيْرِهِمْ لَمْ يَكُنْ اِثْبَاتُ الْوَيْلِ لِقَوْمٍ بِسَبَبِ تَكْذِيبِهِمْ مَنَافِيًا لَذَمِّ قَوْمٍ بِتَرْكِهِمْ مَا اَمَرُوا بِهِ وَ عَنِ الثَّانِيِ بِأَنَّهُ تَعَالَى رَتَّبَ الذَّمَّ عَلَىٰ مُجَرَّدِ مَخَالَفَةِ الْاَمْرِ فَدَلَّ عَلَىٰ اَنَّ الْاِعْتِبَارَ بِهِ لَا بِالْقَرِينَةِ

ديگر اراده شود به حیثیتی که احدهما حال از فاعل دیگری تواند شد پس تقدیر چنین است که و الذین یخالفون معرضین عن امره و این صریحست در ترك مامور به پس اگر کسی گوید که عن امره درین آیه کریمه مطلق است نه عام پس دلالت می کند بر افاده وجوب يك امری از اوامر و دلالت نمی کند بر اینکه هر امری از برای وجوب باشد چنانکه مدّعی شما است جواب می گویم که قبول نداریم که امر درین کریمه مطلق باشد بلکه عامست زیرا که امر مصدر و مضاف بضمیر است و مصدر مضاف افاده عموم می کند در وقتی که معهودی نباشد چون ضرب زید و اکل عمرو یعنی هر فرد از افراد زدن زید و خوردن عمرو دلیل بر اینکه مصدر مضاف مفید عموم است اینست که جایز است استثناء بعضی از افراد مدلول مصدر ازو زیرا که صحیحست در آیه کریمه گفته شود فلیحذر الذین یخالفون عن امره الا الامر الفلانی و صحّت استثناء دلیل عموم مستثنی منه است با اینکه اطلاق نیز کافیست در مطلب ما یعنی بودن هر فرد از افراد امر حقیقت در وجوب زیرا که ازین آیه می رسد که يك امری حقیقت در وجوب باشد پس اگر امری حقیقت در غیر وجوب نیز باشد مذمت و وعید و تهدید بر مخالف مطلق امر صحیح نخواهد بود زیرا که مخالف امر را می رسد بگوید که چون امری از برای غیر وجوب نیز باشد من کمانم این بود که این امر هم از ان قبیل است و او را ترك نمودم پس مستحقّ مذمت و وعید نیستم الرّابع قَوْلُهُ تَعَالَى وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ اذْكُرُوا لَا يَرْكَعُونَ تَا اِحْتِجَّ الْقَائِلُونَ دَلِيلَ چهارم بر مطلب ما قول خدای تعالی است که وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ اذْكُرُوا لَا يَرْكَعُونَ زیرا که خدای تعالی مذمت نموده اهل جهنّم را بر اینکه مخالفت امر او می نمودند در باب نماز و اگر امر به نماز از باب وجوب نمی بود مذمت متوجّه ایشان نمی شد و بعضی اعتراض نموده اند برین دلیل اَوَّلًا به اینکه قبول نداریم که مذمت ایشان باعتبار ترك مأمور به باشد

احتجّ القائلون بأنّه للندب بوجهين احدهما قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إِذَا أَمَرْتُمْ بِشَيْءٍ فَاتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَجِهَ الدَّلَالَةُ أَنَّهُ رَدُّ الْإِتْيَانِ بِالْمَامُورِ بِهِ إِلَى مَشِيئَتِنَا وَهُوَ مَعْنَى النَّدْبِ وَاجِبٌ بِالْمَنْعِ مِنْ رَدِّهِ إِلَى مَشِيئَتِنَا وَأَمَّا رَدُّهُ إِلَى اسْتَطَاعَتِنَا وَهُوَ مَعْنَى الْوَجُوبِ وَثَانِيهِمَا أَنَّ أَهْلَ اللَّغَةِ قَالُوا لَا فَرْقَ بَيْنَ السُّؤَالِ وَالْأَمْرِ إِلَّا بِالرَّتْبَةِ فَإِنَّ رَتْبَةَ الْأَمْرِ أَعْلَى مِنْ رَتْبَةِ السُّؤَالِ وَالسُّؤَالُ أَمَّا يَدُلُّ عَلَى النَّدْبِ فَكَذَلِكَ الْأَمْرُ إِذْ لَوْ دَلَّ الْأَمْرُ عَلَى الْإِجَابِ لَكَانَ بَيْنَهُمَا فَرْقٌ آخَرَ وَهُوَ خِلَافٌ مَا نَقَلُوهُ وَاجِبٌ بِأَنَّ الْقَائِلَ بِكَوْنِ الْأَمْرِ لِلْإِجَابِ يَقُولُ أَنَّ السُّؤَالَ يَدُلُّ عَلَيْهِ أَيْضًا لِأَنَّ صِيغَةَ أَفْعَلٍ عِنْدَهُ مَوْضُوعَةٌ لَطَلْبِ الْفِعْلِ مَعَ الْمَنْعِ مِنَ التَّرْكِ وَقَدْ اسْتَعْمَلَهَا السَّائِلُ فِيهِ لَكِنَّهُ لَا يَلْزَمُ مِنْهُ الْوَجُوبُ إِذَا الْوَجُوبُ أَمَّا يَثْبُتُ بِالشَّرْعِ وَلِذَلِكَ لَا يَلْزَمُ الْمَسْئُولُ الْقَبُولَ وَفِيهِ نَظَرٌ وَالتَّحْقِيقُ أَنَّ النُّقْلَ الْمَذْكُورَ عَنْ أَهْلِ اللَّغَةِ غَيْرَ ثَابِتٍ بَلْ صَرَّحَ بَعْضُهُمْ بِعَدَمِ صِحَّتِهِ

بلکه باعتبار اینست که ایشان تکذیب پیغمبران می نمودند در تبلیغ رسالت بدلیل قول خدای تعالی بعد ازین آیه کریمه که **وَيَلُّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ** یعنی بدا حال کسانی که تکذیب پیغمبران می نمایند و ثانیاً اعتراض نموده اند به اینکه صیغه امر افاده وجوب می کند با قرینه اجماعاً پس گاه باشد که امر برکوع که به ایشان تعلق گرفته بود با او قرینه وجوب بوده باشد پس لازم نمی آید دلالت مجرد امر چنانچه مدّعی شما است و جواب گفته شده از اعتراض اول به اینکه ثبوت ویل و عذاب از برای مکذبین دلیل نمی شود بر اینکه مراد از آیه اولی تهدید مکذبین باشد نه تهدید بر ترک رکوع زیرا که مکذبین همان جماعت تارکین رکوعند یا غیر ایشانند اگر همان جماعتند جایز است که ایشان مستحقّ مذمت و تهدید شوند بسبب ترک رکوع و مستحقّ ویل و عذاب باشند بسبب تکذیب زیرا که کفار نزد ما معاقب بر ترک فروع می شوند چنانچه معاقبند بسبب ترک اصول و اگر مکذبین غیر جماعت اولند اثبات ویل و عذاب از برای جمعی بسبب تکذیب ایشان منافات ندارد با مذمت جمعی دیگر بسبب ترک مامور به و جواب گفته شده از اعتراض ثانی به اینکه خدای تعالی مترتب ساخت مذمت ایشان را بر مجرد مخالفت امر برکوع یعنی مذمت ایشان نمود بمجرد مخالفت مدلول صیغه ارکعوا بدون ملاحظه خصوصیت ماده و امور خارجه پس این دلیلست بر اینکه معتبر در مذمت همین مخالفت امر است و بس نه قرینه و نه خصوص این فرد از امر و نه تکذیب رسل پس ثابت شد که هر امری از برای وجوبست و بس که اگر فردی از امر حقیقت در غیر وجوب باشد ایشان را می رسد که در مقام بگویند ما پنداشتیم که این امر برکوع از ان قبیل است احتجّ القائلون بأنّه للندب بوجهين تا حجة القائلين بأنه للقدر المشترك احتجاج نموده اند قائلین به اینکه امر از برای استحباب است بدو وجه یکی قول حضرت

حجّة القائلين بانه للقدر المشترك ان الصيغة استعملت تارة في الوجوب كقوله تعالى أقيموا الصلاة\* و اخرى في التدب كقوله تعالى فكاتبوهم فان كانت موضوعة لكل منهما لزم الاشتراك او لاحدهما فقط لزم المجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما و هو طلب الفعل دفعا للاشتراك و المجاز

رسالت پناهی صلی الله علیه و آله که اذا امرتکم بشیء فاتوا منه ما استطعتم و جهت دلالت اینکه آن حضرت اتیان به مامور به را به اراده و مشیّت ما حواله نموده و این معنی استحبابست و جواب گفته اند ازین به اینکه قبول نداریم که فعل مامور به را به اراده و مشیّت ما حواله نموده باشد بلکه به استطاعت و قدرت ما حواله نموده و این دلیل وجوبست و دلیل ثانی ایشان اینکه اهل لغت گفته اند که فرقی نیست میان سؤال و امر مکر در رتبه یعنی رتبه امر بلندتر است از رتبه سائل زیرا که امر طلب فعلست بر جهت استعلا یعنی عالی شمردن امر رتبه خود از رتبه مأمور و سؤال طلب فعلست بر جهت خضوع و خشوع و سؤال دلالت نمی کند مکر بر ندب چه اجابت سؤال سائل بر مسئول عنه لازم نیست اتفاقا پس همچنین امر نیز دلالت نخواهد کرد مکر بر ندب که اگر دلالت بر ایجاب کند فرقی دیگر بغیر از رتبه میانه ایشان خواهد بود و این خلاف منقولست و جواب ازین دلیل باین روش گفته شده که قائلین به دلالت امر بر وجوب قبول ندارند که سؤال دلالت کند بر ندب بلکه می گویند که او نیز چون امر دلالت دارد بر وجوب زیرا که صیغه افعال دلالت دارد بر وجوب خواه مقصود از امر باشد یا سؤال چه صیغه افعال نزد ایشان موضوعست از برای طلب فعل با منع از ترك و سائل صیغه افعال را درین معنی استعمال نموده و چون می رسید که کسی اعتراض نماید باین روش که هرگاه سؤال نیز دلالت بر وجوب داشته باشد پس لازم می آید که جواب مسائل بر مسئول عنه واجب باشد چنانکه قضای مامور به بر مامور واجب است مجیب جواب گفته که این ملازمه ممنوعست زیرا که از واجب گردانیدن سائل چیزی را بر کسی لازم نمی آید و جواب این بر آن کس چه وجوب ثابت نمی شود مکر بسبب شرع و از این جهت بر مسئول عنه قبول واجب نیست و درین جواب بحثی وارد است زیرا که بدیهی است که سؤال دلالت بر ایجاب ندارد و در متعارفات ایجاب ازو فهمیده نمی شود بلکه مقابل ایجاب که خضوع و خشوع است ازو فهمیده می شود و تحقیق در جواب این دلیل اینست که نقلی که مذکور شد از اهل لغت ثابت نیست بلکه بعضی تصریح نموده اند به عدم صحّت او و گفته اند که فرق میانه سؤال و امر از جهت دلالت امر بر وجوب و عدم دلالت سؤال بر او نیز هست حجّة القائلین بانه للقدر المشترك تا و الجواب انّ المجاز دلیل قائلین به اینکه صیغه امر موضوعست از برای قدر مشترك میان وجوب و ندب یعنی طلب فعل بر وجه استعلا اینست که گاهی صیغه امر مستعمل می شود



و الجواب انّ المجاز و ان كان مخالفا للأصل لكن يجب المصير اليه اذا [به وضعى على حدة لازم مى آيد اشتراك امر لفظا و اكر موضوع از برای يكى از وجوب و ندب باشد] من الدليل عليه و قد بينا بالأدلة السابقة انه حقيقة فى الوجوب بخصوصه فلا بد من كونه مجازا فيما عداه و الا لزم الاشتراك المخالف للأصل المرجوح بالنسبة الى المجاز اذا تعارضا على انّ المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك ايضا لأن استعماله فى كل واحد من المعينين بخصوصه مجاز حيث لم يوضع له اللفظ بقيد الخصوصية فيكون استعماله فيه معها استعمالا فى غير ما وضع له فالمجاز لازم فى غير صورة الاشتراك سواء جعل حقيقة و مجازا او للقدر المشترك و مع ذلك فالتجوز اللازم بتقدير الحقيقة و المجاز اقل منه بتقدير القدر المشترك لانه فى الأول مختصّ باحد المعينين و فى الثانى حاصل فيهما و ربما توهم تساويهما باعتبار انّ استعماله فى القدر المشترك على الأول مجاز فيكون مقابلا لاستعماله فى المعنى الآخر على الثانى فيتساويان و ليس كما توهم لأن الاستعمال فى القدر المشترك ان وقع فعلى غاية الندرة و الشذوذ فاين هو من اشتهار الاستعمال فى كل من المعينين و انتشاره و اذا ثبت انّ التجوز اللازم على التقدير الأول اقل كان بالترجيح لو لم يقم عليه الدليل احق

در وجوب چون قول خدای تعالی که اَقِيْمُوا الصَّلَاةَ\* که مراد ايجاب اقامت نماز است و گاهی ديگر در ندب مستعمل شده چون قول خدای تعالی فَكَاثِبُوهُمْ که دلالت بر ايجاب كتابت عيب ندارد چه اجماعیست که مكاتب نمودن عيب واجب نیست پس اكر موضوع از برای هريك از وجوب و ندب باشد و بس و در ديكرى [مجاز استعمال شده] مجاز لازم مى آيد و اشتراك لفظى و مجاز هر دو خلاف اصلند پس بايد که حقيقت باشد در قدر مشترك ميانه وجوب و ندب که عبارت از طلب فعل است مطلقا تا آنکه اشتراك لفظى و مجاز هيچ يك لازم نيابند و مشترك معنوى باشد و الجواب انّ المجاز و ان كان خلاف الاصل تا احتجّ السيّد رضى الله عنه و جواب اين دليل اينکه مجاز اگرچه خلاف اصل است ليکن واجبست قول به او هرگاه دليلى دلالت بر او داشته باشد و ما به دليلهاى پيش بيان نموديم که صيغه امر حقيقت در وجوبست و بس لا محالة در غير وجوب مجاز خواهد بود که اكر در غير نیز حقيقت باشد لازم مى آيد اشتراك لفظى که خلاف اصل و مرجوحست نسبت به مجاز هرگاه معارضه نمايند با يك ديگر يعنى هرگاه لفظى مردّد باشد ميان مجاز و اشتراك مشهور ميان اصوليين اينست که اين لفظ را حمل بر حقيقت و مجاز نمودن بهتر است از حمل او بر اشتراك لفظى زیراکه در حقيقت لفظ احتياج به قرينه ندارد بلکه محتاج به قرينه نسبت بمعنى مجازيست و بس بخلاف مشترك که استعمال او در هر معنى محتاج به قرينه است با اينکه مجاز لازم مى آيد بر تقديرى که موضوع از برای قدر مشترك نیز باشد چه درين صورت استعمال لفظ در هريك از اين دو معنى بخصوصه

مجاز خواهد بود زیرا که هیچ يك ازین دو معنی بخصوصه موضوع له او نیست پس استعمال لفظ در او با قید خصوصیت استعمال در غیر موضوع له خواهد بود پس مجاز لازم می آید در غیر صورت اشتراك لفظی خواه حقیقت و مجاز باشد و خواه مشترك معنوی یعنی موضوع از برای قدر مشترك بوده باشد و با این مجازی که لازم می آید بر تقدیر حقیقت و مجاز کمتر است از تجویزی که لازم می آید بر تقدیر اشتراك معنوی زیرا که تجویز در صورت حقیقت و مجاز مخصوص به یکی ازین دو معنی است و در معنی دیگر حقیقت است و در صورتی که موضوع از برای قدر مشترك بوده باشد استعمال او در هر يك ازین دو معنی مجاز است و بعضی توهم نموده اند تساوی تجویز را درین دو صورت یعنی بر تقدیر حقیقت و مجاز نیز می گویند دو مجاز لازم می آید باعتبار اینکه استعمال لفظ در قدر مشترك بنا بر قول حقیقت و مجاز مجاز خواهد بود زیرا که او نیز غیر موضوع له است و استعمال لفظ در او استعمال در غیر موضوع له خواهد بود پس این مجازی که لازم می آید بر تقدیر حقیقت و مجاز در مقابل مجازیست که لازم می آید بر تقدیر اشتراك معنوی بسبب استعمال لفظ در معنی دیگر که بنا بر قول به حقیقت و مجاز او معنی حقیقی لفظ امر است و حاصل آنکه سه معنی داریم که استعمال لفظ امر در هر يك ممکن است یکی وجوب دویم ندب سیوم قدر مشترك میان وجوب و ندب و چنانچه بر تقدیری که موضوع از برای قدر مشترك بوده باشد در آن دو معنی دیگر که وجوب و ندبست مجاز است و دو مجاز لازم می آید همچنین بر تقدیری که موضوع از برای وجوب بخصوصه باشد استعمال او در آن دو معنی دیگر یعنی ندب و قدر مشترك مجاز خواهد بود و دو مجاز لازم می آید و مجازیت او باعتبار قدر مشترك برین تقدیر در برابر مجازیت اوست باعتبار وجوب بخصوصه بر تقدیر اشتراك معنوی پس تجویزی که لازم آید بر تقدیر حقیقت و مجاز مساویست با تجویزی که لازم می آید بر تقدیر اشتراك معنوی و این چنین نیست که ایشان توهم نموده اند زیرا که استعمال صیغه امر در قدر مشترك اگر واقع شود بر سبیل ندرت خواهد بود پس این کجا است با شیوع و اشتهار استعمال لفظ امر در هر يك از وجوب و ندب بخصوصه و این مقابله با آن نمی تواند نمود و چون ثابت شد که عدّه مجازی که لازم می آید بر تقدیر اول یعنی قول به حقیقت و مجاز کمتر است پس او بترجیح سزاوارتر است اگر دلیلی هم نبوده باشد بر ترجیح او چه جای آنکه هرگاه به ادله متعدّده اثبات این مطلب شده باشد احتجّ السیّد رضی علی أنّها مشترکة لغة تا و الجواب عن احتجاجه احتجاج نموده سیّد مرتضی رضی اللّٰه عنه برین جزو مدّعی خود که در لغت صیغه امر مشترك لفظیست میانه وجوب و ندب به اینکه شکی نیست در استعمال صیغه امر در ایجاب و ندب هر دو در لغت و در عرف و قران و حدیث و ظاهر استعمال لفظ در معینین اینست

احتج السید المرتضی رضی اللہ تعالیٰ عنہ علی أنّها مشتركة لغة بآء لا شبهة فی استعمال صیغة الامر فی الايجاب و التدب معافی اللّغة و التّعارف و القرآن و السنّة و ظاهر الاستعمال يقتضی الحقيقة و أنّما يعدل عنها بدلیل قال و ما استعمال اللفظة الواحدة فی الشّیین او الاشیاء الا کاستعمالها فی الشّیء الواحد فی الدّلالة علی الحقيقة و احتجّ علی كونها حقيقة فی الوجوب بالنّسبة الی العرف الشرعی بحمل الصّحابة کلّ امر ورد فی القرآن او السنّة علی الوجوب و کان ینظر بعضهم بعضا فی مسائل مختلفة و متى اورد احدهم علی صاحبه امرا من اللّہ سبحانه او من رسوله صلّی اللّہ علیہ و آله لم یقل صاحبه هذا امر و الامر یقتضی التدب او الوقف بین الوجوب و التدب بل اکتفوا فی لزوم و الوجوب بالتّظاهر و هذا معلوم ضرورة من عاداتهم و معلوم ایضا أنّ ذلك من شأن التّابعین لهم و تابعی التّابعین فطال ما اختلفوا و تناظروا فلم یخرجوا عن القانون الّذی ذکرناه و هذا یدلّ علی قیام الحجّة علیهم بذلك حتّی جرت عاداتهم و خرجوا عمّا یقتضیه مجرد وضع اللّغة فی هذا الباب قال ره و امّا اصحابنا معاصر الإمامیّة فلا یختلفون فی هذا الحکم الّذی ذکرناه و ان اختلفوا فی احکام هذه الالفاظ فی موضوع اللّغة و لم یحملوا قطّ ظواهر هذه الالفاظ الا علی ما بیّناه و لم یتوقفوا علی الادلّة و قد بیّنا فی مواضع من کتبنا أنّ اجماع اصحابنا

---

که ان لفظ حقیقت در هر دو بوده باشد و عدول از حقیقت بمجاز جایز نیست مگر بدلیلی و فرموده که نیست استعمال یک لفظ در دو معنی یا زیاده مگر مثل استعمال او در یک معنی در دلالت بر حقیقت پس چنانچه استعمال لفظ واحد در معنی واحد دلالت دارد بر اینکه این لفظ در ان معنی حقیقت است همچنین استعمال لفظ واحد در چند معنی دلالت دارد بر اینکه این لفظ در ان معانی حقیقت است و احتجاج نموده بر آن جزو دیگر مدّعی خود که در عرف شرع حقیقت در وجوبست و بس به اینکه صحابه یعنی جمعی که ادراک صحبت حضرت رسالت پناهی صلی اللّہ علیہ و آله نموده بودند با ایمان حمل می نمودند [هر امری را که در قران مجید و حدیث واقع شده بر وجوب و مناظره می نمودند] بعضی از ایشان با بعضی در مسئله های مختلفه و هرگاه یکی از ایشان بر دیگری امری از جانب خدای تعالی یا حضرت رسول صلی اللّہ علیہ و آله می خواندند از برای استدلال بر وجوب حکمی ان دیگری در مقام اعتراض نمی گفت که این امر است و مقتضی ندب یا موجب توقّف میان وجوب و ندب است و دلالت بر وجوب ندارد بلکه اکتفا می نمودند در لزوم و وجوب آن حکم بظاهر امر و این شیوه معلومست از عادت ایشان و این نیز معلومست که حال تابعین صحابه و تابعین چنین بوده و بطول انجامید مدّت اختلاف و مناظره ایشان در احکام شرعیّه و بیرون نرفتند از

حجّة و الجواب عن احتجاجه الاوّل أنّا قد بينّا أنّ الوجوب هو المتبادر من اطلاق الامر عرفاً ثمّ إنّ مجرد استعمالها في النّدب لا يقتضى كونه حقيقة ايضاً بل يكون مجازاً لوجود اماراته و كونه خيراً من الاشتراك و قوله أنّ استعمال اللفظة الواحدة في الشّيئين او الاشياء كاستعمالها في الشّيء الواحد في الدّلالة على الحقيقة أنّما يصحّ اذا تساوت نسبة اللفظة الى الشّيئين او الاشياء في الاستعمال امّا مع التّفاوت بالتّبّاد و عدمه او بما اشبه هذا من علامات الحقيقة و المجاز فلا و قد بينّا ثبوت التّفاوت و امّا احتجاجه على أنّه في العرف الشرعي للوجوب فيحقق ما ادّعينا اذ الظاهر أنّ حملهم له على الوجوب أنّما هو لكونه له لغة و لانّ تخصيص ذلك بعرفهم يستدعى تغيير اللفظ من موضوعه اللّغوي و هو مخالف للاصل هذا و لا يذهب عليك أنّ ما ادّعه في اوّل الحجّة من استعمال الصّيغة للوجوب و النّدب في القرآن و السنّة مناف لما ذكره من حمل الصّحابة كلّ امر ورد في القرآن او السنّة على الوجوب فتأمّل

---

قانون و قاعده مذكورة يعنى هميشه استدلال مى نمودند بر وجوب احكام به اوامرى كه در قران و حديث وارد است و هيچ كس اعتراض بر ايشان نمى نمود بر اينكه دلالت بر وجوب ندارد بلكه مقتضى نذب يا توقف است و اين دلالت دارد بر اينكه بر ايشان دليل ثابت شده بود بودن امر از براى وجوب تا اينكه عادت ايشان جارى شده به اين معنى و بيرون رفتند از مقتضى وضع لغت در باب امر كه اشتراك لفظى است و باز سيّد رضى الله عنه فرموده كه امّا اصحاب ما طايفه اماميه رضوان الله عليهم پس ايشان اختلاف نموده اند در اين حكم مذكور كه استدلال بر وجوب احكام باوامر شرعيه است اگرچه اختلاف نموده اند در احكام الفاظ اوامر در وضع لغت و هرگز حمل نمى نمودند ظواهر اوامر را مكر بر وجوب و توقف نمى نمودند بر ظهور قرائن و امارات وجوب و ما در چند محل از كتاب خود بيان نموديم كه اجماع اصحاب ما حجّة است و الجواب عن احتجاجه الاوّل و جواب از احتجاج اوّل سيّد رضى الله عنه يعنى از استدلال و بر اينكه امر در لغت مشترك لفظيست ميان وجوب و نذب اينست كه ما بيان نموديم كه وجوب متبادر است بفهم نزد اطلاق امر و تجرّد او از قرينه نذب عرفاً و بعد از اين حرف مى گوئيم كه مجرد استعمال او در نذب مقتضى اين نيست كه حقيقت در او نذب باشد بلكه مجاز است زيراكه علامات مجاز يعنى احتياج او بقرينه و تبادر غير يعنى وجوب محقق است و باعتبار اينكه مجاز بهتر است از اشتراك و آنچه سيّد رضى الله عنه مى فرمود كه استعمال لفظ واحد در چند معنى از قبيل استعمال اوست در يك معنى در دلالت بر حقيقت صحيح نيست مگر هرگاه نسبت ان لفظ به آن معانى همه مساوى باشد در تبادر امّا هرگاه

احتجّ الدّاهبون الى التّوقف بأنّه لو ثبت كونه موضوعاً لشيء من المعاني لثبت بدليل و اللازم منتف لانّ الدليل اما العقل و لا مدخل له و اما التّقل و هو اما الآحاد و لا يفيد العلم او التّواتر و العادة تقتضى بامتناع عدم الاطّلاع على التّواتر ممّن يبحث و يجتهد فى الطّلب فكان الواجب ان لا يختلف فيه و الجواب منع الحصر فانّ هنا قسماً آخر و هو ثبوته بالادّلة الّتى قدّمناها و مرجعها الى تتبّع مظان استعمال اللفظ و الامارات الدّالة على المقصود به عند الاطلاق

نسبت ان لفظ باين معانى متفاوت باشد باعتبار تبادل [و عدم تبادل] يا باعتبار امورى كه شباهت باين امور مذكورة دارد از علامات حقيقت و مجاز چون مجرد بودن لفظ از قرينه و محتاج بقرينه بودن كه اول از علامات حقيقت و ثانى از امارات مجاز است پس درين صورت كه نسبت لفظ به اين معانى متفاوت باشد دلالت ندارد اين استعمال بر اينكه در جميع معانى بعنوان حقيقت است و ما بيان نموديم ثبوت تفاوت نسبت امر را باين دو معنى باعتبار تبادل و جوب و عدم تبادل ندب و اما احتجاج سيّد رضى الله عنه بر جزو ثانى مدّعاى خود يعنى استدلال او بر اينكه صيغه امر در عرف شرع از براى وجوبست و بس ان تمام و مثبت مدّعاى ما است كه در لغت نيز حقيقت در وجوبست و بس زيراكه ظاهر نيست كه صحابه و تابعين و تابعين تابعين تا امروز حمل نمى نمودند اوامر را بر وجوب مگر بعلىّ آنكه بر ايشان ثابت شده بود كه امر در لغت از براى وجوب بوده و ديكر آنكه تخصيص دلالت امر بر وجوب به عرف شرع و بودن او مشترك در لغت ميان وجوب و ندب چنانچه سيّد رضى الله عنه دعوى نموده مقتضى اينست كه لفظ تغيير يافته باشد از موضوع له لغوى و اين خلاف اصل است و هذا در عبارت مصنف قدّس سرّه مفعول فعل محذوفست و تقدير چنين است كه خذ هذا يعنى بكير اين را و نگاهدار و متعارفست نزد مصنّفين كه بعد از اتمام مطلبى و شروع در مطلبى ديكر لفظ هذا را ذكر مى نمايند و مخفى نماند كه آنچه سيّد رضى الله عنه در اول حجّة ادّعاى نمود كه صيغه امر در قران و حديث مستعمل شده در وجوب و ندب هر دو منافات دارد با آنچه در آخر احتجاج ذكر نمود كه صحابه هر امرى را كه وارد شده در قران و حديث حمل مى نمودند بر وجوب و دور نيست كه سيّد رضى الله عنه در مقام اعتذار بكويد كه مراد من در آخر احتجاج از اين قول كه صحابه حمل مى نمودند هر امرى را بر وجوب اينست كه هر امر مطلقى كه مجرد از قرينه وجوب و استحباب باشد ايشان حمل مى نمودند بر وجوب و اين منافات ندارد با اينكه بعضى از اوامر در قران و حديث از باب ندب وارد شده باشد با قرينه ندب چنانچه در اول احتجاج ادّعا نمودم و كويا قول مصنف قدّس سرّه فتاوى اشاره باين حرفست احتجّ الدّاهبون الى التّوقف تا حجّة من قال احتجاج نموده اند جمعى كه قائل شده اند

حجّة من قال بالاشترک بین ثلاثة اشیاء استعماله فیها علی حدو ما سبق فی احتجاج السید ره علی الاشترک بین الشیئین و الجواب الجواب و حجة القائل بانّه للقدر المشترك بین الثلاثة و هو الاذن كحجّة من قال بانّه لمطلق الطّلب و هو القدر المشترك بین الوجوب و النّذب و جوابها كجوابها

بتوقف به اینکه اگر ثابت باشد وضع امر از برای یکی از ان معانی که در صدر مسئله مذکور شد ثبوت او بدلیلی خواهد بود و لازم یعنی دلیل منتفی است زیراکه دلیل یا عقلی است و عقل را دخل در احکام لغویّه نیست و یا آن دلیل نقلی است و دلیل نقلی یا خبر واحد است منقول از اهل لغت و این مفید علم نیست و مسئله علمی است نه ظنی و مطلب حصول یقین است و یا خبر متواتر است و این منتفی است چه اگر متواتر می بود از اهل لغت دلالت امر بر یکی از ان معانی لا محاله این خبر بما می رسید چه عادت حاکمست بامتناع عدم اطلاع بر متواتر نسبت به کسی که سعی و تفحص او کند پس واجب بود که اختلاف در مدلول امر شود چنانکه در متواترات خلافی نیست و جواب این دلیل اینکه حصر دلیل در عقلی و نقلی ممنوعست زیراکه قسمی دیگر از دلیل هست که ان عبارت از ادله ایست که ما پیش اقامت نمودیم بر اینکه حقیقت در وجوبست و بس و بازگشت ان دلایل به تتبع مواضع استعمال لفظ امر و امارتیبست که دلالت دارند بر مقصود از امر نزد اطلاق و تجرّد او از قرینه حجّة من قال بالاشترک تا و حجّة القائل دلیل قائلین باشترک صیغه امر لفظا میان سه معنی یعنی وجوب و ندب و اباحت اینست که لفظ امر مستعمل می شود درین سه معنی و ظاهر استعمال لفظ واحد در معانی متعدّده اینست که حقیقت در هر یک از انها بوده باشد چنانچه معلوم شد در احتجاج سید رضی الله عنه و جواب این دلیل بعینه جواب دلیل سید است رضی الله عنه و حاصلش آنکه استعمال لفظ در چند معنی وقتی دلیل بر حقیقت است که نسبت ان لفظ به آن معانی باعتبار تبادل مساوی باشد و ما پیش بیان نمودیم اختلاف نسبت امر را باعتبار تبادل وجوب و عدم تبادل غیر او پس در وجوب حقیقت و در غیر وجوب مجاز خواهد بود و حجّة القائل بانّه للقدر المشترك بین الثلاثة و هو الاذن تا و احتجّ من زعم و دلیل کسی که قائلست باشترک معنوی یعنی اینکه صیغه امر موضوعست از برای قدر مشترك میانه وجوب و ندب و اباحت که ان عبارت از رخصت در فعل است مثل دلیل کسی است که قائلست به اینکه او موضوعست از برای مطلق طلب که قدر مشترك میانه وجوب و ندب است و حاصلش اینست که صیغه امر مستعمل می شود گاه در وجوب و گاه در ندب و گاه در اباحت پس اگر موضوع از برای هر یک بوده باشد بوضع علی حده اشترک لفظی لازم می آید و اگر موضوع از برای یکی ازین معانی بوده باشد در دیگری مجاز خواهد بود

و احتجّ من زعم أنّها مشتركة بين الامور الاربعة بنحو ما تقدم في احتجاج من قال بالاشتراك و جوابه مثل جوابه فائدة يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة عليهم الصلوة و السلام ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي و احتمالها من اللفظ الاحتمال الحقيقية عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به منهم عليهم السلم

و اشتراك و مجاز هر دو خلاف اصلند پس بايد قائل شد که حقيقت است در قدر مشترك و جواب اين دليل نيز مثل جواب دليل ايشان است و ملخص جواب اينکه مجاز اگرچه خلاف اصلست ليکن قول به او واجبست در وقتی که دليلی بر او دلالت کند و ما به ادله سابقه بيان نموديم که امر حقيقت در وجوبست و بس پس لا- محاله در معانی ديگر مجاز خواهد بود و باقی جوابهای مذکوره بعينه در اینجا جاريست و احتجّ من زعم أنّها مشتركة بين الامور الاربعة تا فائدة و احتجاج نموده اند جمعی که قائل شده اند باشتراك صيغه امر لفظا میان چهار معنی یعنی وجوب و ندب و اباحت و تهديد بمثل آنچه مذکور شد در احتجاج قائلين باشتراك او لفظا میان وجوب و ندب یعنی می گویند که امر گاه در وجوب مستعمل شده و گاه در ندب و گاه در اباحت و گاه در تهديد و ظاهر استعمال لفظ واحد در چند معنی اينست که حقيقت در هريك بوده باشد و جواب اين نيز مثل جواب آنست چه در صورتی ظاهر استعمال لفظ اينست که حقيقت در هريك بوده باشد که تفاوتی میان اين معانی نباشد در تبادل [و عدم تبادل] و ما به ادله سابقه بيان نموديم که تبادل وجوبست و بس پس حقيقت در وجوب و مجاز در باقی خواهد بود

### **فائدة: ان استعمال صيغة افعال في الندب كان شائعا في عرف الأئمة (ع) حتى صار مجازا راجعا**

فائدة چون مصنف قدس سرّه قائل شد به اینکه صيغه امر شرعا حقيقت در وجوبست و بر او لازم می آید که هر امری که مجرد از قرينه یکی از ان معانی باشد محمول بر وجوب شود با آنکه چنین نیست بلکه حمل بر وجوب نيز محتاج به قرينه است نزد او نيز از اين جهت در اين فايده تدارك اين معنی می کند و می گوید يستفاد من تضاعيف احاديثنا تا اصل تضاعيف شىء بمعنی اثنا و وسط اوست یعنی از احاديث منقولة از اهل بيت عليهم السلام مفهوم می شود که استعمال صيغه امر در معنی ندب شايع بود نزد ايشان اگرچه اين استعمال بطريق مجاز است به حيثیّتی که از مجازات راجحة شده که احتمال انها مساوی است با احتمال حقيقت هرگاه مرجحی از خارج نبوده باشد پس مشکست متمسك شدن در اثبات وجوب حکمی بمجرد ورود امری در باب آن حکم از حضرات ائمة عليهم السلام بلکه واجبست توقف در حکم بوجوب و ندب تا آنکه دليلی از خارج بهم رسد بر یکی از ايشان

### **أصل في دلالة صيغة الامر على الوحدة و التكرار**

اصل الحق ان صيغة الامر بمجردّها تا لنا ان المتبادر حق اينست که صيغه امر بدون قرينه وحدت يا تکرار دلالت بر هيچ يك از

اصل الحقّ أنّ صيغة الامر بمجردھا لا اشعار فيها بوحدة و لا تكرار و انّما تدلّ علی طلب الماهیة و خالف فی ذلك قوم فقالوا بافادتها التّكرار و نزّلوها منزلة ان یقال افعل ابدا و آخرون فجعلوها للمرة من غیر زیادة علیها و توقّف فی ذلك جماعة فلم يدورا لایهما هی لنا انّ المتبادر من الامر طلب ایجاد حقیقة الفعل و المرة و التكرار خارجان عن حقیقته كالزمان و المكان و نحوهما فكما انّ قول القائل اضرب غیر متناول لمكان و لا زمان و لا آلة یقع بها الصّرب كذلك غیر متناول للعدد فی كثرة و لا قلة نعم لَمّا كان اقلّ ما یمثل به الامر هو المرة لم یكن بدّ من كونها مرادة و یحصل بها الامتثال لصدق الحقیقة الّتی هی المطلوبة بالامر بها و بتقریر آخر و هو أنّا نقطع بانّ المرة و التكرار من صفات الفعل اعنی المصدر كالقلیل و الكثير لانّك تقول اضرب ضربا قليلا او كثيرا او مكررا او غیر مكرّر فتقیده بالصفات المختلفة و من المعلوم انّ الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له علی خصوصیة شیء منها ثمّ انه لا خفاء فی انه لیس المفهوم من الامر الا طلب ایجاد الفعل اعنی المعنی المصدریّ فیكون معنی اضرب مثلا طلب ضرب ما فلا یدلّ علی صفة الضرب من تكرار او مرة او نحو ذلك.

وحدت و تكرار ندارد و دلالت نمی كند مكر بر طلب ایجاد ماهیّت فعل مطلق خواه در ضمن مرّة و وحدت باشد و خواه در ضمن تكرار و مخالفت نموده اند درین مسئله جماعتی از اصولیین پس قائل شده اند به اینکه افاده تكرار می كند یعنی بر مكلف لازمست كه همیشه مامور را بفعل آورد و بسبب اتیان به او يك مرتبه از عهده تكلیف بدر نمی رود و صیغه افعال را نازل منزلة افعال ابدا كرفته اند و جمع دیگر از اصولیین مخالفت به نحوی دیگر نموده اند و می كویند صیغه امر دلالت دارد بر طلب فعل يك مرتبه بدون زیادتی بر او و توقّف نموده اند جماعتی و ندانسته اند كه موضوعست از برای مرّة یا تكرار با اینکه می دانند كه موضوعست از برای یکی از این ها و در دیگری مجاز است لنا ان المتبادر من الامر تا و بتقریر آخر دلیل ما بر اینکه امر موضوعست از برای طلب حقیقت فعل مطلقا و دلالت بر وحدت و تكرار ندارد اینست كه متبادر از صیغه امر طلب ایجاد حقیقت فعل یعنی معنی مصدریست و وحدت و تكرار هر دو خارجند از حقیقت فعل چون زمان و مكان و امثال آنها كه خارجند از حقیقت فعل پس چنانچه اضرب شامل مكان و ضرب و زمان و آلت او نیست همچنین شامل عدد ضرب نیست نه در جانب كثرت و نه در جانب قلت بلی چون اقلّ آنچه امتثال امر به او متحقق می شود يك مرتبه است لا محالة يك مرتبه مراد امر خواهد بود بسبب ان امتثال حاصل می شود زیراكه صادق می آید حقیقتی كه مطلوب امر است بسبب وجود مامور به يك مرتبه و بتقریر



و ما يقال من انّ هذا انّما يدلّ على عدم افادة الامر الوحده او التكرار بالمادة فلم لا يدلّ عليهما بالصّبيغة فجوابه انّا قد بيّنا انحصار مدلول الصّبيغة بمقتضى حكم التبادر في طلب ايجاد الفعل و اين هذا من الدلالة على الوحده او التكرار احتجّ الاولون بوجوه احدها انه لو لم يكن للتكرار لما تكرر الصّوم و الصّلاة و قد تكرر قطعاً و الثّاني انّ التّهمى يقتضى التكرار فكذلك الامر قياساً عليه بجامع اشتراكهما في الدلالة على الطّلب و الثّالث انّ الامر بالشّيء نهى عن ضده و التّهمى يمنع عن المنتهى عنه دائماً فيلزم التكرار في المأمور به

آخر تا و ما يقال من انّ هذا همين دليل را بعبارتى واضح تر تقرير مى كنيم و مى كوييم كه ما جزم داريم به اينكه وحدت و تكرر از صفات فعل يعنى معنى مصدرى اند چون قلت و كثرت كه انها نيز از صفات فعلند زيراكه مى كويى اضرب ضرباً قليلاً او كثيراً او مكرراً او غير مكرّر و مقيد مى سازى مصدر يعنى ضرب را باين صفات مختلفه و بديهيى است كه ذاتى كه قابليت اتّصاف بصفات مختلفه داشته باشد بى قرينه دلالت بر هيچ يك از ان صفات نمى كند و بعد از اين مى كوييم كه مخفى نيست كه مفهوم از صيغه امر غير طلب ايجاد فعل نيست پس معنى اضرب مثلاً طلب زدن مطلق است پس اضرب دلالت بر صفت زدن يعنى وحدت و تكرر و امثال انها از زمان و مكان و آلت و غير ذلك ندارد و جهة اينكه مصنف قدّس سرّه اين دليل را عبارة اخراى دليل اول ناميده اينست كه مفاد هر دو دليل يكيست و اختلاف در خصوص عبارت است و بس زيراكه حاصل هر دو دليل اينست كه امر از براى طلب حقيقت فعل است و وحدت و تكرر خارجند از حقيقت فعل نهايت آنكه در دليل اول قياس نموده بود وحدت و تكرر را به مكان و زمان كه از صفات فعلند در عدم دلالت فعل بر انها و درين دليل آخر بيان نمود كه اين وحدت و تكرر از صفات فعلند در عدم دلالت فعل و موصوف بصفات متغايرة دلالت بر خصوص صفتى نمى كند و فى الحقيقة تقرير آخر بيان تقرير اولست و ما يقال من انّ هذا تا احتجّ و ان اعتراضى كه بعضى برين دليل ايراد نموده اند به اينكه اين دليل دلالت ندارد مكر بر عدم افاده صيغه امر وحدت و تكرر را به ماده كه عبارت از مصدران صيغه است پس از كجا كه بصيغه يعنى هيئت و صورت او چه كاه است كه ماده دلالت ندارد بر صفتى از صفات و متعلقى از متعلقات فعل ليكن هيئات فعل دلالت بر او دارد چون ضرب و يضرب كه هيئات اول دلالت بر زمان گذشته مى كند و هيئات ثانى دلالت بر زمان حال يا استقبال دارد با اينكه ماده اين ها يعنى ضرب دلالت بر زمان اصلاً ندارد پس جواب ان اعتراض اينست كه ما بيان نموديم انحصار مدلول صيغه امر را به مقتضى حكّم تبادر طلب ايجاد فعل و اين كجا دلالت

و الجواب عن الاول المنع من الملازمة اذ لعل التكرار انما يفهم من دليل آخر سلّمنا لكنه معارض بالحجّ فانه قد امر به و لا تكرر و عن الثاني من وجهين احدهما انه قياس في اللغة و هو باطل و ان قلنا بجوازه في الاحكام و ثانيهما بيان الفارق فان النهي يقتضى انتفاء الحقيقة و هو انما يكون بانتفائها في جميع الاوقات و الامر يقتضى اثباتها و هو يحصل بمرّة و ايضا التكرار في الامر مانع من فعل غير المأمور به بخلافه في النهي اذ التروك تجتمع و تجامع كل فعل و عن الثالث بعد تسليم كون الامر بالشئ ء نهيا عن ضده او تخصيصه بالصدّ العام و ارادة الترك منه منع كون النهي الذي في ضمن الامر مانعا عن المنهيّ عنه دائما بل يتفرع على الامر الذي هو في ضمنه فان كان ذلك دائما فدائما و ان كان في وقت ففى وقعت مثلا الامر بالحركة دائما يقتضى المنع من السكون دائما و الامر بالحركة في ساعة يقتضى المنع من السكون فيها لا دائما

---

بر وحدت يا تكرر مى كند پس معلوم شد كه ماده و صيغه امر هيچ يك دلالت بر وحدت و تكرر ندارند احتج الاولون بوجوه احتجاج نموده اند قائلين به اينكه امر افاده تكرر مى كند بسه وجه يكى آنكه اكر افاده تكرر نكنند لازم مى آيد كه نماز و روزه مكرّر واجب نباشد و حال آنكه مكرّر و واجبند قطعا نماز هر روزه روزه واجبست و روزه هر سال يك ماه دويم اينكه نهى مقتضى تكرر است اتفاقا چه ترك منهى عنه ابتدا واجبست پس همچنين امر بايد مفيد تكرر باشد قياس به نهى زيراكه هر دو باهم شريكند در دلالت بر طلب چه يكى موضوع از براى طلب فعل است و ديكرى از براى طلب ترك و سيوم آنكه امر به شئ ء مقتضى نهى از ضدان شئ ء است و نهى مانع است از منهى عنه دائما پس لازم مى آيد تكرر در مأمور به زيراكه در وقتى از اوقات ترك مأمور به جايز باشد فعل ضدّش در آن وقت جايز خواهد بود و مفروض اينست كه ضدّ مأمور به هميشه حرامست و الجواب عن الاول المنع من الملازمة تا و احتجّ من قال بالمرّة و جواب از دليل اول ايشان اينكه ملازمه مذكوره ممنوعست زيراكه جايز است كه تكرر در روزه و نماز از دليلى ديكر فهميده شده باشد نه از مجرد امر و بر تقدير تسليم كه از مجرد امر فهميده شود ما با او معارضه مى كنيم بحجّ و مى گوئيم كه اكر افاده تكرر كند لازم مى آيد كه حجّ مكرّر واجب باشد و حال آنكه ضرورى دين است و جوب او در عمرى يك مرتبه با شرايط و جواب از دليل ثانى از دو جهة گفته شده يكى آنكه شما قياس نموديد امر را به نهى در افاده تكرر و لغت بقياس ثابت نمى شود و اتفاقا اكرچه قائل شويم بجواز قياس در احكام شرعيه با اينكه اين قياس مع الفارق است يعنى در نهى چيزى هست كه مقتضى تكرر است بخلاف امر كه در او عدّت تكرر نيست زيراكه نهى طلب ترك حقيقت فعل است و انتفاء حقيقت فعل متحقّق نمى شود مكر بسبب

و احتج من قال بالمرّة أنّه اذا قال السّيد لعبدّه ادخل الدّار فدخلها مرّة عدّ ممثلا عرفا و لو كان للتكرار لما عدّ و الجواب أنّه انما صار ممثلا لانّ المامور به و هو الحقيقة حصل بالمرّة لا لان الامر ظاهر في المرّة بخصوصها اذ لو كان كذلك لم يصدق الامثال فيما بعدها و لا ريب في شهادة العرف بانه لو أتى بالفعل مرّة ثانية و ثالثة لعدّ ممثلا و آتيا بالمامور به و ما ذاك الا لكونه موضوعا للقدر المشترك بين الوحدة و التكرار و هو طلب ايجاد الحقيقة و ذلك يحصل بآيهما وقع

انتفاء او در جميع اوقات بخلاف امر که او طلب ايجاد حقيقت فعلی است و ايجاد حقيقت فعل در ضمن و حداث نیز متحقق می شود و ديگر آنکه تکرار در امر مانع است از فعل غير مامور به چه ممکن نیست که در يك وقت دو فعل از مکلف صادر شود مگر بر سبيل ندرت پس اگر تکرار مامور به ابتدا واجب باشد حرج و تکلیف ما لا يطاق لازم می آید بخلاف نهی که چون مقص از ترك حقيقت فعل است و تروك با هم جمع می شوند و همچنین با افعال وجودیه نیز جمع می شوند پس اگر مطلوب در دوام باشد تکلیف ما لا يطاق لازم نمی آید و جواب از دليل ثالث ایشان اينکه قبول نداريم که امر شیء مستلزم نهی از مطلق ضد بوده باشد و بر طريق تسليم که امر به شیء مستلزم نهی از مطلق ضد بوده باشد يا بعد از آنکه تخصیص دهيم ضدی را که در کلام مستدلّ واقع شده به ضدّ عام بمعنی ترك تا اينکه قابل منع نبوده باشد قبول نداريم که نهی که در ضمن امر فهمیده می شود مانع از نهی عنه باشد دائما بلکه تابع امریست که این نهی در ضمن او فهمیده می شود پس اگر ان امر دایمی است [این نهی نیز دائمی است] و اگر ان امر در وقت خاصی است [این نهی نیز در آن وقت حاضر است] نه دائما مثلا امر به حرکت دائما مقتضی نهی از ضد او یعنی سکون است دائما و امر به حرکت در ساعت معینی مقتضی نهی از سکون است در آن ساعت نه دائما و حاصل تردید اینست که مراد مستدل از ضد اگر مطلق ضد است خواه ضد خاصّ که هر يك از افعال وجودیه ایست که با فعل مامور به جمع نشود یا ضد عام بمعنی ترك مأمور به است در این صورت از مقدمه مستدل که می گفت امر به شیء مستلزم نهی از ضد اوست ممنوعست چه ثابت خواهد شد بعد از اینکه امر به شیء مستلزم نهی از ضد خاص و ضدّ عام بمعنی اوّل نیست و بر نقد تسليم که امر به شیء مستلزم نهی از مطلق ضد بوده باشد ان مقدمه او که نهی از ضد دایمی است ممنوعست زیرا که نهی از ضدی که در ضمن امر فهمیده می شود تابع ان امر است و اگر مراد مستدل از ضد ضد عام بمعنی ترکست پس ان مقدمه که امر به شیء مستلزم نهی از ضد است مسلم است و قابل منع نیست لیکن مقدمه ثانیه ممنوعست بدلیل مذکور و احتج من قال بالمرّة بانه اذا قال السّيد تا و احتج المتوفقون و احتجاج نموده اند آنکه قائل است به اینکه صیغه امر مقتضی وحدت است به اینکه مولی هرگاه بغلام خود بگوید ادخل الدار و غلام يك نوبت داخل خانه شود او را عرفا می گویند که امثال امر مولی نموده و اگر امر موضوع از برای تکرار می بود

و احتجّ المتوقّفون بمثل ما مرّ أنّه لو ثبت لثبت بدليل و العقل لا مدخل له و الآحاد لا تقيّد و التواتر يمنع الخلاف و الجواب على سنن ما سبق بمنع حصر الدليل فيما ذكر فإنّ سبق المعنى الى الفهم من اللفظ اماره وضعه له و عدمه دليل على عدمه و قد بيّنا أنّه لا يتبادر من الامر الا طلب ايجاد الفعل و ذلك كاف في اثبات مثله اصل ذهب الشيخ ره و جماعة الى أنّ الامر المطلق يقتضى الفور و التّعجيل فلو اخر المكلّف عصي و قال السّيد ره هو مشترك بين الفور و التراخي فيتوقّف في تعيين المراد منه على دلالة تدلّ على ذلك و ذهب جماعة منهم المحقّق ابو القسم بن سعيد و العلامة رحمهما الله تعالى الى أنّه لا يدلّ على القور و لا على التراخي بل على مطلق الفعل و ايّهما حصل كان مجزيا و هذا هو الاقوى

بايستی که او را ممتثل نامند زیرا که دخول دار مکرر از وی صادر نشده و جواب این دلیل اینکه ان غلام را عرفا ازین جهة ممتثل می نامند که مأمور به یعنی حقیقت فعل به يك مرتبه حاصل می شود نه باعتبار اینکه امر ظاهر حقیقت در خصوص يك مرتبه است زیرا که اگر امثال غلام باین اعتبار بوده باشد لازم می آید که امثال تحقق نشود بسبب دخول ثانی و ثالث و شکی نیست که عرف شاهد است بر اینکه آن غلام اگر مرتبه ثانی و ثالث داخل آن خانه شود باز او را ممتثل می نامند و در هر مرتبه که داخل آن خانه شود می گویند که ایشان به مأمور به نموده و این نیست مکرر بسبب اینکه صیغه امر مفید قدر مشترك میان وحدت و تکرار است که ان عبارت از طلب ايجاد حقیقت فعل است و ايجاد حقیقت فعل حاصل می شود به هر يك از وحدت و تکرار و احتجّ المتوقّفون بمثل ما مرّ تا %

## أصل في الفور و التراخي

### اشاره

اصل و احتجاج نموده اند جمعی که توقّف نموده اند در اینکه صیغه امر موضوعست از برای وحدت یا تکرار بمثل آنچه مذکور شد در اصل سابق از دلیل متوقّفین در اینکه صیغه امر موضوعست از برای وجوب یا ندب و حاصل ان دلیل درین مقام اینکه اگر ثابت شود که امر موضوعست از برای وحدت یا تکرار البتّه این ثبوت محتاج بدلیلی خواهد بود و دلیل یا عقلی است یا نقلی و دلیل عقلی دخل در اثبات لغت ندارد زیرا که لغت سماعیست و دلیل نقلی یا خبر واحد است یا متواتر و آحاد مفید علم نیستند و این مسئله علمی است و خبر متواتر متحقّق نیست زیرا که اگر وضع صیغه امر از برای یکی ازین دو معنی متواتر می بود بایستی که خلافي درین مسئله نباشد چه احکام متواترة اجماعیند و جواب این دلیل به نحوی است که در اصل سابق معلوم شد و ملخصش اینکه قبول نداریم حصر ثبوت این مسئله را در آنچه شما ذکر نمودید از دلیل عقلی و نقلی زیرا که سبق معنی و تبادر او بفهم از لفظ دلیل وضع ان لفظ است از برای این معنی و عدم تبادر معنی دلیل عدم وضع است و ما پیش بیان نمودیم که متبادر نیست از صیغه امر مکرر طلب ايجاد حقیقت فعل نه وحدت و تکرار و تبادر کافی

لنا نظیر ما تقدّم فی التّکرار من أنّ مدلول الامر طلب حقیقة الفعل و الفور و التّراخی خارجان عنها و إنّ الفور و التّراخی من صفات الفعل فلا دلالة له علیهما حجّة القول بالفور امور ستّة الاوّل أنّ السیّد اذا قال لعبدہ اسقنی فأخّر العبد السقی من غیر عذر عدّ عاصیا و ذلك معلوما من العرف و لو لا افادته الفور لم يعد من العصاة و اجیب عنه بأنّ ذلك أنّما یفهم بالقرینه لأنّ العادة قاضیه بأنّ طلب السقی أنّما یكون عند الحاجة الیه عاجلا و محلّ التّزاع ما تكون الصیغة فیہ مجردة

است در اثبات مثل این حکم اصل ذهب الشّیخ و جماعة الی أنّ الامر المطلق تا لنا نظیر ما تقدم شیخ ابو جعفر طوسی قدس سرّه و جماعتی از اصولیین باین قائل شده اند که امر مطلق یعنی مجرد از قرینه فور و تعجیل مقتضی فور است یعنی بحسب لغت و شرع دلالت دارد بر اینکه بر مکلف لازم است که بعد از صدور امر در اوّل اوقات امکان مرتکب مامور به شود و تاخیر او را جایز نیست و بسبب تاخیر عاصی خواهد بود هر چند که فعل او صحیح و مجزی است و سیّد مرتضی رضی الله عنه فرموده که او مشترکست لفظا میان فور و تراخی یعنی موضوعست از برای طلب فعل فورا به وضعی و از برای طلب او با تراخی به وضعی دیگر پس توقف باید نمود در تعیین مقص تا آنکه ظاهر شود دلیلی که دلالت کند بر یکی از این ها چنانکه قاعده است در هر مشترك لفظی و جماعتی از اصولیین از آن جمله محقق شیخ ابو القسم بن سعید و علامه حلّی رحمهما الله قائل شده اند به اینکه دلالت ندارد وضعا بر فور و نه بر تراخی بلکه دلالت می کند بر مطلق طلب فعل و هر یک که حاصل شوند مجزی است و مشترك معنوی است میان هر دو و این قول اقوی است لنا نظر ما تقدّم تا حجّة القول بالفور دلیل ما بر اشتراك معنوی نظیر آن چیز است که مذکور شد در بحث وحدت و تکرار یعنی مدلول امر بحکم تبادر طلب حقیقت فعل است مطلقا و فور و تراخی هر دو خارجند از حقیقت او و این هر دو از صفات فعلند و فعل دلالت بر هیچ يك از صفات مختلفه نمی کند پس دلالت بر این ها نیز نخواهد داشت حجّة القول بالفور امور ستّة تا الثّانی انه تعالی ذمّ ابلیس دلیل قائلین به فوریت امر شش وجه است اول اینکه مولی هرگاه بغلام خود بگوید اسقنی یعنی اب بده بمن و ان غلام تاخیر کند در اب دادن بی عذری او را عرفا عاصی می شمارند پس اگر امر افاده فوریت نمی کرد بایستی که او را از جمله عاصیان نشمارند زیرا که درین صورت ان غلام را عذری خواهد بود و می تواند گفت که من بعد ازین اب خواهم داد و بر من لازم نیست فوریت و جواب این دلیل اینکه فوریت در مثال شما از قرینه مفهوم می شود چه طلب اب قرینه است بر اینکه مولی الحال تشنه است و اب می خواهد و ازین جهة در بعضی از بلاد که احتیاج بسرد نمودن اب از شوره و غیر ذلك باشد و مدتی باید صبر نمود تا اینکه اب سرد شود اگر غلام درین مدت تاخیر نماید عرفا او را عاصی نمی شمارند و

الثانی آنه تعالى ذمّ ابليس على ترك السجود لآدم ع بقوله سبحانه ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك و لو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه الذم و لكان له ان يقول أنك لم تامرني بالبدار و سوف اسجد و الجواب انّ الذم باعتبار كون الامر مقيدا بوقت معين و لم يات بالفعل فيه و الدليل على التقييد قوله تعالى فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ\* الثالث انه لو شرع التأخير لوجب ان يكون الى وقت معين و اللازم منتف اما الملازمة فلاّنه لولاها لكان الى آخر ازمة الامكان اتفاقا و لا يستقيم لانه غير معلوم و الجهل به يستلزم التكليف بالمحال اذ يجب على المكلف ح ان لا يؤخر الفعل عن وقته مع انه لا يعلم ذلك الوقت الذي كلف بالمنع عن التأخير عنه و اما انتفاء اللازم فلاّنه ليس في الامر اشعار بتعيين الوقت و لا- عليه دليل من خارج و الجواب من وجهين احدهما التقصص بما لو صرح بجواز التأخير اذ لا نزاع في امكانه و ثانيهما انه انما يلزم تكليف المحال لو كان التأخير متعيّنا اذ يجب ح تعريف الوقت الذي يؤخر اليه و اما اذا كان ذلك جايزا فلا لتمكّنه من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال

محلّ نزاع جائست كه صيغه مجرد از قرينه فور و تراخي باشد الثاني انه تعالى ذمّ ابليس تا الثالث دليل ثاني ايشان اينكه خدای تعالى مذمت ابليس نموده بر ترك سجده از جهة آدم عليه السلم باين قول كه ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك يعنى چه چیز مانع تو شد از سجده در آن وقت كه ترا فرمودم سجده كنى و مطلوب از اين استفهام حقيقت خود نيست چه خدای عزّ و جل عالم بود به اينكه مانع او از سجده تكبر بود بلكه مراد عتاب است با شيطان و مذمت اوست بر ترك سجده و اگر امر فوري نمى بود مذمت متوجه او نمى شد و مى رسيد او را كه بكويد كه تو مرا امر به سجده فورا نمودى و من بعد از اين سجده خواهم نمود و جواب اين دليل اينكه مذمت ابليس باعتبار اين بود كه امر بسجده مقيّد به وقتى خاصى بود و در آن وقت از ابليس صادر نشد و دليل بر اينكه اين امر مطلق نبود بلكه مقيّد بوقت معين بود اين قول خدای تعالى است كه فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ\* يعنى اى فرشتگان وقتى كه من درست و تمام نمودم خلقت آدم را و در او دميدم از روحى كه بقدرت خود آفريده ام پس شما بيفتيد به سجده از براى او و اين توقيت قرينه فوريت است و نزاع ما در امريست كه مجرد از قرينه فوري و تراخي بوده باشد الثالث انه لو شرع التأخير تا الرابع دليل سوم ايشان اينست كه اگر تاخير مامور به بر مكلف جايز باشد واجبست كه اين تاخير تا وقتى معين بوده باشد و لازم منتفى است پس ملزوم نيز باطل خواهد بود اما بيان ملازمه زيراكه اگر تاخير جايز باشد تا وقتى معين لا محالة جواز تاخير تا آخر اوقات امكان خواهد بود و جواز تأخير تا آخر اوقات امكان بى صورت است زيراكه آخر اوقات

الرابع قوله تعالوا و سارعوا إلى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَإِنَّ الْمَرَادَ بِالْمَغْفِرَةِ سَبَبُهَا وَ هُوَ ضَلُّ الْمَامُورِ بِهِ لَا حَقِيقَتَهَا لِأَنَّهَا فَعَلَ اللَّهُ سَبْحَانَهُ فَيَسْتَحِيلُ مَسَارِعَةَ الْعَبْدِ إِلَيْهَا وَحَافِظُهَا فَيَجِبُ الْمَسَارِعَةُ إِلَى فَعَلِ الْمَامُورِ بِهِ وَ قَوْلُهُ تَعَالَى فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ\* فَإِنَّ فَعَلَ الْمَامُورِ بِهِ مِنَ الْخَيْرَاتِ فَيَجِبُ الْإِسْتِبْقَاءُ إِلَيْهِ وَ أَمَّا يَتَحَقَّقُ الْمَسَارِعَةُ وَ الْإِسْتِبْقَاءُ بِأَنْ يَفْعَلَ بِالْفُورِ وَاجِبٌ بِأَنَّ ذَلِكَ مَحْمُولٌ عَلَى أَفْضَلِيَّةِ الْمَسَارِعَةِ وَ الْإِسْتِبْقَاءِ لَا عَلَى وَجُوبِهِمَا وَ أَلَّا لَوْجِبَ الْفُورُ فَلَا يَتَحَقَّقُ الْمَسَارِعَةُ وَ الْإِسْتِبْقَاءُ لِأَنَّهُمَا إِنَّمَا يَتَصَوَّرُ أَنَّ فِي الْمَوْسَعِ دُونَ الْمَضِيْقِ إِلَّا تَرَى أَنَّهُ لَا يَقَالُ لِمَنْ قَبْلَ لَهُ صَنِمٌ غَدَا فَصَامَ أَنَّهُ سَارِعٌ إِلَيْهِ وَ اسْتَبَقَ وَ الْحَاصِلُ أَنَّ الْعَرَفَ قَاضٍ بِأَنَّ الْإِتْيَانَ بِالْمَامُورِ بِهِ فِي الْوَقْتِ الَّذِي لَا يَجُوزُ تَأْخِيرُهُ عَنْهُ لَا يَسْمَى مَسَارِعَةً وَ اسْتِبْقَاءً فَلَا يَدَّ مِنْ حَمْلِ الْأَمْرِ فِي الْآيَتَيْنِ عَلَى النَّدْبِ وَ أَلَّا لَكَانَ مَفَادُ الصَّيْغَةِ فِيهِمَا مُنَافِيًا لِمَا يَقْتَضِيهِ الْمَادَّةُ ذَلِكَ لَيْسَ بِجَائِزٍ فَتَأَمَّلْ

امكان معلوم مكلف نیست و مجهول اوست و جهل به او مستلزم تكلیف محال است زیرا که واجبست بر مكلف درین صورت که تاخیر نکند فعل را از وقتش با اینکه او نمی داند این وقتی را که مكلف است بعدم تاخیر فعل از او و اما انتفاء لازم یعنی تعیین وقت زیرا که در صیغه امر اشعاری به تعیین وقت نیست و دلیلی از خارج هم بر او نیست و جواب ازین دلیل از دو جهة گفته شده یکی نقض یعنی معارضه با صورتی که تصریح کند امر بجواز تاخیر چه نزاعی در امکان این تصریح نیست بلکه واقعست چون وقت نماز زلزله که از ابتدای زلزله تا انتهای عمر است پس اگر دلیل شما تمام باشد لازم می آید که این تصریح جایز نباشد و دیگری آنکه تکلیف محال لازم نمی آید مگر در صورتی که تاخیر متعین و لازم باشد و مبادرت جایز نباشد زیرا که درین صورت شناختن مكلف وقتی را که تاخیر تا به آن وقت [باید بکند] واجبست و اما اگر تاخیر جایز باشد نه واجب پس تکلیف محال لازم نمی آید زیرا که درین صورت چنانچه تاخیر تا به آخر اوقات امکان جایز است مبادرت در اول اوقات امکان و در هر وقتی از اوقات تا آخر اوقات امکان جایز است پس مكلف قادر بر امتثال خواهد بود بسبب امکان مبادرت و تکلیف محال لازم نخواهد آمد الرَّابِعُ قَوْلُهُ تَعَالَى وَ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ تَا الْخَامِسُ دَلِيلٌ چهارم ایشان قول خدای تعالی است که وَ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ یعنی بشتابید بسوی مغفرت و آمرزش عظیمی از جانب پروردکار خود و وجه دلالت این کریمه بر این مطلب اینکه مراد از مغفرت سبب مغفرت است که ان فعل مامور به است نه حقیقت مغفرت زیرا که مغفرت فعل خدای عزّ و جلّ است پس محال است مسارعت بنده بسوی او چه معنی مسارعت زود بفعل آوردن است پس به مقتضای آیه کریمه مسارعت بفعل مامور به که سبب مغفرت است بر عباد واجب خواهد بود و این معنی فوریت است و قول دیگر خدای تعالی است که فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ\* یعنی بشتابید بسوی خیرات و وجه دلالت این آیه برین مطلب اینست که این کریمه دلالت می کند بر وجوب استباق بخیرات و فعل مامور به

از جمله خیرات است پس واجبست استتباق به او و متحقق نمی شود مسارعت و استتباق مکر باین طریق که اتیان بمأمور به فوراً واقع شود و جواب گفته شده ازین دلیل به اینکه امر به مسارعت و استتباق محمولست بر ندب و افضلیت نه بر وجوب که اگر دلالت کند بر وجوب لازم می آید که فوریت واجب باشد پس ممکن نخواهد بود تحقق مسارعت و استتباق زیرا که فوراً واجب باشد مأمور به واجب مضیق خواهد بود و مسارعت و استتباق مقصور نمی شوند مگر در واجب موسع نه در واجب مضیق نمی بینی که کسی که به او گفته شود صم غذا و فردا روزه بگیرد نمی کویند که او مسارعت و استتباق نموده در روزه گرفتن و حاصل اینکه عرف حاکمست به اینکه اتیان به مأمور به را در وقتی که تاخیر ازو جایز نیست مسارعت و استتباق نمی نامند پس واجب است حمل امر درین دو آیه بر ندب و استحباب و اگر نه مفاد صیغه امر درین دو آیه منافی خواهد بود با مقتضای ماده این دو امر چه مقتضای ماده مسارعت و استتباق جواز تاخیر مأمور به است به حیثیتی که مأمور به واجب موسع بوده باشد و مقتضای صیغه انها برین تقدیر یعنی تقدیر دلالت بر وجوب عدم جواز تاخیر است به حیثیتی که مأمور به واجب مضیق بوده باشد و این ها منافی و نقیض یک دیگرند و تنافی در کلام واجب تعالی محال است و برین جواب بحثی ظاهر وارد است زیرا که قائلین به فوریت قائلند به توسعه وقت واجب و وقت واجب را مضیق نمی دانند و می کویند فایده فوریت عصیان مکلف است بسبب تاخیر نه اینکه اگر تاخیر کند فعل بعد از وقت می شود پس ایشان قبول ندارند که ماده مسارعت و استتباق مقتضی جواز تاخیر باشد بلکه مقتضی صحت فعل در زمان متراحی است و این منافات ندارد با عدم جواز تاخیر که مقتضای صیغه است پس تنافی میان مفاد صیغه و مقتضای ماده بر تقدیر وجوب فوریت ممنوعست و معنی آیه کریمه نزد ایشان اینست که آنچه صحیح است فعل او در زمان متراحی واجبست فعل او فوراً و قول مصنف قدس سره فتاویل ممکنست اشاره باین اعتراض بوده باشد لیکن خود در حاشیه تصریح نموده به اینکه وجه تأمل اینست که حمل سارعوا بر ندب به واسطه دفع فوریت چنانچه بحسب ادعا می نمود مجاز است و ممکن است حمل او بر معنی بادر و مجازاً تا آنکه دلیل فوریت بوده باشد پس این دو مجاز معارض یک دیگرند لیکن ممکن است ترجیح مجاز اول باعتبار اصالت عدم فوریت و عبارت او اینست که وجه التامل آن حمل سارعوا علی التدب مجاز و یمكن ان یكون بمعنی بادر و دلیلاً للفوریة فتعارض المجاز ان و لعل الاول ارجح لاصالة عدم الفوریة و پوشیده نیست که برین وجه تأمل فایده مترتب نیست بغیر از بیان احتمالات معنی سارعوا الخامس ان کل مخبر كالتائل تا السّ ادس دلیل پنجم ایشان اینکه هر قائل کلام خبری که مجرد از قرینه زمان بوده باشد چون گوینده زید قائم و عمرو عالم و هر متکلم بکلام انشائی چنین چون گوینده هی طالق و انت حرّ قصد نمی کند از ان کلام خبری و انشائی مگر زمان حاضر را پس



الخامس انّ كلّ مخبر كالفائل زيد قائم و عمر و عالم و كل منشئ كالفائل هي طالق و انت حرّ انّما يقصد الزّمان الحاضر فكذلك الامر الحاقا له بالاعمّ الاغلب و جوابه امّا اولاً- فبانه قياس في اللّغة لانّك قست الامر في افادته الفور على غيره من الخبر و الانشاء و بطلانه بخصوصه ظاهر و امّا ثانيا فبالفرق بينهما بانّ الامر لا يمكن توجيهه الى الحال اذ الحاصل لا يطلب بل الاستقبال امّا مط و امّا الاقرب الى الحال الّذي هو عبارة عن الفور و كلاهما محتمل فلا يصر الى الحمل على الثّاني الّا بدليل السّادس انّ النّهي يفيد الفور فيفيدة الامر لانه طلب مثله و ايضا الامر بالشّيء نهى عن اضداده و هو يقتضى الفور بنحو ما مرّ في التّكرار آنفا و جوابه يعلم من الجواب السّابق فلا يحتاج الى تقريره

همچنین امر باید مقصود از زمان حاضر باشد بواسطه الحاق امر را به اعمّ اغلب از کلام که مقصود از آنها زمان حاضر است و جواب این دلیل را اولاً- باین روش می گوئیم که این قیاس است در حکم لغوی زیرا که قیاس نموده امر را در افاده فوریت به خبر و انشاء و این قیاس بخصوصه باطلست یعنی اگرچه فرض کنیم جواز قیاس را در احکام شرعیّه چنانچه عامّه قائل شده اند لیکن قیاس در لغت را هیچ کس قائل نشده چه اتفاقاً لغت سماعیست و ثانيا جواب به این نحو گفته شده که فرق است میان امر و هر یک از خبر و انشاء زیرا که توجّه امر بزمان حاضر ممکن نیست چه طلب فعل به حیثیتی که مطلوب در زمان طلب یعنی حال واقع باشد موجب تحصیل حاصلست پس زمان ایقاع مطلوب لا محاله باید در زمان استقبال باشد یا مطلقاً یعنی خواه متصل بزمان طلب باشد که عبارت از فوریت است و خواه با فصل باشد که عبارت از تراخی است یا زمان ایقاع مطلوب زمانیست که نزدیکتر باشد بحال طلب که عبارت از فور است و چون هر دو احتمال دارد پس حمل بر ثانی یعنی فوریت جایز نیست مگر بدلیلی از خارج و دلیلی نیست السّادس انّ النّهی تا احتج السّید دلیل ششم ایشان اینکه نهی افاده فوریت می کند اتفاقاً پس امر نیز باید افاده فوریت کند زیرا که امر دلالت دارد بر طلب چنانچه نهی دلالت بر او می کند و دیگر آنکه امر به شیء و مقتضی نهی از ضدّ اوست و نهی از اضداد مقتضی فوریت ترك اضداد است و فوریت ترك اضداد مقتضی فوریت فعل مامور به است بمثل آنچه دانسته شد در بحث دلالت امر بر تکرار چه مکلف در هیچ وقت خالی از فعلی نیست پس هرگاه هیچ يك از اضداد بعد از امر از وی صادر نشود لازم می آید که مامور به از وی صادر شود در آن وقت و اگر نه لازم می آید که مکلف در آن وقت مشغول به هیچ فعلی نباشد و این محالست و تحقیق این حرف بعد ازین در بحث اقتضاء امر به شیء و نهی از اضداد خواهد آمد و جواب این دو دلیل دانسته می شود از جواب سابق یعنی از جوابی که از نظر این ها در بحث تکرار گذشت

احتجّ السّيد بانّ الامر قد یرد فی القرآن و استعمال اهل اللّغة و یراد به الفور و قد یرد و یراد به التّراخی و ظاهر استعمال اللّفظة فی شیئین یقتضی انها حقیقة فیهما و مشتركة بینهما و ایضا فانّه یحسن بلا شبهة ان یستفهم المامور مع فقد العادات و الامارات هل ارید منه التّعجیل او التّأخیر و الاستفهام لا یحسن الا مع الاحتمال فی اللّفظ و الجواب انّ الذی یتبادر من اطلاق الامر لیس الا طلب الفعل و اما الفور و التّراخی فانّهما یفهمان من لفظه بالقرینه و یکفی فی حسن الاستفهام کونه موضوعا للمعنی الاعمّ اذ قد یستفهم من افراد المتواطئ لشیوع التّجوزیة عن احدهما فیقصد بالاستفهام رفع الاحتمال و لهذا یحسن فیما نحن فیہ ان یجاب بالتّخیر بین الامرین حیث یراد المفهوم من حیث هو هو من دون ان یکون فیہ خروج عن مدلول اللّفظ و لو کان موضوعا لكلّ واحد منهما بخصوصه لکان فی ارادة التّخیر بینهما منه خروج عن ظاهر اللّفظ و ارتکاب للتّجوز و من المعلوم خلافه

پس احتیاج بتقریر او نیست و حاصل جواب از وجه اول اینست که شما قیاس نمودید امر را به نهی در افاده فوریت و لغت بقیاس ثابت نمی شود اتفاقاً با اینکه ان قیاس مع الفارق است یعنی علّت اقتضاء فوریت در نهی متحقّق است و در امر متحقّق نیست از این جهت که نهی مقتضی طلب ترک حقیقت فعل است و این لازم دارد فوریت ترک را بخلاف امر که او مقتضی طلب ایجاد فعل است و این فوریت را لازم ندارد چه ایجاد حقیقت فعل در زمان متراخی ممکن است و ملخص جواب از وجه ثانی اینکه قبول نداریم که امر مقتضی نهی از ضدّ مامور به باشد مطلقاً بلکه مقتضی نهی از ضدّ عام بمعنی ترک است و بس و اگر شما تخصیص دهید ضدّ را در دلیل بضدّ عام بمعنی ترک یا آنکه ضدّ را بر عموم خود باقی گذارید و تسلیم کنیم اقتضاء امر نهی از مطلق ضدّ را منع می کنیم ان مقدمه را که نهی از ضدّ مقتضی فوریت است یعنی قبول نداریم که نهی که از امر مفهوم می شود مقتضی فوریت باشد بلکه تابع امر است اگر چنانچه امر فوریت را لازم داشته باشد نهی از ضدّ او نیز فوری خواهد بود و الا فلا مثلاً امر به حرکت فوراً مقتضی نهی از سکون است فوراً و امر به حرکت در زمان تراخی مقتضی از سکون است در ان زمان احتجّ السّید ره بانّ الامر قد یرد تا فایده احتجاج نموده سیّد مرتضی رضی اللّٰه عنه بر اشتراك لفظی امر میان فور و تراخی به اینکه صیغه امر در قران و استعمال اهل لغت کاه وارد می شود و مراد از فور است و کاه وارد می شود و مراد از تراخی است و ظاهر استعمال لفظ در دو معنی اینست که حقیقت در هر دو مشترک لفظی میان هر دو بوده باشد و دیگر آنکه نیکوست بی شبهه اینکه مامور پرسد که با عدم عادات و امارات که آیا مراد ازین امر تعجیل است یا تاخیر و استفهام نیکو نیست مگر در صورتی که لفظ احتمال هر دو داشته باشد و جواب از وجه اول اینکه ظاهر استعمال لفظ در دو معنی

فائدة اذا قلنا بان الامر للفور و لم يات المكلف بالمأمور به في اول اوقات الامكان فهل يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا ذهب الى كل فريق احتجوا للاول بان الامر يقتضى كون المامور فاعلا على الاطلاق و ذلك يوجب استمرار الامر و للثاني بان قوله افعل يجرى مجرى قوله افعل في الآن الثاني من الامر و لو صرح بذلك لما وجب الاتيان به فيما بعد هكذا نقل المحقق و العلامة الاحتجاج و لم يرجح شيئا و بنى العلامة الخلاف على ان قول القائل افعل هل معناه افعل في الآن الثاني فان عصيت ففي الثالث و هكذا او معناه افعل في الزمن الثاني من غير بيان حال الزمن الثالث و ما بعده فان قلنا بالاوّل اقتضى الامر الفعل في جميع الازمان و ان قلنا بالثاني لم يقتضه فالمسألة لغويّة و قد سبقه الى مثل هذا الكلام بعض العامة و هو و ان كان صحيحا الاّ أنّه قليل الجدوى اذ الاشكال انما هو في مدرك الوجهين اللذين بنى عليهما الحكم لا فيهما فكان الواجب ان يبحث عنه

اینست که این لفظ حقیقت در هر دو بوده باشد هرگاه دلیلی برخلاف او نبوده باشد و ما بیان نمودیم که متبادر از اطلاق امر همین طلب فعل است مطلقا و فور و تراخی از قرینه مفهوم می شوند پس حقیقت در مطلق طلب و در هر یک از فور و تراخی بخصوصه مجاز خواهد بود چنانچه قاعده است در استعمال هر مشترک معنوی در خصوص افراد و جواب از وجه ثانی اینکه این حسن استفهام لازم ندارد اشتراك لفظی را زیرا که در حسن استفهام کفایت موضوع بودن او از برای معنی عام که عبارت از مطلق طلب و شامل فور و تراخی هر دو است چه گاه هست که استفهام تعلق می کرد بافراد متواطی یعنی مفهوم کلی باعتبار آنکه شایع است که از متواطی یکی از افراد اراده می شود مجازا و چون این فرد مبهم است و احتمال افراد کثیره دارد پس مقصود از استفهام رفع احتمال اوست و ازین جهت نیکو است در ما نحن فیه اینکه جواب گفته شود بتخییر میان فور و تراخی هرگاه مراد مفهوم طلب فعل من حیث هو بوده باشد بدون اینکه مجیب از مدلول صیغه بدر رفته باشد و اگر صیغه امر موضوع از برای خصوص هر یک از این ها باشد لازم می آید که متکلم بسبب اراده تخییر از ظاهر لفظ بیرون رفته و مرتکب تجوّز شده باشد و خلاف این معلومست

### **فائدة على القول بالفور اذا ترك المكلف الامتثال في اول وقت الإمكان هل يجب عليه الاتيان في الوقت الثاني**

فایده خبر مبتداء محذوفست و تقدیر چنین است که هذه فائدة و غرض از این فایده تحقیق مسئله ایست که متفرّع می شود بر مذهب فوریت اذا قلنا بان الامر للفور تا و التّحقیق هرگاه قائل شویم به فوریت امر و مکلف معصیت ورزد و مامور به را در اول اوقات امکان بفعل نیاورد پس آیا بمجرد این امر واجبست بر او بجای آوردن در وقت ثانی یا نه به هر یک ازین دو قول بعضی از اصولیین قائل شده اند و احتجاج نموده اند از برای قول اول به اینکه امر مقتضی اینست که مامور یعنی مکلف مامور به را بفعل آورد مطلقا و این موجب استمرار امر است لیکن فوریت از دلیل خارج ثابت شده پس بعد

والتحقيق في ذلك انّ الادلّة التي استدلوها بها على انّ الامر للفور ليس مفادها على تقدير تسليمها متّحدا بل منها ما يدلّ على انّ الصّيغة بنفسها تقتضيه و هو اكثرها و منها ما لا يدلّ على ذلك و انّما يدلّ على وجوب المبادرة الى امتثال الامر و هو الآيات المأمور فيها بالمسارعة و الاستباق فمن اعتمد في استدلاله على الاولى ليس له عن القول بسقوط الوجوب حيث يمضى اول اوقات الامكان مفرّ لان ارادة الوقت الاول على ذلك التقدير بعض مدلول صيغة الامر فكان بمنزلة ان يقول اوجبت عليك الامر الفلاني في اول اوقات الامكان و يصير من قبيل الموقّت و لا-ريب في فواته بفوات وقته و من اعتمد على الا-خيرة فله ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل في الثّاني لانّ الامر اقتضى باطلاقه وجوب الاتيان بالمأمور به في اى وقت كان و ايجاب المسارعة و الاستباق لم يصيره موقّتاً و انّما اقتضى وجوب المبادرة فحيث يعصى المكلف بمخالفته يبقى مفاد الامر الاول بحاله هذا و الّذى يظهر من مساق كلامهم ارادة المعنى الاول فينبغي ح القول بسقوط الوجوب.

از عصيان مكلف بسبب ترك مأمور به فوراً بر او به مقتضای اطلاق امر لازمست ايقاع ان فعل در وقت ثانی و برین قیاس دقت ثالث و رابع تا آخر اوقات امکان و استدلال نموده اند از برای قول ثانی به اینکه قول امر افعل بنا بر فوریت بمنزلة اینست که بگوید افعل فی الآن الثانی من الامر چه اگر تاخیر از ان ثانی جایز بوده باشد امر فوری نخواهد بود و اگر امر تصریح کند باین قول واجب نخواهد بود بر مکلف ايقاع مأمور به در وقت ثانی و ثالث پس بر تقدیر فوریت افعل نیز موجب ايجاب ان فعل بعد از اول اوقات امکان نخواهد بود باین روش نقل نموده اند محقق و علامه رحمهما الله استدلال طرفین را و خودشان ترجیح طرفی نداده اند و علامه رحمه الله بنای خلاف را برین گذاشته که قول امر یعنی افعل چه معنی دارد آیا معنی او اینست که این کار را بکن در وقت ثانی امر و اگر عصیان ورزی و در وقت ثانی نکنی در وقت ثالث بکن و همچنین اگر عصیان ورزی در وقت ثالث نکنی پس در وقت رابع بکن و برین قیاس باقی اوقات یا آنکه معنی او اینست که این کار را بکن در وقت ثانی امر بدون بیان حال ازمنه که بعد از اوست پس اگر قائل شویم که مفاد افعل معنی اول است امر مقتضی وجوب فعل مأمور به در جمیع ازمنه است و بر مکلف واجب خواهد بود که بعد از عصیان و ترك مأمور به در وقت ثانی ان فعل را در وقت ثالث واقع سازد و اگر قائل شویم به اینکه مفاد افعل معنی ثانیست واجب نخواهد بود بر مکلف ايقاع مأمور به در ما بعد ان پس این مسئله لغوی است و موقوف بر اینست که معلوم شود که افعل در لغت بچه معنی آمده و پیش از علامه رحمه الله بعضی از عامه نیز این حرف را گفته بودند و این حرف اگرچه فی نفسه حرف درستی است لیکن فایده بر او مترتب نیست چه ظاهر است که بنای خلاف درین مسئله

بر تحقیق معنی افعال است و درین اشکالی نیست بلکه اشکال در مدرک دو وجه یعنی ادلّه در معنی افعال است که بنای خلاف بر آنهاست نه در اصل این دو معنی چه ظاهر است که معنی افعال یکی ازین دو معنی است و بر هر یکی ازین دو معنی یکی ازین دو قول مترتب می شود لیکن این معلوم نیست که معنی افعال کدام يك از آن دو معنی است و اثبات او موقوف بر دلیل است پس واجبست بحث و تحقیق ادلّه ان دو معنی و حاصل آنکه آنچه درین مقام نافعست اینست که به ادلّه ثابت کنند که افعال بمعنی اول است تا آنکه ثابت شود قول اول درین مسئله تا آنکه بدلیل اثبات کنند که مفاد افعال معنی ثانی است تا آنکه ثابت شود قول ثانی و آنچه علامه رحمه الله و بعضی از عامّه گفته اند اگرچه صحیح است لیکن نافع نیست و التّحقیق فی ذلك انّ الادلّة الّتی استدلوها بها و تحقیق درین مسئله که بعد از عصیان و ترك مأمور به در وقت ثانی آیا لازمست بر مکلف ایقاع مأمور به در وقت ثالث یا نه اینست که دلایلی که استدلال نموده اند بانها بر فوریت امر بر تقدیر صحّت آنها مفاد و مقتضای انها يك چیز نیست بلکه بعضی از انها دلالت می کند بر اینکه صیغه امر فی نفسها قطع نظر از دلایل خارجیّه مقتضی فوریت است یعنی فوریت جزو مدلول امر است و اکثر دلایل قائلین به فوریت ازین قبیل است چنانکه از تتبع دلایل ایشان مستنبط می شود پس معنی افعال طلب فعل در ان ثانیست و فوریت جزو از مفهوم اوست و بعضی از ان دلایل دلالت برین ندارد بلکه دلالت می کند بر اینکه مبادرت و مسارعت به مأمور به واجبست از دلیل خارج نه از نفس صیغه و این ها دلایلی اند که مشتملند بر آیاتی که متضمّن امر به مسارعت و استباق اند چه از ان آیات معلوم می شود که فعل مأمور به در وقت ثانی امر واجب باشد کو صیغه امر موضوع از برای طلب فعل مطلقا بوده باشد پس بنابراین فوریت جزو مدلول صیغه امر نخواهد بود پس هرکه اعتماد نموده در استدلال خود بر دلایل اولی لامحه باید قائل شود بسقوط وجوب مأمور به هرگاه از مکلف در اول اوقات امکان فوت شود چه اراده اول اوقات امکان باعتقاد این جمیع جزو مدلول امر است و قول امر افعال به منزله اینست که بگوید اوجبت عليك ذلك الفعل فی اول اوقات الامکان و شکی نیست که اگر باین عبارت ادا کند مأمور به واجب مضیق خواهد بود پس افعال نیز چنین است و واجب مضیق خلافی نیست که فوت می شود بفوات وقتش و هرکه اعتماد نموده بر ادلّه اخیر بر او لازم می آید که قائل شود بایجاب مأمور به در وقت ثالث و رابع زیراکه فوریت نزد او جزو مدلول امر نیست و مفاد امر ایجاب مأمور به است مطلقا در هر وقتی از اوقات امکان و وجوب فوریت از دلیل خارج باعث این نمی شود که ان واجب مضیق شود و بفوات اول اوقات امکان در ما بقی اوقات واجب نبوده باشد و ظاهر کلام قائلین به فوریت معنی اول است هر چند که استدلال به ادلّه اخیره نموده اند پس سزاوار قول بسقوط وجوبست در ما بقی

اصل الاكثرون على ان الامر بالشّيء مطلقا يقتضى ايجاب ما لا يتمّ الا به شرطا كان او سببا او غيرهما مع كونه مقدورا و فصل بعضهم فوافق في السبب و خالف في غيره فقال بعدم وجوبه و اشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى ره و كلامه في الذريعة و الشافي غير مطابق للحكاية و لكنّه يرهّم ذلك في بادئ الرأى حيث حكى فيهما عن بعض العامة اطلاق القول بان الامر بالشّيء امر بما لا يتمّ الا به و قال انّ الصحيح في ذلك التفضيل بانّه ان كان الذى لا يتمّ الشّيء الا به سببا فالامر بالمسبب يجب ان يكون امرا به و ان كان غير سبب و انما هو مقدّمه للفعل و شرط فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الامر انّه امر به ثمّ اخذ في الاحتجاج لما صار اليه و قال في جملة انّ الامر ورد في الشريعة على ضربين احدهما يقتضى ايجاب الفعل دون مقدّماته كالزكاة و الحجّ فانه لا يجب علينا ان نكتب المال و نحصل النصاب و نتمكّن من الزاد و الراحلة و الصّرب الآخر يجب فيه مقدّمات الفعل كما يجب هو في نفسه و هو الصّلاة و ما جرى مجريها بالنسبة الى الوضوء فاذا انقسم الامر في الشرع الى قسمين فكيف نجعلهما قسما واحدا و فرّق في

اوقات امكان

### أصل في مقدمة الواجب

اصل اين اصل در بيان مقدمه و اجبست و تحقيق اينكه آيا بمجرد تعلق امر بواجب مقدمه او واجب مى شود يا نه بدان كه واجب باعتبار نسبت او به مقدّمه اش منقسم بدو قسم و مسمّى بدو اسم است يكي واجب مقيد و ديكرى واجب مطلق

چه مقدمه واجب اكر موقوف عليه و جوب و اجبست يعنى واجب بدون تحقق ان مقدمه واجب نيست او را واجب مقيد مى كويند زيراكه و جوب او مقيد است بوجود مقدمه اش چون صلاة نسبت بدخول وقت و زكات نسبت بنصاب و حجّ نسبت به استطاعت و اكر مقدمه واجب موقوف عليه و جوب واجب نيست ليكن موقوف عليه و جوب و اجبست يعنى بدون تحقق او واجب متّصف بوجوب مى شود اما صحيح نيست بدون او چون صلاة نسبت به طهارت چه بعد از دخول وقت صلاة و اجبست خواه طهارت متحقق باشد و خواه نه ليكن بدون او صحيح نيست و اين قسم را واجب مطلق مى كويند زيراكه و جوب او مقيد به مقدمه اش نيست و در قسم اول خلافي نيست كه مقدمه اش واجب نيست هر چند مقدور مكلف باشد و محلّ خلاف همين قسم ثاني است الاكثرون على انّ الامر بالشّيء مطلقا يقتضى ايجاب ما لا يتمّ الا به شرطا كان او سببا او غيرهما مع كونه مقدورا و فصل بعضهم فوافق في السبب و خالف في غيره فقال بعدم وجوبه و اشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى رضى الله عنه تا و ما اخاره السيد فيه محلّ تأمل اكثر اصوليين بر اينند كه تعلق امر به چيزى در حالتى كه ان امر مطلق باشد يعنى و جوب او موقوف بر مقدمه اش نباشد بلكه و جودش موقوف بر او باشد مقتضى آنست كه واجب شود موقوف عليه او يعنى چيزى كه متحقق نمى شود واجب مكر بسبب تحقق او خواه ان مقدمه شرط شرعى باشد چون طهارت كه بحسب شرع شرط نماز است و خواه سبب او باشد چون

ذلك بين السبب وغيره بأنه محال ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود السبب اذ مع وجود السبب لا بد من وجود المسبب الا ان يمنع مانع و محال ان يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل بخلاف مقدمات الافعال فانه يجوز ان يكلفنا الصلاة بشرط ان تكون قد تكلفنا الطهارة كما في الزكاة والحج وبنى على هذا في الشافى نقض استدلال المعتزلة لوجوب نصب الامام على الرعية بان اقامة الحدود واجبة و لا يتم الا به و هذا كما تراه ينادى بالمغايرة للمعنى المعروف فى كتب الاصول المشهورة لهذا الاصل

اطعام که سبب سیر کردانیدن مسکین است و خواه غیر این ها از شرایط عقلیة و عادیة چون قطع طریق از برای کسی که دور باشد از مگه معظمه زادهای الله شرفا که بحسب عقل شرط است از برای حج او و چون شستن جزوی از سر که بحسب عادت شرط شستن روی است و تقیید واجب بمطلق از جهة اخراج واجب مقید است که مقدمه او واجب نیست اتفاقا چنانچه دانسته شد و تقیید به مقدور به واسطه اخراج مقدمه واجب مطلقست که مقدور مکلف نباشد که درین صورت نیز واجب نیست اتفاقا و بعضی از اصولیین تفصیلی داده اند و فرق کرده اند میان سبب و غیر ان و موافقت کرده اند در سبب با فرقه اولی و مخالفت کرده اند در غیر سبب از شروط شرعیة و عقلیة و عادیة با ایشان یعنی قائل شده اند به اینکه مجرد امر بواجب لازم دارد و جواب [مقدمه اش را اگر ان] مقدمه سبب باشد و لازم ندارد اگر ان مقدمه غیر سبب باشد و مشهور شده در کتب اصول نقل این مذهب تفصیل از سید مرتضی زهی الله عنه و کلام او در ذریعه و شافی مطابق نیست با این نقل و دلالت برین تفصیل ندارد اما موهم او هست در ابتدای نظر ازین جهة که حکایت و نقل کرده درین دو کتاب از بعضی عامه این مذهب را که امر به شیء مستلزم و جواب مقدمه اوست و مقید نساخته اند واجب را به اینکه واجب مطلق باشد و نه مقدمه را مقید ساخته اند بسبب پس ظاهر کلام ان بعض اینست که مقدمه واجب بمجرد تعلق امر به آن واجب می شود مطلقا خواه آن واجب واجب مطلق باشد و خواه واجب مقید و خواه مقدمه واجب مطلق سبب باشد یا غیر سبب و سید رضی الله عنه خود گفته که صحیح درین مسئله تفصیل است به اینکه اگر مقدمه واجب سبب است پس امر بمسبب مستلزم و جواب ان مقدمه هست البته و اگر ان مقدمه سبب نیست بلکه مقدمه فعل و شرط صحت فعل است واجب نیست که از مجرد امر فهمیده شود و جواب آن مقدمه بعد از ان شروع کرده سید رضی الله عنه در استدلال بر مذهب خود و در جمله احتجاج این را ذکر کرده که امر در شریعت بر دو قسم است یکی امریست که مقتضی ایجاب فعل است و بس و مقتضی و جواب مقدماتش نیست چون تعلق امر بواجبات مقید مانند تعلق امر به زکات و حج که بر ما واجب نیست کسب مال و تحصیل نصاب که شرط و جواب زکات و نه تحصیل تمکن از زاد و راحله که شرط

و جوب حجّ است و قسم دویم امریست که واجبست درو مقدمات فعل نیز چنانکه ان فعل واجبست فی نفسه و ان مثل نماز و آنچه به منزله نماز است از عباداتی که مشروطند به طهارت نسبت به وضو پس هرگاه امر در شرع منقسم بدو قسم شود و یک قسم مقدمه اش اصلا واجب نباشد پس ما چون هر دو را یک قسم گردانیم و حکم کنیم بوجوب مقدمه واجب مطلقا چنانکه بعضی از عامّه کرده اند و فرق کرده سید رضی الله عنه درین قسم ثانی میانه سبب و غیر سبب به اینکه محالست که شارع واجب کرداند مسبّب را بشرط اتفاق وجود سبب در خارج زیرا که با وجود سبب در خارج ناچار است از وجود مسبّب نیز بسبب آنکه وجود علّت تامه لازم دارد وجود معلول را مگر هرگاه مانعی از وجود مسبّب باشد که درین صورت محالست وجود مسبب پس لازم می آید که شارع بر ما واجب کرداند مسبّب را بشرط اتفاق وجود ان مسبّب و محال است تکلیف بفعل بشرط اتفاق وجود ان فعل چه فعل بسبب وجود از تحت قدرت مکلف بدر می رود پس هرگاه امری تعلق گیرد به یک مسببی لازم است که سبب او نیز واجب شود بخلاف مقدمات افعال یعنی شرایط شرعیّه و عقلیّه و عادیّه که وجوب افعال لازم ندارد وجوب ایشان را زیرا که جایز است تکلیف نمودن شارع ما را به نماز بشرط آنکه ما خود تکلف کنیم طهارت را و بدون اینکه بر ما واجب باشد بفعل آوریم همچنان که در واجبات مقیّده ما را تکلیف نموده بشرط آنکه ما تکلفا شرایط ایشان را بفعل آوریم چنانکه زکات و حج را بر ما واجب ساخته مشروط به آنکه ما تکلفا بی آنکه بر ما واجب باشد تحصیل مال و نصاب و استطاعت نماییم پس چنانچه این معنی در واجب مقیّد جایز است چه می شود که در واجب مطلق که مقدمه اش غیر سبب است نیز جایز باشد پس تعلق امر به آن واجب مستلزم وجوب مقدمه اش هرگاه غیر سبب باشد نخواهد بود و سید رضی الله عنه بنا برین تفصیل گذاشته در تنافی نقض استدلال معتزله را از برای وجوب نصب امام بر رعیت و ملخص استدلال معتزله اینکه اقامت حدود بر رعیت واجبست و این موقوفست بر نصب امام چه اقامت حدود کار امامست پس نصب امام نیز واجب خواهد بود بر ایشان و حاصل جواب سید رضی الله عنه اینکه ما مطلقا مقدمه واجب را واجب نمی دانیم بلکه در صورتی واجب می دانیم که واجب مطلق باشد نه مقیّد و ان مقدمه سبب باشد نه غیر سبب و اولاً قبول نداریم که اقامت حدود نسبت بنصب امام واجب مطلق باشد بلکه ممکن است که واجب مقیّد باشد یعنی اگر در واقع امامی باشد اقامت حدود واجب باشد و الا فلا و بر تقدیر تسلیم که واجب مطلق باشد قبول نداریم که نصب امام سبب اقامت باشد بلکه بدیهی است که سبب نیست چه ممکن است عقلا تحقق امام بدون اقامت حدود و ما مقدمه غیر سبب را واجب نمی دانیم اینست شرح عبارات سید رضی الله عنه بنا بر فهمیده حاکی که نسبت داده تفصیل مشهور را بسید و عبارات سید رضی الله عنه به او از بلند ندا می کند به مغایرت با ان تفصیل مشهور که نسبت به او داده شده زیرا که کلام اول سید یعنی ان عبارت که و الصّحیح فی ذلك التّفصیل بانّه ان کان الذی لا یتّم الشیء الا به



[سبباً يجب ان يكون امراً] و ان كان غير سبب و انما هو مقدّمة للفعل و شرط فيه لم يجب ان يفعل من مجرد الامر انه امر به و همچنين كلام آخر او يعنى محال ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود السبب بخلاف مقدّمات الافعال اكر چه ظاهراند در ان تفصيل اما كلام وسطش كه در جمله استدلال بيان فرموده منافی اين تفصيل است چه ظاهراً بلکه صريحاً دلالت دارد بر اينكه مقدّمه واجب مطلقاً واجب شود بمجرد امر به آن واجب خواه سبب باشد و خواه غير سبب چه مراد از ان عبارت كه و الضرب الآخر يجب فيه مقدّمات الفعل كما يجب هو في نفسه و هو الصلاة و ما يجرى مجراها بالنسبة الى الموضوع اينست كه قسم دويم واجب مى شود در او مقدّمات فعل نيز به مقتضای امر نه اينكه واجبست در وى مقدّمات در واقع هر چند وجوب ان مقدّمات از او امر ديكر فهميده شود چنانچه حاكى فهميده بود زيراكه ضرب آخر را قسم ضرب اول ساخته و در ضرب اول صريحاً گفته بود كه امر مقتضى ايجاب فعل باشد و بس و مقابله اين قسم ثانى به او دلالت دارد بر اينكه مرادش آنست كه وجوب مقدّمات مقتضای صيغه امر باشد و الا تقسيم صحيح نخواهد بود پس صريح خواهد بود كلام سيد درين كه مقدّمات كه عبارت از شروطست نيز بمجرد امر واجب شوند و اين منافی ان تفصيل است از اين جهة جمعى از محققين نسبت اين مذهب سيد داده اند كه مقدّمه واجب مطلقاً واجب مى داند بمجرد امر خواه سبب باشد و خواه غير سبب و عبارت اولى و اخيره سيد را تاويل کرده اند به اينكه مراد او از كلام اول اينست كه اكر مقدّمه واجب سبب است بمجرد تعلق امر به آن واجب واجب مى شود و اكر غير سبب است بمجرد امر معقول نيست كه حكم بوجوب ان مقدّمه كنيم چه مى شود كه واجب نسبت به او واجب مقيد باشد بلکه لا بد است كه بر ما ثابت شود كه شرط وجوب نيست و شرط وجود است تا اينكه بتوانيم بمجرد امر حكم بوجوب او كنيم و حاصل آنكه بمجرد امر حكم نمى توان كرد بوجوب غير سبب تا آنكه ثابت شود كه واجب نسبت به او واجب مطلق است و همچنين در عبارت اخيره گفته اند مراد سيد آنست كه فرق كند ميان سبب و غير سبب به اين طريق كه بمجرد تعلق امر بمسبب حكم مى توان كرد بوجوب سبب زيراكه بديهى است كه واجب نسبت به او واجب مطلق است چه اكر واجب مقيد باشد اين معنى خواهد داشت كه هرگاه اتفاق افتد وجود سبب مسبب واجب نبود و چنين تكليفى محالست چنانچه دانسته شد بخلاف غير سبب كه بمجرد ورود امر حكم نمى توان كرد بوجوب او تا ثابت نشود كه واجب نسبت به او واجب مطلق است و بنا بر اين حلّ در نقض استدلال معتزله اكتفا مى كنيم بوجه اول و مى گوييم قبول نداريم كه اقامت حدود نسبت بنصب امام واجب مطلق باشد بلکه جازين است كه واجب مقيد باشد و مقدّمه واجب مقيد واجب نيست اتفاقاً و ممكن است حمل عبارات سيد بر معنى ثالثى و مذهبهى ديكران اينست كه مقدّمه واجب مطلقاً واجبست ليكن ان مقدّمه اكر سبب است امر به آن واجب عين امر بمقدمه است به اين معنى كه امرى كه متعلق به مسببى باشد فى الحقيقة ان امر متعلق است بسبب او چه او مقدور مكلف است نه مسبب چنانچه بعد از اين تحقيق ان

و ما اختاره السيد فيه محل تأمل و ليس التعرض لتحقيق حاله هنا بمهم فلنعد الى البحث في المعنى المعروف و الحجّة لحكم السبب فيه انه ليس محلّ خلاف يعرف بل ادعى بعضهم فيه الاجماع و أنّ القدرة غير حاصل مع المسببات بدون السبب فيبعد تعلق التكليف بها وحدها بل قد قيل أنّ الوجوب في الحقيقة لا يتعلّق بالمسببات لعدم تعلق القدرة بها اما مع (1) عدم الاسباب فلا متناعها و اما معها فلكونها ح لازمة لا يمكن تركها فحيث ما يرد امر متعلّق ظاهرا بمسبب فهو في الحقيقة متعلّق بالسبب فالواجب حقيقة هو السبب و ان كان في الظاهر وسيلة له و هذا الكلام عندي منظور فيه لانّ المسببات و إن كانت القدرة لا تتعلّق بها ابتداء لكنّها تتعلّق بها بتوسط الاسباب و هذا القدر كاف في جواز التكليف بها ثمّ انّ انضمام الاسباب اليها في التكليف يرفع ذلك الاستبعاد المدعى في حال الانفراد و من ثمّ حكى بعض الاصوليين القول بعدم الوجوب فيه ايضا عن بعض و لكنّه غير معروف و على كل حال فالذی اراه أنّ البحث في السبب قليل الجدوى لانّ تعليق الامر بالمسبب نادر و اثر الشك في وجوبه هيّن و اما غير السبب فالاقرب فيه عندي قول المفصّل لنا انه ليس لصيغة الامر دلالة على ايجابه بواحدة من الثلث و هو ظاهر و لا يمتنع عند العقل تصريح الامر بانه غير واجب و الاعتبار الصحيح بذلك شاهد و لو كان الامر مقتضيا لوجوبه لا تمتنع التصريح بنفيه

معنى عينيت مذکور خواهد شد و اگر غیر سبب است امر بواجب مستلزم و جوب ان مقدمه است نه عين و انطباق عبارات سيّد رضی الله عنه بر این معنى اظهر است اگر چه هيچ يك از محققين برین معنى حمل نموده اند و متوجّه او نشده اند و ما اختاره السيد فيه محلّ تأمل و ليس التعرض لتحقيق حاله هنا بمهم فلنعد الى البحث في المعنى المعروف و آنچه اختيار کرده سيّد درين مسئله كه مقدمه واجب مطلقا واجبست هرگاه مطلق بودن واجب نسبت به آن مقدمه از خارج ثابت باشد ليكن اگر سبب است بمجرّد ورود امر حكم بوجوب او می توان نمود و اگر غير سبب باشد بمجرّد امر حكم بوجوب او نمی توان نمود تا آنکه ثابت شود كه واجب نسبت به او واجب مطلق است محلّ تأمل است زیرا كه ظاهر آنست كه هر واجبي و جوب او مطلق باشد و مقیّد به مقدمه اش نباشد مگر آنکه ثابت شود از خارج كه جوب او مقیّد است پس هر واجبي را بمجرّد ورود امر حكم می توان كرد بوجوب مقدمه اش و بنا بر مذهب سيّد رحمه الله تعالى احتیاج نیست باثبات مطلق بودن واجب و متعرض تحقيق مذهب سيّد شدن بر مقصود نیست پس بهتر آنکه بازگشت بر سران معنى كه مشهور است يعنى تفصيلی كه مذکور شد كه مقدمه واجب مطلق اگر سبب است بمجرّد امر واجب می شود و اگر غير سبب است واجب نمی شود و الحجّة لحكم السبب فيه انه ليس محلّ خلاف يعرف تا احتجوا دليل حكم سبب و اینکه او بمجرّد امر بمسبب واجب می شود

ص: 102

1-18. (1) اینست كه مراد مصنف این باشد كه مختار سيّد در این مسئله محلّ تأمل است كه چه چیز است زیرا كه عبارات امر در غایت اضطراب و محتمل وجوه متعدّده است پس هيچ يك از آن معانی را جزم نمی توان نمود به اینکه مراد سيّد است تحقيق اینکه مذهب او چیست پر مقصود نیست

احتجوا بأنه لو لم يقتض الوجوب في غير السبب أيضا للزم اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا و التالى بقسميه باطل بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب كما هو المفروض يجوز تركه و ح فان بقى ذلك الواجب واجبا لزم تكليف ما يطاق اذ حصوله حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع و ان لم يبق واجبا خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا و بيان بطلان كل من قسمي اللازم ظاهر و ايضا فان العقلاء لا يرتابون في ذم تارك المقدمه مط و هو دليل الوجوب و الجواب عن الاول بعد القطع ببقاء الوجوب ان المقدور كيف يكون ممتنعا و البحث انما هو في المقدور و تاثير الايجاب في القدرة غير معقول و الحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي لان الخطاب به عبث فلا يقع من الحكيم و اطلاق القول فيه يوهم ارادة المعنى الشرعي فينكر و جواز تحقق الحكم العقلي هاهنا دون الشرعي يظهر بالتأمل و عن الثاني منع كون الذم على ترك المقدمه و انما هو على ترك الفعل المأمور به حيث لا ينفك عن تركها

---

اینست که در او خلاف مشهوری نیست و اگرچه قول ضعیفی شده بعدم لزوم وجوب او اما قائل او معلوم نیست که کیست بلکه بعضی دعوی اجماع کرده اند بر وجوب او و دیگر آنکه قدرت مکلف تعلق نمی گیرد بمسببات پس بعید است که تکلیف تعلق گیرد به ایشان به تنهایی بلکه بعضی گفته اند که وجوب فی الحقیقه تعلق نمی گیرد بمسببات بسبب آنکه مقدور مکلف نیستند مطلقا نه با تحقق اسباب و نه در حال عدم اسباب زیرا که در حال عدم اسباب وجود ایشان ممتنع است و در حال وجود اسباب وجود ایشان واجب است و ترکشان ممکن نیست و مقدور مکلف امریست که فعل و ترک او هر دو ممکن باشد پس هر جا امری تعلق گیرد ظاهرا به مسببی مقصود امر تعلق ان امر است بسبب او پس واجب حقیقه سبب است و بس اگرچه بحسب ظاهر ان سبب وسیله حصول مسبب است و این حرف نزد من محل نظر است زیرا که اگرچه قدرت تعلق نمی کرد بمسببات به تنهایی بی واسطه اسباب اما به واسطه اسباب تعلق می گیرد و همین قدر از مقدوریت کافیت در جواز تعلق تکلیف به ایشان اگرچه ان تعلق بعید است لیکن هرگاه اسباب با ایشان ضم نشوند در تعلق تکلیف و امر تعلق به هر دو گیرد استبعادی که دعوا می نمودند در حال انفراد تعلق تکلیف بمسببات برطرف می شود و از این جهت که تعلق تکلیف بمسببات بعدی ندارد حکایت کرده اند بعضی از اصولیین از بعضی قول بعدم لزوم وجوب مقدمه را از امر در سبب نیز اما قایلش معلوم نیست و بر هر حال آنچه اعتقاد منست اینست که بحث و گفتگو در تحقیق حال مقدمه که سبب باشد پرفایده ندارد زیرا که تعلق گرفتن امر در شریعت بمسبب کم است و شک نمودن در وجوب او نیز ضعیف است و اما غیر سبب پس اقوی نزد من قول مفصل است یعنی از مجرد امر لازم نمی آید وجوب او و دلیل ما برین مطلب اینست که صیغه امر دلالت ندارد بر ایجاب او به هیچ يك از دلالات ثلث که مطابقت و تضمّن و التزام

است بالصدّه روره زیراکه وجوب مقدمه نه عین موضوع له امر و نه لازم ذهنی اوست چه بسیار است که مدلول امر بخاطر می رسد و در اصل مقدمه او بخاطر نمی رسد چه جای وجوب او دیگر آنکه ممتنع نیست عقلا تصریح امر به اینکه غیر سبب واجب نیست و اگر مقتضی وجوب او می بود می بایست که این تصریح جایز نباشد زیرا که منافی مقتضای امر است درین صورت احتجّوا بانه لو لم یقتض الوجوب فی غیر السبب ایضا تا آخر اصل استدلال کرده اند جمعی که قایلند بوجوب مقدمه واجب در غیر سبب نیز به اینکه اگر غیر سبب واجب نباشد یکی ازین دو مفسده لازم می آید یا تکلیف ما لا یطاق یا آنکه واجب مطلق [واجب مطلق] نباشد بیان ملازمه اینکه اگر غیر سبب واجب نباشد ترک او جایز خواهد بود و درین حالت اگر واجب بر وجوب باقی باشد لازم می آید تکلیف ما لا یطاق زیراکه حصول واجب در حال عدم موقوف علیه او ممتنع است و اگر واجب بر وجوب باقی نماند لازم می آید که وجوب ان واجب مشروط بحصول این مقدمه باشد چه با وجود او واجبست و در حال عدم او واجب نیست پس لازم می آید که واجب مطلق واجب مقید شود و بطلان هر یک ازین دو قسم لازم بدیهی است و نیز استدلال کرده اند به اینکه عقلا شکی ندارند در مذمت کسی که ترک کند ان مقدمه را هر چند غیر سبب باشد مثلا هرگاه مولی غلام خود را امر کند به کتابت و او قادر باشد بر تحصیل قلم و ترک کند کتابت را و عذر کوید که قلم تحصیل نشده بود عقلا عذر او را نمی شنوند و او را ملامت می کنند بر ترک تحصیل قلم و این دلیل وجوب تحصیل قلم است بر او و جواب دلیل اول ایشان آنکه بعد از اختیار شقّ اول تردید یعنی اینکه واجب بر وجوب باقیست در حال عدم مقدمه منع می کنیم لزوم تکلیف ما لا یطاق را چه تکلیف ما لا یطاق وقتی لازم می آید که این مقدمه متروکه مقدور مکلف نباشد و محلّ بحث مقدمه ایست که مقدور مکلف باشد چنانچه در عنوان بحث گذشت و این مقدمه هر چند که مکلف او را با اختیار ترک نموده از تحت قدرت او بدر نمی رود زیراکه این مقدمه در حین ترک اگر چه ممتنع است باعتبار انتفاء اراده مکلف که جزو اخیر علت تامه وجود اوست اما فی ذاته ممکن است درین حالت که اگر ممتنع بالذات شود بسبب انتفاء اراده مکلف لازم می آید که هیچ مکلفی بسبب ترک هیچ طاعتی عاصی و مستحقّ عقوبت نشود زیراکه ترک هر طاعتی باعتبار آنست که جزوی از اجزاء علت تامه او محقق نشده و شما می کوید که درین صورت ممتنع بالذات می شود و ظاهر است که تکلیف بممتنع بالذات تکلیف ما لا یطاق است و تکلیف ما لا یطاق محال پس لازم می آید که هیچ کس مکلف نباشد بطاعتی که از او فوت می شود و بترک او عاصی نباشد و این بدیهی البطلان است و هرگاه مقدمه متروکه مقدور باشد واجب نیز مقدور خواهد بود در انحال پس تکلیف ما لا یطاق از کجا لازم می آید یا آنکه معارضه (1) می توانیم کرد به اینکه اگر آنچه شما ذکر کردید صحیح باشد و در حال ترک مقدمه واجب

ص: 104

1-19. (1) معارضه عبارتست از منع مقدمه از مقدمات دلیل حضم لا علی التّعیین یعنی معارض می کوید که دلیل تو بجمیع مقدماته صحیح نیست که اگر چنین باشد این مقدمه لازم خواهد آمد چنانکه از ما نحن فیه می کوید که اگر جمیع مقدمات دلیل تمام باشد لازم می آید تکلیف ما لا یطاق یا واجب مقید بودن واجب مطلق بر تقدیری که امر به شیء مستلزم وجوب مقدمه باشد و نقض تفصیلی عبارت از منع مقدمه تعینیه است از مقدمات دلیل حضم چنانکه در ما نحن فیه ناقض می کوید که ان مقدمه تو ممنوعست که بر تقدیر عدم وجوب مقدمه در حال ترک او اگر واجب بر وجوب باقی باشد تکلیف ما لا یطاق لازم می آید بدلیلی که ناقض ایراد نموده

مقدور نباشد و تکلیف ما لا یطاق باشد لازم می آید تکلیف ما لا یطاق یا واجب نبودن واجب مطلق بر تقدیری که مقدمه هم واجب باشد زیرا که ترك تاثیر ایجاب مقدمه و دخیل بودن او در قدرت بر ذی مقدمه معقول نیست چه ایجاب مقدمه موقوفست بر مقدور بودن از جهة آنکه واجب بودن مقدمه فرع واجب بودن ذی مقدمه است و وجوب ذی مقدمه فرع مقدوریت اوست بر مقدور بودن ذی مقدمه پس اگر مقدور بودن ذی مقدمه موقوف بر ایجاب مقدمه باشد دور لازم می آید و هرگاه ثابت شد که وجوب مقدمه اصلا دخلی در مقدوریت ذی مقدمه ندارد می گوئیم که این مقدمه هر چند واجبست ترك او جایز است عقلا و در حال ترك ذی مقدمه اگر بر وجوب باقیست تکلیف به او تکلیف ما لا یطاق خواهد بود و اگر بر وجوب باقی نباشد لازم آید که واجب مقید شود و اکثر محققین برین معارضه حمل کرده اند این عبارت را که و تاثیر الايجاب فی القدرة غیر معقول و ممکن است بلکه اظهر است حمل او بر نقض تفصیلی یعنی منع لزوم تکلیف ما لا یطاق چنانچه والد این کمینه طاب ثراه کرده حاصلش اینکه دخیل بودن ایجاب مقدمه در قدرت بر ذی مقدمه معقول نیست به آن دلیل که مذکور شد و هرگاه وجوب مقدمه دخل در مقدوریت ذی مقدمه نداشته باشد خواه مقدمه باشد و خواه نباشد که ذی مقدمه مقدور خواهد بود پس در حال ترك مقدمه تکلیف ما لا یطاق از کجا لازم می آید و چون ابو الحسین درین مسئله شبهه کرده که حاصلش آنست که امر بواجب با حکم بجواز ترك مقدمه اش قبیح است و قبیح از حکیم که شارع است صادر نمی شود مصنف جواب می گوید که و الحکم بجواز الترك هنا عقلی الخ یعنی حکم بجواز ترك مقدمه از این مسئله عقلی است نه شرعی تا آنکه بگوئید که حکم به او قبیح و رکیک است و از حکیم صادر نمی شود و چون اصولیون جواز ترك مقدمه را مطلق ذکر کرده اند و مقید نساخته اند جواز را بعقلی از این جهت ابو الحسین توهم کرده که مراد از جواز معنی شرعی است و چون از قبیح است انکار کرده او را و حکم عقل بجواز ترك مقدمه قبیح نیست و آنچه قبیح است حکم شارع است به او و فرق میانه ایشان ظاهر می شود بتأمل و وجه او اینست که مقدمه فعل لازم ان فعلست و حکم شارع بجواز ترك لازم دائما مستلزم حکم شارعست بجواز ترك ملزوم دائما یعنی ذی مقدمه و این منافات دارد با وجوب ان ملزوم شرعا بخلاف حکم عقل بجواز ترك لازم که منافات با وجوب ملزوم شرعا ندارد بلکه منافات دارد با وجوب ان ملزوم عقلا و این مفسده ندارد چه ممکن است که ملزوم عقلا واجب نباشد و شرعا واجب باشد و جواب از دلیل ثانی ایشان اینست که منع می کنیم که ملامت عقلا تارك مقدمه را بسبب ترك مقدمه باشد بلکه ملامت متوجه او می شود بسبب ترك فعل مامور به چه ترك او منفک نمی شود از ترك مقدمه و حاصل آنکه مکلف هرگاه ترك کند مقدمه را لازم می آید ازو ترك فعل واجب نیز زیرا که وجود

اصل الحقّ أنّ الامر بالشّيء على وجه الايجاب لا يقتضى النهى عن ضده الخاص لا لفظا ولا معنى و اما العام فقد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه و هو راجع الى الخاص بل هو عينه فى الحقيقة فلا يقتضى النهى عنه ايضا و قد يطلق ويراد به التّرك و على هذا يدلّ الامر على النهى عنه بالتّضمن

واجب بى مقدمه اش صحيح نيست پس ممكن است كه مذمت عقلا او را بسبب ترك فعل واجب باشد نه بسبب ترك مقدّمه

### أصل في اقتضاء الأمر بالشّيء النهى عن ضده الخاص أو العام

اصل الحقّ أنّ الامر بالشّيء على وجه الايجاب لا يقتضى النهى عن ضده الخاص لفظا ولا معنى و اما العام فقد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه و هو راجع الى الخاص بل هو عينه فى الحقيقة فلا يقتضى النهى عنه ايضا و قد يطلق ويراد به التّرك و على هذا يدلّ الامر على النهى عنه بالتّضمن حق اينست كه تعلق امر بفعلى بعنوان ايجاب مقتضى نهى از ضدّ خاص او نيست نه لفظا و نه معنى و مراد از ضدّ خاص واجب هريك از افعال وجوديه ايست كه با ان واجب در يك وقت محقق نتواند شد چون اكل و شرب و غير ذلك از منفيات نماز نسبت به او و مراد از اقتضاي لفظي اقتضاء به يكي از دلالات ثلث يعنى مطابقه و تضمّن و التزام است و از اقتضاي معنوي اقتضاي اوست بدليل خارج بدون اينكه از صيغه امر به يكي از دلالات ثلث فهميده شود و حاصل آنكه نهى از ضدّ واجب عين مدلول امر به آن واجب و جزو مدلول او و خارج لازم مدلول او نيست و دليل خارجي هم نيست بر اينكه هرگاه فعلى به يك امرى واجب شود ضدّ خاص او بمجرّد ان امر ضمان عنه و حرام شود و اما ضد عام واجب را كاه هست كه از او اراده مى نمايند احد اضداد وجوديه غير معينه را چون واحد غير معينى از اكل و شرب و نوم و غير ذلك از منفيات نماز و ضد عام به اين معنى بر مى گردد بضمّد خاص چه ضد عام به اين معنى مفهوميت كلى كه يافت نمى شود در خارج مكر در ضمن افراد كه انها عبارت از اضداد خاصه اند بلكه چه فى الحقيقة عين ضد خاصّ است زيراكه مفهومات كليّه در خارج عين افراد خودند پس امر بواجب مقتضى نهى از ضدّ عام نخواهد بود چنانچه مقتضى نهى از ضدّ خاص نيست و كاه هست كه از ضد عام واجب ترك واجب مى خواهند و بنا برين معنى دلالت دارد امر بر نهى از ان ضد تضمّننا چه مدلول امر طلب فعل يا منع از نقيض ان فعل و منع از نقيض كه جزو مدلول امر است عين نهى از اوست چنانچه دانسته خواهد شد و قد كثر الخلاف فى هذا الاصل و اضطرب كلامهم فى بيان محلّه تا آنجا كه لنا على عدم الاقتضاء و بتحقيق كه بسيار اختلاف نموده اند اصوليين درين مسئله و كلام ايشان مضطرب است در بيان محل نزاع از ان معانى كه مذكور شد از براى ضدّ پس بعضى از ايشان محل نزاع را ضدّ عام بمعنى ترك گرفته اند و از ضدّ خاص ساكت شده اند و بعضى از ايشان در بيان محلّ نزاع ضدّ مطلق ذكر کرده و بيان نموده اند

وقد كثر الخلاف في هذا الاصل واضطرب كلامهم في بيان محلّه من المعاني المذكورة للصدّ فمَنهم من جعل النزاع في الصدّ العام بمعناه المشهور اعني التّرك وترك عن الخاص و منهم من اطلق لفظ الصدّ و لم يبين المراد منه و منهم من قال انّ النزاع انّما هو في الصدّ الخاص و اما العام بمعني التّرك فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الامر بالشّيء على التّهيّ عنه لخرج الواجب عن كونه واجبا و عندي في هذا نظر لانّ النزاع ليس بمنحصر في اثبات الاقتضاء و نفيه ليرتفع في الصدّ العام باعتبار استلزام نفي الاقتضاء فيه خروج الواجب عن كونه واجبا بل الخلاف واقع على القول بالاقتضاء في أنّه هل هو عينه او يستلزمه كما ستسمعه و هذا النزاع ليس ببعيد عن الصدّ العام بل هو اليه اقرب ثمّ انّ محصل الخلاف هاهنا أنّه ذهب قوم الى انّ الامر بالشّيء عين التّهيّ عن صدّه في المعنى و آخرون الى أنّه يستلزمه و هم بين مطلق للاستلزام و مصرّح بثبوته لفظا و فصل بعضهم فنفي الدّلالة لفظا و اثبت اللّزوم معنى مع تخصيصه لمحلّ النزاع بالصدّ الخاص

که مراد از وی کدام يك از معانیست و بعضی از ایشان گفته اند که نزاع در ضدّ خاص است و اما ضدّ عام بمعنی ترك خلافی در او نیست زیرا که اگر امر به شیء دلالت نکند بر نهی از ترك ان شیء لازم می آید که ان شیء واجب نباشد چه معنی و جواب رجحان فعل است با منع از ترك که عبارت از نهی از ضدّ است و این (1) حرف نزد من محلّ بحث است زیرا که نزاع میان اصولیین منحصر نیست در اثبات اصل اقتضاء و نفی او تا آنکه نزاع در ضدّ عام بمعنی ترك نباشد باعتبار آنکه عدم اقتضا در او مستلزم بیرون رفتن و اجبست از واجب بودن بلکه بر تقدیر ثبوت اقتضاء خلافی دیگر شده در اینکه آیا امر به شیء عین نهی از ضدّ اوست یا مستلزم چنانچه خواهی شنید و نزاع عینیّت با استلزام از ضدّ عام بمعنی ترك دور نیست بلکه به او نزدیکتر است چه در او توهم عینیّت بیشتر می شود از ضدّ خاص یا ضدّ عام بمعنی احد اضداد وجودیّه لا بعینه که توهم عینیّت ناشی شده از لزوم میان امر به شیء و نهی از ضدّ و بدیهی است که لزوم در ضدّ عام بمعنی ترك بیشتر است پس ملخص خلاف درین مسئله آنست که بعضی قائل شده اند به اینکه امر به شیء عین نهی از ضدّ اوست مطلقا خواه ضدّ عام بمعنی ترك باشد و خواه غیر او بحسب معنی یعنی عینیّت ایشان از دلیل خارج ثابتست نه اینکه مدلول امر دلالت دارد بر او و جمعی دیگر رفته اند به اینکه امر به شیء مستلزم نهی از ضدّ است مطلقا و این جماعت دو فرقه شده اند طایفه از ایشان مطلق گذاشته اند استلزام را و مقید نساخته اند او را بلفظی و (2) معنوی و طایفه دیگر از ایشان تصریح کرده اند بثبوت استلزام لفظا یعنی لفظ امر دلالت التزامی دارد بر نهی از ضدّ پس لفظ مطلق در عبارت مصنف قدس سره بسکون طاء و کسر لام است بصیغه اسم فاعل از باب افعال و همچنین لفظ مصرّح بکسر راء مشدده است بصیغه اسم فاعل از باب تفعیل و جمعی دیگر از اصولیین قائل بتفصیل شده اند و نفی کرده اند دلالت

ص: 107

- 1-20. (1) می توان در جواب این اعتراض گفت که قائل به اینکه در ضدّ عام بمعنی ترك خلافی نیست مرادش این است که خلافی در اثبات اقتضاء نیست و این منافات ندارد با ثبوت خلاف در کیفیت اقتضاء
- 2-21. (2) یعنی تصریح نکرده اند که لفظ امر دلالت التزامی دارد بر نهی از ضدّ یا آنکه لزوم از دلیل خارج ثابتست

لنا على عدم الاقتضاء في الخاص لفظاً أنه لو دلّ لكانت واحدة من التثنت وكلها منتفية أما المطابقة فلان مفاد الامر لغة و عرفا هو الوجوب على ما سبق تحقيقه و حقيقة الوجوب ليست الا رجحان الفعل مع المنع من التترك و ليس هذا معنى النهى عن الصّد الخاص ضرورة و اما التضمن فلان جزئه هو المنع من التترك و لا ريب في مغايرته للاضداد الوجودية المعبر عنها بالخاص و اما الالتزام فان شرطها لزوم العقلي او العرفي و نحن نقطع بان تصور معنى صيغة الامر لا يحصل منه الانتقال الى تصور الصّد الخاص فضلا عن النهى عنه و لنا على انتفائه معنى ما سنبينه من ضعف متمسك مثبتيه و عدم قيام دليل صالح سواه عليه و لنا على الاقتضاء في العام بمعنى التترك ما علم ان ماهية الوجوب مركبة من امرين احدهما المنع من التترك فصيغة الامر الدالة على الوجوب دالة على النهى عن التترك بالتضمن و ذلك واضح

امر را بر نهی از ضد بعنوان دلالت لفظیه که عبارت از مطابقه و تضمن و التزام است و اثبات کرده اند لزوم را بدلیل (1) خارج با اینکه تخصیص داده اند محل نزاع را بصد خاص اینست تفسیر کلام مصنف و پوشیده نماند که نزاع میانه قائلین به عینیت و استلزام لفظی است چه مراد قائلین به عینیت این نیست که امر عین نهی است زیرا که بدیهی است مغایرت امر با نهی و هیچ عاقلی قائل نمی شود باتحاد ایشان چه جای فاضلی و همچنین مراد این نمی تواند بود که مقصود بالذات از صیغه امر نهی از ضد است نه امر به آن واجب زیرا که بدیهی است که در او امر شرعی و خوب مامور به مقصود بالذات است بلکه مراد ایشان اینست که این امر و نهی هر دو حاصل شده اند از یک صیغه و این بعینه مراد قائلین باستلزام است و لنا على عدم الاقتضاء تا آنجا که احتج الذاهب الى انه عين النهی دلیل ما بر اینکه امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص نیست لفظاً اینست که اگر دلالت کند بر او لفظاً البته به یکی از دلالات ثلاث خواهد بود که مطابقه و تضمن و التزام است و هیچ یک ازین دلالات متحقق نیست اما اینکه دلالت مطابقه منتفی است پس از این جهت که معنی امر در لغت و عرف و خوبست و بس چنانچه پیشتر گذشت و حقیقت و خوب همین رجحان فعلست با منع از تترك و بدیهی است که این معنی غیر نهی از ضد خاص است و اما انتفاء دلالت تضمن زیرا که جزو مدلول امر منع از ترکست و شکی نیست که منع از ترک مغایر است با منع از اضداد وجودیه که از آنها تعبیر بصد خاص می شود و اما انتفاء التزام بسبب آنکه در دلالت التزام شرطست لزوم عقلی یا عرفی میانه موضوع له [و ان خارج لازم یعنی هرگاه ان موضوع له] در ذهن حاضر شود ان لازم نیز حاضر شود و حال آنکه لزوم عقلی و عرفی میانه نهی از ضد خاص و امر به شیء نیست چه ما جزم داریم به اینکه بسیار می شود که تصور معنی صیغه امر می کنم و ذهن منتقل نمی شود بتصور ضد خاص مامور به چه جای آنکه

ص: 108

1- 22. (1) یعنی عقل حکم می کند بلزوم میان ایشان و لفظ امر اصلاً دلالت بر او ندارد پس این دلالت دلالت تضمنیه و التزامیه نیست بخلاف دلالت لفظی که ان بعنوان دلالت تضمنیه یا التزامیه است



احتج الذّاهب الى انه عين النهی عن الضّدّ بانّه لو لم يكن نفسه لكان امّا مثله او ضده او خلافه و اللازم باقسامه باطل بيان الملازمة انّ كلّ متغایرين امّا ان يكونا متساویین فی الصّفات التّفسیة أو لا و المراد بالصّفات التّفسیة ما لا یفتقر اتّصاف الذّات بها الى تعقل امر زائد كالإنسانية للإنسان و تقابلها المعنوية المفتقرة الى تعقل امر زائد كالحدوث و التّحیّر له فان تساویا فیها فمثلان كسوادین و بیاضین و الّا فامّا ان تنافیا بانفسهما بان یمتنع اجتماعهما فی محلّ واحد بالنظر الى ذاتیهما اولاً فان تنافیا كذلك فضدّان كالسّواد و البیاض و الّا فخلاً فان كالسّواد و الحلاوة و وجه انتفاء اللازم باقسامه أنّهما لو كانا ضدّین او مثلین لم یجتمعوا فی محلّ واحد و هما مجتمعان ضرورة انه یتحقّق فی الحركة الامر بها و النهی عن السّكون الّذی هو ضدّها و لو كانا خلافین لجاز اجتماع كلّ واحد منهما مع ضدّ الآخر لانّ ذلك حکم الخلاقین كاجتماع السّواد و هو خلاف الحلاوة مع الحموضة فكان یجوز ان یجتمع الامر بالشّیء مع ضدّ النهی عن ضده و هو الامر بضده لكن ذلك محال امّا لانّهما تقيضان اذ یعدّ فعل هذا و افعل ضده امرا متناقضاً كما یعدّ فعله و فعل ضده خبراً متناقضاً و امّا لانه تکلیف بغير الممكن و انه محال

منتقل (1) بشود به نهی از ان ضد و دلیل ما بر اینکه امر مقتضی نهی از ضد خاص نیست معنی یعنی از خارج دلیلی نیست بر اینکه هرگاه فعلی واجب شود بسبب تعلق امری به او بمجرد ان امر ضد خاص او منهی عنه شود اینست که بیان خواهیم کرد ضعف دلیل جمعی را که اثبات این اقتضاء کرده اند و نیافتیم دلیلی که صلاحیت حجیت داشته باشد بغير از ان دلیل و اصل برائت ذمت مکلف است از حرمت ضد خاص و نیز اصل اباحت ضد است پس چون بمجرد امر حکم توان کرد به حرمت ضد خاص و دلیل ما بر اینکه مقتضی نهی از ضدّ عام بمعنی ترکست به دلالت تضمینی اینست که دانسته شد که ماهیت و جوب مرکبست از دو جز که یکی از ایشان منع از ترکست پس صیغه امر که دلالت می کند بر وجوب دلالت خواهد کرد بر نهی از ترك تضمناً و این ظاهر است احتج الذاهب الى انه عين النهی عن الضد تا آنجا که حجّة القائلین دلیل جمعی که قایلند به اینکه امر به شیء عين نهی از مطلق ضد است اینست که اگر عين او نبوده باشد یا مثل او خواهد بود یا ضد او یا خلافش و همه باطلست و بیان ملازمه اینکه هرگاه عين او نباشد البته غیر او خواهد بود و هر دو چیزی که مغایر يك ديكرند یا در صفات ذاتیه مساویند یا نه و مراد از صفات ذاتیه هر صفتی است که اتّصاف ذات به او محتاج بتعقل امری زاید و ان صفة نباشد چون انسانیت از برای انسان که اتّصاف ذات انسان به او محتاج نیست بتصوّر چیز ديكر چه هرکه انسان و انسانیت را تعقل کند جزم می کند

ص: 109

و الجواب ان كان المراد بقولهم ان الامر بالشيء طلب لترك ضده على ما هو حاصل المعنى انه طلب لفعل ضد ضده الذي هو نفس المأمور به فالنزع لفظي لرجوعه الى تسمية فعل المأمور به تركا لضده و تسميته طلبه نهيا عنه و طريق ثبوته النقل لغة و لم يثبت و لو ثبت فمحصله ان الامر بالشيء له عبارة اخرى كالأحجية نحو انت و ابن اخت خالتك و مثله لا يليق ان يدون في الكتب العلمية و ان كان المراد انه طلب للكف عن ضده منعنا ما زعموا انه لازم للخلافين و هو اجتماع كل مع ضد الآخر لأنّ الخلافين قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك اذ اجتماع احد المتلازمين مع الشيء يوجب اجتماع الآخر معه فيلزم اجتماع كل مع ضده و هو محال و قد يكونان ضدّين لا مر واحد كالنوم للعلم و القدرة فاجتماع كل مع ضد الآخر يستلزم اجتماع الضدين

---

بثبوت انسانية از برای انسان با قطع نظر از جميع امور خارجه از ایشان و مقابل اوست صفات معنويه يعنى هر صفتي كه اتصاف ذات به او محتاج باشد بتعقل امر خارج چون حدوث و تحيّر از برای انسان چه ثبوت حدوث از برای انسان محتاج است بتصور امر خارج كه عبارت است از عدم و مسبوقيت او بعدم و دلایلي كه دلالت می کند برین مسبوقيت و همچنین ثبوت تحيّر از برای او موقوفست بر تصور حيّز و مكان پس اگر امر به شیء و نهی از ضدّ مساوی باشند در صفات ذاتیه مثلاً خواهند بود چون زيد و عمرو دو فرد از سواد و دو فرد از بیاض و اگر مساوی نباشند در صفات ذاتیه ازین دو حال بیرون نیست كه یا متنافی هستند فی نفسهما يعنى ممتنع است اجتماع ایشان در محل واحد نظر بدات ایشان یا متنافی نیستند اگر متنافی باشند ایشان را ضدان می گویند چون سواد و بیاض كه مختلفند در صفات ذاتیه و با هم در يك محل یافت نمی شوند و اگر متنافی نباشند بلکه با هم در يك محل جمع شوند پس خلافان خواهند بود چون سواد و حلاوت كه ایشان مختلفند در صفات ذاتیه و با هم عارض يك جسم می شوند و بیان بطلان جميع اقسام لازم اینست كه اگر چه امر و نهی از ضدّ ضدّین یا مثلین باشند لازم می آید كه با هم در محلّ واحد جمع نشوند و حال آنكه ایشان با هم جمع می شوند چه بدیهی است كه یافت می شود در حرکت بسبب این قول يعنى تحرك و لا تسكن امر به او و نهی از ضدّش كه سكون است اما اینكه اگر ضدّین باشند لازم می آید كه با هم يكجا جمع نشوند ظاهر است چه در مفهوم ضدّین معتبر است این عدم اجتماع چنانچه دانسته شد و اما اینكه اگر مثلین باشند عدم جواز اجتماع ایشان در محلّ واحد لازم می آید زیراكه اگر مثلین با هم يكجا یافت شوند لازم می آید رفع در بودن از ایشان چون امتیازی میانه ایشان بحسب ماهية و لوازم مهية نیست و همچنین امتیازی بحسب عوارض ماهية نیست از این جهت كه مفروض اینست كه ایشان در ماهية متّحدند پس لوازم ماهية نیز مشترك خواهد بود میانه ایشان و عوارض ایشان

نیز موافق خواهند بود زیرا که عروض عوارض بحسب قابلیت مواد است و هرگاه ماهیت و لوازم ماهیت مشترک باشند قابلیت ایشان به یک نحو خواهد بود پس وجه امتیاز مثلین منحصر است در محلّ و اگر محلّ نیز متحد باشد از هیچ جهت امتیاز میانه ایشان نخواهد بود پس دو چیز نخواهند بود بلکه یکی خواهند بود و اگر امر و نهی از ضدّ خلافی باشند لازم می آید جواز اجتماع هر یک با ضدّ دیگری چنانچه لازم خلافین است چون اجتماع سیاهی که خلاف شیرینی است با ضدّ او که ترشی است پس اگر ایشان خلافین باشند جایز خواهد بود که جمع شود امر به شیء با ضدّ نهی از ضدّ که ان امر بضدّ است و این اجتماع محالست یا باعتبار اینکه امر به شیء و امر بضدّ او نقیض یک دیگرند عرفاً هر چند تناقض در اصطلاح مخصوص بکلام خبریست زیرا که در عرف این دو کلام را افعال هذا و افعال ضدّه است دو امر متناقض می شمارند چنانچه فعله و فعل ضدّه را در خبر متناقض می گویند و یا باعتبار اینکه امر به شیء و امر بضدّ او تکلیف بفعلی است غیر ممکن زیرا که در یک وقت اجتماع فعلی با ترک او محالست و تکلیف بغیر ممکن محالست و جواب از دلیل ایشان آنکه نهی از ضدّ بمعنی طلب ترک ضدّ است و طلب ترک ضدّ احتمال اراده دو معنی دارد یکی طلب فعل ضدّ ضدّ که لازم معنی حقیقی طلب ترک ضدّ است و دیگری طلب بازداشتن مخاطب نفس خود را از فعل ضدّ که معنی حقیقی اوست و شما ازین عبارت که امر به شیء و طلب ترک ضدّ اوست اگر معنی اول خواسته اند که امر به شیء و طلب فعل ضدّ ضدّ مامور به است که ان ضدّ ضدّ عین مامور به است و حاصل مدّعی شما این باشد که امر به شیء و طلب فعل مامور به است پس نزاع میانه شما و جمعی که نفی می کنند عینیت امر به شیء را با نهی از ضدّ لفظی خواهد بود زیرا که عینیتی را که شما اثبات کرده اید ایشان نفی نمی کنند و آنچه ایشان نفی کرده اند شما اثبات نمی کنید و نزاع راجع می شود بنامیدن فعل مامور به را ترک ضدّ و نامیدن طلب او را نهی زیرا که شما ترک ضدّ می گویند و اراده می نمایید فعل مامور به را و نهی می گویند و طلب فعل مامور به می خواهند و ایشان چنین نکرده اند پس مسئله لغوی می شود و راه اثبات مدّعی شما نقل از اهل لغت است و این نقل ثابت نیست بلکه محض دعوی است و اگر ثابت هم باشد پس حاصل مدّعی شما این خواهد بود که امر به شیء را یک عبارت دیگر هست که دلالت بر همان معنی می کند از قبیل لغز و بازیچه و ان نهی از ضدّ است چون انت و این اخت خالتک که این عبارت یعنی این اخت خالتک نیز دلالت دارد بر مخاطب چون انت از قبیل دلالت الفاز و معنیات و مثل این مدعا را لایق نیست عنوان بحث ساختن و نوشتن در کتابهای علمی و اگر شما ازین عبارت معنی ثانی را قصد کرده اید و مراد شما اینست که امر به شیء طلب کفّ از ضدّ است یا نفی می کنیم عینیت را و اختیار می کنیم ان شقّ را که امر به شیء با نهی از ضدّ خلافین است و آنچه شما دعوی می نمودید در بیان بطلان این شقّ که لازم خلافین است اجتماع هر یک با ضدّ دیگر ممنوعست زیرا که خلافان گاه هست که متلازمانند

حجّة القائلین بالاستلزام وجهان الاول انّ حرمة التّقیض جزء من ماهیة الوجوب فاللفظ الدّال على الوجوب يدلّ على حرمة التّقیض بالتّضمن و اعتذر بعضهم عن اخذ المدعی بالاستلزام واقتضاء الدّلیل التّضمّن بانّ الكلّ يستلزم الجزء و هو كما ترى و اجیب بانّهم ان ارادوا بالتّقیض الّذی هو جزء من ماهیة الوجوب التّرك فلیس من محلّ التّزاع فی شیء اذ لا خلاف فی انّ الدّال على الوجوب دالّ على المنع من التّرك و الا خرج الواجب عن كونه واجبا و ان ارادوا احد الاضداد الوجودیة فلیس بصحیح اذ مفهوم الوجوب لیس به زاید على رجحان الفعل مع المنع من التّرك و این هو من ذلك و انت اذا احطت خیرا بما حکیناه فی بیان محلّ التّزاع علمت انّ هذا الجواب لا یخلوا عن نظر لجواز كون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء على سبیل الاستلزام فی مقابلة من ادعی أنّه عین النّهی لا على اضل الاقتضاء و ما ذکر فی الجواب أنّما یتّم على التّقدیر الثّانی فالتّحقیق ان یردّ فی الجواب بین الاحتمالین فیتلقی بالقبول على الاول مع حمل الاستلزام على التّضمّن و یرد بما ذکر فی هذا الجواب على الثّانی

پس درین صورت محال خواهد بود اجتماع هریک با ضدّ دیگر زیرا که اجتماع احد متلازمین یا چیزی موجب اجتماع ان متلازم دیگرست با ان چیز پس اگر احدهما با ضدّ دیگری جمع شوند ان دیگری نیز با ان ضدّ خواهد بود و اجتماع ضدّین لازم می آید و این محالست مثلا نطق هرکاه یافت شود با حماریت که ضدّ انسانیت است لازم می آید اجتماع ضدّین یعنی انسانیت و حماریت زیرا که نطق و انسانیت متلازمانند هر جا که ان یافت شود این نیز باید متحقّق باشد پس چه می شود که امر به شیء و نهی از ضدّ ازین قبیل خلافی باشند و همچنین گاه هست که خلافان هر دو ضدّ یک چیزند چون علم و قدرت که خلافانند و هر دو ضدّ نومند پس اجتماع هریک با ضدّ دیگر درین صورت نیز جاریست چه این اجتماع مستلزم اجتماع ضدّین است چه ضدّ ان دیگری ضدّ این نیز هست مثلا اجتماع قدرت با ضدّ علم که نومست موجب اجتماع قدرتست با ضدّ خودش زیرا که نوم همچنان که ضدّ علمست ضدّ قدرت نیز هست پس ممکن است که امر (1) به شیء و نهی از ضدّ نیز ازین قبیل باشند چه امر بضدّ ضدّ هریک ایشانست حجّة القائلین بالاستلزام وجهان الاول انّ حرمة التّقیض تا الوجه الثّانی استدلال کرده اند آنان که قایلند به اینکه امر به شیء مستلزم نهی از ضدّ است بدو دلیل یکی آنکه حرمت نقیض جزء از ماهیّت و جوہست پس لفظ (2) امر هرکاه دلالت کند بر وجوب دلالت خواهد کرد بر حرمت نقیض تضمّنا و بعضی عذر گفته اند از اینکه مدّعا استلزام است و دلیل مقتضی دلالت تضمّنی است نه التزامیه به اینکه کلّ مستلزم جزو است یعنی مدّعا که استلزامست مراد ازو دلالت

ص: 112

1-24. (1) امر به حرکت و نهی از سکون هر دو یک ضدّی دارند که ان امر بسکون است پس اگر جمع شود امر به حرکت با ضدّ نهی از سکون یعنی با امر بسکون لازم می آید اجتماع امر به حرکت با ضدّ خود چه امر بسکون هم چنانکه ضدّ نهی از سکون است ضدّ امر به حرکت نیز هست

2-25. (2) این وجه دلالت دارد بر تقدیر صحت بر اینکه امر مقتضی نهی از ضدّ است لفظا

الوجه الثانی ان امر الا یجاب طلب فعل یدم علی ترکه اتفاقا و لا ذمّ الا علی فعل لانه المقذور و ما هو هاهنا الا الکفّ عنه او فعل ضدّه و کلاهما ضدّ للفعل و الذمّ بایّهما کان یستلزم التّهی عنه اذ لا ذمّ بما لم ینه عنه لانه معناه و الجواب المنع من انه لا ذمّ (1) الا علی فعل بل یدم علی انه لم یفعل سلّمنا لکن نمنع تعلق الذمّ بفعل الضدّ بل نقول هو متعلقّ بالکفّ و لا نزاع لنا فی التّهی عنه

غیر مطابقه است اعّم از آنکه بعنوان تضمّن باشد یا التزام و مراد از او دلالت التزامیه نیست تا آنکه اعتراض وارد آید که دلیل مطابق مدعی نیست و این عذر ظاهر است و جواب ازین دلیل گفته شده به اینکه اگر مراد از نقیضی که می گویند حرمت او جزو از ماهیت وجوبست ترک واجب است دلیل شما تمامست اما این محلّ نزاع نیست زیرا که دانسته شد که امر مقتضی نهی از ترک هست اتفاقا که اگر دالّ بر او نباشد لازم می آید که واجب واجب نباشد پس استدلال برین مطلب بی فایده است و اگر مراد شما از ان نقیض احد اضداد وجودیه یعنی ضدّ خاص است قبول نداریم که حرمت او جزو از معنی وجوب باشد چه مفهوم وجوب زیاده بر رجحان فعل با منع از ترک نیست و منع از ترک مبیّنست با منع از اضداد وجودیه و تو هرگاه دانستی آنچه ما در محلّ نزاع گفتیم می دانی که این جواب بی صورت است چه مذکور شد که خلاف منحصر نیست در اثبات اقتضاء بلکه بر تقدیر اقتضاء خلاف در عینیت و استلزام نیز شده پس جایز است که احتجاج مستدلّ از جهت این باشد که خواهد ثابت کند که این اقتضا بر سبیل استلزام است نه بعنوان عینیت در مقابل کسی که دعوی عینیت می کند نه از این جهت که خواهد اثبات کند اصل اقتضا را تا آنکه بی فایده باشد و این جواب تمام نیست مگر در صورتی که مراد مستدلّ اثبات اصل اقتضاء باشد پس تحقیق در جواب استدلال اینست که در شقّ اول جوابی که مذکور شد تردید کنیم میان این دو احتمال یکی آنکه استدلال از جهت نفی عینیه باشد دوم آنکه استدلال از جهت اثبات اصل اقتضا باشد و قبول کنیم دلیل را بر احتمال اول یعنی اینکه مراد از نقیض ترک باشد یا آنکه استلزام را بر تضمّن حمل کنیم و ردّ کنیم دلیل را به آنچه در ان جواب مذکور شد بر احتمال ثانی و همچنین رد کنیم دلیل را در شقّ ثانی تردید مجیب بهمان نحوی که مجیب رد کرد و تقریر جواب را باین که مراد مستدلّ اثبات اصل اقتضا باشد نحو کنیم که شما از نقیضی که می گوید که حرمت او جزو از مفهوم وجوبست چه معنی خواسته اید که مراد از نقیض ضدّ خاص باشد اگر ضدّ خاص می خواهید قبول نداریم که حرمت او جزو از مفهوم وجوب باشد چنانچه دانسته شد که آنچه جزو از وجوبست منع از ترکست نه منع از ضدّ خاص و اگر از ان نقیض ترک که ضدّ عامست اراده کرده اند می گوئیم مقصود شما از احتجاج اثبات اصل اقتضا است یا نفی عینیت اگر مقصود اثبات اصل اقتضا است دلیل بی فایده است زیرا که خلافی درین نیست که امر به شیء متضمن منع از ترک هست و اگر مقصود اثبات استلزام و نفی عینیت است دلیل شما تمام و موافق مدعای ما است الوجه الثانی ان امر الا یجابی

ص: 113

و اعلم انّ بعض اهل العصر حاول جعل القول بالاستلزام منحصرًا في المعنوی فقال التّحقیق انّ من قال بانّ الامر بالشیء ۛ يستلزم التّهی عن ضده لا- يقول بانّه لازم عقلی له بمعنی انه لا بدّ عند الامر من تعقله و تصوّره بل المراد باللّزوم العقلی مقابل الشرعی یعنی انّ العقل یحکم بذلك اللّزوم لا الشّرع قال و الحاصل انه اذ امر الامر بفعل فبصدور ذلك الامر منه یلزم ان یحرم ضده و القاضی بذلك العقل فالتّهی عن الضدّ لازم له بهذا المعنی و هذا التّهی لیس خطابا اصلیًا حتّی یلزم تعقله بل انّما هو خطاب تبعی کالامر بمقدّمه الواجب اللّازم من الامر بالواجب اذ لا یلزم ان ی تصوّره الامر هذا کلامه و انت اذا تأملت کلام القوم رایت انّ هذا التّوجیه انّما یتمشّی فی قلیل من العبارات الّتی اطلق فیها الاستلزام و اما الاکثرون فکلامهم صریح فی ارادة اللّزوم باعتبار الدّلاله اللّفظیة فحکمه علی الكلّ بارادة المعنی الذی ذکره تعسّف بحث بل فریة بیّنه

و اعلم دلیل ثانی قائلین باستلزام اینست که امر ایجابی دلالت دارد بر طلب فعلی که مذموم شود مکلف بسبب ترک او اتّفاقا و مذمت تعلّق نمی گیرد مگر بفعل نه بترک زیرا که آنچه مقدور است فعل است و بس و ترک مقدور مکلف نیست بسبب آنکه ترک از لایند و مقدّمند بر قدرت حادثه پس تحقّق ترک بقدرت مکلف نیست و فعلی که مقدور مکلف تواند بود و مذمت به او تعلّق تواند گرفت نیست درین مقام مگر یکی از دو فعل یکی کفّ یعنی بازداشتن مکلف نفس خود را از فعل مامور به و دیگری فعل ضدّان مامور به و هریک از ایشان ضدّ ماموریه اند و ذمّ به هر کدام تعلّق گیرد مستلزم نهی از او خواهد بود زیرا که ذمّ تعلّق نمی گیرد بغیر منهی عنه چه ذمّ بر فعل بعینه معنی منهی عنه بودن اوست چنانچه در تعریف او گفته اند که منهی چیز است که مذموم شود فاعل او و جواب این دلیل آنست که قبول نداریم که مذمت تعلّق نکیرد مگر بفعل بلکه مکلف مستحقّ ذمّ می شود بسبب ترک مامور به و اصل ترک اگرچه ازلیّ و غیر مقدور است باعتبار استمرار و عدم استمرار یعنی مکلف می تواند که ترک ازلیّ را مستمرّ بدارد بسبب عدم اراده فعل و می تواند که او را از استمرار ببندازد بسبب اراده فعل و ایجاد او و همین قدر مقدوریت کافیت در تعلّق تکلیف و مدح و ذمّ به آن ترک و بر تقدیر تسلیم که ترک اصلا مقدور نباشد قبول نداریم که ذمّ تعلّق گیرد بفعل ضدّ بلکه تعلّق می گیرد بکفّ نفس از مامور به که ضدّ عامست و ما نزاع نداریم درین که امر مقتضی نهی از اوست و اعلم انّ بعض اهل العصر تا و احتجّ المفصّصّ لمون بدان که بعضی از معاصرین مراد از بعض معاصرین ملا میرزا جان است که او این تحقیق را در شرح مختصر ذکر کرده لیکن او از شرح ملا قطب بر مختصر برداشته خواسته اند که قول باستلزام را منحصر گردانند در استلزام معنوی (1) و بگویند که هیچ کس قائل باستلزام لفظی نشده و گفته است بتحقیق که آنان که قائلند به اینکه امر به شیء ۛ مستلزم نهی از ضدّ است نمی گویند که این نهی لازم عقلی امر است به این معنی

ص: 114

1-27. (1) بدان که مراد از استلزام معنوی دلالت لفظ امر است بر نهی از ضدّ به دلالت خارجیّه نه به دلالت لفظیّه و استلزام عقلی دو معنی است یکی دلالت لفظ امر بر نهی از ضدّ به دلالت تضمینیّه یا التزامیّه و این اصطلاح منطقیین و مبتنی است بر اراده لزوم ذهنی از لزوم عقلی یعنی عدم انفکاک موضوع له از او در ذهن و دیگری استلزام معنوی و این اصطلاح اصولیین و مبتنی است بر اینکه مراد از لزوم عقل متقابل شرعی باشد یعنی لفظ امری که از شارع صادر شده دلالت بر این نهی ندارد بلکه عقل از دلالت خارجیّه حکم می کند باین لزوم و چون بعضی از قائلین باستلزام گفته اند که امر به شیء ۛ مستلزم نهی از ضدّ است لزوم عقلی بعضی توهم نموده اند که مراد ایشان از لزوم عقلی معنی اولست و بنا بر این لازم می آید

و احتجّ المفصّلون علی انتفاء الاقتضاء لفظاً بمثل ما ذکرناه فی برهان ما اخترناه و علی ثبوت معنی بوجهین احدهما انّ فعل الواجب الّذی هو المأمور به لا یتّم الا بتبرک ضده و ما لا یتّم الواجب الا به فهو واجب و ح فیجب ترك فعل الصّد الخاص و هو معنی النهی عنه و جوابه یعلم ممّا سبق أنّها فائاً تمنع و جوب ما لا یتّم الواجب الا به مطلقاً بل یختصّ ذلك بالسبب و قد تقدّم

که ناچار است نزد امر تعقلّ ان نهی و تصوّر او تا اینکه لفظ امر دلالت کند بر نهی به دلالت تضمینیّه یا التزامیّه بلکه مراد از لزوم عقلی که ایشان گفته اند برابر لزوم شرعیست یعنی عقل حکم می کند باین لزوم نه شرع و لفظ امر به هیچ وجه دلالت بر آن نهی ندارد نه تضمناً و نه التزاماً بعد از آن گفته حاصل اینکه هرگاه امر امر کند کسی را بفعلی پس بسبب صدور این امر از او لازم می آید حرمت ضدّ او و حاکم باین لزوم عقل است پس نهی از ضدّ لازم امر است به این معنی که عقل حکم می کند به حرمت نه به آن معنی که لفظ امر دلالت بر او بعنوان تضمّن یا التزام و این نهی از ضدّ خطاب(1) اصلی نیست تا آنکه لازم باشد تعقل و تصوّر او در حین تکلم بلکه خطابیست تبعی یعنی مقصود بالاصالة از امر و جوب واجبست و حرمت ضدّ بالتبع مفهوم می شود چون و جوب مقدمه واجب که بالتبع از تعلق امر به آن واجب مفهوم می شود و لازم نیست که امر و جوب ان مقدمه را تصوّر کرده باشد اینست کلام ان معاصر و تو هرگاه تأمل کنی کلام قائلین باستلزام را می دانی که توجیه این معاصر متمشّی نیست مگر در قلیل از عبارات ایشان که استلزام را مطلق گذاشته و مقید نساخته اند بلفظی و لیکن کلام اکثر از ایشان صریحست در اراده لزوم باعتبار دلالت لفظیّه پس حکم ان معاصر بر جمیع قائلین باستلزام به اینکه مراد ایشان استلزام معنوی(2) است نه لفظی تعسّف محض است بلکه دروغیست ظاهر احتجّ المفصّلون علی انتفاء الاقتضاء لفظاً بمثل ما ذکرناه فی برهان ما اخترناه آنان که قائل بتفصیل شده اند یعنی می گویند که امر دلالت ندارد بر نهی از ضدّ خاص به دلالت لفظیّه و مستلزم اوست به دلایل عقلیّه خارجیه استدلال کرده اند بر جزو اوّل مدّعی خود که عدم اقتضای لفظی است بمثل آنچه ما ذکر کردیم در دلیل مذهب مختار خود و ملخصش آنکه اگر امر مقتضی نهی از ضدّ خاص مأمور به باشد لفظاً البته این اقتضا به یکی از دلالات ثلث یعنی مطابقه و تضمّن و التزام خواهد و این هر سه منتفی اند چنانچه دانسته شد و علی ثبوت معنی بوجهین احدهما انّ فعل الواجب تا و الثانی و احتجاج کرده اند قائلین بتفصیل بر جزو ثانی مدّعی خود که اقتضای معنوی است بدو وجه بدلیل اوّل اینکه فعل واجب یعنی مأمور به تمام نمی شود مگر بتبرک ضدّش و تحقّق آن واجب موقوفست بر ترك ضدّ و موقوف علیه واجب واجبست پس واجب خواهد بود ترك فعل ضدّ خاص و و جوب ترك ضدّ بعینه معنی نهی از ضدّ است(3) و جواب این دلیل دانسته

ص: 115

1-28. (1) که مراد ایشان از این استلزام دلالت لفظ امر بر نهی از ضدّ نباشد با قول استلزام معنوی چنانچه بعضی دیگر تصریح به معنوی نموده اند و بعضی از معاصرین خواسته اند که استلزام را منحصر در معنوی سازند گفته اند که مراد این جمع از لزوم عقلی ان معنی اول نیست بلکه معنی ثانی است که اصطلاح اصولیین است

2-29. (2) مراد از استلزام معنوی آنست که از دلیل خارج بسبب و جوب واجب حرمت ضدّ او می رسد بدون اینکه از صیغه فهمیده شود و استلزام لفظی مقابل آن است به اینکه لفظ امر دلالت بر او دارد بعنوان تضمّن یا التزام

3-30. (3) و از این دلیل لازم می آید اقتضای معنوی چنانچه مخفی نیست

و الثانی انّ فعل الضدّ الخاص مستلزم لترك المأمور به و هو محرّم قطعاً فيحرم الضدّ ايضا لانّ مستلزم المحرّم محرّم و الجواب انّكم ان اردتم بالاستلزام الاقتضاء و العليّة منعنا المقدّمة الاولى و ان اردتم به مجرد عدم الانفكاك في الوجود الخارجی على سبيل التّجوّز منعنا الاخيرة و تنقيح المبحث انّ الملزوم اذا كان علّة اللّازم لم يبعد كون تحريم اللّازم مقتضياً لتحريم الملزوم لنحو ما ذكرنا في توجيه اقتضاء ايجاب المسبّب ايجاب السبّب فانّ العقل يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم العلّة و كذا اذا كانا معلولين لعلّة واحدة فانّ انتفاء التّحريم في احد المعلولين يستدعي انتفائه في العلّة فيختص المعلول الآخر الّذي هو المحرّم بالتّحريم من دون علّته و اما اذا انتفت العليّة بينهما

می شود از آنچه پیش گذشت در مسئله مقدّمة واجب که مقدّمه واجب بمجرد امر به آن واجب واجب نمی شود مگر در صورتی که آن مقدّمه سبب باشد و قبول نداریم که ترك ضدّ خاص سبب فعل مأمور به باشد بلکه جزو از سبب اوست چنانچه خواهد آمد که سبب فعل واجب عبارت است از حصول جمیع شرایط و رفع جمیع موانع و فعل ضدّ خاص یکی از جمله موانع اوست پس ترك او به تنهایی علّت تامّه فعل واجب نیست و الثانی انّ فعل الضدّ الخاصّ مستلزم لترك المأمور به و هو محرّم قطعاً فيحرم الضدّ ايضا تا و تنقيح المبحث و دليل ثانی قائلین بتفصیل بر اقتضاء معنوی اینست که فعل ضدّ خاص مستلزم ترك مأمور به است چه اجتماع فعل ضدّین در وقت واحد ممتنع است و از این دلیل نیز اقتضاء معنوی می رسد و ترك مأمور به حرامست و هرچه مستلزم حرامست (1) پس فعل ضدّ خاص نیز حرامست و جواب او اینکه اگر از استلزام اقتضای علّت می خواهید منع می کنیم مقدّمه اولی را و قبول نداریم که فعل ضدّ علّت ترك مأمور به باشد بلکه در علیّت ترك مأمور به عدم وجود شرایط و وجود مأمور به کافیهست پس اگرچه ترك مأمور به در خارج مع است با فعل ضدّ خاص لیکن توقف بر او ندارد زیرا که مکلف در هیچ وقت خالی از فعلی نیست پس اگر مأمور به را ترك کند البته مشغول فعلی خواهد بود و ان ضدّ مأمور به است و اگر مراد شما از استلزام اینست که فعل ضدّ منفک نمی شود از ترك مأمور به در وجود خارجی هر چند موقوف علیه ترك مأمور به نباشد منع می کنیم مقدّمه ثانیة را که مستلزم حرام حرامست زیرا که چیزی که در خارج با حرامی متحقّق شود بدون توقّف حرام بر او ممکن است که حرام نباشد و چون این جواب از دلیل ثانی مشتمل بر ضعف و اجمال بود چنانچه در ذیل تنقیح معلوم می شود لهذا مصنف خود جواب دیگر می گوید و اوّلاً تمهید مقدّمه می کنند از برای توضیح جواب و می گوید و تنقیح المبحث انّ الملزوم اذا كان علّة اللّازم لم يبعدنا اذا تمهّد در تنقیح این مبحث می گوئیم که ملزوم اگر علّت وجود لازم باشد دور نیست که حرام گردانیدن لازم مقتضی تحريم ملزوم نیز باشد بمثل ان دلیلی که مذکور شد در بیان اینکه ايجاب مسبّب مقتضی ايجاب سبب است زیرا که عقل بعید می داند تحريم معلول را به تنهایی بدون تحريم علّتش از این جهت که معلول مقدور مکلف نیست چنانچه گذشت پس مسبّب متعلّق تکلیف بتحريم نمی شود مگر آنکه

ص: 116

1-31. (1) مراد از خطاب کلامی است که متضمّن حکمی باشد و در خطاب اصلی البتّه می باید که متکلم تصوّر ان حکم کرده باشد بخلاف خطاب تبعی که این لازم نیست مثلاً بسیار است که احکامی را تقیّد به وصفی یا شرطی است یا مانند انها اصلاً بخاطر متکلم نمی رسد ان مفهومات و جماعتی که می شنوند منتقل بانها می شوند و از این جهت مفهومات خطابیّه را حجّت نمی دانند



و الاشتراك في العلة فلا وجه لاقضاء تحريم [اللازم تحريم] الملزوم اذ لا ينكر العقل تحريم احد امرين متلازمين اتفاقا مع عدم تحريم الآخر وقصارى ما يتخيل ان تضار الاحكام باسرها يمنع من اجتماع حكمين منها في امرين متلازمين ويدفعه ان المستحيل انما هو اجتماع الضدين في موضع واحد على ان ذلك لو اثر لثبت قول الكعبى بانتفاء المباح لما هو مقرر من ان ترك الحرام لا بد من ان يتحقق في ضمن فعل من الافعال ولا ريب في وجوب ذلك الترك فلا يجوز ان يكون الفعل المتحقق في ضمنه مباحا لانه لازم الترك ويمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم وبشاعة هذا القول غير خفية ولهم في رده وجوه في بعضها تكلف حيث ضايقهم القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مط لظنهم ان الترك الواجب لا يتم الا في ضمن فعل من الافعال فيكون واجبا تخييريا والتحقق في رده انه مع وجود الصارف عن الحرام لا يحتاج الترك الى شىء

سبب نیز با او متعلق ان تکلیف شود و همچنین هرگاه لازم و ملزوم هر دو معلول يك علت باشد تحريم احدهما مستلزم تحريم ديگر خواهد بود زیرا که اگر احد معلولين حرام باشد و ديکری حرام نباشد انتفاء تحريم در ان ديگر مستلزم آنست که علتش نیز حرام نباشد و مفروض اينست که اين علت ان معلول که حرامست نیز هست پس لازم می آيد که آن معلول حرام باشد بدون حرمت علتش و اين باطلست چنانکه دانسته شد و اما هرگاه ملزوم علت لازم نباشد و هر دو معلول علت واحده هم نباشند (1) بلکه تلازم ايشان محض اتفاق باشد يعنى اتفاق چنين افتاده باشد که هرگاه احدهما در خارج يافت شود ان ديکری نیز يافت شود بى آنکه علاقه ميانه ايشان بوده باشد پس در [اين صورت] اين صورتست بمقتضى بودن تحريم لازم تحريم ملزوم زیرا که عقل انکار نمی کند تحريم احد متلازمين اتفاقى را با عدم تحريم ديگر و تجويز می کند که احدهما حرام باشد و ديگر منافی با واجب یا مکروه یا سنت باشد و نهايت مفسده که متوهم می شود اينست که چون احکام خمسة شرعية هريك ضد يك ديکرنه نتواند که در حکم از ان احکام يافت شوند در دو امر متلازم و دفع می کند اين مفسده را اينکه آنچه محالست اجتماع ضدین است در محل واحد نه در دو محل تا اينکه اگر تضاد احکام تأثير داشته در عدم جواز اجتماع دو حکم از ايشان در متلازمين لازم می آيد که ثابت شود قول به اينکه مباح در شريعت نمی باشد و احکام شرعية منحصر است در چهار بيان ملازمة اينکه مقرر و ثابتست که ترك حرام لابدست که متحقق شود در ضمن فعلی از افعال و شکی نیست در اينکه اين ترك واجبست پس جايز نخواهد بود که مباح باشد فعلی که اين ترك حرام در ضمن او يافت می شود زیرا که اين فعل لازم ان ترکست و ان ترك واجبست و ممتنع است اختلاف متلازمين در حکم بزعم شما پس بايد که انفعال نیز

ص: 117

1-32. (1) زیرا که آن معلولی که حرام نیست یا مباح است یا نکرده یا مستحب یا واجب و این احکام شرعية هیچ يك تعلق بمعلول نمی تواند گرفت بى واسطه تعلق بعلت چه معلول فى نفسه مقدور مکلف نیست

من الافعال و انما هي من لوازم الوجود حيث نقول بعدم بقاء الا-كوان و احتياج الباقي الى المؤثر و ان قلنا بالبقاء و الاستغناء جاز خلو المكلف من كل فعل فلا- يكون هناك الا الترك و اما مع انتفاء الصارف و توقف الامثال على فعل منها للعلم بانه لا يتحقق الترك و لا يحصل الا مع فعله فمن يقول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مط يلتزم بالوجوب في هذا الفرض و لا ضير فيه كما اشار اليه بعضهم و من لا يقول به فهو في سعة من هذا و غيره

واجب باشد پس مباحی نخواهد بود چه هر چیز را شما مباح فرض کنید می‌گوییم ترك حرامی در ضمن او یافت می‌شود و لازم می‌آید که واجب باشد و ناخوشی قول کعبی پوشیده نیست زیرا که اگر دلیل او تمام باشد لازم می‌آید که سنت و مکروه نیز منتفی باشند از این جهت که ترك حرام چنانچه در ضمن مباح متحقق می‌شود و در ضمن سنت و مکروه نیز یافت می‌تواند شد پس لازم می‌آید که ایشان نیز واجب باشند و این موجب اجتماع دو حکم متضاد است در واحد شخصی و اصولیون در ردّ قول کعبی چند وجه ذکر کرده اند که در بعضی از آنها تکلفی هست و مرتکب آن تکلف شده اند از جهت آنکه کار را بر ایشان تنگ کرده قول بوجوب مقدمه واجب مطلقا بسبب آنکه کمان کرده اند که ترك حرام که واجبست موقوفست بر فعلی از افعال و موقوف علیه واجب واجبست پس آن افعال نیز واجب خواهند بود بعنوان تخییر یعنی هر يك از این افعال که از مکلف صادر شود مسقط و جوب باقی آن افعال هست زیرا که مقصود که ترك حرامست در ضمن او یافت شده و وجوب تخییری این افعال منافی اباحت است پس چون بحسب ظاهر قول کعبی را صحیح یافته اند بنا بر مذهب وجوب مقدمه واجب مطلقا پس التزام کرده اند که این افعال که ترك حرام در ضمن او یافت می‌شود واجبست تخییرا و جواب قول کعبی را باین نحو گفته اند که ممکن است که این افعال هم واجب باشند از جهت آنکه مقدمه ترك حرامند و خود فی نفسه حرام باشند یا مکروه یا مباح یا سنت و مفسده که برین مترتب می‌شود اجتماع ضدین است در محلّ واحد و این قصوری ندارد زیرا که اجتماع ضدین ازین احکام در محلّ واحد از يك جهت محال است نه از دو جهت و این احتجاج از دو جهت و دو اعتبار است و نظیری از برای این ذکر کرده اند که هرگاه مردی با زن جمیله در خلوتی باشد و داند که اگر جمعی از مغنیان جهة غنا حاضر نشوند زنا از وی صادر می‌شود در این صورت احضار مغنیان که فی نفسه حرامست بر وی واجب می‌شود باعتبار اینکه موجب ترك زنائست که حرمتش بیشتر از غنا است و بعضی از ایشان در (1) جواب قول کعبی تصریح نموده اند به اینکه هرگاه این فعلی که ترك حرام در ضمن او متحقق می‌شود فی نفسه حرام باشد رعایت می‌کند اقلّ قبیحین را یعنی از آن حرامی که ترك او در ضمن این فعل یافت می‌شود و این فعل هرکدام که قباحتش کمتر است واجب می‌شود بر مکلف و حرمتش برطرف می‌شود

ص: 118

1-33. (1) فرق میان این جواب و جواب اول آنست که شنیدن غنا درین وقت بنا بر جواب اول هم واجبست و هم حرام بدو اعتبار و بر این جواب او در این وقت واجب است و بس

و در مثال مذکور چون قباحت شنیدن غنا کمتر است از قباحت زنا پس شنیدن غنا بر آن شخص واجب می شود و از حکم حرام بودن بدر می رود و چون این جوابها ضعیف و مردود است مصنف قدس سره خود جوابی دیگر می گوید از قول بعضی مشتعل بر تفصیل نافی که بنای او بر مذهب حقیقت که مقدمه واجب مطلق در صورتی واجبست که آن مقدمه سبب باشد و اگر غیر سبب باشد واجب نمی شود پس گفت و التحقیق فی رده انه مع وجوب الصارف عن الحرام و تحقیق در قول کعبی اینست که قبول نداریم که فعل ضدّ موقوف علیه ترك حرام باشد مطلقا بلکه گاه می شود که ترك حرام اصلا توقفی ندارد بر فعل ضدّ و این صورتیست که صارف از فعل حرام بوده باشد و مراد (1) از صارف انتفاء شرایط ایجاد فعلست که آن شرایط جزو علت تامه آن فعلست و از جمله آن شرایط تصوّر آن فعل و اراده احداث اوست مثلا هرگاه مکلف تصوّر فعل حرام ننموده باشد یا اراده احداث او نکند آن حرام متروک خواهد بود و ترك او محتاج به هیچ فعل دیگر نیست و این افعال که ضدّ آن حرامند از لوازم وجود اویند در خارج باین معنی که در حال ترك حرام البتّه یکی ازین اضداد از مکلف صادر می شود هر چند موقوف علیه الترك نباشد زیرا که هیچ کس در هیچ وقت خالی از فعل نیست پس هرگاه فعل حرام از وی صادر نشود البتّه مشغول فعلی دیگر خواهد بود و این فعل ضدّ که درین حال از وی صادر می شود چون موقوف علیه ترك حرام نیست بر حکم خود باقیست و ممکن است که فی نفسه مباح باشد و این لزوم هم در صورتیست که قائل شویم به اینکه اگر آن اربعة یعنی حرکت و سکون و اجتماع و افتراق در دو زمان باقی نمی مانند بلکه انا فانا متجدّد می شوند یا قائل شویم به اینکه باقی در تا محتاج به مؤثریست که درین صورت تارك حرام خالی نیست از اشتغال به يك فعلی اگر چه ترك حرام محتاج به او نیست بلکه مستند است بصارف و بس و اگر قائل شویم به اینکه اکوان اربعة که اصول افعالند باقی می مانند در دو زمان و زیاده و باقی در بقا محتاج به تاثیر مؤثر نیست پس در این صورت جایز است که تارك حرام در حین ترك فعلی دیگر از وی صادر نشود بلکه آن حالت ترك حال بقای افعالی باشد که پیش از ترك حرام از وی شده و درین حال در اصل منشا اثری نشود پس صدور این افعال از لوازم وجود ترك حرام هم نخواهند بود اما در صورتی که صارف فعل حرام منتفی باشد یعنی جمیع شرایط وجود انفعال حرام موجود باشد امثال حکم شارع و ترك از حرام موقوف خواهد بود بر یکی از این افعال که ضدّ آن حرام اند چه بدیهی است که ترك حرام درین صورت متحقق نمی شود مگر بسبب فعل یکی ازین اضداد پس کسی که قائلست بوجوب مقدمه واجب مطلق اگر سبب باشد قبول می کند و وجوب این فعل ضدّ را باین اعتبار اگر چه فی نفسه مباح باشد و ضرری به او نمی رسد زیرا که دانسته شد که اجتماع دو حکم از احکام خمسة در محلّ واحد بدو اعتبار جایز است و کسی که قائل نیست بوجوب مقدمه واجب اصلا هر چند

ص: 119

1-34. (1) توضیح این مطلب آنکه علت تامه هر فعلی عبارت است از حصول بجمیع شرائط وجود آن فعل و رفع جمیع موانع او و متحرّر است که انتفاء احد اجزای علت تامه فعل علت تامه ترك آن فعل است و عدم هر جزوی از اجزای علت فعل که مقدم باشد ترك آن فعل مستند به اوست و محتاج بانتهاء جزوی دیگر نیست پس هرگاه فرض کنیم که صارف از فعل مامور به متحقق است یعنی شرائط وجود او منتفی باشد ترك مامور به مستند به اوست و محتاج بانتهاء موانع نیست

اذا تمهّد هذا فاعلم أنّه ان كان المراد باستلزام الضدّ الخاص لترك المأمور به أنّه لا ينفكّ عنه و ليس بينهما عليّة و لا مشاركة في علّة فقد عرفت أنّ القول بتحريم الملزوم ح لتحريم اللازم لا وجه له و ان كان المراد أنّه علّة فيه و مقتضى له فهو ممنوع لما هو بين من أنّ العلّة في الترك المذكور أنّها هي وجود الصّارف عن فعل المأمور به و عدم الدّاعي اليه و ذلك مستمرّ مع فعل الاضداد الخاصّة فلا يتصوّر صدورهما ممّن جمع شرائط التّكليف مع انتفاء الصّارف الآ على سبيل الاجاء و التّكليف معه ساقط

ان مقدّمة سبب باشد چنانچه دانسته شد که این مذهب را بعضی نقل نموده اند اما قائلش معلوم نیست پس او درست است از این فرض و غیر این یعنی نزد او برین فرض که فعل ضدّ سبب ترك حرام باشد توهم مفسده هم نمی شود و غرض مصنف قدّس سرّه از تنقیح تا اینجا تمهید مقدّمة است از برای جواب دلیل ثانی قائلین و حاصلش اینکه ملزوم اگر علّة لازم [باشد تحريم لازم] مقتضى تحريم ملزوم هست و همچنین اگر لازم و ملزوم هر دو معلول يك علّت باشد تحريم احدهما مستلزم تحريم ديگر خواهد بود و اما هرگاه عليّت میانه ایشان نباشد و هر دو معلول يك علّت نباشند پس تحريم لازم مقتضى تحريم ملزوم نیست و بعد از تمهید این مقدّمة شروع نمود در جواب و لهذا گفت اذا تمهّد هذا فاعلم أنّه ان كان المراد باستلزام الضدّ الخاص لترك المأمور به أنّه لا ينفكّ تا فلا يتصوّر یعنی هرگاه این مقدّمة مقرر شد پس بدان که اگر مراد مستدلّ از ان قول که فعل ضدّ خاص ترك مأمور به است اینست که ترك مأمور به منفكّ نمی شود از فعل ضدّ و میانه ایشان عليّت و مشاركت در علّت واحده نیست پس این قول مسلم است لیکن این مقدّمة ممنوعست که مستلزم حرام حرام است چه دانسته شد در مقدّمة ممهّده که تحريم ملزوم بسبب تحريم لازم درین صورت بی صورت است و اگر مراد او از استلزام مذکور اینست که فعل ضدّ علّت ترك مأمور به و مقتضى اوست پس این استلزام را قبول نمی کنیم چه بسیار ظاهر است که علّت ترك مأمور به همین وجود صارف و عدم داعی اوست یعنی دواعی و انتفاء شرایط وقوع مأمور به کافیهست در عليّت ترك او بدون اینکه ان ترك موقوف باشد بر فعل ضدّ خاص نهایت اینکه ترك مأمور به مستمرّ است یعنی همیشه مقارنست با فعل یکی ازین اضداد خاصّة به تفصیلی که در مقدّمة معلوم شد و چون مستدلّ را پرسید که بگوید در صورت وجود صارف از مأمور به یعنی عدم شرایط اگرچه ترك مأمور به مستند بصارف است نه بفعل ضدّ لیکن اگر صارف منتفی باشد یعنی شرایط وقوع مأمور به جمیعا متحقّق باشد پس ترك او درین وقت البتّه مستند بفعل ضدّش خواهد بود زیرا که هیچ چیز دیگر نیست که تواند تاثیر در ترك او و معارضه با جمیع شرایط فعل او

و هكذا القول بتقدير ان يراد بالاستلزام اشتراكهما في العلة فانه ممنوع ايضا لظهور ان الصارف الذي هو العلة في الترك ليس علة لفعل الصدد نعم هو مع ارادة الصدد من جملة ما يتوقف عليه فعل الصدد فاذا كان واجبا كانا ممما لا يتم الواجب الا به و اذ قد اثبتنا سابقا عدم وجوب غير السبب من مقدمة الواجب فلا- حكم فيهما بواسطة ما هما مقدمة له لكن الصارف باعتبار اقتضائه ترك المامور به يكون منهيًا عنه كما قد عرفت فاذا اتى به المكلف عوقب عليه من تلك الجهة و ذلك لا ينافي التوصل به الى الواجب فيحصل و يصح الإتيان بالواجب الذي هو احد الاضداد الخاصة و يكون النهي متعلقًا بتلك المقدمة و معلولها لا بالصد المصاحب للمعلول

نماید پس تحریم ترك او درین وقت مستلزم تحریم فعل ضد خواهد بود مصنف قدس سره در جواب این اعتراض بر سبیل تقریر گفت فلا يتصور صدورهما ممن جمع شرایط التكلیف مع انتفاء الصارف الآ بقاء [على سبیل الالغاء] و التكلیف معه ساقط یعنی چون از سند منع معلوم شد که علت ترك مامور به وجود صارف از فعل مامور به و عدم دواعی اوست پس دانسته می شود که ممکن نیست صدور اضداد خاصه با انتفاء صارف مگر بر سبیل جبر و اضطرار چه هرگاه علت ترك یعنی صارف منتفی باشند لازم می آید وجود جمیع شرائط صدور مامور به و از جمله شرایط او اراده مامور به و کراهت اضداد اوست و با وجود ممکن نیست صدور ضد از مکلف اختیارا چه صدور ضد فرع اراده ان ضد است و اراده ضد با کراهت او جمع نمی شود بلی ممکن است دیگری مکلف را خبر کند بر فعل ضد که با کراهت از وی صادر شود و فعل ضد درین وقت اگرچه علت ترك مامور به می شود لیکن این ترك حرام نیست تا آنکه از تحریم او تحریم سبب او لازم آید و هكذا القول بتقدير ان يراد بالاستلزام اشتراكهما في العلة فانه ممنوع ايضا لظهور ان الصارف الذي هو العلة في الترك ليس علة لفعل الصدد الى و حيث رجع حاصل البحث و همچنین بر تقدیری که مراد مستدل از استلزام این باشد که ضد خاص و ترك مامور به هر دو معلول يك علتند ان مقدمة ممنوعست که فعل ضد مستلزم ترك مامور به است از جهة آنکه ظاهر است که صارف از مامور به که علت ترکست علت فعل ضد نیست بلی او با اراده فعل ضد هر دو از جمله موقوف علیه ضدند پس اگر فعل ضد نیز واجب باشد ان صارف با اراده ضد مجموع مقدمة واجب خواهند بود و چون ثابت کردیم پیش ازین که غیر سبب از مقدمات واجب واجب نمی باشد بمجرد امر پس این صارف و اراده ضد متصف بوجوب نمی شوند به واسطه وجوب ان فعل ضدی که ایشان مقدمة اویند لیکن صارف باعتبار اینکه مقتضی ترك مامور به است منهی عنه و حرام است چنانچه دانستی پس اگر مکلف او را بفعل او در معاقب خواهد بود از این جهة که باعث ترك مامور به است و این منافات ندارد با آنکه ان صارف وسیله حصول واجب دیگر شود که این احد

و حيث رجع البحث هاهنا الى البناء على وجوب ما لا يتم الواجب إلا به و عدمه فلورام الخصم التعلق بما تتهنا عليه بعد تقريره بنوع من التوجيه كان يقول لو لم يكن الصدّ منها عنه لصحّ فعله و ان كان واجبا موسّعا لا يصحّ في الواجب الموسّع لأنّ فعل الصدّ يتوقّف على وجود الصّارف عن الفعل المأمور به و هو محرّم قطعاً فلو صحّ مع ذلك فعل الواجب الموسّع لكان هذا الصّارف واجبا باعتبار كونه ممّا لا يتم الواجب الا به فيلزم اجتماع الوجوب و التّحريم في امر واحد شخصي و لا ريب في بطلانه لدفعناه بأنّ صحّة البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به يقتضى تماميّة الوجه الاوّل من الحجّة فلا يحتاج الى هذا الوجه الطويل على أنّ الوجه الّذي يقتضيه التّدبر في وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقاً على القول به أنّه ليس على حدّ غيره من الواجبات و الا لكان اللّازم في نحو ما اذا وجب الحجّ على النائي فقطع المسافة او بعضها على وجه منهيّ عنه ان لا يحصل الامتثال ح فيجب عليه اعادة السّعى بوجه سائغ لعدم صلاحية الفعل المنهيّ عنه للامتثال كما سيأتي بيانه و هم لا يقولون بوجوب الاعادة قطعاً فلعلم أنّ الوجوب فيها أنّما هو للتوصّل بها الى الواجب و لا ريب أنّه بعد الاتيان بالفعل المنهيّ عنه يحصل التّوصل فيسقط الوجوب لانتهاء غايته

اضداد خاصّة است و نهى متعلّق مى شود باين مقدّمة يعنى صارف و بمعمول او يعنى ترك مأمور به و تعلق نمى كرد بفعل ضدّ كه مقارن ترك مأمور به است پس امر به شىء مستلزم نهى از ترك مأمور به و نهى از صارف از اوست نه نهى از ضدّ خاصّ و بيايد دانست كه قول مصنف قدّس سرّه نعم هو مع ارادة الضّد من جملة ما يتوقّف عليه فعل الضّد تا آخر دخل درين جواب قول مستدلّ ندارد بلكه غرض از ذكر او تمهيد مقدّمه ايست از براى كلام بعد از اين يعنى فلورام الخصم التعلق بما نهنا عليه تا آخر اصل و حيث رجع حاصل البحث هناك البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به و عدمه فلورام الخصم التعلق تا اذا عرفت ذلك و چون حاصل گفتگو درين مقام به اينجا كشيد كه بناى استلزام امر به شىء نهى از ضدّ خاص را بر وجوب مقدّمه واجب گذارند پس اكر خصم متمسك شود در اثبات اين استلزام به آن مقدّمه كه ما اشاره به او كرديم كه ان توقّف فعل ضدّ است بر وجود صارف از مأمور به و اين مقدّمه را در دليل خود ذكر كند به نحوى كه دليل او مطابق مدّعاى او شود مثلا دليل را به اين نحو بكويد كه اكر ضدّ خاص منهيّ عنه و حرام نباشد فعل او جازي خواهد بود اكر چه ان ضدّ واجب موسّع باشد ليكن صحيح نيست فعل ضدّ در صورتى كه واجب موسّع باشد زيراكه فعل ضدّ موقوفست بر وجود صارف از مأمور به و فعل صارف حرامست بى شبهه پس اكر صحيح باشد با حرمت صارف فعل واجب

اذا عرفت ذلك فتقول الواجب الموسع كالمصلاة مثلا يتوقف حصوله بحيث يتحقق به الامتثال على ارادته و كراهة ضده فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت تلك الارادة و هاتيك الكراهة واجبتين فلا يجوز تعلق الكراهة بالصدد الواجب لان كراهة محرمة فيجتمع ح الوجوب و التحريم في شىء واحد شخصي و هو باطل كما سيجيء لكن قد عرفت ان الوجوب في مثله انما هو للتوصل الى ما لا يتم الواجب الا به فاذا فرض ان المكلف عصي و كره ضدا واجبا حصل له التوصل الى المطلوب فيسقط ذلك الوجوب لغوات الغرض منه كما علم من مثال الحج

موسع يعنى فعل ضد لازم [مى آيد] كه اين صارف واجب نيز باشد باعتبار اينكه مقدمه اين واجب موسع است پس لازم مى آيد اجتماع وجوب و تحريم در يك چيز و شكى نيست در بطلان اين اجتماع پوشيده نيست كه اين دليل در صورتى تمامست كه مامور به واجب مضيق باشد زيراكه حرمت صارف ازو منحصر است در صورت ضيق وقت او پس بهتر ان بود كه مصنف قدس سره فرد خفى را صورتى قرار دهد كه مامور به واجب مضيق باشد چنانچه ضد او را موسع قرار داد ما اين استدلال را دفع مى كنيم به اينكه اكر صحيح باشد بناى اين مسئله بر وجوب مقدمه واجب مطلق خواهد بود دليل اول خصم كه مى گفت فعل مامور به موقوفست بر ترك ضد خاص او و مقدمه واجب واجبت پس ترك ضد خاص او و مقدمه واجب واجبت و اين بعينه معنى نهى از ضد خاص است پس احتياج نخواهد بود باين وجه دور و دراز با اينكه قبول نداريم ملازمه را كه خصم ادعا مى نمود كه اكر صحيح باشد با حرمت صارف فعل ضد لازم مى آيد كه ان صارف واجب باشد زيراكه به تاامل ظاهر مى شود كه وجوب مقدمه واجب مطلق اكر كسى قائل به او شود از قبيل وجوب واجبات بالاصالة نيست كه البته بايد بعنوان مشروع بفعل آيد بلكه مقصود از ايجاب او وسيله نمودن اوست از براى واجب ديكر و وجوب او وقتى است كه مانعى از ايجاب او نباشد پس اكر مانعى از ايجاب او باشد و بر وجه حرام مثلا بفعل آيد و وسيله فعل ذى مقدمه شود فعل ذى مقدمه صحيح است هر چند مقدمه اش مشروع نباشد و اكر مقدمه از قبيل واجب اصلى باشد لازم مى آيد كه هرگاه حج بر بعيد واجب و قطع كند تمام راه را يا بعضى از او را كه مقدمه حج است بر وجه حرام مثلا بقصد دزدى تا بميقات برود چون بميقات رسد احداث قصد حج كند و افعال حج بجاي آورد حج او صحيح نباشد و اعاده حج و قطع طريق بر وجه مباح بر او واجب باشد و حال آنكه قائلين بوجوب مقدمه واجب قائل بوجوب اين اعاده نشده اند پس معلوم مى شود كه وجوب مقدمه واجب از جهة اينست كه وسيله

و من هنا يتَّبَعُه ان يقال بعدم اقتضاء الامر للنَّهْي عن الصَّدِّ الخاص و ان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب الَّا به اذ كون وجوبه للتَّوصِل يقتضى اختصاصه بحالة امكانه و لا ريب انَّه مع وجود الصَّارف عن الفعل الواجب و عدم الدَّاعى اليه لا يمكن التَّوصِل فلا معنى لوجوب المقدِّمة ح و قد علمت انَّ وجود الصَّارف و عدم الدَّاعى مستمرٌّ ان مع الاضداد الخاصَّة

حصول مأمور به شود و شكِّي نیست که بعد از ایجاد مقدِّمة بر وجه حرام نیز حصول ذی مقدِّمة ممکن است پس ساقط می شود وجوب مقدِّمة از جهة آنکه فايده و جوب که تحصيل ذی مقدِّمة ممکن است منتفی است چه ذی مقدِّمة حاصل شده بفعل مقدِّمة بر وجه حرام و تحصيل حاصل محالست اذا عرفت ذلك فنقول الواجب الموسَّع تا و من هنا هرگاه دانستی این مقدِّمة را که مقدِّمة واجب به منزله واجب اصلی نیست و وجوب دایمی نیست می گوئیم در جواب شبهه خصم در تقرير دليل ثانی که متمسک شده بود بوجوب مقدِّمة واجب و حاصل جواب اینکه واجب موسَّع چون نماز مثلاً حصول او بر وجهی که امثال امر شارع متحقَّق شود موقوفست بر اراده او و کراهت يعنى عدم اراده ضدِّش پس اگر قائل شويم بوجوب مقدِّمه واجب این اراده و این کراهت واجب خواهد بود پس اگر ان ضدِّ نیز واجب باشد جایز نیست تعلق کراهت بان ضدِّ زیرا که کراهت ضدِّ و عدم اراده او صارف از ان ضدِّ است و صارف از فعل واجب حرامست پس اگر کراهت بان ضدِّ تعلق گیرد لازم می آید اجتماع وجوب و تحریم در شیء واحد و این جایز نیست لیکن دانستی که وجوب در مثل این اراده و این کراهت از جهة اینست که وسیله حصول نماز است پس اگر فرض کنیم که هرگاه مکلف عصیان ورزد و اراده نکند فعل ضدِّ را که او نیز واجبت مطلوب که مأمور به است حاصل می شود و ساقط می شود وجوب کراهت ضدِّ زیرا که منتفی است غرض از وجوب او چنانچه در مثال حجِّ مذکور شد و من هنا يتَّبَعُه ان يقال بعدم اقتضاء الامر تا و أيضا فحجَّة القول غرض ازین کلام بیان وجهی دیگر است از برای ابطال شبهه خصم بر وجهی که دليل اول از ان دو دليل که در ابتداء احتجاج ذکر نمود نیز باطل شود يعنى چون مقصود از ايجاب مقدِّمة توصِّل به واجبت و مثل واجب اصلی نیست می توان گفت امر به شیء مقتضى نهی از ضدِّ خاصّ او نیست اگرچه قائل شويم بوجوب مقدِّمة واجب زیرا که چون غرض از ايجاب مقدِّمة تحصيل مأمور به و توصِّل به اوست پس لازم می آید که وجوب او مخصوص باشد به صورتی که توصِّل به مأمور به ممکن باشد و شكِّي نیست که با وجود صارف از مأمور به و عدم داعی او که علّت تأمّه ترك اوست توصِّل به مأمور به و تحصيل او ممکن نیست زیرا که توصِّل بواجب و با وجود



و ايضا فحجّة القول بوجوب المقدّمة على تقدير تسليمها أنّما ينهض دليلا على الوجوب في حالكون المكلف مريدا للفعل المتوقّف عليها كما لا يخفى على من اعطاها حقّ النّظر و حينئذ فاللازم عدم وجوب ترك الصّدّ الخاصّ في حال عدم ارادة الفعل المتوقّف عليه من حيث كونه مقدّمة له فلا يتمّ الاستناد في الحكم بالاقتضاء اليه و عليك بامعان النّظر في هذه المباحث فإني لا اعلم احدا حام حولها

صارف و انتفاء دواعي كه علّت تامّه ترك مامور به است وجود او محال است پس وجوب مقدّمة بمعنى ترك ضدّ خاص درين صورت صورتی ندارد و نیز دانستی كه وجود صارف و عدم داعی مستمرّد با فعل اضداد خاصّه به اين معنى كه در وجود خارجى مقارن يك ديكرند پس مقدّمه كه ترك ضدّ است با وجود صارف ممتنع خواهد بود چه ترك ضدّ در حال وجود ضدّ [كه حالت وجود ضدّ] صارفست محال است پس قول مصنف و قد علمت أنّ وجود الصارف وجهى ديكر است از برای عدم امکان توصل و حاصل اين دو وجه آنكه امکان توصل بمقدّمة بسوى مامور فرع امکان مامور به و امکان مقدّمة هر دو است و با وجود صارف از مامور به و انتفاء دواعي هيچ يك ممكن نيست اما مامور به زيراكه وجود او با وجود علّت تركش ممتنع است و اما مقدّمة يعنى ترك ضدّ زيراكه در حالت وجود صارف البته فعل ضد موجود است پس تركش در ان وقت ممتنع است زيراكه اجتماع ضدّين محال است و ايضا فحجّة القول تا آخر اصل را اين جمله عطفست بر آن كلام كه من هنا يتّجه و غرض از اين بيان وجهى ديكر است از برای ابطال شبهه خصم و رفع دليل اوّل او دلالت ملخّص او اينست كه دليل قائلين بوجوب مقدّمه بر تقديري كه تمام باشد دلالت دارد بر وجوب مقدّمه در حالتى كه مكلف اراده فعل مامور به داشته باشد چنانچه ظاهر مى شود از تاّمّل در دلائل ايشان پس لازم مى آيد كه ترك ضدّ خاص واجب نباشد در حالت عدم اراده فعل مامور به كه ان حالت وجود صارفست پس متمسك شدن در حرمت ضدّ خاص بمجرد امر صحيح نيست بلكه بايد مخصوص كردانيدن اين حرمت را بحال عدم صارف و وقت اراده مامور به و بر تو لازمست تاّمّل تمام نمودن درين مسئله و اين گفتگوها از جهة ترجيح مذهبي و من نيافتم كسيرا كه گرد تحقيق اين مباحث گشته باشد

### أصل في الواجب التخييري

اصل المشهور بين اصحابنا تا آخر مشهور ميانه فرقه اماميه رضوان الله عليهم اينست كه تعلّق امر بدو فعل يا زياده بعنوان تخيير مقتضى ايجاب همه ان افعالست ليكن بعنوان تخيير به اين معنى كه واجب نيست بر مكلف بفعل آوردن همه و جايز نيست او را ترك كردن همه انها و هر كدام از انها را كه بفعل آورد او واجبست بالاصالة نه باعتبار اينكه متضمّن واجبست چنانچه مذهب قائلين بوجوب واحد لا بعينه است و اين مذهب مشهور مختار اكثر معتزلة است و اشاعرة قائل شده

اصل المشهور بين اصحابنا ان الامر بالشئيين او الاشياء على وجه التخيير يقتضى ايجاب الجميع لكن تخييرا بمعنى انه لا يجب الجميع و لا يجوز الا خلال بالجميع و ايها فعل كان واجبا بالاصالة و هو اختيار جمهور المعتزلة و قالت الاشاعرة الواجب واحد لا بعينه و يتعين بفعل المكلف قال العلامة ره و نعم ما قال الظاهر انه لا خلاف بين القولين فى المعنى لان المراد بوجوب الكل على البدل انه لا يجوز للمكلف الا خلال بها اجمع و لا يلزمه الجمع بينها و له الخيار فى تعيين ايها شاء و القائلون بوجوب واحد لا بعينه عنوانه هذا فلا خلاف معنوى بينهم نعم هاهنا مذهب تبرى كل واحد من المعتزلة و الاشاعرة منه و نسبه كل منهم الى صاحبه و اتفقا على فساده و هو ان الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا الا انه تعالى يعلم ان ما يختاره المكلف هو ذلك المعين عنده ثم انه اطال الكلام فى البحث عن هذا القول و حيث كان بهذه المثابة فلا فائدة لنا مهمة فى اطالة القول فى توجيهه و ردّه و لقد احسن المحقق ره حيث قال بعد نقل الخلاف فى هذه المسألة و ليست المسألة كثيرة الفائدة

اند به اينکه واجب واحد غير معين از ان افعال است و اين مفهوميت کلی و تعيين او منوط بفعل مکلف است و هرچه را مکلف بجای آورد بر او واجبست نه بالاصالة بلکه باعتبار اینکه متضمن واجبست که ان مفهوم کلیت چه تحقق مفهوم کلی در ضمن افراد می شود و بس و علاوه حلی رحمه الله گفته و چه نیکو گفته که ظاهر اینست که نزاعی نیست میان این دو قول بحسب معنی بلکه نزاع لفظیست زیرا که مراد از وجوب جمع بعنوان بدلیت نه بطریق جمع چنانچه مذهب مشهور است اینست که جایز نیست مکلف را ترك همه و واجب نیست راجع میان جمع و او مختار است در تعیین هر کدام که خواهد و قائلین بوجوب واحد لا بعينه چنانچه مذهب اشاعرة است همین معنی را خواسته اند پس نزاع و خلاف معنوی میانه ایشان نیست بلی درین مسئله مذهبی دیگر هست که هر يك از معتزلة و اشاعرة خود را از و بری می دانند و هر يك از ایشان او را نسبت به دیگری می دهند و هر دو طایفه متفقند بر فساد او و ان مذهب اینست که واجب بر هر مکلفی از ان افعال یکیست که معین است نزد خدای تعالی و معین نیست نزد مکلفین لیکن خدای تعالی می داند که آنچه مکلف اختیار کند همان یکیست که معین است نزد خدای تعالی نسبت باین مکلف و ملخص این قول اینکه واجبست بر هر مکلفی غیر آنچه بر دیگری واجبست در علم خدای تعالی پس واجب مختلف می شود نسبت بمکلفین بعد از ان دراز کشیده علامه رحمه الله کلام را در بحث ازین قول که هر يك از معتزله و اشاعرة نسبت به دیگری داده اند و چون این قول باین

اصل الامر بالفعل فى وقت يفضل عنه جازع عقلا واقع على الاصحّ و يعبر عنه بالواجب الموسع كصلاة الظهر مثلا و به قال اكثر الاصحاب كالمرتضى و الشيخ و المحقق و العلامة و جمهور المحققين من العامة و انكر ذلك قوم لظنهم انّ ذلك يؤدى الى جواز ترك الواجب ثم اتهم افتروا على ثلاثة مذاهب احدها انّ الوجوب فيما ورد من الاوامر التى ظاهرها ذلك مختص باول الوقت و هو الظاهر من كلام المفيد ره على ما ذكره العلامة و ثانيها انه مختص باخر الوقت و لكن لو فعل فى اول الوقت كان جاريا مجرى تقديم الزكاة فيكون نقلا يسقط به الفرض و ثالثها انه مختص بالآخر و اذا فعل فى اول وقت و مراعى فان بقى المكلف على صفات التكليف تبين ان ما اتى به كان واجبا و ان خرج عن صفات التكليف كان نقلا و هذان القولان

مرتبه است كه هيچ يك از ایشان به او راضى نيستند پس پرفايدۀ مترتب نمى شود در طول دادن كلام را در توجيه او و ردّ او و چه خوب کرده است محقق رحمه الله كه گفته است بعد از نقل خلاف درين مسئله كه اين مسئله پرفايدۀ ندارد چه نزاعى نيست ميان قائلين به اقوال المذكورة كه هر مكلف هر كدام از ان افعال را بجای آورد به خبريست در واقع هر چه مى خواهد برو واجب باشد و درين مسئله مذهبي ديكر شده نزديك باين قول و مصنف قدس سره معترض او نشده از جهة ضعف او و ندرت قايلش و خلاصه او اينست كه واجب از ان افعال بر جميع مكلفين يكيست كه معين است نزد خداى تعالى و مختلف نمى شود نسبت بمكلفين و مكلف اكر اختيار كند اتفاق او را فهو المطلوب و اكر غير او را اختيار كند اين مسقط و جوب ان واحد معين است

### أصل في الواجب الموسع

اصل الامر بالفعل فى وقت يفضل عنه جازع عقلا واقع على الاصحّ و يعتبر عنه تا لنا على الاولى منهما تعلق امر بالفعل در وقتى كه توسعه او زياده از ان فعل باشد جازع است عقلا و واقع است شرعا و انفعال را واجب موسع مى كويند چون نماز ظهر مثلا كه وقت او بسيار زياده از قدر فعل اوست و باين قول قائل شده اند اكثر اصحاب ما يعنى اماميه رضوان الله عليهم چون سيّد مرتضى و شيخ ابو جعفر طوسى و شيخ ابو القسم محقق و علامه حلى رضى الله عنهم و جمهور محققين عامه نيز باين قايلند و انكار کرده اند اين قول را طايفه از اصوليين بسبب آنكه كمان کرده اند كه توسعه وقت واجب متخير مى شود بجواز ترك واجب چه هرگاه توسعه در وقت باشد جازع است تاخير نمودن واجب را تا آخر وقت پس صادقست كه در جزو اول وقت و جزء ثانى او و همچنين تا آخر وقت واجب ترك شده و ضعف اين قول در ذيل ذكر ادله ایشان ظاهر خواهد شد بعد از ان اين طايفه كه انكار توسعه وقت واجب نموده اند سه فرقه شده اند و بسه مذهب رفته اند يكي اينكه وجوب در اوامرى كه ظاهرا موسعند مخصوص است

القولان لم يذهب اليهما احد من طائفتنا و انما هما لبعض العامة و الحق تساوى جميع اجزاء الوقت فى الوجوب بمعنى ان للمكلف الاتيان به فى اول الوقت و فى وسطه و آخره و فى اى جزء اتفق ايقاعه كان واجبا بالاصالة من غير فرق بين بقائه على صفة التكليف و عدمه ففى الحقيقة يكون راجعا الى الواجب المخير و هل يجب البدل و هو العزم على اداء الفعل فى ثانى الحال اذا اخره عن اول الوقت و وسطه قال السيّد المرتضى نعم و اختاره الشيخ على ما حكاه المحقق عنه و تبعهما السيّد ابو المكارم ابن زهرة و القاضى سعد الدين ابن البراج و جماعة من المعتزلة و الاكثرون على عدم الوجوب و منهم المحقق و العلامة و هو الأقرب فيحصل مما اخترناه فى المقام دعويان

باول وقت يعنى شارع فعل را در اول وقت واجب كردانیده تجویز کرده تاخیر او را تا آخر وقت از جهة تدارك ان واجب اكر در اول وقت فوت شود و این قول ظاهر كلام شيخ مفید است عليه الرحمه چنانچه علامه طاب ثراه از او نقل نموده و قول ثانی از طایفه اینكه وجوب واجب موسّع مخصوص است به آخر وقت لیکن اكر در اول وقت کرده شود به منزله زكاتيست كه پیش از وقت وجوب ادا شود پس سنتی خواهد بود كه بسبب او فرض ساقط می شود و مذهب ثالث ان طایفه اینست كه وجوب مختصّ به آخر وقت است و اكر در اول وقت واقع شود رعایت کرده می شود حال مكلف پس اكر مكلف بر صفات تكلیف باقیست تا آخر وقت ظاهر می شود كه آنچه در اول وقت واقع شده بود واجب بود و دیگران فعل بر او واجب نیست و اكر از صفات مكلفین بدر رود ظاهر می شود كه آنچه کرده بود سنت بود و ظاهر اینست كه مراد این قائل از شق اول این باشد كه اكر مكلف بر تكلیف باقی بماند تا آخر وقت كاشف بفعل می آید كه آنچه در اول وقت کرده بود الحال يعنى در آخر وقت متّصف می شود بوجوب نه اینکه منكشف می شود كه در اول وقت متّصف بوجوب بود چه این معنی منافات دارد با اختصاص وجوب به آخر وقت اكرچه توجیه نیز در غایت ضعیف است و باین دو قول هیچ يك از علمای امامیه رضی الله عنهم قائل نشده اند بلکه بعضی از عامّه قائل شده اند با ایشان و بس و حقّ درین مسئله اینست كه جميع اجزای وقت در وجود مساویند باین معنی كه مكلف را جایز است اتیان بفعل مامور به در اول وقت و وسط وقت و آخر وقت و در هر جزوی كه اتفاق افتد ايقاع فعل ان فعل واجب بالاصالة است و هیچ فرقی نیست درین حکم میان اینکه مكلف بر صفت تكلیف باقی بماند تا آخر وقت یا از تكلیف بدر رود پس فى الحقيقة واجب موسّع راجع می شود بواجب مخیر چه واجب بر او یکی از افراد ان فعلست كه ممكن است اتیان بانها از اول وقت تا آخر وقت و تفاوتی كه

لنا على الاولى منهما انّ الوجوب مستفاد من الامر و هو مقيّد بجميع الوقت لانّ الكلام فيما هو كذلك و ليس المراد تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بان يكون الجزء الاول من الفعل منطبقا على الجزء الاول من الوقت و الاخير على الاخير فانّ ذلك باطل اجماعا و لا تكراره في اجزائه بان يأتى بالفعل في كلّ وقت يسعه من اجزاء الوقت و ليس في الامر تعرّض لتخصيصه باوّل الوقت و اخره و لا بجزء من اجزائه المعيّنة قطعاً بل ظاهره ينفي التخصيص ضرورة دلالته على تساوى نسبة الفعل الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتخصيص بالاول او الآخر تحكّماً باطلاً و تعيّن القول بوجوبه على التّخيير في اجزاء الوقت ففي اى جزء اداه فقد اّذاه في وقته و ايضا لو كان الوجوب مختصّاً بجزء معيّن فان كان آخر الوقت كان المصلّى للظهر مثلاً في غير مقدّمات لصلاته على الوقت فلا تصحّ كما لو صلّاها قبل الزوال و ان كان اوّل كان المصلّى في غيره قاضيا فيكون بتاخير له عن وقته علمياً كما لو اخر الى آخر وقت العصر و هما خلاف الاجماع

ميان او و ساير واجبات تخييريّه است اينست كه افراد اين همه از يك نوعند بخلاف بواقى كه افراد ايشان انواع مختلفند چون كفارة افطار شهر رمضان كه افراد او عتق رقبة و صيام شهرين متتابعين و اطعام است و ايشان در حقيقت مختلفند با يك ديكر بخلاف اين واجب موسّع چون صلاة ظهر مثلا كه مخير است ميان افرادى كه همه از نوع صلاة ظهر و متفقند در حقيقت و هرگاه دانسته شد كه واجب موسّع جميع اجزاء وقت او مساويند در وجوب پس اكر مكلف او را ترك كند در اوّل وقت آيا واجب هست بر او بدنش يعنى قصد اداء فعل واجب در جزء ثانى وقت [و همچنين در جزو] و ثانى و ثالث تا به آخر وقت سيّد مرتضى رضى الله عنه قائل شده بوجوب عزم فعل در جزو ثانى و شيخ طوسى عليه الرحمه نيز اين را اختيار نموده چنانچه محقق از او نقل نموده و تابع ايشان شده اند درين مذهب سيّد ابو المكارم بن زهره و قاضى سعد الدين بن براج و جماعتى از معتزلة و اكثر اصوليين قائل شده اند بعدم وجوب و ازين جمله اند محقق و علامه رحمهما الله و اين نزديكتر است بصواب پس محصل مختار ما درين مقام دو دعوى است يكي تساوى جميع اجزاء وقت در وجوب و ثانى عدم وجوب عزم بر اداء فعل اكر از اوّل وقت تاخير شود لنا على الاول منهما انّ الوجوب مستفاد من الامر و هو مقيّد بجميع الوقت تا و لنا على الثانية دليل ما بر دعواى اوّل كه تساوى جميع اجزاء وقتست در وجوب اينست كه وجوب مفهوم مى شود از صيغه امر و اين امر مقيّد است بجميع وقت زيراكه محلّ بحث واجبست كه توسعه در وقت او باشد و مراد امر از توسعه وقت اين نيست كه منطبق سازد مكلف اجزاء فعل را بر اجزاء وقت باين روش كه جزء اوّل فعل را در جزء اوّل

و لنا على الثانية ان الامر ورد مطلقا بالفعل و ليس فيه تعرض للتخيير بينه و بين العزم بل ظاهره ينفي التخيير ضرورة كونه دالا على وجوب الفعل بعينه و لم يقم على وجوب العزم دليل غيره فيكون القول به ايضا تحكما كتخصيص الوجوب بجزء معين احتجوا لوجوب العزم بانه لو جاز ترك الفعل في اول الوقت او وسطه من غير بدل لم ينفصل عن المندوب فلا بد من ايجاب البدل ليحصل التمييز بينهما و حيث يجب فليس هو الا العزم للاجماع على عدم بدلية غيره و بانه ثبت في الفعل و العزم حكم خصال الكفارة و هو انه لو اتى باحدهما اجزا و لو اخل بهما عصى و ذلك معنى وجوب احدهما فيثبت

وقت بفعل اورد و جزء ثانی و جزء ثالث را در جزو ثالث و همچنین تا جزو آخر فعل و آخر وقت چه این باطلست اجماعا و همچنین مراد امر از توسعه مکرر کردن فعل در اجزاء وقت نیست باین روش که بفعل اورد مکلف ان واجب را مکررا بقدر زمان فعل بالاجماع و در صیغه امر نیز اشاره نشده بتخصیص وجوب باول وقت یا آخر وقت و نه بجزوی از اجزاء معینة وقت بلکه ظاهر امر نفی تخصیص می کند چه بدیهی است که این امر دلالت می کند بر نسبت فعل بجمیع اجزاء وقت پس قول بتخصیص باول وقت یا آخر او بی صورت و باطل است و متعین است قول بوجوب ان واجب بطریق تخیر در اجزاء وقت پس در هر جزوی که او را مکلف بفعل اورد ان واجب را در وقت خود ادا کرده خواهد بود و نیز اگر وجوب مخصوص به جزو معینی بوده باشد ان جزو معین اگر آخر وقت است لازم می آید که مصلی نماز ظهر مثلا پیش از آخر وقت ان نماز را مقدم داشته باشد هر وقت پس صحیح نخواهد بود همچنان که هرگاه او را پیش از زوال بفعل اورد و اگر ان جزو معین اول وقت بوده باشد لازم می آید که ظهر در غیر اول وقت او را بقصد قضا بفعل اورد پس بسبب تاخیر از اول وقت عاصی خواهند بود همچنان که هرگاه تاخیر کند تا آخر وقت که وقت اختصاص بعصر است و این هر دو خلاف اجماعست و لنا على الثانية تا احتجوا و دلیل ما بر دعوی ثانیة که در صورت تاخیر واجب موسع از اول وقت احتیاج به بدل او که عزم بر فعلست در وقت دیگر نیست اینست که امر تعلق گرفته بفعل و در او اشاره بتخیر میانه ان فعل و میانه عزم نیست بلکه ظاهرش نفی تخیر می کند چه بدیهی است که امر دلالت می کند بر وجوب فعل بخصوصه و دلیلی از خارج هم نیست بر وجوب عزم بدل از او پس قول بوجوب عزم بی صورت است از قبیل تخصیص به جزو معینی از اجزاء وقت احتجوا لوجوب العزم تا و الجواب عن الاول جمعی که قائلند بوجوب عزم بدل از فعل واجب احتجاج کرده اند بدو دلیل اول اینکه هرگاه جایز باشد ترك فعل در اول وقت یا وسط وقت بدون بدلی فرقی میانه او و میانه مندوب نخواهد بود و لازم می آید که این واجب

و الجواب عن الاول ان الانفصال عن المندوب ظاهر ممّا مر فانّ اجزاء الوقت في الواجب الموسّع باعتبار تعلّق الامر بكل واحد منها على سبيل التّخيير يجرى مجرى الواجب المخيّر ففي اي جزء اتفق ايقاع الفعل فهو قائم مقام ايقاعه في الاجزاء البواقى فكما ان حصول الامتثال في المخيّر بفعل واحدة من الخصال لا يخرج ما عداها عن وصف الوجوب التّخييري كذلك ايقاع الفعل في الجزء الاوسط او الاخير من الوقت في الموسّع لا يخرج ايقاعه في الاول منه مثلا عن وصف الوجوب الموسّع وذلك ظاهر بخلاف المندوب فانه لا يقوم مقامه حيث يترك شي ء وهذا كاف في الانفصال

واجب نباشد در اين جزو بلکه سنّت باشد و اين خلاف فرض است و مراد از اين كلام آنست که در هر جزو از اجزای وقت از اول تا وقتی که وقت واجب مضیق شود حکم تمام وقت سنّت بهم می رساند زیرا که چنانچه سنّت را در جمیع وقت ترك بلا بدل جایز است همچنین واجب را درين جزو اول وقت نیز ترك بلا بدل درين صورت جایز نخواهد بود و برين قیاس هريك از جزو ثانی و ثالث و رابع و علی هذا القیاس حکم تمام اجزای وقت سنّت خواهند داشت درين که ترك فعل بلا بدل در وی جایز است پس چنانچه سنّت در جمیع اجزای وقت خود متّصف باستحباب است لازم می آید که اين واجب نیز در جزو اول وقت خود سنّت نباشد و همچنین در جزو ثانی و ثالث تا جزو آخر و در جزو آخر متّصف بوجوب شود و بس که وقت واجب در وی مضیق شده و تركش اصلا جایز نیست و اين خلاف فرض است چه مفروض اينست که واجب موسّع در هر جزوی از اجزای متّصف بوجوب است و وجوب او اختصاص به جزو آخر وقت ندارد پس ناچار است از ايجاب بدلی تا آنکه تمیز میانه ایشان متحقّق شود چون بدل واجبست و غير عزم نیست اجماعا پس بدل منحصر است در عزم مذکور و دليل ثانی اينست که ثابت شده در فعل واجب و عزم مذکور حکم خصال كفارة و ان حکم اينست که مکلف یکی از ایشان را بفعل آورد مجزیست و اگر هر دو را ترك کند عاصی است و اين بعينه معنی وجوب احدهما است پس ثابت می شود وجوب احدهما که حکم واجب تخييریست و الجواب عن الاول ان الانفصال عن المندوب ظاهر تا و عن الثانی و جواب از دليل اول ایشان آنکه امتیاز واجب موسّع از مندوب ظاهر است و در امتیاز احتیاج به بدلیت عزم نیست زیرا که اين واجب باعتبار تعلّق امر بهر جزوی از اجزای وقتش او را به منزله واجب مخيّر می گرداند پس در هر جزوی که اتفاق افتد ايقاع فعل واجب پس ايقاع فعل در ان جزو قائم مقام ايقاع اوست در باقی اجزاء و همچنان که حصول امتثال در واجب مخيّر بسبب فعل یکی از ان خصال بیرون نمی برد ماعدای آن خصلت را از واجب تخيیری بودن همچنین ايقاع فعل در جزو وسط و جزو اخير در واجب موسّع بیرون نمی برد ايقاع ان فعل را در جزو

و عن الثانی انا نقطع بانّ الفاعل للصّلاة مثلا ممثّل باعتبار كونها صلاة بخصوصها لا لكونها احد الامرین الواجبین تخیرا اعنی الفعل و العزم فلو كان ثمة تخیر بینهما لكان الامتثال بها من حیث أنّها احدهما علی ما هو مقرّر فی الواجب التّخیری و ایضا فالاثم الحاصل علی الاخلال بالعزم علی تقدیر تسلیمه لیس لكون المکلف مخیرا بینه و بین الصّلاة حتّی یكونا کخصال کفّارة بل لانّ العزم علی فعل کلّ واجب اجمالا حیث یكون الالتفات الیه بطریق الاجمال و تفصیلا عند کونه متذکرا له بخصوصه حکم من احکام الایمان یتبّت مع ثبوت الایمان سواء دخل وقت الواجب او لم یدخل فهو واجب مستمرّ عند الالتفات الی الواجبات اجمالا او تفصیلا فلیس وجوبه علی سبیل التّخیر بینه و بین الصّلاة و اعلم انّ بعض الاصحاب توقّف فی وجوب العزم علی الوجه الّذی ذکرنا له وجه و ان کان الحکم به متکررا فی کلامهم و ربما استدلّ له بتحریم العزم علی ترک الواجب لكونه عزم ما علی الحرام فیجب العزم علی الفعل لعدم انفکاک المکلف من هذین العزمین حیث لا یكون غافلا و مع الغفلة لا یكون مکلفا و هو كما ترى

اول از وقت از واجب موسّع بودن و این ظاهر است بخلاف مندوب زیرا که اگر متروک شود چیزی دیگر قائم مقام او نیست و حاصل آنکه در امتیاز واجب موسّع از مندوب همین قدر کفایت که واجب موسّع اگر در اول وقت متروک شود بدلی از برای او هست که ان فردی دیگر است از افراد او بخلاف مندوب که هرگاه در تمام وقت ترک شود بدلی از برای او نیست پس آنچه مستدلّ ادعا می نمود از اجماع بر عدم بدلیّت غیر عزم ممنوعست و عن الثانی انا نقطع بانّ الفاعل للصّلاة [یکون ممثلا] تا و اعلم انّ و جواب از دلیل ثانی ایشان بدو وجه است یکی آنکه ما جزم داریم به اینکه فاعل نماز را می گویند امتثال امر شارع نموده باعتبار اینکه نماز از وی صادر شده بخصوصه نه از این جهت که ان نماز یکی از ان دو امریست که واجب تخیری اند یعنی فعل و عزم و اگر وجوب تخیری میانه ایشان متحقّق باشد لازم می آید که امتثال از جهة ثانی باشد چنانچه ثابت شده در افراد واجب تخیری و ظاهر اینست که این جواب معارضه باشد از برای اثبات نقیض مدّعی خصم و کاری به مقدمه از مقدمات دلیل خصم نداشته باشد چنانچه بعضی گفته اند پس خصوصیتی بدلیل ثانی او ندارد بلکه این معارضه را در برابر دلیل اول نیز می تواند کرد پس بهتر است که این جواب را حمل بر منع ان مقدمه خصم که می گفت ثابت شده در فعل عزم حکم خصال کفّارة یعنی قبول نداریم ثبوت حکم خصال کفّارة را در ایشان و این ثابت نمی شود مگر در صورتی که امتثال مکلف از جهة خصوصیت نماز نباشد و ما اثبات کردیم که امتثال ازین جهة است و دیگری آنکه کناهی که مستدلّ استدعا می نمود که حاصل می شود بسبب



حجّة من خصّ الوجوب باؤل الوقت انّ الفضلة في الوقت ممتنعة لادائها الى جواز ترك الواجب فيخرج عن كونه واجبا و حينئذ فاللازم صرف الامر الى جزء معيّن من الوقت فاما الأوّل او الاخير لانتفاء القول بالواسطة و لو كان هو الاخير لما خرج عن العهدة بادائه في الأوّل و هو باطل اجماعا فتعيّن ان يكون هو الأوّل

ترك عزم ممنوعست چه او عين محلّ نزاعست و بر تقدیر تسليم اين اثم بسبب ان نيست كه مكلف مخير است ميانه او و نماز تا آنكه از قبيل خصال كفارة باشد چنانچه او ادعا می نمود

بلکه این اثم بسبب اینست که عزم بر فعل بر واجبی اجمالا- هرگاه تصوّر او بعنوان اجمالا باشد و تفصیلا در وقتی که مکلف متذکر او بخصوصه باشد از لوازم ایمان است و ثابت است هر جا ایمان ثابتست خواه وقت واجب داخل شده باشد و خواه نه پس از عزم واجب و مستمرّ است نزد التفات ذهن بواجبات اجمالا یا تفصیلا پس وجوب او بر سبیل تخییر ميانه او و میان فعل واجب چون نماز نيست و اعلم انّ بعض الاصحاب توقّف تا حجّة من خصّ بدان که بعضی از اصحاب توقّف کرده اند در وجوب عزم بر فعل واجب به آن نحوی که مذکور شد از اجمال و تفصیل اگرچه حکم بوجوب عزم بنحو مذکور مکرّر در کلام ایشان واقع شده و بعضی احتجاج کرده اند بر وجوب عزم بر نحو مذکور به اینکه حرامست عزم بر ترك واجب زیراکه این عزم عزم بر حرامست پس واجبست عزم بر فعل از این جهت که مکلف خالی نيست از یکی ازین دو عزم در وقتی که غافل نباشد از تصوّر واجب اجمالا و تفصیلا و درین وقت مکلف نخواهد بود و این استدلال ضعیف است چنانچه می بینی اما اولاً زیراکه عزم بر ترك واجب در وقت وجوب حرامست نه پیش از او و حکم بوجوب عزم واجب هر چند پیش از وقت وجوب باشد معقول نيست و اما ثانياً زیراکه قبول نداریم که عزم بر حرام حرام باشد و بر تقدیر تسليم که عزم بر حرام حرام باشد آنچه لازم می آید وجوب عدم عزم بر ترك واجبست نه عزم بر فعل واجب و عدم عزم بر ترك واجب لازم ندارد عزم بر فعل واجب را چه ممکن است که مکلف متردّد باشد میان فعل و ترك و عزم بر هیچ يك نداشته باشد پس آنچه می گفتند که مکلف خالی ازین دو عزم نيست باطلست حجّة من خصّ الوجوب تا و الجواب اما عن امتناع دليل جمعی که مخصوص می دانند وجوب واجب موسّع را باؤل وقت اینست که زیادتی در وقت ممتنع است زیراکه منجر می شود بجواز ترك واجب زیراکه جایز خواهد بود مکلف را درین صورت ترك واجب در هر جزوی از اجزای وقت تا توسعه در وقت باقیست پس لازمست که تعلق امر به جزء معینی از اجزاء وقت و ان یا جزو اولست یا جزو اخير زیراکه هیچ کس قائل به واسطه نشده و

و الجواب اما عن امتناع الفضلة في الوقت فقد اتضح مما حققناه آنفا فلا نطيل باعادته و اما عن تخصيص الوجوب بالاول فبانه لو تم لما جاز تاخيره عنه و هو باطل ايضا كما تقدمت الاشارة اليه و احتج من علق الوجوب باخر الوقت بانه لو كان واجبا في الاول لعصى بتاخيره لانه ترك للواجب و هو الفعل في الاول لكن التالي باطل بالاجماع فكذا المقدم و جوابه منع الملازمة و السند ظاهر مما تقدم فان اللزوم المدعى انما يتم لو كان الفعل في الاول واجبا على التعيين و ليس كذلك بل وجوبه على سبيل التخيير و ذلك لان الله تعالى اوجب عليه ايقاع الفعل في ذلك الوقت الموسع و منعه من اخلا له عنه و سوغ له الاتيان به في اى جزء شاء منه فان اختار المكلف ايقاعه في اوله او وسطه او آخره فقد فعل الواجب

و كما ان جميع الخصال في الواجب المخير يتصف بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع و لا يجب الاتيان بالجميع بل للمكلف اختيار ما شاء منها فكذا هنا لا يجب عليه ايقاع الفعل في الجميع و لا يجوز له اخلاء الجميع و التعيين مفوض اليه ما دام الوقت متسعا فاذا تصيق تعين عليه الفعل

اكر ان جزو معين جزو اخير باشد لازم مى آيد كه مكلف از عهده واجب بيرون نيايد بسبب فعل ان واجب در اول وقت و اين باطلست اجماعا پس ناچار است كه ان جزو معين اول وقت بوده باشد و الجواب اما عن امتناع تا و احتج من علق و جواب از اين دليل اما ان قول مستدل كه زيادتي در وقت ممتنعست زيراكه منجر مى شود بجواز ترك واجب و لازم مى آيد كه ان واجب واجب نباشد پس ان جواب او ظاهر مى شود از آنچه ما بيشتتر در اثبات دعواى اولاي خود تحقيق كرديم پس طول نمى دهيم كلام را بسبب اعاده او و ملخص او اينست كه ثابت شد سابقا كه واجب موسع از قبيل واجب تخييري ايست كه افراد او از يك نوع بوده باشد و در واجب تخييري ترك فردى با اتيان به فردى ديكر موجب خروج واجب از وجوب [نيست و هريك از افراد متصف بوجوب] تخييري خواهند بود بلى لازم مى آيد كه هيچ يك از اين افراد واجب عيني نباشند و اين مفسده ندارد و اما جواب از استدلال او بر اينكه وجوب مخصوص باول وقتست پس باين طريق است كه اكر تمام شود دليل تو برين تخصيص لازم مى آيد كه جايز نباشد تاخير او از اول وقت و و اين نيز باطلست اجماعا چنانچه بيشتتر اشاره باين شد و احتج من علق الوجوب باخر الوقت تا و جوابه و احتجاج کرده اند جمعى كه وجوب را مختص به آخر وقت مى دانند به اينكه اكر واجب باشد ان مامور به در اول وقت لازم مى آيد كه مكلف عاصى شود بسبب تاخير او زيراكه ترك کرده خواهد بود واجبي را كه ان فعل مامور به است در اول وقت ليكن تالى يعنى عصيان مكلف بسبب تاخير باطلست اجماعا پس مقدم شرطية نيز باطلست و جوابه منع الملازمة و السند ظاهر مما تقدم و ينبغى ان يعلم

و ینبغی ان ینعلم ان بین التّخیر فی الموضوعین فرقا من حیث انّ متعلّقة فی الخصال الجزئیات المتخالفة الحقائق و فیما نحن فیہ الجزئیات المتّفقة الحقیقة فانّ الصّلاة المؤدّاة فی جزء من اجزاء الوقت مثل المؤدّاة فی کلّ جزء من الاجزاء الباقیة و المكلف مخیر بین هذه الاشخاص المتخالفة بمشخصاتها المتماثلة بالحقیقة و قیل بل الفرق انّ التّخیر هناك بین جزئیات الفعل و هاهنا فی اجزاء الوقت و الامر فیہ سهل

انّ بین التّخیر و جواب این دلیل اینست که ما قبول نداریم که اگر فعل واجب باشد در اوّل وقت لازم می آید عصیان مکلف بسبب تاخیر او و سند منع ظاهر می شود از آنچه ما پیش ذکر کردیم زیرا که این لزومی که دعوا نموده اید وقتی تمامست که فعل در اوّل وقت واجب [بخصوصه واجب باشد و ان فعل در اوّل وقت واجب] عینی باشد و این چنین نیست بلکه وجوب او در اوّل وقت بعنوان تخییر است و دلیل برین تخییر اینکه خدای عزّ و جلّ واجب گردانیده بر مکلف ایقاع فعل را در این وقت موسّع و منع نموده او را از خالی کرداندن تمام این وقت را ازین فعل باین عنوان که در اصل این فعل در هیچ جزو از اجزای این وقت صادر نشود و تجویز نموده از برای او ایقاع فعل را در هر جزو از اجزای این وقت که اراده نماید پس اگر اختیار کند مکلف ایقاع ان فعل را در اوّل وقت یا وسط وقت یا آخر وقت آنچه بر او واجبست بفعل آورده خواهد بود و چنانچه جمیع خصال در واجب مخیر متّصف می شوند بوجوب باین معنی که جایز نیست مکلف را ترك جمیع ان خصال و واجب نیست بر او اتیان بجمیع بلکه او را می رسد اختیار هر کدام که خواهد همچنین در واجب موسّع واجب نیست بر او ایقاع فعل در تمام اجزای وقت و جایز نیست او را خالی نمودن جمیع اجزای وقت را از ان فعل بلکه بر او واجبست ایقاع ان فعل در یکی از اجزای وقت و تعیین ان جزو مفوّض برای اوست تا توسعه در وقت باقیست و اگر وقت تنگ شود درین صورت ان فعل واجب عینی می شود و متعیّن می شود بر او ایقاع ان وقت و ینبغی ان ینعلم انّ بین التّخیر فی الموضوعین فرقا من حیث انّ متعلّقة فی الخصال تا آخر اصل و سزاوار اینست که دانسته شود که میانه تخییر در واجب تخییری و در واجب موسّع فرقی هست از این جهة که متعلّق وجوب در خصال واجب تخییری جزئیات مختلفة الحقیقة اند و در ما نحن فیہ یعنی در واجب موسّع متعلّق وجوب جزئیات متّفقة الحقیقة اند مثلا نمازی که واقع می شود از جزء اوّل وقت در حقیقت متّفق است با نمازی که گذارده می شود در جزو ثانی و ثالث و رابع و همچنین تا آخر وقت و مکلف مخیر است میان این اشخاص نمازها که متخالفند با یک دیگر و ممتازند بسبب تشخّصات و خصوصیات که مختصّ بکلّ واحد است اما همه متماثلند در حقیقت نماز بودن بخلاف خصال واجب تخییری که در حقیقت متخالفند با یک دیگر چون عتق رقبة و صیام شهرین متتابعین و اطعام شصت مسکین در کفاره افطار روزه ماه مبارک رمضان و بعضی گفته اند که فرق

اصل الحقّ أنّ تعليق الامر بل مطلق الحكم على شرط يدلّ على انتفائه عند انتفاء الشرط و هو مختار اكثر المحققين و منهم الفاضلان و ذهب السّيد المرتضى ره الى أنّه لا يدلّ عليه الاّ بدليل منفصل عنه و تبعه ابن زهرة و هو قول جماعة من العامة لنا أنّ قول القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك يجرى في العرف مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك و المتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام قطعا بحيث لا يكاد ينكر عند مراجعة الوجدان فيكون الأوّل ايضا هكذا و اذا ثبت الدلالة على هذا المعنى عرفا ضمنا الى ذلك مقدّمة اخرى سبق التّنبيه عليها و هي اصالة عدم التّقل فيكون كذلك لغة

ميانه ایشان اینست که تخییری در واجب تخییری میان جزئیّات فعل است چنانچه در کفّارة مذکورة تخیر میان جزئیّات کفارة است و در واجب موسّع تخیر میان اجزاء وقتست و کار خلاف میان این دو قول انسانست چه هر دو فرق صحیح است و هر يك از ایشان لازم دارند دیگری را بلکه مغایرت اعتباریست

## اصل في مفهوم الخطابات

### أصل في مفهوم الشرط

اصل غرض از ذکر این اصل و دو اصل بعد از او تحقیق مفهوم خطاب و اثبات حجیّة یا عدم حجیّت اوست و مراد از مفهوم خطاب حکمی است که فهمیده می شود از کلام التزام و بالتّبع نه بالاصالة مقابل منطوق خطاب و ان حکمیست که مفهوم شود از کلام صریحا و اصالة مثلا از این کلام مجید که و لا تقل لهما افّ دو حکم مفهوم یکی صریحا و اصالة و ان حرمت افّ است نسبت بوالدین و دیگری حرمت شتم و ضرب ایشان که بعنوان قیاس بطریق اولیّت مفهوم می شود و اوّل را منطوق می گویند و ثانی را مفهوم و چون عمده مفهومات سه است مفهوم شرط و مفهوم صفت و مفهوم غایت ازین جهت مصنف از برای هر يك اصلی قرار داد و بخلاف باقی مفهومات چون مفهوم بطریق اولیّت که آنها را چون ضعیف می دانست اصلا متعرض آنها نشد الحقّ أنّ تعليق الامر بل مطلق الحكم على شرط يدلّ على انتفائه عند انتفاء الشرط تا لنا أنّ قول القائل حقّ اینست که تعليق امری بلکه هر حکمی بر شرطی دلالت می کند بر انتفاء ان امر و آن حکم نزد انتفاء ان شرط یعنی هرگاه امر امر را معلق سازد به يك شرطی این تعليق دالّست بر اینکه اگر ان شرط متحقّق است مامور به واجبت بر مکلف و الاّ فلا- و همچنین تعليق حکمی غیر امر بر شرط دالّست بر انتفاء آن حکم اگر شرط حاصل نباشد و این حجّت است و این مذهب مختار اكثر محققین است و از آن جمله اند فاضلان یعنی علامه حلّی و پسرش شیخ فخر الدّین رضی اللّٰه عنهما و سیّد مرتضی رضی اللّٰه عنه قائل شده به اینکه ان تعليق دلالت ندارد بر انتفاء حکم نزد انتفاء شرط مگر بدلیل خارجی و تابع سیّد شده درین مذهب ابن زهرة و این قول جمعی از علماست و این نزاع

احتجّ السّید بانّ تاثیر الشرط هو تعلّق الحکم به و ليس يمتنع ان يخلفه و يتوب منابه شرط آخر یجری مجراه و لا یخرج ان یکون شرطاً الا ترى انّ قوله تعالى وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ يَمْنَعُ مِنْ قَبُولِ الشَّاهِدِ الْوَاحِدِ حَتَّى يَنْضَمَّ اِلَيْهِ آخِرُ فَانضَمَّ التَّانِي اِلَى الْاَوَّلِ شَرْطٌ فِي الْقَبُولِ ثُمَّ نَعَلِمَ اَنَّ خْتَمَ امْرَاتَيْنِ اِلَى الشَّاهِدِ الْاَوَّلِ يَقُومُ مَقَامَ التَّانِي ثُمَّ نَعَلِمَ بِدَلِيلٍ آخَرَ اَنَّ ضَمَّ الْيَمِينِ اِلَى الْوَاحِدِ يَقُومُ مَقَامَهُ اَيْضاً فَنِيَابَةُ [بعض الشروط عن] بعض اكثر من ان تحصی و احتجّ موافقوه مع ذلك بانّه لو كان انتفاء الشرط مقتضياً لانتفاء ما علّق لكان قوله تعالى وَ لَا تُكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلٰى الْبِغَاءِ اِنْ اَرَدْنَ تَحَصُّنًا دَالًّا على عدم تحریم الاكراه حيث لا يردن التحصن و ليس كذلك بل هو حرام مط

در صورتیست که فایده دیگر در ان شرط متصور نباشد و الا این اقتضاء منتفی است اجماعاً چنانچه از کلام مصنف قدس سره بعد ازین ظاهر می شود لنا انّ قول القائل اعط زيدا تا احتجّ السّید دلیل ما بر اینکه مفهوم شرط حجّت است اینست که هرگاه امر امر باعطاء را معلق بشرط سازد و بگوید اعط زيدا درهما ان اكرمك این کلام در عرف عام به منزله اینست که بگوید الشرط فی اعطائه اكرامك و متبادر ازین کلام اینست که وجوب اعطاء منتفی باشد نزد انتفاء اكرام به حیثیتی که این را انکار نمی توان کرد نزد رجوع به بدیهه عقل پس کلام اول نیز چنین خواهد بود و چون ثابت شد دلالت تعلیق بر شرط برین انتفاء بحسب عرف ضمّ می نماییم با این مقدمه دیگر را که پیش ازین اشاره به او شد و این مقدمه اصالت عدم انتقال لفظ است از معنی لغوی بمعنی عرفی و این خلاف اصل و محتاج بدلیل است احتجّ السّید تا و احتجّ موافقوه احتجاج نموده سید رضی الله عنه بر عدم حجّیت مفهوم شرط فی نفسه به اینکه تاثیر شرط همین تعلّق حکمست به آن شرط و ممتنع نیست عقلاً که شرط دیگر خلیفه و قائم مقام ان شرط باشد در تعلّق حکم به او و ان از شرط بودن بدر نمی رود نمی بینی که قول خدای تعالی وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ مانعست از قبول شهادت شاهد واحد تا آنکه ضمّ شود به او يك شاهد دیگر پس انضمام شاهد ثانی بشاهد اول شرطست در قبول شهادت اول و می دانیم که انضمام دوزن بشاهد اول قائم مقام شاهد ثانیست در مالیات و باین انضمام نیز شهادت شاهد اول مقبولست بعد ازین از دلیل ما را علم به هم رسیده که انضمام قسم مدعی بشاهد واحد نیز قائم مقام شاهد ثانیست و هر يك از ایشان شرطند از برای قبول شهادت شاهد واحد و نیابت بعضی از شروط از بعضی بیشتر است از آنکه توان شمرد پس هرگاه حکمی متعلّق باشد بشرطی بمجرد تعلیق چون حکم می توان نمود بانتهاء ان حکم تا دلیلی از خارج نباشد بر انتفاء

و الجواب عن الاول انه اذا علم وجود ما يقوم مقامه كما في المثال الذي ذكره لم يكن ذلك الشرط وحده شرطاً بل الشرط ح احدهما فيتوقف انتفاء المشروط على انتفائهما معاً لان مفهوم احدهما لا يعدم الا بعد متهما وان لم يعلم له بدل كما هو مفروض البحث كان الحكم مختصاً به و لزم من عدمه عدم المشروط للدليل الذي ذكرناه و عن الثاني بوجوه احدها ان ظاهر الآية يقتضى عدم تحريم الاكراه اذا لم يردن التحصن لكن لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحة اذ انتفاء الحرمة قد يكون بطريان الحل و قد يكون لامتناع وجود متعلقها عقلاً لان السالبة تصدق بانتفاء المحمول تارة و بعدم الموضوع اخرى و الموضوع هاهنا منتف لا نهى اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء و مع ارادتهن البغاء يمتنع اكراههن عليه فان الاكراه هو حمل الغير على ما يكرهه فحيث لا يكون كارها يمتنع تحقق الاكراه فلا يتعلق به الحرمة

ان حكم درين صورت و احتج موافقه مع ذلك بانه تا و الجواب عن الاول و استدلال کرده اند جمعى كه موافقت نموده اند با سيّد رضى الله عنه در عدم حجيت مفهوم شرط بدليلي كه از سيّد رضى الله عنه نقل شد و با ان دليل نيز احتجاج کرده اند به اينكه اكر انتفاء شرط مقتضى انتفاء ان حكمي باشد كه متعلق به اوست لازم مي آيد كه اين قول خداى تعالى وَ لَا تُكْرَهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ اِنْ اُرِدْنَ تَحْصِنًا دلالت كند بر عدم حرمت اكره بر زنا اكر ان كنيزان اراده عفت نداشته باشند و اين باطلست چه جبر نمودن مولى كنيزان خود را بر زنا حرامست مطلقاً خواه ايشان اراده عفت داشته باشند و خواه نه و الجواب عن الاول انه اذا علم تا و عن الثاني و جواب از دليل اول ايشان يعنى ان دليلي كه از سيّد رضى نقل شده اينست كه هرگاه معلوم باشد از خارج وجود شرطى ديكر كه قائم مقام ان شرط باشد چنانچه در مثالي كه سيّد رضى الله عنه ذكر كرد درين صورت ان شرط به تنهائي شرط نخواهد بود بلكه شرط يكي از ان دوتا خواهد بود و انتفاء مشروط موقوف خواهد بود بر انتفاء هر دو شرط چه مفهوم احد شرطين لا بعينه كه شرط حكم است معدوم نمى شود مگر بعدم هر دو اما هرگاه از خارج معلوم نباشد بدلى و قائم مقامى از براى ان شرط چنانچه مفروض مسئله است حكم البتّه مختص بهمان شرط مى شود و لازم مي آيد از عدم ان شرط انتفاء ان مشروط به دليلي كه ما ذكر (1) كرديم و عن الثاني بوجوه احدها ان ظاهر الآية تا آخر اصل و جواب دليل ثاني ايشان چند چيز است يكي آنكه اكرچه بر مذهب ما ظاهر آيه مقتضى عدم حرمت اكرهست اكر ان كنيزان اراده بر عفت نداشته باشند ليكن لازم نمى آيد از عدم حرمت اكره ثبوت اباحت اكره زيراكه انتفاء حرمت چنانچه كاه بسبب عروض نيت مى باشد كاه بسبب امتناع وجود متعلق حرمت عقلاً نيز مى باشد چنانچه مقرر شده در منطوق كه صدق سالبه كاه

ص: 138

1-35. (1) پوشيده نماند كه از عدم علم ما بشرطى ديكر لازم نمى آيد انتفاء او در واقع چه ممكن است كه در واقع ان شرط بدلى داشته باشد كه معلوم ما نباشد و ان حكم متعلق به آن بدل نيز باشد پس بمجرد انتفاء شرط چون حكم مى توان نمود بانتفاء مشروط و غرض سيّد رضى همين است پس جواب شما بى صورت است

و ثانيها انّ التعلیق بالشّرط ائّما يقتضی انتفاء الحکم عند انتفائه اذا لم يظهر للشّرط فائدة اخرى و يجوز ان يكون فائدته في الآیة المبالغة في التّهی عن الاكراه یعنی أنّهنّ اذا اردن العقدة فالمولی احقّ بارادتها و انّ الآیة نزلت فيمن یردن التّحصّن و یکرههنّ الموالی علی الزّنا و ثالثها انا سلّمنا انّ الآیة تدلّ علی انتفاء حرمة الاكراه بحسب الظّاهر نظرا الى الشّرط لكن الاجماع القاطع عارضه و لا ریب انّ الظّاهر یدفع بالقاطع اصل و اختلفوا في اقتضاء التعلیق علی الصّفة نفی الحکم عند انتفائها فابته قوم و هو الظّاهر من كلام الشّیخ و احتجّ الیه الشّهید ره فی الذّکری و نفاه السّید و المحقّق و العلامه و کثیر من التّاس و هو الاقرب

باعتبار انتفاء محمولست و کاه باعتبار انتفاء موضوع و موضوع یعنی اکراه درین مقام در حال انتفاء شرط منتفی است زیراکه هرگاه کنیزان اراده عفت داشته باشند اراده زنا نخواهند داشت و با اراده زنا ممتنع است جبر بر زنا چه اکراه و جبر آنست که ازو کراهت داشته باشد و هرگاه کاره نباشد محالست تحقق اکراه و هرگاه اکراه منتفی باشد حرمت اکراه نیز منتفی خواهد بود و وجه ثانی جواب اینکه تعلیق بشرط بر مذهب ما مقتضی انتفاء حکمست نزد انتفاء شرط هرگاه فایده دیگر از برای شرط ظاهر نباشد و جایز است که در آیه کریمه فایده (1) دیگر از برای تعلیق بشرط بوده باشد چون مبالغه در نهی موالی از اکراه کنیزان بر زنا باشد یعنی اشاره به این معنی باشد که هرگاه کنیزان با آنکه ناقصات العقولند اراده عفت داشته باشند موالی ایشان با آنکه کامل العقل است اولی به اراده عفت ایشان یا آنکه آیه کریمه نازل شده باشد در شان جماعت از کنیزان که اراده عفت داشتند و موالی ایشان ایشان را جبر بر زنا می نمود پس تعلیق بشرط در این آیه از جهة اشاره به این معنیست که اراده عفت متحقق بود در ایشان و مؤید این توجیه اینست که در شان نزول این کریمه منقولست که عبد الله بن ابی منافق شش کنیز داشت که ایشان را جبرا به زناکاری می داد و اجرت می گرفت روزی ان کنیزان شکایت ازو به خدمت حضرت رسالت پناه صلی الله علیه و آله رفته چگونگی احوال را به خدمت آن حضرت عرض نمودند پس این آیه کریمه نازل شد و وجه ثالث از وجوه جواب اینکه اگرچه ظاهر آیه بر مذهب ما دلالت می کند بر عدم حرمت اکراه نظر بشرط اما اجماع قاطع بر حرمت اکراه مطلقا معارضه می کند با این ظاهر و ظاهر است عدم حجّیت ظاهر با وجود قاطع برخلاف او و ملخص این جواب آنکه ما مفهوم شرط را حجّت می دانیم در وقتی که معارضی اقوی از او نباشد و در اینجا هست

## أصل في مفهوم الوصف

### اشاره

اصل و اختلفوا في اقتضاء التعلیق علی الصّفة نفی الحکم عند انتفاءها فابته قوم تا لنا و نیز اختلاف از باب اصول در اینکه آیا تعلیق حکم بر وصفی آیا مقتضی انتفاء این حکم در وقت انتفاء وصف هست یا نه پس اثبات کرده اند

ص: 139

1-36. (1) یعنی فایده دیگر که از شرط فهمیده می شود این است که بغاء آن قدر بد است که زمان که ناقص عقلند هرگاه کاهی از او تحصّن جویند شما که مردید و کامل عقلمند بطریق اولی باید که تکلیف نکنید و این تاکید و مبالغه در نهی می شود هرگاه این فایده از حرف شرط فهمیده شد جائز است ابقاء حکم بانتفاء معنی شرط

لنا أنه لو دلّ لكانت باحدى الثلث و هي باسرها منتفية اما الملازمة فيينة و اما انتفاء اللازم فظاهر بالنسبة الى المطابقة و التضمن اذ نفى الحكم عن غير محلّ الوصف ليس عين اثباته فيه و لا جزئه و لأنه لو كان كل لكانت الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم و الخصم معترف بفساده و اما بالنسبة الى التزام فلاّته لا ملازمة في الذهن و لا في العرف بين ثبوت الحكم عند صفة كوجوب الزكاة في السائمة مثلا و انتفائه عند اخرى كعدم وجوبها في المعلوفة و احتجوا بأنه لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة لعرى تعليقه عليها عن الفائدة و جرى مجرى قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيوب و الاسود اذا نام لا يبصر

---

این اقتضای را جمعی از ایشان و این ظاهر کلام شیخ طوسی است علیه الرحمة و مایل به اوست شیخ شهید سعید شیخ محمد مکی قدس سره در ذکری و نفی نموده این اقتضای را سید مرتضی و محقق و علامه رضی الله عنهم و بسیاری از علماء عامه و این قول نزدیکتر است بصواب و ببايد دانست که درین مسئله نیز محلّ نزاع صورتیست که بر آن وصف فایده دیگر مترتب نباشد که اگر فایده دیگر در او متصور باشد ان اقتضا منتفی است اتفاقاً چنانچه مصنف قدس سره تصریح به این معنی خواهد نمود لنا أنه لو دلّ لكانت احدی الثلث تا احتجوا دلیل ما بر اینکه تعلیق حکم بر وصف مقتضی انتفاء حکم نزد انتفاء آن وصف نیست اینست که اگر دلالت کند بر او البتّه به یکی از دلالات ثلث یعنی مطابقت و تضمّن و التزام خواهد بود و این دلالت همه منتفی اند اما ملازمه زیرا که بدیهی است انحصار دلالت لفظیه وضعیه درین دلالت ثلث و اما انتفاء لازم یعنی دلالات ثلث باعتبار دلالت مطابقت و تضمّنیه ظاهر است زیرا که نفی حکم از غیر محلّ وصف عین اثبات آن حکم در محلّ وصف نیست و جزو او نیز نیست و دیگر آنکه اگر دلالت مطابقت با تضمّنیه متحقق باشد لازم می آید که دلالت تعلیق بوصف بر انتفاء حکم در غیر محلّ وصف بمنطوق خطاب باشد نه بمفهوم چه منطوق خطاب عبارت از [مدلول مطابقی و تضمّنی اوست و مفهوم خطاب عبارت از] لازم مدلول مطابقی است و حال آنکه خصم خود معترفست به اینکه دلالتش بمنطوق نیست بلکه بمفهوم است و اما انتفاء دلالت التزامیه زیرا که لزومی ذهنی و عرفی نیست میان ثبوت حکم در محلّ وصف مانند وجوب زکات در انعام سائمة و انتفاء آن حکم نزد وصف دیگر چون عدم وجوب زکات در معلوفه احتجوا بأنه لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة تا و الجواب المنع من الملازمة احتجاج نموده اند جمعی که قایلند به اینکه تعلیق حکم بر وصف دلالت بر انتفاء حکم نزد انتفاء آن وصف به این طریق که اگر حکم ثابت باشد در غیر محلّ وصف نیز لازم می آید که تعلیق آن حکم بی فایده باشد و به منزله این باشد که بگوئی الانسان الابيض لا يعلم الغيوب و الانسان الاسود اذا نام لا يبصر یعنی



و الجواب المنع عن الملازمة فإن الفائدة غير منحصرة فيما ذكرتموه بل هي كثيرة منها شدة الاهتمام ببيان حكم محل الوصف أما لاحتياج السامع الى بيانه كان يكون مالكا للسائمة مثلا دون غيرها او لدفع توهم عدم تناول الحكم له كما في قوله تعالى وَ لَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمْلَاقٍ فَآَنَّهُ لَوْ لَا التَّصْرِيحُ بِالْخَشْيَةِ لَا مَكْنَ أَنْ يَتَوَهَّمُ جَوَازُ الْقَتْلِ مَعَهَا فَدَلَّ بِذِكْرهَا عَلَى ثُبُوتِ التَّحْرِيمِ عِنْدَهَا أَيْضًا وَ مِنْهَا أَنْ تَكُونَ الْمَصْلُحَةُ مَقْتَضِيَةً لِاعْلَامِ حُكْمِ الصَّغْفَةِ بِالتَّصَرُّفِ وَ مَا عَدَاهَا بِالْبَحْثِ وَ الْفَحْصِ وَ مِنْهَا وَقُوعُ السُّؤَالِ عَنِ مَحَلِّ الْوَصْفِ دُونَ غَيْرِهِ فَيَجَابُ عَلَى طَبَقِهِ أَوْ تَقَدَّمَ بَيَانُ حُكْمِ الْغَيْرِ لِنَحْوِ هَذَا مِنْ قَبْلِ وَ اعْتَرَضَ بَأَنَّ الْخَصْمَ أَنَّمَا يَقُولُ بِاقتضاء التَّخْصِيسِ بِالْوَصْفِ نَفْيَ الْحُكْمِ مِنْ غَيْرِ مَحَلِّهِ إِذَا لَمْ يَظْهَرِ لِلتَّخْصِيسِ فَائِدَةٌ سِوَاهُ فَيُتَحَقَّقُ مَا ذَكَرْتُمُوهُ مِنَ الْفَوَائِدِ لَا يَبْقَى مِنْ مَحَلِّ النِّزَاعِ فِي شَيْءٍ وَ جَوَابُهُ أَنَّ الْمُدَّعَى عَدَمَ وَجِدَانِ صُورَةٍ لَا تَحْتَمِلُ فَائِدَةً مِنْ تِلْكَ الْفَوَائِدِ وَ ذَلِكَ كَافٍ فِي الْاسْتِغْنَاءِ عَنِ اِقتضاء النَفْيِ الَّذِي صَرْتُمْ إِلَيْهِ صَوْنًا لِكَلَامِ الْبَلْغَاءِ عَنِ التَّخْصِيسِ لَا لِفَائِدَةٍ إِذْ مَعَ اِحْتِمَالِ فَائِدَةٍ مِنْهَا يَحْصُلُ الصَّوْنُ وَ يَتَأَدَّى مَا لَا يَدَّ فِي الْحِكْمَةِ مِنْهُ فَيَحْتَاجُ اثْبَاتَ مَا سِوَاهُ إِلَى دَلِيلٍ وَ أَمَّا تَمْثِيلُهُمْ فِي الْحِجَّةِ بِالْأَبْيَضِ وَ الْأَسْوَدِ فَلَا نَسَلَمُ أَنَّ الْمُقْتَضَى لِاسْتِهْجَانِهِ هُوَ عَدَمُ اِنْتِفَاءِ الْحُكْمِ فِيهِ عِنْدَ عَدَمِ الْوَصْفِ وَ أَمَّا هُوَ فِي كَوْنِهِ بَيَانًا لِلْوَاضِحَاتِ

چنانکه تعلیق عدم علم غیب بر ابیض و تعلیق عدم دیدن نائم بر اسود بی فایده است چه اسود و ابیض هیچ یک عالم بغیب نیستند و هیچ کدام در وقت خواب نمی بینند همچنین لازم می آید که هر تعلیق بر وصفی بی فایده باشد و الجواب المنع من الملازمة تا و اما تمثيلهم و جواب دليل ایشان اینکه قبول نداریم که اگر حکم در غیر محل وصف باقی باشد تعلیق بی فایده باشد زیرا که فایده تعلیق منحصر نیست در دلالت بر انتفاء حکم در غیر محل وصف بلکه فوائد بسیار ممکنست از برای او از جمله فوائد او زیادتی اهتمام متکلم است ببیان حکم محل وصف یا بسبب احتیاج سامع به بیان او مثلا تعلیق وجوب زکات بر سایمه ممکنست که باعتبار زیادتی اهتمام به بیان حال سایمه باشد باعتبار آنکه سامع مالک سایمه است و بس و او را احتیاج بدانستن حال معلوفه نیست نه باعتبار اینکه در معلوفه زکات نیست و یا به واسطه دفع توهمی که ناشی می شود از اطلاق حکم و عدم تقیید او بوصف یعنی اگر حکم مطلق مذکور شود و مقید بوصف نشود گاه باشد که سامع توهم کند که این حکم در محل وصف نیست و مخصوص بغیر محل وصف است پس متکلم از جهت دفع این توهم ان حکم را مقید می سازد به آن وصف چنانکه در قول خدای عز و جلّ وَ لَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمْلَاقٍ حکم که حرمت قتل اولاد است مقید شده بخوف فقر از جهت آنکه اگر تصریح باین قید نمی شد ممکن بود که

سامعین توهم کنند که این حرمت در صورتیست که خوف فقر نباشد و در وقت خوف فقر قتل حرام نباشد پس این تقیید دلالت می کند بر اینکه این حرمت با خوف فقر نیز ثابتست و از جمله فوائد او اینست که مصلحت مقتضی آنست که متکلم حکم محلّ وصف را صریحا اعلام نماید و حکم غیر محلّ وصف را حواله به بحث و فحص نماید یعنی سامع ان حکم را در غیر محلّ وصف نیز جاری سازد بطریق اجتهاد و استنباط و از جمله فواید او اینست که سائل سؤال از محلّ وصف نموده و بس و متکلم جواب را مطابق سؤال او بیان ننموده یا آنکه متکلم همین حکم را بیشتر در غیر محلّ وصف بیان نموده از برای سامع پس الحال احتیاج به بیان او نیست و بعضی اعتراض کرده اند بر این جواب به اینکه خصم قائل نیست به اینکه تخصیص حکم بوصف مقتضی انتفاء ان حکم است در غیر محلّ وصف مگر در صورتی که فایده دیگر از برای ان وصف ظاهر نباشد پس هر جایی که فایده دیگر متصور باشد چنانکه در ان مواضعی که شما ذکر کردید از محلّ نزاع خارج است و ردّ بر آن خصم نمی شود و جواب این اعتراض آنکه مدّعی مجیب اینست که یافت نمی شود صورتی که احتمال فایده ازین فوائد نداشته باشد و هر یک ازین فوائد کافیت در عدم احتیاج باقتضاء نفی حکم از غیر محلّ وصف که شما قائل به آن اقتضا شدید از جهة نگاه ملخص این کلام آنکه شما قائل می شوید به اینکه تعلیق بوصف مقتضی انتفاء حکمست از غیر محلّ وصف تا آنکه ذکر وصف بی فایده نباشد و کلام بلغا و فصحا مصون و محفوظ بماند از تخصیص بی فایده و این مقصود بسبب حصول یکی از آن فوائد نیز حاصل می شود پس اختصاص فایده تعلیق بانتفاء حکم در غیر محلّ وصف محتاج بدلیل است و دلیلی بر این معنی نیست داشتن کلام بلغا را از تخصیص بی فایده زیرا که با احتمال يك فایده از ان فواید حاصل می شود مقصود یعنی نگاه داشتن کلام بلغا را از تخصیص بی فایده و حاصل می شود آنچه چاره نیست در حکمت تخصیص بوصف از او پس اثبات ما سوای ان فایده یعنی انتفاء حکم در غیر محلّ وصف محتاج بدلیل است و اما تمثیلهم فی الحجّة تا اصل این کلام از تتمّه جواب از اصل احتجاج است و غرض از او ابطال قیاسی است که مستدلّ در دلیل خود ذکر نموده و گفته که اگر حکم ثابت باشد در غیر محلّ وصف لازم می آید که تعلیق بی فایده و ناخوش باشد چنانچه در ان دو مثال تعلیق بوصف ناخوش است بسبب آنکه حکم در غیر محلّ وصف نیز هست و ملخص این کلام اینست که قبول نداریم که تعلیق حکم در آن دو مثال بوصف ابیض و اسود از این جهت ناخوش باشد که حکم در غیر محلّ وصف منتفی نیست تا آنکه لازم آید که هر حکم معلق به وصفی چنین باشد بلکه ناخوشی او از این جهت است که بیان چیز است که بسیار واضح است از قبیل آتش گرمست و آفتاب روشن است که اخبار به ایشان از فصحا و بلغا قبیح است

### أصل في مفهوم الغاية

اصل و الاصح انّ التّقیید بالغایة یدلّ علی مخالفة تا لنا وجوه اصح

اصل و الاصحّ انّ التّقييد بالغاية يدلّ على مخالفة ما بعدها لما قبلها وفاقا لاكثر المحقّقين و و خالف في ذلك السّيد ره فقال انّ تعليق الحكم بغاية انّما يدلّ على ثبوته الى تلك الغاية و ما بعدها يعلم انتفائه او اثباته بدليل و وافقه على هذا بعض العامّة لنا انّ قول القائل صوموا الى اللّيل معناه آخر وجوب الصّوم مجي ء اللّيل فلو فرض ثبوت وجوبه بعد مجيئه لم يكن اللّيل آخر و هو خلاف المنطوق احتجّ السّيد بنحو ما سبق في الاحتجاج على نفى دلالة التّخصيص بالوصف حتّى أنّه قال من فرّق بين تعليق الحكم بصفة و تعليقه بغاية ليس معه الاّ الدّعوى و هو كالمناقض لفرقه بين امرين لا فرق بينهما فان قال فايّ معنى لقوله تعالى ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ اذا كان ما بعد اللّيل يجوز ان يكون فيه صوم قلنا و ايّ معنى لقوله ع في سائمة الغنم زكاة و المعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع ان يكون المصلحة في ان يعلم ثبوت الزّكاة في السّائمة بهذا النّصّ و يعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل آخر قلنا لا يمتنع فيما علّق بغاية حرفا بحرف

اينست كه تقييد حكم به غايت يعنى نهايت زمانى دلالت مى كند بر مخالفت زمانى كه بعد از ان غايتست در آن حكم با زمانى كه پيش از اوست يعنى دلالت دارد بر انتفاء آن حكم در زمانى كه بعد از ان غايت است و درين مذهب اتّفاق دارند با ما اكثر از محقّقين اصوليين و مخالفت کرده درين قول سيّد مرتضى رضى الله عنه و گفته كه تعليق حكم به غايت دلالت ندارد مگر بر ثبوت ان حكم تا ان غايت و ثبوت و انتفاء آن حكم در ما بعد غايت از دليل خارج معلوم مى شود و موافقت کرده با او درين قول بعضى از عامّه چون آمدى و ابو حنيفه لنا انّ قول القائل صوموا الى اللّيل تا احتجّ السّيد دليل ما بر اينكه تقييد حكم به غايت حجّت است و دلالت دارد بر انتفاء ان حكم در ما بعد غايت اينست كه قول قائل صوموا الى اللّيل معنيش اينست كه آخر وقت وجوب صوم اوّل شب است پس اكر فرض كنيم ثبوت وجوب صوم را بعد از دخول شب نيز لازم مى آيد كه اوّل شب آخر وقت وجوب صوم نباشد و اين خلاف منطوق اين قولست احتجّ السّيد بنحو ما سبق في الاحتجاج تا و الجواب المنع من مساواته احتجاج کرده سيّد مرتضى رضى الله عنه بر عدم حجّيت مفهوم غايت بمثل آنچه پيش گذشت در احتجاج براى عدم دلالت تحقيق بوصف بر نفى حكم در غير محلّ وصف تا اينكه گفته كه هر كه فرق كند ميان تعليق حكم بر صفت و تعليق حكم بر غايت يعنى اوّل را حجّت نداند و ثانى را حجّت داند او را دليلى بر اين فرق نيست بلكه اين تفريق محض دعوى است و اين قائل بفرق ميانه اين دو تعليق به منزله كسى است كه قائل بتقيضين شده باشد زيرا كه فرق نموده ميانه دو چيزى كه هيچ فرق نيست ميانه ايشان و چون در اوّل قائل بعدم حجّيت

و الجواب المنع من مساواته للتعلیق بالصّفة فإنّ لزوم هنا ظاهر اذ لا ینفک تصوّر الصوم المقيّد بكونه آخر الليل مثلا عن عدمه فی الليل بخلافه هناك كما علمت و مبالغه السّيد ره فی التّسوية بينهما لا وجه لها و التّحقيق ما ذكره بعض الافاضل من انه اقوى دلالة من التّعلیق بالشرط و لهذا قال بدلالته كلّ من قال بدلالة الشرط و بعض من لم يقل بها

شده لازم می آید که ثانی نیز حجت نباشد پس قول به حجّیت ثانی تقيض قول بعدم حجّیت اولی است باین اعتبار و اگر کسی گوید که اگر تعلیق بر غایت دلالت نکند بر انتفاء حکم در ما بعد غایت پس چه فایده دارد تعلیق به غایت درین قول خدای تعالی *ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ* یعنی هرگاه در شب نیز جایز باشد روزه داشتن پس تقيید روزه بدخول شب بی فایده است جواب می گویم بطریق معارضه با شما که مفهوم وصف را حجّت نمی دانید که چه فایده دارد تعلیق بر وصف در قول رسول الله صلی الله علیه و آله فی سائمة الغنم الزّکاة و حال آنکه تجویز می کنید که معلوفه نیز مثل سائمة باشد در وجوب زکات پس اگر گویند که ممتنع نیست که تقيید بوصف در این حدیث از برای این مصلحت باشد که دانسته شود وجوب زکات در سائمة باین نصّ و دانسته شود وجوب او در معلوفه بدلیل دیگر جواب می گویم که در تعلیق بر غایت نیز همین وجه جاریست بعینه یعنی ممکن است که فایده این باشد که حکم تا ان غایت باین نصّ معلوم شود و ثبوت حکم در ما بعد غایت دانسته شود به نصّی دیگر و الجواب المنع من مساواته للتعلیق تا آخر اصل و جواب دلیل سیّد رضی الله عنه اینست که قبول نداریم مساوات تقيید به غایت را تقيید بوصف زیرا که ملزوم در اینجا ظاهر است یعنی بدیهی است که انتفاء حکم در ما بعد غایت لازم ثبوت حکم است تا ان غایت بسبب آنکه منفک نمی شود تصوّر روزه که مقيّد است به اینکه آخرش شب است مثلا از عدم روزه در شب پس لزوم ذهنی که معتبر است در دلالت التزامیه در اینجا ظاهر است بخلاف لزوم در تقيید بوصف که ظاهر نیست چنانچه دانسته شد در اصل سابق و مبالغه سید رضی الله عنه در تسویه میان ایشان صورتی ندارد و تحقیق درین مسئله آن چیز است که ذکر کرده است بعضی از فضلا که تقيید به غایت اقوی است در دلالت بر انتفاء حکم در ما بعد غایت از تعلیق حکم بر شرط و چون تعلیق حکم بر شرط اقوی است از مفهوم صفت پس البته مفهوم غایت اقوی خواهد بود از مفهوم وصف نیز بطریق اولی پس حکم به تسویه میان ایشان اصلا صورتی ندارد و از این جهت که مفهوم غایت اقوی است از مفهوم شرط قائل شده به حجّیت مفهوم غایت باشد هرکه قائل شده به حجّیت مفهوم شرط و بعضی از آن جماعت که قائل شده به حجّیت مفهوم شرط و بعضی از آن جماعت که قائل شده اند بعدم حجّیت

اصل قال اكثر مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط جائز و ان علم الامر انتفاء شرطه و ربّما تعدّى بعض متأخريهم فاجازة و ان علم المأمور ايضا مع نقل كثير منهم الاتفاق على منعه و شرط اصحابنا في جوازه مع انتفاء الشرط كون الامر جاهلا بالانتفاء كان يامر السيد عبده بالفعل في غد مثلا و يتفق موته قبله فان الامر هنا جائز باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط و يكون مشروطا ببقاء العبد الى الوقت المعين و اما مع علم الامر كما مر الله تعالى زيدا بصوم غد و هو يعلم موته فيه فليس بجائز و هو الحق لكن لا تعجبني الترجمة عن البحث بما ترى و ان تكثرا يراها في كتب القوم و سيظهر لك سر ما قلته

او

### أصل في تقييد الحكم بالشرط مع العلم بانتفائه

اصل ببايد دانست كه هرگاه و جوب فعلى مشروط بشرطى بوده باشد احتمالات عقليّة ازين دو بدر نيست كه ان شرط يا موجود است در وقت ان فعل يا مفقود است در ان وقت و بر هر تقدير امر و مامور يا هر دو در زمان تكلم بامر عالمند بوجود يا فقدان شرط يا هر دو جاهلند يا امر عالمست و مامور جاهل يا برعكس و مجموع احتمالات منحصر است در هشت چه در صورت وجود شرط چهار احتمال بهم مى رسد اول اينكه امر و مامور هر دو در حين امر عالم باشند بوجود شرط در وقت فعل دويم اينكه هر دو جاهل باشند بوجود ان شرط سيوم آنكه امر عالم باشند و مامور جاهل چهارم عكس اين و درين چهار صورت تعلق امر به آن فعل جائز است اتفاقا و صورت فقدان و انعدام شرط در وقت فعل نيز مشتمل است بر چهار احتمال چه امر مامور يا هر دو عالمند در حين امر بفقدان شرط در وقت فعل يا هر دو جاهلند يا امر عالمست و مامور جاهل يا برعكس و در صورت ثاني و رابع ازين چهار احتمال نيز تعلق امر به آن فعل جائز است اتفاقا و در احتمال اول و ثالث از اين احتمالات خلاف واقع شده در جواز تعلق تكليف به آن فعل و اين خلاف وقتى است كه مراد از شرط شرط واجب مقيد بوده باشد يعنى و جوب واجب مشروط به آن شرط باشد نه شرط واجب مطلق كه ان شرط شرطيه وجود فعل باشد نه شرط و جوب او چه شرط واجب مطلق نيز اين هشت احتمال در وى جاريست ليكن بر جميع احتمالات تكليف به آن واجب جائز است اتفاقا قال اكثر مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط جائز و ان علم الامر انتفاء شرطه و ربّما تعدّى بعض تا و انما لم اعدل عنها اكثر اصوليين عامّه قائل شده اند به اينكه جائز است تعلق امر بفعلى كه مشروط باشد بشرطى اگرچه امر عالم باشد بانتفاء شرط در حين تكلم به آن امر و زياده رفته اند بعضى از متاخرين ايشان و تجويز نموده اند تكليف به چنين فعلى را هر چند مامور نيز عالم باشد بانتفاء ان شرط با آنكه بسيارى از ايشان نقل نموده اند اتفاق علمائى اصول را بر عدم جواز چنين تكليفى كه امر و مامور هر دو عالم باشند بانتفاء شرط و اماميه رضى الله عنهم

ص: 145

در جواز تکلیف با انتفاء شرط شرط می دانند جاهل بودن امر را بانتفاء آن شرط مثلاً هرگاه مولی کاری بفرماید غلام خود را در روز آینده و اتفاقاً غلام بمیرد پیش از وقت آن کار این امر جایز است باعتبار اینکه مولی علم نداشت بانتفاء شرط او که حیوة است چه وجوب آن کار بر غلام مشروطست ببقاء غلام تا آن وقت معین و اما هرگاه امر عالم باشد بانتفاء شرط در وقت فعل مثلاً خدای تعالی امر نماید زید را بروزه فردا و حال آنکه داند که پیشتر می میرد این تکلیف جایز نیست و این قول حق است اما خوش نمی آید مرا ترجمه یعنی تعبیر نمودن از محلّ نزاع باین عباراتی که می بینی اگرچه بسیار ترجمه شده در کتابهای اصولیین به این نحو و ظاهر خواهد شد از برای تو وجه ناخوشی این ترجمه و وجه ناخوشی این است که در عنوان بحث شرط را مطلق ذکر نموده اند و مقید نساخته اند بشرط واجب مقید پس چنین فهمیده می شود از ترجمه که شرط واجب مطلق نیز این خلافها در او جاری باشد و حال آنکه در واجب مطلق با انتفاء شرط او اتفاقست که تکلیف جایز است مطلقاً چنانچه پیشتر گذشت و چون می رسید کسی را که اعتراض نماید که هرگاه شما را خوش نمی آید از این تعبیر چرا خود نیز چنین تعبیر نمودید و شرط را مخصوص شرط واجب مقید نساختید مصنف قدس سرّه در جواب فرمود که و اما لم اعدل عنها ابتداءً قصداً تا و لقد اجد یعنی من عدول نکردم از ترجمه ایشان در ابتداء بحث و مقید نساختم شرط را بشرط واجب مقید از این جهت که می خواستم دلیل خصم مطابق شود با مدّعی او زیرا که بعضی از دلیل را به نحوی اقامت نموده که ما نقل نموده ایم یعنی دلیل او اگر تمام بودی دلالت می کرد بر اینکه در شرط واجب مطلق با علم امر بانتفاء شرط تکلیف جایز باشد و دلالت نمی کند بر جواز چنین تکلیفی در شرط واجب معین مقید پس اگر ما عنوان بحث را مخصوص شرط واجب مقید می ساختیم دلیل او مطابق عنوان مدّعی او نمی شد و این مراتب در دلیل نقل دلیل خصم وردّ او ظاهر خواهد شد و لقد اجد علم الهدی حیث تنحی عن هذا المسلك و احسن التاؤدیه عن اصل المطلب نقلت هذه الجملة و چه بسیار نیکو کرده سید مرتضی رضی الله عنه که دوری کزیده از این طریقه و بصارت نیکو تعبیر نموده از اصل مطلب یعنی در عنوان بحث شرط را مطلق نکذاشته بلکه مقید ساخته بشرط واجب مقید چه در جمیع مواضع ذکر شرط قدرت مامور و امثال او را از شروط واجب مقید ذکر نموده و گفته از فقها و متکلمین جمعی جایز می دانند امر فرمودن خدای تعالی مکلف را بفعلی بشرط آنکه منع نکند آن مکلف را ازین فعل یا بشرط آنکه قدرت دهد او را بر این فعل و اعتقاد ایشان اینست که مکلف مامور به آن فعل هست یا منع از او نیز مثلاً جایز است که خدای تعالی

و لقد اجاد علم الهدی ره حیث تنحی عن هذا المسلك و احسن التادیة عن اصل المطلب فقال و فی الفقهاء و المتكلمین من یجوز ان یامر الله تعالی بشرط ان لا یمنع المكلف من الفعل او بشرط ان یقدره و یزعمون انه یكون مامورا بذلك مع المنع و هذا غلط لان الشرط انما یحسن فیمن لا- یعلم العواقب و لا- طریق له الی علمها فاما العالم بالعواقب و باحوال المكلف فلا یجوز ان یامر بشرط قال و آذی یبین ذلك ان الرسول ص لو اعلما ان زیدا لا یتمكن من الفعل فی وقت مخصوص قبح متا ان فامرہ بذلك لا محالة و اما حسن دخول الشرط فیمن فامرہ فقد علمنا بصفته فی المستقبل الا ترى انه لا یجوز الشرط فیما یصح فی العلم و لنا الیه طریق نحو حسن الفعل لانه مما یصح ان نعلمه و كون المامور متمكنا لا یصح ان نعلمه عقلا فاذا فقد الخبر فلا بد من الشرط و لا بد من ان یكون احدنا فی امره یحصل فی حکم الظان لتمكن من بامرہ بالفعل مستقبلا و یكون الظن فی ذلك قائما مقام العلم و قد ثبت ان الظن یقوم مقام العلم اذا تعدد العلم فاما مع حصوله فلا یقوم مقامه و اذا كان القديم تعالی عالما یتمكن من یتمكن و جب ان یوجه الامر بنحوه دون من یعلم انه لا یتمكن فالرسول ص حاله كحالنا اذا اعلما الله تعالی حال من فامر فعند ذلك فامر بلا شرط

امر فرماید شخصی را بروزه داشتن روز معینی و بگوید این روز را روزه دار بشرط آنکه در آن روز ترا منع نفرمایم از روزه و قدرت وهم ترا بر روزه داشتن و اگر بعد از این او را منع کند از روزه داشتن به این نحو که او را بمیراند باز آن امر صحیح است و بحال خود باقیست و این غلط است زیراکه شرط نمودن شرایط از برای فعل نسبت بکار فرمائی خوبست که دانا بعواقب امور نباشد و او را در راه شناختن عاقبت اشیا نباشد اما کسی که دانا بعواقب چیزها و شناسا باحوال مکلفین باشد جایز نیست او را کار فرمودن با ذکر شرط بلکه اگر می داند که در واقع شرط فعل در وقت انفعال موجود خواهد بود آن مکلف را امر کند بدون ذکر شرط و اگر می داند که در واقع شرط فعل منتفی خواهد بود در اصل تکلیف نکند و سید رضی الله عنه فرموده که مبین این مقال اینست که اگر فرض کنیم که رسول الله صلی الله علیه و آله بما خبر دهد که زید مثلا قادر بر فعل خاصی نیست در وقت معین پس در این صورت قبیح است تکلیف نمودن ما او را به آن فعل در آن وقت و نیکو نمی گرداند ذکر نمودن ما شرط را در اوامری که از ما صادر می شود به هرکه کاری فرماید مگر نادانی ماء بماء بحالت مامور در زمان آینده یعنی ذکر شرط نمودن در اوامر در وقتی نیکو(1) است که ما علم نداشته باشیم به عاقبت حال مامور اما هرگاه از يك راهی ما را علم بحالت او در وقت فعل باشد چنانچه در مثال مذکور از

ص: 147

1-37. (1) این ترجمه باین عنوان اشاره است به اینکه حسن در عبارت مصنف قدس سره بصیغه ماضی معلوم است از باب تفعیل و دخول الشرط منصوبست از جهت مفعولیت او و فقد و مصدر و مرفوعست بر فاعلیت او و مضاف است به علما که او نیز مصدر است

قلت هذه الجملة التي افادها السيد ره كافية في تحرير المقام وافية في اثبات المذهب المختار فلا غروان نقلناها بطولها و اكتفينا بها عن اعادة الاحتجاج على ما صرنا اليه احتجّ المجوّزون بوجوه الاوّل لو لم يصحّ التّكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد و اللاّزم باطل بالضرورة من الدّين و بيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه و اقلّها ارادة المكلف له فلا تكليف به فلا معصية

---

راه اخبار رسول صلّى الله عليه و آله بهم رسیده درین صورت ذکر شرط در امر جایز نیست بلکه یا باید امر نموده بدون شرط یا در اصل امر نباید نمود نمی بینی که جایز نیست ما را ذکر نمودن شرطی در او امر که ممکن باشد ما را معرفت ان شرط و ما را راهی به شناختن ان شرط و علم بوجود یا عدم او باشد چون نیکو بودن ان فعل که ممکن است ما را علم بوجود یا عدم او باعتبار آنکه حسن و قبح اشیا عقلی اند و عقل را راه شناسائی ایشان هست پس جایز نیست بگوئیم این کار را بکن بشرط آنکه این کار خوب باشد بلکه اگر می دانیم که این فعل در واقع خوبست بفرماییم بدون شرط و اگر می دانیم که قبیح است در اصل تکلیف به او نکنیم اما شرایطی که ما را راه به معرفت انها نباشد چون قادر بودن مامور در وقت فعل که ما را از راه عقل ممکن نیست معرفت او پس اگر از راه اخبار صادقین علیهم السّلم نیز ما را علم به او میسر نشود درین صورت واجبست شرط نمودن قدرت مامور او این نیز واجبست که هرگاه یکی از ما کاری به دیگری فرماید کمان داشته باشد که مامور قادر بر آن فعل در آینده خواهد بود هرگاه علم یقینی نداشته باشد و کمان در اینجا قائم مقام یقین متعذّر باشد اما هرگاه یقین متحقّق باشد به این طریق که صادقین علیهم السّلم خبر دهند ما را بوجود و قدرت مامور کمان درین وقت قائم مقام یقین نمی تواند شد پس هرگاه خدای تعالی عالم باشد به اینکه مکلف در وقت فعل قادر خواهد بود واجبست که امر را متوجه او سازد بدون شرط و کسی را که می داند که قادر نخواهد بود در وقت فعل او را انکار نفرماید و جایز نیست درین دو صورت صدور امر با شرط از جناب او چه ذکر شروط افاده ظنّ می کند و دانسته شد که کمان با امکان حصول یقین قائم مقام او نمی تواند شد و رسول صلّى الله عليه و آله حال او مثل حال ما است در صورتی که خدای تعالی اعلام نماید به آن حضرت حال کسی را که امر از جناب آن حضرت به او تعلق می گیرد پس اگر اعلام نموده باشد به آن حضرت تمکّن و قدرت آن کس را امر می فرماید آن کس را بدون شرط و اگر اعلام نماید به آن حضرت عدم تمکّن ان شخص را تکلیف اصلا جایز نیست چنانچه هرگاه آن حضرت بما اعلام نماید حال شخصی بعین تمکّن یا عدم تمکّن او را درین صورت یا تکلیف جایز است بدون شرط یا اصلا تکلیف معقول نیست تا باین مقام کلام سیّد رضی الله عنه بود و مصنف قدّس سرّه در مقام اعتذار از



الثانی لو لم یصحّ لم یعلم احد الله مکلف و اللّٰزم باطل اما الملازمة فلاّنه مع الفعل و بعده یقطع التکلیف به و قبله لا یعلم لجواز ان لا یوجد شرط من شروطه فلا یكون مکلفا لا یقال قد یحصل له العلم قبل الفعل اذا کان الوقت متّسعا و اجتمعت الشّرائط عند دخول الوقت و ذلك کاف فی تحقّق التکلیف لانا نقول نحن نفرض الوقت المتّسع زما زما و نردّد فی کلّ جزء جزء فانه مع الفعل فيه و بعده یقطع و قبل الفعل یجوز ان لا یبقی بصفة التکلیف فی الجزء الآخر فلا یعلم حصول الشّروط الذی هو بقائه بالصّفة فيه فلا یعلم التکلیف و اما بطلان اللّٰزم فبالصّورة

عدم استدلال بر مذهب خود و بیان اعتماد در اثبات مدّعی خود بر کلام سیّد رضی الله عنه می فرماید که قلت هذه الجملة التي افادها السّید ره کافية فی تحریر المقام تا احتجّ المجوّزون می گویم من که این کلامی که سیّد مرتضی رضی الله عنه افاده نموده کافیهست در تحریر و تنقیح محلّ نزاع زیرا که در این عبارات مذکوره اشارات واضحه شده به اینکه مراد از شرط واجب مقیّد است نه مطلق واجب بسبب آنکه در بیان شرط در جمیع مواضع تعبیر بشرطی شده که شرط وجوبست چون عدم منع مکلف و قدرت او بر فعل و حسن فعل پس معلوم می شود که نزاع در شرط واجب مقیّد است و بس که اگر شرط واجب مطلق نیز محلّ بحث می بود بایستی که لا اقلّ یکجا شرط واجب مطلق نیز مذکور شود و همچنین کلام سیّد رضی الله عنه وافیست در اثبات مذهب مختار یعنی عدم جواز امری که امر عالم بوده باشد بانتفاء شرط وجوب در وقت فعل چه از کلام او ثابت ظاهر شد که چنین امری قبیح است و قبیح بر حکیم جایز نیست و چون کلام سیّد رضی الله عنه کافی و وافی بود پس عجب نیست اگر من او را با این طول نقل نمودم و اکتفا نمودم به او از اعاده احتجاج بر مذهب خود احتجّ المجوّزون بوجه الاول تا الثانی احتجاج نموده اند جمعی که تجویز می نمایند تعلق امر را بمکلف با علم امر بانتفاء شرط به چند وجه و وجه اول اینکه اگر صحیح نباشد تکلیف به فعلی که امر عالم باشد بانتفاء شرط او لازم می آید که هیچ کس عاصی نشود بسبب ترک واجب و بطلان لازم ضروری (1) دین است و بیان ملازمه اینکه هر واجبی که ترک می شود البته بسبب انتفاء شرطی از شروط اوست و اقلّ آن شروط اراده مکلف است پس لازم می آید که تکلیف به آن واجب متعلق نباشد و هرگاه تکلیف به او نشده باشد معصیتی بسبب ترک او نخواهد بود الثانی لو لم یصحّ لم یعلم احد الله مکلف و اللّٰزم باطل تا الثالث دلیل ثانی ایشان اینست که اگر صحیح نباشد تکلیف با علم امر بانتفاء شرط لازم می آید که هیچ مکلفی در هیچ وقت عالم نباشد به اینکه مکلف است و لازم باطل است پس ملزوم نیز باطل است اما بیان ملازمه زیرا که در حال فعل و بعد از فعل تکلیف به آن فعل برطرف می شود چه تکلیف بواقع صحیح نیست و پیش از وقت فعل علم بتکلیف ممتنع است درین صورت

ص: 149

1-38. (1) مراد از ضروری دین چیزی است که علمای امت رسول صلی الله علیه و آله اجماع بر او نموده باشند چون وجوب نماز و

روزه و حجّ و امثال آنها

زیرا که مکلف احتمال می دهد که شرطی از شرائط و جوب ان فعل در وقت او منتفی باشد و تکلیف به او تعلق نکرده باشد و کسی نکوید که ممکنست حصول علم بتکلیف پیش از فعل در صورتی که وسعتی در وقت فعل باشد و شرایط فعل همه جمع شوند در اول وقت و باقی باشند این شرائط تا آنکه از اول وقت بقدر زمان فعل بگذرد و او انفعال را بجا نیاورد که درین صورت یقین بهم می رساند به اینکه مکلف باین فعل هست زیرا که در جواب می گوئیم که ما فرض می کنیم تجزیه این وقت موسّع را باجزء اجزاء و زمان زمان به حیثیتی که هر جزو زمانی بقدر وقت فعل باشد و تردید می کنیم در هر جزوی از ان اجزاء و می گوئیم درین جزو آیا فعل از وی صادر می شود یا نه اگر صادر شود می گوئیم در حال فعل درین جزو و بعد از فعل درین جزو تکلیف منقطع است و اگر فعل از وی درین جزو صادر نشود و این جزو بگذرد چون احتمال می دهد که به صفت تکلیف باقی نباشد در جزو بعد ازین پس نمی داند که مکلف خواهد بود در ان جزو ثانی یا نه و برین قیاس در جزو ثانی می گوئیم که اگر فعل از وی صادر می شود و در حال فعل و بعد از فعل تکلیف منقطع و اگر فعل از وی صادر نشود چون احتمال می دهد که به صفت تکلیف باقی نماند در جزو ثالث او را علم حاصل نمی شود بتکلیف در ان جزو ثالث و همچنین نقل کلام می نماییم در جزو ثالث و رابع و خامس تا آخر اجزا پس ان واجب هر چند موسّع باشد در هیچ جزو از اجزاء ممکن نیست علم به اینکه مکلف است بایجاد ان فعل و بقاء شرایط فعل در جزو اول موجب این نیست که او را علم حاصل شود به اینکه مکلف بایجاد فعلست چه ایجاد فعل الحال در زمان گذشته محال است و در زمان آینده احتمال زوال شرایط می رود و اما بطلان لازم یعنی عدم علم مکلف بتکلیف پس او بدیهی است و محتاج به دلیل نیست و الا لازم می آید که ادای فعل بقصد و جوب واجب نباشد الثالث لو لم یصحّ تا الرابع دلیل ثالث ایشان اینکه اگر صحیح نباشد تکلیف با علم امر بانتفاء شرط فعل لازم می آید که ابراهیم علی نبینا و علیه السلام علم بهم نرسانیده باشد بوجوب قربانی نمودن پسرش زیرا که شرط ذبح او منتفی شد در وقت ذبح و ان شرط عبارت از عدم نسخ حکم و جوبست و حال آنکه آن حضرت علم داشت بوجوب ذبح که اگر علم بوجوب نمی داشت اقدام نمی نمود بر ذبح ولد به تهنیه اسباب ذبح چون خوابانیدن ولد و پیشانی او را بر زمین گذاشتن و مالیدن کارد بر حلق او و امثال این افعال زیرا که اگر علم بتکلیف نمی داشت این افعال بر آن حضرت حرام می بود از جهة ترك او و اقدام بر فعل حرام نسبت بمعصوم (1) محال است و نیز می گوئیم اگر ذبح بر آن حضرت واجب نمی بود از جهة ترك او احتیاج به فدایی نبود و حال آنکه خدای عزّ و جلّ که می فرماید که وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ الرابع كما ان الامر بحسن لمصالح تا و الجواب

ص: 150

1-39. (1) اگر کسی کوید که در امتثال امر و شروع نمودن در مامور به ظنّ و جوب کافیت چنانچه پیشتر محقق شد جواب می گوئیم که در مثل قتل ظنّ بوجوب کافی نیست بلکه علم و یقین بوجوب شرط است چنانچه در شریعت مقرر شده پس آنچه مذکور شد مخصوص بغیر قتل است

الثالث لو لم يصحّ لم يعلم ابراهيم ع وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته و هو عدم النسخ و قد علم و الا لم يقدم على ذبح ولده و لم يحتج الى فداه الرابع كما ان الامر يحسن لمصالح تنشأ من المامور به كذلك يحسن لمصالح تنشأ من لفظ الامر و موضع النزاع من هذا القبيل فان المكلف من حيث عدم علمه بامتناع فعل المامور به ربّما يوطن نفسه على الامتثال فيحصل له بذلك لطف في الآخرة و في الدنيا لانزجاره عن القبيح الا ترى ان السيد قد يستصلح بعض عبيده باوامر ينجزها عليه مع عزمه على نسخها امتحانا له و الانسان قد يقول لغيره وگلتك في بيع عبدى مثلا مع علمه بانه سيعزله اذا كان غرضه استمالة للوكيل او امتحانه في امر العبد و الجواب عن الاول ظاهر ممّا حقّقه السيّد ره اذ ليس نزاعنا في مطلق شرط الوقوع و انما هو في الشرط الذي يتوقّف عليه تمكّن المكلف شرعا و قدرته على امتثال الامر و ليست الارادة منه قطعاً و الملازمة انما يتمّ بتقدير كونها منه و ح فتوجه المنع عليها جليّ

---

دليل چهارم ايشان اينست که چنانچه امر نيكوست از جهة مصلحتهاي که ناشی می شوند از مامور به همچنين نيكوست بسبب مصلحت هايی که ناشی می شوند از اصل امر و محلّ نزاع یعنی تعلق امر بفعل با علم امر بانتفاء شرط او از اين قبيل است زیراکه مکلف چون عالم نيست بامتناع فعل مامور به گاه باشد که توطین نفس خود بر امتثال یعنی قرارداد خاطر خود کند فرمان برداری را و بسبب اين حاصل شود از برای او لطف و شفقت خدای در آخرت و در دنيا از اين جهت که منجز شده از قبيح که عدم امتثال است نمی بينی که مولی گاهی اصلاح حال بعضی از غلامان خود می کند بسبب اوامر منجزه یعنی غير متعلّقه بشرط با اینکه قصد نسخ انها دارد از جهة امتحان او و گاه هست که شخصی به ديکری می کويد وکیل نمودم ترا در فروختن غلامم مثلاً با اینکه می داند که او را عزل خواهد کرد از وکالت پيش از وقوع بيع هرگاه غرضش از اين توکيل استمالة وکیل يا امتحان او باشد درباره آن غلام و الجواب عن الاول تا و عن الثاني و جواب از دليل اول ايشان ظاهر می شود از تحقيق سيّد رضی اللّٰه عنه در عنوان بحث زیراکه از ان تحقيق معلوم شد که نزاع در مطلق شرط وقوع فعل از شرط وجوب و جوب و شرط وجود نيست بلکه نزاع در شرطیست که موقوف بر او تمكّن مکلف شرعا و قدرت او بر فرمان برداری و آن شرط وجوب فعلست و اراده مکلف از اين قسم نيست بلکه از قبيل شرط وجود است قطعاً و ملازمه مستدلّ یعنی آن قول او که اگر تکليف با علم امر بانتفاء شرط صحيح باشد لازم می آيد که هيچ کس عاصی نباشد بسبب ترك مامور به تمام نمی شود مگر بر تقديری که اراده از شرايط وجوب باشد و درين صورت که نزاع در

و عن الثانی المنع من بطلان اللّازم و ادعاء الضّرورة فيه مکابرة و بهتان و قد ذکر السّید ره فی تتمّة تنقیح المعالم ما یتّضح به سند هذا المنع فقال و لهذا نذهب الی الله لا یعلم بانّه مامور بالفعل الا بعد تقصّدی الوقت و خروجه فیعلم الله کان مامورا به و لیس یجب اذا لم یعلم قطعا الله ماموران یسقط عنه و جوب التّحرّز لانه اذا جاء وقت الفعل و هو صحیح سلیم و هذه امارة یغلب معها الظنّ ببقائه فوجب ان یتحرّز من ترك الفعل و التّقصیر فيه و لا یتحرّز من ذلك الا بالشّروع فی الفعل و الابتداء به و لذلك مثال فی العقل و هو انّ المشاهد للسمع من بعد مع تجویزه ان یخترم السّمع قبل ان یصل الیه یلزمه التّحرّز منه لما ذکرناه و لا یجب اذا لزمه التّحرّز منه ان یكون عالما ببقاء السّمع و تمکنه من الاضرار به و هذا کلام جید ما علیه فی توجیه المنع من مزید و به یظهر الجواب عن استدلال بعضهم علی حصول العلم بالتکلیف قبل الفعل بانعقاد الاجماع علی و جوب الشّروع فيه بنیّة الفرض اذ ینفی فی و جوب نیّة الفرض غلبة الظنّ بالبقاء و التّمکن حیث لا سبیل الی القطع فلا دلالة له علی حصول العلم

شرط و جوب باشد توجّه منع بر این ملازمه ظاهر است و خلاصه منع اینکه از ان شرطی که در اثبات ملازمة [احتراز از ترك فعل زیرا که هرگاه وقت] بیان نمودید که هر فعلی که منتفی شود البتّه بسبب انتفاء شرطی از شرائط اوست چه معنی می خواهید اگر شرط و جوب قصد نموده اید کلیّة شما ممنوعست یعنی قبول نداریم که انتفاء هر فعلی بسبب انتفاء شرطی از شرائط و جوب باشد چه ممکن است که شرائط و جوب همگی متحقّق باشد و مکلف بارادة و اختیار او را ترك نماید و اگر اعمّ از شرط و جوبست و شرط وجود می خواهید این کلیّة مسلّم است لیکن لازم نمی آید که هیچ مکلفی عاصی نباشد زیرا که ممکن است که شرائط و جوب متحقّق باشد و انتفاء فعل بسبب انتفاء اراده و امثال ان باشد و مکلف بسبب او عاصی باشد و عن الثانی المنع من بطلان اللّازم تا و عن الثالث و جواب از دلیل ثانی ایشان اینکه ملازمه را قبول داریم که اگر چنین تکلیفی صحیح نباشد لازم می آید که هیچ کس در هیچ وقت علم بتکلیف خود نداشته باشد بایقاع فعل در ان وقت لیکن بطلان لازم ممنوعست و دعوی ضرورت درین بطلان مکابره و بهتان است و سیّد رضی الله عنه در تتمه تنقیح مقام ذکر نموده کلامی که ازو سند این منع ظاهر می شود زیرا که گفته است سیّد رضی الله عنه و از این جهت که چنین تکلیفی صحیح نیست قائل می شویم به اینکه مکلف علم ندارد به اینکه مامور باین فعلست مگر بعد از گذشتن وقت این فعل و بعد از خروج وقت علم بهم می رساند به اینکه مکلف بود بفعل و لازم نمی آید که هرگاه عالم نباشد به اینکه مامور بفعل است اینکه ساقط شود از و جوب افعال در آید و مکلف صحیح و سالم باشد و این حالت صحّت علامتی است از برای تکلیف که با او ظنّ غالب بهم می رسد بقاء او در وقت فعل و ازین

و عن الثالث بالمنع من تكليف ابراهيم بالدبح الذي هو فري الاوداج بل كلف بمقدماته كالاضجاع و تناول المديّة و ما يجري مجرى ذلك و الدليل على هذا قوله تعالى وَ نَادَيْنَاهُ اَنْ يٰ اِبْرَاهِيْمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا و اما جزعه ع فلاشفاقه من ان يؤمن بعد مقدمات الدبح به نفسه لجران العادة بذلك و اما الفداء فيجوز ان يكون عمّا ظنّ أنّه سيوم به من الدبح او عن مقدمات الدبح زيادة عمّا فعله لم يكن قد امر بها اذ لا يجب في الفدية ان يكون من جنس المقدّي

جهة واجب است بر او احتراز از ترك فعل و از تقصير در ان فعل و اين احتراز ممكن نيست مگر بسبب شروع در فعل و مبادرت نمودن به آن فعل و حاصل آنکه ظنّ بتكليف قائم مقام علم به اوست در اينکه موجب امثال مامور به است شرعا و از برای اين حکم شرعی نظيری هست در حکم عقلي و اين اينست که اگر کسی شيری را از دور بيند که متوجه اوست بر او واجبست عقلا- کريختن از وی اگرچه جزم ندارد که ان شير به او خواهد رسيد و احتمال می دهد که شير پيش از رسيدن به او هلاک شود و واجب نيست در لزوم احتراز از ان شير اينکه علم داشته باشد ببقاء شير و قادر بودن او بر ضرر رسانيدن و اين کلام سيّد رضی الله عنه بسيار نيكوست و کافيست از جهة سند منع بطلان لازم و توجيه منع زياده برين ممکن نيست و حاصل سند منعی که از اين کلام مستفاد می شود اينست که علم مکلف بوجوب شرط نيست در ايقاع فعل بقصد و جوب شرعا و لازم نيست که مکلف جزم بتكليف پيش از او داشته باشد بلکه ظنّ بتكليف درين معنی شرعا کافيست و از اين تخصيص ظاهر می شود جواب از استدلال بعضی از اصوليين بر اينکه علم بتكليف پيش از فعل البته حاصلست به اين نحو که اجماعيست و جوب شروع در فعل واجب با نيت فرض و اين موقوفست بر علم بتكليف و جواب اين استدلال که از کلام سيّد رضی الله عنه ظاهر می شود اينست که توقف نيت و جوب بر علم بتكليف ممنوعست بلکه کافيست در و جوب نيت فرض غلبه ظنّ مکلف ببقاء او بر صفت تکليف و تمکن او بر فعل هرگاه راهی بسوی جزم نباشد پس اجماع بر و جوب نيت فرض دلالت ندارد بر حصول بتكليف پيش از فعل و عن الثالث بالمنع من تكليف ابراهيم تا و عن الرابع جواب از دليل ثالث ايشان اينکه قبول نداريم که ابراهيم علی نبينا و عليه السلم مکلف بود به ذبحی که عبارت از بریدن رکهای کردنست بلکه مکلف بود بمقدمات ذبح چون خوابانيدن فرزندش و گرفتن کارد و امثال اين ها از مقدماتی که از آن حضرت صادر شد و دليل بر اينکه مکلف بهمين بود قول خدای تعالی است که وَ نَادَيْنَاهُ اَنْ يٰ اِبْرَاهِيْمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا چه اگر رؤيا مشتمل می بود بر قطع رکهای کردن لازم می آيد که رؤيای او بفعل نيامده باشد پس تصديق رؤيا بی صورت است و چون می رسيد مستدلّ را که بگويد هرگاه آن حضرت مامور بقطع رکها نبود پس جزع آن حضرت از ان رؤيا چه وجه داشت مصنف جواب می کويد که جزع آن حضرت از آن جهت

و عن الرّابع أنّه لو سلّم لم يكن الطّلب هناك للفاعل لما قد علم من امتناعه بل للعزم على الفعل و الانقياد اليه و الامتثال و ليس النزاع فيه بل في نفس الفعل و اما ما ذكر فيه من المثل فانّما يحسن لمكان التّوصل الى تحصيل العلم بحال العبد و الوكيل و ذلك ممتنع في حقّه تعالى

بود که می ترسید بعد از ایقاع مقدمات ذبح مامور شود به اصل ذبح چون عادت جاری شده که بعد از امر بمقدمات فعلی امر به آن فعل واقع می شود و چون مستدلّ گفته بود که اگر ذبح بر آن حضرت واجب نمی بود احتیاج به فدیة نبودی مصنّف قدّس سرّه جواب می گوید که اما فداء جایز است که عوض ذبحی باشد که کمان داشت که مامور به او شود یا عوض از مقدماتی باشد که بفعل نیاورده بود و مامور به او نبود زیرا که واجب نیست در فدیة اینکه از جنس آن چیزی باشد که این فدیة اوست تا آنکه لازم که این فدیة یعنی ذبح کوسفند عوض از ذبح باشد و پوشیده نماند که اصل این جواب از دلیل ثالث خلاف ظاهر است چه ظاهر و متبادر از ذبح اتّی اذبحك قطع رکها است و همچنین ظاهر اینست که مامور به در قول افعال ما تؤمر ذبح به این معنی است زیرا که غیر او مذکور نیست پس حقّ در جواب اینست که قبول کنیم تعلق امر را بذبح حقیقی لیکن منع نمائیم انتفاء شرط او را و نسخ مسلّم نیست چه مرویست از اهل بیت عصمت و نبوت علیهم السّلم که از آن حضرت ذبح حقیقی صادر شد لیکن هر چه می برید از رکها فی الحال ملتئم می شد پس مامور به از آن حضرت صادر شد لیکن از هاق روح واقع نشد و آن حضرت مامور باز هاق روح نبود چه غیر خدای عزّ و جلّ بر آن قادر نیست و فدیة عوض از هاق روح بود و این جواب نیز اگر چه خلاف ظاهر است لیکن از قدرت خدای عزّ و جلّ اصلا بعدی ندارد و روایت نیز بر طبق او وارد است و عن الرّابع أنّه لو سلّم لم يكن الطّلب هناك للفاعل تا اصل جواب از دلیل رابع ایشان اینست که قبول نداریم نیکوئی امر را بجهة مصالحی که از نفس امر صادر شود چون ابتلا- و امتحان چه این در وقتی خوبست که امر عالم بعواقب امور نباشد و بر تقدیر تسلیم حسن امر از جهة این مصالح باعتبار اینکه ممکن است که غرض از امتحان اکمال حجّت باشد بر مکلف نه حصول علم بر چگونگی حال مکلف از برای امر در جواب می گوئیم که امر درین صورت از برای طلب فعلی نخواهد بود زیرا که دانسته شد که طلب فعل از حکیم با علم او بانتفاء شرط ممتنع است بلکه غرض از امر طلب عزم بر فعل و اطاعت و انقیاد مکلف است و این محلّ نزاع نیست بلکه نزاع در امریست که مقصود از نفس فعل باشد پوشیده نماند که محلّ نزاع چنانچه در عنوان مبحث مذکور شد مجرد تعلق امر است بفعلی که امر عالم بوده باشد بانتفاء شرط او و اگر محلّ نزاع امری باشد که مقصود از او طلب نفس فعل باشد نزاع

اصل الاقرب عندی انّ نسخ مدلول الامر و هو الوجوب لا یبقی معه الدّلالة علی الجواز بل یرجع الی الحکم الّذی کان قبل الامر و به قال العلامّة فی التّهایة و بعض المحقّقین من العامّة و قال اکثرهم بالبقاء و هو مختاره فی التّهدیب لنا انّ الامر انّما یدلّ علی الجواز بالمعنی الاعمّ اعنی الاذن فی الفعل فقط و هو قدر مشترک بین الوجوب و التّذب و الاباحه و الکراهة فلا یتقوّم الاّ بما فیها من القیود و لا یدخل بدون ضمّ شیء منها الیه فی الوجود فادّعاء بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غیر معقول

لفظی خواهد شد و امّا مثالی که مذکور شد از برای حسن امر جهة امتحان ان نیکو است باعتبار اینکه مولی و موکّل را از این اخبار و امتحان علم بحال عبد و وکیل حاصل می شود و این امتحان در حقّ خدای تعالی ممتنع است و پوشیده نیست ضعف این نیز چه امتحان از جهة تحصیل علم در حقّ واجب تعالی ممتنع است نه از جهة اكمال حجّت بر مکلف چنانچه دانسته شد

### أصل في أنه إذا نسخ مدلول الأمر هل يبقى الجواز

اصل الاقرب عندی انّ نسخ مدلول الامر و هو الوجوب لا یبقی معه الدّلالة بیاید دانست که جواز بدو معنی امده در اصطلاح اهل شرع یکی تساوی فعل و ترک و این بعینه معنی اباحت و مقابل وجوب و ندب و حرمت و کراهت است و دیگری معنی عامّ که عبارت از اذن در فعل است و این معنی قدر مشترک میان احکام اربعة یعنی وجوب و ندب و کراهت و اباحت است پس معنی وجوب جواز فعل است با عدم جواز ترک و خلاف واقع شده میان اصولیین که هرگاه شارع نسخ نماید وجوب حکمی را و مانعی از جواز نبوده باشد بغیر از نسخ وجوب امّا این نسخ مانع جواز نیز هست و جواز فعل و منع از ترک هر دو منسوخست یا آنکه مانع جواز نیست بلکه تعلق بمنع از ترک می کرد و بس و اصل جواز مطلق باقی می ماند و مصنّف قدّس سرّه می فرماید که اقرب بصواب نزد من اینست که نسخ مدلول امر یعنی وجوب دلالت ندارد بر جواز مامور به بلکه راجع می شود بحکمی که پیش از امر داشت اگر پیش حرام بود بعد از نسخ نیز حرام خواهد بود و برین قیاس اگر پیش مکروه یا مندوب یا مباح بوده باشد و باین قول قائل شده اند علامه رضی الله عنه در نهایة و بعضی از محقّقین عامّه و اکثر عامّه قائل شده به بقای جوازی که جزو مدلول امر بود و این مذهب مختار علامه قدس سرّه است در تهذیب لنا انّ الامر انّما یدلّ علی الجواز بالمعنی (1) الاعمّ تا و القول دلیل ما بر عدم بقاء جواز بعد از نسخ وجوب اینست که امر دلالت ندارد مگر بر جواز بمعنی اعمّ که ان اذن در فعل است و بس تضمّنا و جواز به این معنی مشترکست میان وجوب و ندب و اباحت و کراهت و بمنزلة جنس است از برای این احکام اربعة و چون تقوّم جنس یعنی تحصیل و تحقّق او در خارج بدون فصلی ممکن نیست پس تحقّق این جواز

ص: 155

1-40. (1) معنی اعمّ یعنی جوازی که شامل واجب و مکروه و مباح است نه جواز بمعنی اخصّ که تساوی فعل و ترکست همچنان که در ابتداء بحث معلوم شد

و القول بانضمام الاذن في الترك اليه باعتبار لزومه لرفع المنع من الترك الذي اقتضاه النسخ موقوف على كون النسخ متعلقاً بالمنع من الترك الذي هو جزء مفهوم الوجوب دون المجموع و ذلك غير معلوم اذ النزاع في النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب و نحوه و هو كما يحتمل التعلق بالجزء الذي هو المنع من الترك لكون رفعه كافياً في رفع مفهوم الكل كذلك يحتمل التعلق بالمجموع بالجزء الآخر الذي هو رفع الحرج عن الفعل كما ذكره البعض و ان كان قليل الجدوى لكونه راجعاً في الحقيقة الى التعلق بالمجموع احتجوا بان مقتضى للجواز موجود و المانع منه مفقود فوجب القول بتحقيقه اما الاول فلان الجواز جزء من الوجوب و المقتضى للمركب مقتضى لاجزائه و اما الثاني فلان الموانع كلها منتفية بحكم الاصل و الفرض سوى نسخ الوجوب و هو لا يصلح للمانع لان الوجوب ماهية مركبة و المركب يكفي في رفعه رفع احد اجزائه فيكفي في رفع الوجوب رفع المنع من الترك الذي هو جزئه و ح فلا يدل نسخة على ارتفاع الجواز

نيز ممكن نیست مگر بسبب انضمام قیدی از قیود این احکام اربعة و ادعاء بقاء او بنفسه بدون قیدی ازین قیود بعد از نسخ وجوب معقول نیست و چون خصم را می رسید بگوید که ما می گوئیم بعد از نسخ وجوب جواز باقی می ماند بسبب انضمام قیدی با او که نسخ وجوب مستلزم اوست یعنی اذن در ترك چه وجوب عبارتست از جواز فعل با منع از ترك و چون قید وجوب که منع از ترك است بسبب نسخ رفع شد لازم می آید که نقیض او که اذن در تركست با جواز ضم شود و جواز بانضمام این قید ممکن الحصول است مصنف س سره جواب می فرماید که و القول بانضمام الاذن في الترك اليه باعتبار لزومه لرفع المنع الذي اقتضاه النسخ تا احتجوا یعنی آنچه معترض می گفت که اذن در ترك ضم می شوند با این جواز بعد از نسخ باعتبار اینکه اذن در ترك لازم رفع منع از ترك است که نسخ وجوب مقتضى اوست موقوفست بر اینکه نسخ تعلق گیرد بمنع از تركی که قید وجوبست و يك جزو از مفهوم اوست نه به هريك از دو جزو مفهوم وجوب که عبارت از جواز فعل با منع از تركست و تعلق نسخ بقید تنها معلوم نیست زیرا که نزاع در نسخی نیست که واقع شود بلفظ نسخت المنع من الترك چه درین صورت جواز باقی است بلا نزاع بلکه نزاع در صورتیست که نسخ واقع بلفظ نسخت الوجوب و مثل او و این نسخ چنانچه احتمال دارد که متعلق بان جزو باشد که منع از تركست ازین جهت که رفع جزو کافیهست در رفع کل همچنین احتمال دارد که نسخ متعلق باشد بمجموع باعتبار هريك از اجزای او و احتمال دارد که متعلق شود به جزو دیگری یعنی اذن در فعل که عبارت از رفع حرج از فعل است چنانچه بعضی از اصولیین احتمال داده اند این اخیر را اگر



فان قيل لا نسلم عدم مانعية نسخ الوجوب لثبوت الجواز لان الفصل علة لوجود الحصّة التي معه من الجنس كما نصّ عليه جمع من المحققين فالجواز الذي هو جنس للواجب وغيره لا بدّ لوجوده في الواجب من علة هي الفصل له و ذلك هو المنع من التّرك فزواله مقتض لزال الجواز لانّ المعلول يزول بزوال علته فثبت مانعية النسخ لبقاء الجواز قلنا هذا مردود من وجهين احدهما انّ الخلاف واقع في كون الفصل علة للجنس فقد انكر بعضهم وقال أنّهما معلولان لعلة واحدة و تحقيق ذلك يطلب من مواضعه و ثانيهما أنّا و ان سلّمنا كونه علة له فلانم انّ ارتفاعه مط يقتضى ارتفاع الجنس بل أنّما يرتفع بارتفاعه اذا لم يخلفه فصل آخر و ذلك لأنّ الجنس أنّما يفتقر الى فصل ما من الفصول و من البيّن انّ ارتفاع المنع من التّرك مقتض لثبوت الاذن فيه و هو فصل آخر للجنس الذي هو الجواز و الحاصل انّ للجواز قيدين احدهما المنع من التّرك و الآخر الاذن فيه فاذا زال الاوّل خلفه الثّاني و من هنا ظهر أنّه ليس المدعى ثبوت الجواز بمجرد الامر بل به و بالتّاسخ فجنسه بالاوّل و فصله بالثّاني و لا ينافي هذا اطلاق القول بأنّه اذا نسخ الوجوب بقى الجواز حيث انّ ظاهره استقلال الامر به فانّ ذلك توسّع في العبارة و اكثرهم مصرّحون بما قلنا

چه اين احتمال قليل الفائده است زیراکه نسخ اذن در فعل في الحقیقه برمی گردد به نسخ کلّ واحد از اجزاء چه نسخ رفع جزم از فعل لازم دارد نسخ منع از ترك را پس این احتمال پرتفاوتی با احتمال تعلق نسخ به هر يك از اجزاء ندارد احتجّوا بانّ المقتضى للجواز موجود و المانع منه مفقود فوجب القول بتحقیقه اما الاوّل فلانّ تا فان قيل احتجاج نموده اند جمعی که قائلند ببقاء جواز بمعنی اعمّ بعد از نسخ وجوب به اینکه مقتضى جواز موجود و مانع از او مفقود است پس واجبست قائل شدن ببقاء او امّا وجود مقتضى زیراکه جواز جزو از مفهوم وجوبست و مقتضى مرکب مقتضى کلّ واحد از اجزاء آن مرکب نیز هست پس امری که مقتضى وجوبست مقتضى جواز فعل نیز خواهد بود و امّا فقدان مانع زیرا که اصل انتفاء موانع است و مفروض نیز اینست که مانعی از جواز نبوده باشد بغیر از نسخ چنانکه گذشت و نسخ صلاحیت مانعیت ندارد زیراکه وجوب ماهیتی است مرکب از دو جزو یکی رفع حرج از فعل یعنی اذن در فعل و دیگری منع از ترك و در رفع مرکب یکی از اجزاء او کافیت پس در رفع وجوب رفع منع از ترك که یکی از اجزاء وجوبست کافیت و درین صورت نسخ دلالت ندارد بر رفع جواز فان قيل لا نسلم عدم مانعية نسخ الوجوب لثبوت الجواز تا فان قيل لمّا كان رفع المركب و اگر کسی اعتراض نماید که قبول نداریم که نسخ وجوب مانع ثبوت جواز نباشد بلکه مانع هست زیراکه

فان قيل لما كان رفع المركب يحصل تارة برفع جميع اجزائه و اخرى برفع بعضها لم يعلم بقاء الجواز بعد رفع الوجوب لتساوي احتمال رفع البعض الذي يتحقق معه البقاء و رفع الجميع الذي معه يزول قلنا الظاهر يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه او لا و الاصل استمراره فلا يدفع بالاحتمال و توضيح ذلك ان النسخ انما توجه الى الوجوب و المقتضى للجواز هو الامر فيستصحب الى ان يثبت ما ينافيه و حيث ان رفع الوجوب يتحقق برفع احد جزئيه لم يبق لنا سبيل الى القطع بثبوت المنافي فيستمر الجواز ظاهرا و هذا معنى ظهور بقاءه

فصل علت وجود حصه ايست از جنس که با این فصل نوعیست از انواع ان جنس چنانچه جمعی از محققین تصریح نموده اند پس جوازی که جنس واجب و غیر واجبست ناچار است در وجود او از برای واجب از علتی که ان فصل واجب و ممیز او است از باقی انواع جواز و ان فصل منع از ترکست پس زوال منع از ترك مقتضی زوال جواز است البته چه معلول زایل می شود بسبب زوال علت او پس ثابت شد که نسخ وجوب مانع بقاء جواز است جواب می گوئیم که این اعتراض بی صورت است از دو جهت یکی آنکه علت فصل از برای وجود جنس خلافی است و بعضی از محققین او را انکار نموده اند و گفته اند که هر دو معلول يك علتند و تحقیق این مسئله را باید از موضعش که علم کلامست طلب نمود و جواب ثانی آنکه بر تقدیر تسلیم علت فصل از برای جنس قبول نداریم زوال جنس را بسبب زوال او مطلقا بلکه این اقتضاء در صورتیست که قائم مقام این فصل نباشد فصلی دیگر در علت جنس چه احتیاج جنس در وجود به فصلی معین نیست بلکه او محتاج است به يك فصلی لا علی التبعین و هر يك از این فصول متعدده علت او خواهند بود پس اگر جنس بسبب فصلی موجود شود بعد از زوال این فصل ممکن است فصلی دیگر بجای او متحقق و علت وجود جنس شود و ما نحن فیه از این قبیل است چه هرگاه منع از ترك که فصل جواز است بسبب نسخ زایل شود البته فصلی دیگر متحقق خواهد شد بجای او که ان اذن در ترکست و حاصل اینکه جواز دو قید دارد یکی منع از ترك و دیگری اذن در ترك پس اگر اول بسبب نسخ زایل شود ثانی قائم مقام او می شود البته چه ارتفاع منع از ترك لازم دارد اذن در ترك را و الا ارتفاع نقیضین لازم می آید و ازین جواب معلوم می شود که مدعی ثبوت جواز بمجرد امر نیست بلکه مدعی ثبوت اوست بسبب امر و نسخ هر دو زیرا که دانسته شد که تا اذن در ترك که او نسخ مستنبط است با جوازی که جزو مفهوم امر است ضم نشود جواز باقی نمی ماند پس سبب ابقاء جواز امر و نسخ هر دو اند که جنس او از امر و فصل او از نسخ حاصل می شود و منافات ندارد بودن مدعی ثبوت جواز بامر و نسخ هر دو با اطلاق قول اصولیین به اینکه هرگاه نسخ شود وجوب جواز باقی می ماند چنانچه ظاهرا توهم تنافی می شود از این حیثیت که ظاهر بقی

و الجواب المنع من وجود المقتضى فإن الجواز الذى هو جزء من ماهية الوجوب و قدر مشترك بينها و بين الاحكام الثلاثة الآخر لا تحقّق له بدون انضمام احد قيودها اليه قطعاً و ان لم يثبت عليّة الفصل للجنس لأنّ انحصار الاحكام فى الخمسة يعدّ فى الصّوريات و ح فالشكّ فى وجود القيد يوجب الشكّ فى وجود المقتضى و قد علمت انّ نسخ الوجوب كما يحتمل التعلّق بالقيد فقط اعنى المنع من التّرك فيقتضى ثبوت نقيضه الّذى هو قيد آخر كذلك يحتمل التّعلّق بالمجموع فلا يبقى قيد و لا مقيد فانضمام القيد مشكوك فيه و لا يتحقّق معه وجود المقتضى و لو تشبّث الخصم فى ترجيح الاحتمال الاوّل باصالة عدم تعلق النسخ بالجميع لكان معارضا باصالة عدم وجود القيد فيتساقطان و بهذا ظهر فساد قولهم فى آخر الحجّة انّ الظاهر يقتضى البقاء لتحقّق مقتضيه و الاصل استمراره فانّ انضمام القيد ممّا يتوقّف عليه وجود المقتضى و لم يثبت

الجواز اينست كه امر مستقلّ باشد درين جواز و نسخ در وى نداشته باشد و اين منافيست با مدّعا و وجه عدم تنافى اينست كه تعبير ايشان باين عبارت از مدّعى از باب مسامحة و مساهلة در عباراتست چنانچه داب ايشان است و اكثر ايشان تصريح نموده اند به آنچه ما كفتيم در تفسير مدّعا فان قيل لمّا كان رفع المركب يحصل تارة برفع جميع اجزائه تا و الجواب المنع و اكر كسى اعتراض نمايد بر اصل دليل قائلين ببقاء جواز به اين طريق كه چون رفع مركب كاه برفع جمع اجزاء او مى شود و كاه برفع بعضى از اجزاي او پس ما را علم ببقاء جواز ممكن نيست بعد از رفع وجوب زيراكه مساويست احتمال رفع منع از ترك كه مقتضى بقاء جواز است با احتمال رفع جميع اجزاء كه مقتضى عدم بقاء اوست پس چون جزم ببقاء حاصل شود جواب مى كوييم كه ما نمى كويم كه بعد از نسخ وجوب جواز يقينا باقيست بلكه مطلب ما ظهور بقاء جواز است و بعد از نسخ ظهور بقاء او متحقّق است بلا شبهة زيراكه جواز بسبب امرى كه مقتضى اوست متحقّق شده بود و اصل و استصحاب مقتضى استمرار اوست پس بسبب احتمال خلافت حكم بزوال او نمى توان نمود و توضيح اين سخن آنكه نسخ متوجّه نمى شود مگر بوجوب نه باصل امر و مقتضى جواز كه امر است بحال خود باقيست پس جواز نيز بحال خود باقيست تا وقتى كه ثابت شود چيزى كه منافى او باشد و چون رفع وجوب متحقّق مى شود برفع احد جزئين او يعنى منع از ترك ما را جزم بثبوت منافى ممكن نيست پس جواز مستمرّ بماند بحسب ظاهر و اين بعينه معنى ظهور بقاء جواز است و الجواب المنع من وجود المقتضى فانّ الجواز الذى هو جزء من ماهية الوجوب و قدر مشترك تا اذا تقرّر ذلك و جواب از احتجاج قائلين ببقاء جواز بعد از نسخ وجوب اينست كه وجود مقتضى جواز ممنوعست زيراكه جواز كه جزو از ماهية وجود و قدر مشترك

اذا تقرّر ذلك فاعلم أنّ دليل الخصم لو تمّ لكان دالّاً على بقاء الاستحباب لا الجواز فقط كما هو المشهور على السننهم يريدون به الاباحة و لا الاعمّ منه و من الاستحباب كما يوجد في كلام جماعة و لا منهما و من المكروه كما ذهب اليه بعض العامة حتّى أنّهم لم ينقلوا القول ببقاء الاستحباب بخصوصه الآ عن شاذّ بل ربّما ردّ ذلك بعضهم نافياً للقائل به مع أنّ دليلهم على البقاء كما رايت ينادى بانّ الباقي هو الاستحباب و توضيحه أنّ الوجوب لمّا كان مركّباً من الاذن في الفعل و كونه راجحاً ممنوعاً من تركه و كان رفع المنع من التّرك كافياً في رفع حقيقة الوجوب لا جرم كان الباقي من مفهومه هو الاذن في الفعل مع رجحانه فاذا انضمّ اليه الاذن في التّرك على ما اقتضاه النّاسخ تكلمت قيود التّذب و كان هو الباقي

میان او و ندب و کراهت و اباحت است متحقّق نمی شود بدون انضمام قیدی از قیود این احکام هر چند ثابت نباشد علیّت فصل از برای جنس بسبب آنکه منحصر بودن احکام شریعت را در وجوب و ندب و کراهت و استحباب و حرمت و اباحت از جمله ضروریات شمرده اند پس اگر جواز بدون قید یکی از احکام اربعة باقی ماند لازم می آید که احکام شرعیّه شش باشد و چون تحقیق (1) ان بدون قیدی ممکن نیست لا محاله شکّ در وجود قیدی شکّ در وجود مقتضی خواهد بود و بعد از نسخ وجوب تحقّق قیدی با جواز مشکوک فیه است زیرا که دانسته شد که نسخ چنانچه احتمال دارد که متعلّق بقید باشد یعنی منع از ترک و بس و مقتضی بثبوت نقیض او باشد که ان قید دیگر است همچنین احتمال دارد که متعلّق بجمیع اجزاء باشد و نه قیدی باقی ماند و نه مقیدی پس انضمام قید مشکوک فیه است و با شکّ در انضمام قید وجود مقتضی متیقّن نیست (2) و اگر مستدلّ ترجیح دهد احتمال تعلق نسخ را بقید تنها و متمسک شود به اینکه اصل عدم تعلق اوست بجمیع ما نیز ترجیح می دهیم احتمال تعلق او را بجمیع باعتبار آنکه اصل عدم وجود قیدیست که نقیض قید و جو بست چه اصل در حوادث عدم است و بسبب تعارض هر دو اصل از درجه اعتبار ساقط می شوند و ازین جواب ظاهر می شود فساد قول مستدلّ در آخر دلیل یعنی آنچه در جواب اعتراض ثانی گفت و ان اینست که ظاهر مقتضی بقاء جواز است بسبب آنکه مقتضی جواز متحقّق است و اصل استمرار اوست و وجه فساد آنکه تحقّق مقتضی ممنوعست زیرا که انضمام قید موقوف علیه وجود مقتضی جواز است و ان ثابت نیست پس مقتضی نیز ثابت نیست و پوشیده نیست دفع این اعتراض از قول مستدلّ در آخر دلیل چه ظاهر است عبارت او در اینکه مراد او تحقّق مقتضی است قبل از نسخ و در تحقّق او بعد از نسخ دست باستصحاب زده و ثبوت مقتضی پیش از نسخ بدیهی است زیرا که قید منع از ترک با او هست و این اعتراض در

ص: 160

1-41. (1) جواز

2-42. (2) زیرا که مقتضی جواز بعد از نسخ امر است با قید اذن در ترک که نقیض منع از ترکست و از نسخ حاصل می شود و هرگاه يك جزو این مقتضی مشکوک فیه باشد البتّه مجموع نیز مشکوک فیه خواهد بود

المبحث الثانی فی التّواهی اصل اختلاف التّاس فی مدلول صیغة التّهی حقیقة علی نحو اختلافهم فی الامر و الحقّ أنّها حقیقة فی التّحریم مجاز فی غیره لانتها المتبادر منها فی العرف العامّ عند الاطلاق و لهذا یذمّ العبد علی فعل ما نهاه المولی عنه بقوله لا تفعله و الاصل عدم التّقل و لقوله تعالی و ما نهاکم عنّه فانتّهوا اوجب سبحانه الانتهاء عمّا نهی الرّسول صلّی اللّٰه علیه و آله عنه لما ثبت من أنّ الامر حقیقة فی الوجوب و ما وجب الانتهاء عنه فقد حرم فعله و ما یقال من أنّ هذا مختصّ بمناهی الرّسول ص و موضع التّزاع هو الاعمّ فیمكن عنه بانّ تحریم ما نهی عنه الرّسول ص یدلّ بالفحوی علی تحریم ما نهی اللّٰه تعالی عنه مع ما فی احتمال الفصل من البعد هذا و استعمال التّهی فی الکراهة شایع فی اخبارنا المرویة عن الائمة علیهم السّلم علی نحو ما قلناه فی الامر

صورتی وارد است که مراد تحقّق او مقتضی بعد از نسخ باشد و دلیل بر اینکه مراد او معنی اولست دو چیز است یکی تصریح به اولاً و دیگر متمسک شدن او باستصحاب چه اگر مراد او معنی ثانی باشد بعد از اثبات مقتضی استصحاب بی فایده می شود و همچنین اصل جواب را دفع می توان نمود به اینکه مراد مستدلّ از وجود مقتضی جواز پیش از نسخ باشد با استصحاب بقاء او بعد از نسخ نیز به قرینه آخر دلیل اذا تقرّر ذلك فاعلم أنّ دلیل الخصم لو تمّ لکان دالّاً علی بقاء الاستحباب تا اصل یعنی هرگاه مقرر و محقّق شد دلیل خصم و جواب او بدان که دلیل ایشان بر تقدیر تمامیت دلالت دارد بر بقاء استحباب چه دلالت می کند بر بقاء جوازی که جزوی از وجوبست و ان اذن در فعل است با رجحان او با انضمام اذن در ترك و این بعینه معنی استحبابست و دلالت ندارد بر بقاء جواز بمعنی اباحت چنانچه مشهور است درین مسئله بر زبانهای ایشان و نه بر جواز بمعنی اعمّ که شامل اباحت و استحباب بوده باشد که ان عبارت از اذن در فعل است اعمّ از آنکه فعل راجح یا مساوی ترك باشد چنانچه ظاهر کلام جماعتی از ایشان است و نه بر جواز بمعنی اعمّ از این معنی که شامل اباحت و استحباب و کراهت است یعنی اذن در فعل مطلقاً خواه فعل و ترك هر دو مساوی باشند یا احدهما راجح به آن چنانچه بعضی از ایشان قائلند حتّی اینکه نقل نموده اند قول بقاء استحباب را بخصوصه مکر از جمع قلیلی بلکه بعضی ردّ نموده اند این مذهب را و نفی کرده اند قائل به او را با اینکه دلیل ایشان بر بقا چنانچه می بینی مشعر است ببقاء استحباب زیراکه وجوب چون مرگبست از اذن در فعل بر وجه رجحان با منع از ترك.

منع از ترك کافیهست (1) در رفع حقیقت وجوب و نسخ متوجّه اوست و بس و قید اولی که رجحان فعلست با اذن در فعل بعد از نسخ بحال خود باقیند پس هرگاه به مقتضای ناسخ ضمّ شود با ایشان اذن در ترك قیود ندب تمام می شود و باقی او خواهد

ص: 161

1- 43. (1) یعنی لازم نیست که نسخ متوجّه هر دو قید یعنی رجحان فعل و منع از ترك بشود تا آنکه باقی بعد از نسخ اذن از فعل مطلق باشد نه استحباب و رفع

بود نه جواز به آن معانی دیگر

## البحث الثاني: في النواهي

### اشاره

البحث الثاني في النواهي يعني بحث دويم از مطلب دويم در تحقيق احكام نهی است

### أصل في مدلول صيغة النهي

اصل اختلاف الناس في مدلول صيغة النهي حقيقة على نحو اختلافهم في الامر والحق أنّها تا اصل بدان که صیغه نهی در هشت معنی مستعمل شده در کلام فصحا و بلغا اول تحریم چون لا ترن دويم کراهت چون لا تس نصيبك من الدنيا سيم تحقير چون لا تمدن عينيك الى ما متعنا به چهارم بیان عاقبت چون و لا تحسبن الله غافلا عمّا يعمل الظالمون پنجم دعا چون لا تکنى الى نفسى طرفة عين ششم یأس یعنی مایوس کردانیدن مخاطب را از چیزی نحو لا تعتذروا اليوم هفتم ارشاد یعنی راهنمائی مخاطب به امری که صلاح او در وی باشد چون لا تسألوا عن اشیاء ان تبد لكم تسؤکم هشتم تسلیه مخاطب بر مکروهی چون لا تحزن و اصوليون خلاف نموده اند در موضوع له لغوی او ازین معانی مثل اختلاف ایشان در حقیقت امر یعنی قائلند به اینکه موضوعست از برای تحریم و در باقی مجاز است و بعضی کراهت را حقیقت او می دانند و بعضی مشترك لفظی می دانند او را در حرمت و کراهت و بعضی قائلند باشتراك معنوی میان ایشان یعنی موضوعست از برای طلب ترك فعل مطلقا خواه فعل حرام باشد و خواه مکروه و در غیر این معانی خلافي نیست که بعنوان مجاز مستعملست و حق اینست که حقیقت است در تحریم و مجاز است در غیر تحریم زیرا که متبادر از صیغه نهی نزد اطلاق و تجرد او از قرینه یکی از آن معانی تحریم است در عرف عام و از این جهت مستحق مذمت می شود بنده بر فعلی که او را نهی ان فعل نموده باشد باین قول که لا تفعله و اصل عدم نقل لفظ است از معنی لغوی به عرفی پس در لغت نیز بمعنی تحریم است و دلیل دیگر برین مدعا قول خدای تعالی است که و ما نهاکم عنه فانتهاوا زیرا که واجب کردانیده خدای تعالی بازداشتن مکلف نفس خود را از فعلی که رسول صلی الله علیه و آله ازو نهی نموده باشد چنانچه ثابت شد که امر حقیقت در وجوبست و هرچه ترك او واجب باشد فعلش حرامست و ان اعتراضی که بعضی وارد آورده اند که این وجه مخصوص به مناهی رسول الله صلی الله علیه و آله است و محل نزاع مطلق مناهی است پس دلیلی مفید مدعی بتمامه نیست جواب ازو ممکن است به اینکه تحریم منهی عنه رسول الله صلی الله علیه و آله دلالت دارد به فحواي (1) کلام بر تحریم منهی عنه خدای تعالی نیز چه مناهی خدای تعالی اولی است بتحریم از مناهی رسول صلی الله علیه و آله با اینکه فرق میانه مناهی رسول الله صلی الله علیه و آله و غیر او بعید است و بدان که استعمال نهی در کراهت شایع است در روایاتی که مرویست از ائمة معصومین علیهم السلام به حیثیتی که مساویست احتمال حرمت در تبادر عرفا پس بمجرد ورود نهی حکم بتحریم نمی توان نمود بهمان نحو که در امر مذکور شد

### أصل في أن مدلول النهي هل هو الكف أو الترك

اصل و اختلافوا في أنّ المطلوب بالنهي ما هو فذهب الاكثرون تا لنا اختلاف کرده اند اصوليون در اینکه مقصود از

1-44. (1) فحوای کلام مفهومی است که کلام دلالت کند بر او و مذکور نباشد صریحا بشرط آنکه موافق باشد با حکم مذکور نفیا و اثباتا خواه اولی باشد از مذکور یا نه و بعضی او را مخصوص ساخته اند بمفهوم موافق بطریق اولیّت و او را قیاس بطریق اولیّت نیز می گویند و ما نحن فیه از این قبیل است

اصل و قد اختلفوا في انّ المطلوب بالنهى ما هو فذهب الاكثرون الى انه هو الكفّ عن الفعل المنهى عنه و منهم العلامة ره في تهذيبه و قال في النهاية المطلوب بالنهى نفس ان لا تفعل و حكى انه قول جماعة كثيرة و هذا هو الاقوى لنا انّ تارك المنهى عنه كالزّناء مثلا يعدّ في العرف ممثلا و يمدحه العقلاء على انه لم يفعل من دون نظر الى تحقّق الكفّ عنه بل لا يكاد يخطر الكفّ ببال اكثرهم و ذلك دليل على انّ متعلّق التكليف ليس هو الكفّ و الا لم يصدق الامثال و لا يحسن المدح على مجرد التّرك احتجّوا بانّ النهى تكليف و لا تكليف الا بمقدور للمكلف و تقى الفعل يمتنع ان يكون مقدورا له لكونه عدما اصليا و العدم الاصلى سابق على القدرة و حاصل قبلها و تحصيل الحاصل محال و الجواب المنع من انه غير مقدور لانّ نسبة القدرة الى طرفى الوجود و العدم مساوية فلو لم يكن نفى العفل مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا اذ تاثير صفة القدرة فى الوجود فقط و جوب لا قدرة فان قيل لا بدّ للقدرة من اثر عقلا و العدم لا يصلح اثرا لانه نفى محض و ايضا فالاثرا لا بدّ ان يستند الى المؤثر و يتجدد به و العدم سابق مستمرّ فلا يصلح اثرا للقدرة المتأخّرة

نهى طلب چه چيز است آيا مطلوب ازو كفّ نفس است يعنى مطلوب فعل و جودى است از افعال نفس كه ان بازداشتن مكلف است نفس خود را از فعل منهيّ عنه يا ترك فعل و نكردن اوست و فرق ميانه اين دو معنى اينست كه اول لازم دارد ثانى را بخلاف ثانى كه او مستلزم اول نيست چه بسيار مى شود كه مكلف ترك مى كند فعل منهيّ عنه را و بخاطر او نمى رسد بازداشتن نفس ازو پس اكثر اصوليين رفته اند به اينكه مطلوب از نهى كفّ است و به اين قول قائل شده علامه رحمه الله در تهذيب و در نهاية علامة قائل شده به اينكه مطلوب ازو نكردن فعل است و نقل کرده كه اين قول جمع كثيريست و اين قول قوى تر است لنا انّ تارك المنهى عنه تا احتجّوا دليل ما بر اينكه مطلوب از نهى ترك فعل است اينست كه كسى كه ترك كند فعل منهيّ عنه را عرفا ممثّل مى نامند و ارباب عقول او را مدح مى كنند بر نكردن فعل بدون اينكه ملاحظه نمايند كه كفّ نفس ازو صادر شده يا نه بلكه كاه هست كه كفّ نفس بخاطر اكثر ايشان نمى رسد و اين دليل است بر اينكه متعلّق تكليف كفّ نفس نيست كه اكر متعلّق تكليف كفّ مى بود امثال متحقّق نمى شد بمجرّد ترك و مدح مكلف نيز نيكو نمى بود بر مجرد ترك احتجّوا بانّ النهى تكليف و لا تكليف الا بمقدور تا و الجواب احتجاج نموده اند جمعى كه قايلند به اينكه مطلوب از نهى كفّ نفس است از فعل به اينكه نهى تكليف است و تكليف تعلق نمى كيرد مكر به چيزى كه مقدور مكلف بوده باشد و نبودن فعل مقدور نيست زيراكه اين نيستى فعل عدم اصلى يعنى عدم سابق بر وجود



قلنا العدم انما يجعل اثرا للقدرة باعتبار استمراره و عدم الصّلاحيّة بهذا الاعتبار في حيّز المنع و ذلك لأنّ القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمرّ و ان يفعل فلا يستمرّ فإثر القدرة انّما هو الاستمرار المقارن لها و هو مستند اليها و متجدّد بها اصل قال السيّد المرتضى ره و جماعة منهم العلامة ره في احد قوليه انّ التّهي كالا مر في عدم الدّلالة على التّكرار بل هو محتمل له و للمرّة و قال قوم بافادته الدّوام و التّكرار و هو القول الثّاني للعلامة اختاره في التّهاية ناقلا له عن الاكثر و اليه اذهب لنا انّ التّهي يقتضى منع المكلف من ادخال ماهيّة الفعل و حقيقة في الوجود و هو انّما يتحقّق بالامتناع من ادخال كلّ فرد من افرادها فيه اذ مع ادخال فرد منها يصدق ادخال تلك الماهيّة في الوجود لصدقها به و لهذا اذا نهى السيّد عبده عن فعل فانتهى مدّة كان يمكنه ايقاع الفعل فيها ثمّ فعل عدّ في العرف عاصيا مخالفا لسيّده و حسن منه عقابه و كان عند العقلاء مذموما بحيث لو اعتذر بذهاب المدة التي يمكنه ايقاع الفعل فيها و هو تارك و ليس نهى السيّد بمتناول غيرها لم يقبل ذلك منه و بقي الذمّ بحاله و هذا ممّا يشهد به الوجدان

است و عدم اصليّ مقدّم است بر قدرت مكلف چه اعدام اصليّ از ليند و حاصلند پيش از حصول قدرت و مكلف كه حادث است پس تكليف نمودن مكلف را باين اعدام موجب تكليف او بتحصيل حاصلست و اين محال(1) است و الجواب المنع من أنّه غير مقدور لأنّ نسبة القدرة تا اصل و جواب از اين احتجاج اينكه مقدور نبودن عدم اصلي ممنوعست زيراكه نسبت قدرت بطرفين فعل يعنى وجود و عدم او متساويست پس اكر عدم فعل مقدور نبوده باشد لازم مى آيد كه ايجاد او نيز مقدور نباشد بسبب آنكه تاثير قدرت در وجود تنها بعينه معنى وجوبست نه قدرت و اكر كسى كويد لا بد است قدرت را از صدور اثرى از وى در مقدور و عدم اصلي قابليّت ندارد كه اكثر بر او تواند بود زيراكه او نبودن محض است و چيزى نيست و اثر البته بايد چيزى باشد و ديكر آنكه اثر لا بد است كه مستند بمؤثر باشد و متجدّد و حادث شود بسبب او و عدم سابق است بر قدرت و مستمرّ است از ازلّ تا وقتى كه فعل موجود شود پس صلاحيت ندارد كه اثر قدرت حادثه تواند شد جواب مى كويم كه اصل عدم اكر چه قابليّت ندارد كه اثر قدرت حادثه شود ليكن باعتبار استمرار و عدم استمرار مقدور مى تواند بود و عدم قابليّت او باين اعتبار ممنوعست چه قادرا ممكن است كه فعل را بجاي نياورد و ان عدم مستمرّ بماند و ممكن است او را ايجاد فعل تا عدم از استمرار بيفتد پس اثر قدرت استمراريست كه مقارن قدرتست نه سابق بر او و مستند بقدرت و متجدّد به اوست

### أصل في دلالة النهي على الدوام و التكرار

اصل قال السيّد المرتضى رضى الله عنه و جماعة منهم العلامة

ص: 164

1-45. (1) بخلاف كفّ نفس كه او فعل وجودى است كه از نفس صادر مى شود و اين عبارتست از عزم بر ترك و او منشأ تركست

احتجّوا بالله لو كان للدوام لما انفك عنه و قد انفك عنه فان الحائض نهيت عن الصلاة و الصوم و لا دوام و بالله ورد للتكرار كقوله تعالى و لا تقرّبوا الرّنى و لخلافه كقول الطّبيب لا تشرب اللبن و لا تاكل اللحم و الاشتراك و المجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة فى القدر المشترك و بالله يصحّ تقييده بالدوام و نقيضه من غير تكرار و لا نقض فيكون للمشارك و الجواب عن الاول انّ كلامنا فى التّهى المطلق و ذلك مختصّ بوقت الحيض لانه مقيّد به و لا يتناول غيره الا ترى انه عامّ لجميع اوقات الحيض

فى احد قوليه انّ التّهى كالامر تا لنا سيّد مرتضى رضى الله عنه و جماعتى كه از جمله ايشانست علامه قدس سره در يك قول گفته اند كه نهى مثل امر است در عدم دلالت بر تكرار يعنى چنانچه امر دلالت نمى كند بر طلب فعل از مكلف مكررا بلکه دلالت مى كند بر مطلق طلب فعل همچنين نهى نیز دلالت نمى كند بر طلب ترك فعل مكررا بلکه دلالت دارد بر مطلق طلب ترك و احتمال تكرار و مره هر دو دارد و جمعى قائل شده اند به اينكه افاده دوام و تكرار مى كند و اين قول دوام علامه است قدس سره كه در نهايه اختيار نموده و نقل کرده او را از اكثر اصوليين و من نیز باين قول قايلم لنا انّ التّهى يقتضى منع المكلف من ادخال ماهية الفعل و حقيقة فى الوجود تا احتجّوا دليل ما بر اينكه نهى مقيد تكرار است اينست كه نهى مقتضى منع مكلف است از ايجاد حقيقت فعل و اين منع متحقق نمى شود مكر بامتناع نمودن مكلف از ايجاد هر فردى از افراد ان حقيقت زيراكه اكر يك فردى از ان حقيقت از وى صادر شود و داخل شود در وجود خارجى لازم مى آمد ايجاد ان حقيقت نیز باعتبار وجود حقيقت در ضمن انفراد و از اين جهت اكر نهى نمايد مولى غلام خود را از فعلى و او خود را بازدارد از ان فعل در مدّتى كه ممكن باشد او را ايجاد انفعال در آن مدّت و بعد از ان فعل از وى صادر شود او را در عرف عام عاصى مى شمارند و مى كويند مخالفت نهى نموده و نيكو مى دانند عقوبت او را برين فعل و عقلا او را مذمت مى نمايند به حيثيتى كه اكر در مقام اعتذار بكويد كه من امثال نهى نمودم در مدّتى كه ممكن بود صدور ان فعل از من در ان مدّت و نهى مولى من شامل غير ان مدّت نيست پس صدور فعل از من بعد از اين مدّت قبيح نيست كسى اين عذر را از وى قبول نمى كند و مذمت او بحال خود باقيست و هر كه رجوع بعقل خود كند صحت اين معنى را مى يابد احتجّوا بالله لو كان للدوام لما انفك عنه و قد انفك تا و الجواب احتجاج نموده اند جمعى كه قايلند به اينكه نهى افاده تكرار و دوام نمى كند بسه وجه اول اينكه اكر نهى موضوع باشد از براى طلب ترك دائما لازم مى آيد كه هر نهى مفيد دوام و تكرار [باشد و دوام و تكرار از نهى منفك نشود و حال آنكه بسيار است كه مقصود از نهى دوام و تكرار] نيست چنانچه در نهى حايض از نماز و روزه كه حرمت ايشان بر او دائمى نيست و وجه

و عن الثانی انّ عدم الدّوام فی مثل قول الطّیب أنّما هو للقرینة كالمريض فی المثال و لو لا ذلك لكان المتبادر هو الدّوام علی أنّك قد عرفت فی نظیره سابقا انّ ما قرّوا منه بجعل الوضع للقدر المشترك اعنی لزوم الاشتراك او المجاز لازم علیهم من حیث انّ الاستعمال فی خصوص المعینین یصیر مجازا فلا یتّم لهم الاستدلال به

ثانی اینکه گاه نهی وارد شده از برای تکرار و دوام چون لا تقرّبوا الزّنا که مقصود نهی از زنا است ابتدا و گاه از برای غیر تکرار نیز وارد می شود چون قول طیب به بیمار لا تشرب اللبن و لا تاكل اللحم چه ظاهر است که مراد طیب نهی از آشامیدن شیر و خوردن گوشت دائما نیست بلکه تا بیمار است پس اگر نهی موضوع باشد از برای هر يك ازین دو معنی به وضعی علی حده اشتراك او در این دو معنی لازم می آید و اگر موضوع باشد از برای یکی ازین دو معنی و در دیگری بعنوان مجاز مستعمل شود مجاز لازم می آید و اشتراك و مجاز هر دو خلاف اصلند پس باید که حقیقت باشد در قدر مشترك میانه این دو معنی یعنی موضوع باشد از برای مطلق طلب ترك که در ضمن هر يك از ایشان یافت می شود و وجه ثالث اینکه صحیح است مفید ساختن نهی را بدوام بدون اینکه این قید مفهوم نهی باشد و همچنین صحیحست تقیید او بنقیض دوام بدون اینکه ناقض مفهوم او باشد پس معلوم می شود که نهی موضوعست از برای قدر مشترك چه اگر موضوع باشد از برای تکرار لازم می آید که تقیید او بتکرار تکرار معنی او باشد و تقیید او بمرّة ناقض معنی او باشد و الجواب عن الأوّل انّ کلامنا فی النّهی المطلق تا و عن الثّانی و جواب از وجه اوّل اینکه نزاع ما در نهیست که مطلق باشد و مخصوص به وقتی معینی نباشد و نهی حیض از نماز و روزه مطلقا نشده بلکه اختصاص دارد بوقت حیض و شامل غیر وقت حیض نیست و بنا بر قولی که نهی مقتضی تکرار باشد لازم نمی آید مگر وجوب امثال نهی در جمیع اوقات حیض و در واقع چنین است پس این دلیل قول به افاده تکرار است نه دلیل قول شما و عن الثّانی انّ عدم الدّوام فی مثل قول الطیب تا و عن الثّالث و جواب وجه ثانی ایشان اینست که محلّ نزاع نهیست که مجرد از قرینه تخصیص او به وقتی معین باشد و نهی در مثل قول طیب مفید دوام نیست بسبب آنکه قرینه هست بر اینکه مراد او نهی در حال مرض است نه دائما پس از محلّ نزاع خارجست با اینکه پیشتر در بحث امر در نظیر (1) این مسئله دانسته شد که مجازی که بسبب فرار ازوقائل می شوند با اشتراك معنوی بر ایشان نیز لازم می آید بلکه مجاز درین صورت بیشتر است زیرا که اگر موضوع از برای تکرار باشد بیش از يك مجاز لازم نمی آید که ان استعمال نهی است در غیر تکرار و بر قول ایشان دو مجاز لازم می آید چه هرگاه موضوع از برای قدر مشترك باشد استعمال او در هر يك از معینین بخصوصه مجاز خواهد بود پس استدلال ناتمامست و پوشیده نیست که عبارت مصنف قدّس سرّه اعنی لزوم المجاز

ص: 166

و عن الثالث أنّ التجوّز جاز و التّأكيد واقع في الكلام مستعمل فحيث يقيد بخلاف الدّوام يكون ذلك قرينة المجاز و حيث يؤتى بما يوافقّه يكون تاييدا فائدة لما اثبتنا كون النهي الدّوام و التّكرار و جب القول بأنّه للفور لأنّ الدّوام يستلزمه و من نفى كونه للتّكرار نفى الفور ايضا و الوجه في ذلك واضح

و الاشتراك لازم عليهم مشعر است به اينکه اشتراك لفظي نیز بر قائلين باشتراك معنوي لازم می آید و اين خلاف واقعست مگر آنکه کوييم که ذکر اشتراك از قبيل استطراد<sup>(1)</sup> است و عن الثالث أنّ التجوّز جاز و التّأكيد واقع في الكلام مستعمل فحيث يقيد بخلاف الدّوام يكون ذلك قرينة المجاز و حيث يؤتى بما يوافقّه يكون تاييدا و جواب از وجه ثالث ايشان اينکه تجوّز در کلام عرب جاز و شايع و تاييد نیز جاز و واقع است پس جاز است که نهی موضوع باشد از برای تکرار و دوام هر جائي که مقيد شود بنقيض دوام اين تقييد قرينه باشد بر اينکه مستعمل در معنی مجازی شده و نقيض تکرار او نموده و هر جا مقيد شود بدوام که موافق مفهوم اوست اين قيد تاييد مفهوم او باشد و ملخص جواب اينکه قبول نداريم که تقييد نهی بتکرار بلکه تقييد شیء بتکرار از باب تاييد و بنقيض تکرار از قبيل نقيض مفهوم حقيقي و مجاز است فائدة لما اثبتنا كون النهي للدّوام و التّكرار و جب القول بأنّه للفور تا اصل غرض از ذکر اين فايده تحقيق اينست که آیا نهی فوريست يا نه يعنی بر مکلف آیا واجبست که بعد از نهی بلا فصل ترك کند منهي عنه را يا آنکه جاز است که بعد از او مرتكب فعل منهي عنه شود و بعد از مدتی او را ترك کند از جهة امثال نهی و اين مسئله خلافيست میان اصوليين چنانچه در فوريّت امر نیز خلاف مذکور شد و اين خلاف ناشی شده از خلافي که مذکور شد درين که نهی آیا افاده تکرار و دوام می کند يا نه و ما چون ثابت کرديم که نهی مفيد دوام است پس واجبست که قائل شويم به فوريّت او زیرا که دوام مستلزم فوريّت است و کسی که نفی می کند افاده نمودن او تکرار را نفی فوريّت نیز می کند و وجهش ظاهر است چه هرگاه مطلوب از وی تکرار نباشد بر مکلف لازم خواهد بود که در وقتی از اوقات امکان منهي عنه را ترك کند هر چند متصل بزمان صدور نهی نباشد

### أصل في اجتماع الأمر و النهي

اصل الحقّ امتناع توجه الامر و النهي الى شیء واحد تا لنا حقّ اينست که ممتنع است تعلق امر و نهی به يك چیز در وقت واحد و علمای اماميه رضوان الله عليهم برين مذهب متفقند و احدي از ايشان مخالفت نموده و بسياری از مخالفين نیز با ما موافقت نموده اند و بعضی از ايشان تجویز نموده اند تعلق هر دو را به يك چیز و سزاوار نيست که پيش از ذکر دلائل فريقين تحرير و تنقيح محلّ نزاع بشود پس می کوييم وحدت بر دو قسمست وحدت جنسی و وحدت شخصی و مراد از وحدت جنسی مقابل وحدت شخصی است پس شامل وحدت جنسی

ص: 167

1- 47. (1) يعنی به تبعيت مجاز او را ذکر نموده و مقصود الزام او نيست

اصل الحق امتناع توجه الامر و النهی الى شیء واحد و لا نعلم فی ذلك مخالفا من اصحابنا و وافقنا علیه كثير ممن خالفنا و اجازة قوم و ينبغي تحرير محل النزاع اولاً فنقول الوحدة تكون بالجنس [و باللشخص] فالاول يجوز ذلك فيه بان يؤمر بفرد و ينهى عن فرد كالتسجود لله تعالى و للشمس و القمر و ربما منعه مانع لكته شديد الصعف شاذ و الثاني اما ان يتحد فيه الجهة او تعدد فان اتحدت بان يكون الشیء [الواحد من الجهة] الواحدة مامورا به و منهيًا عنه فذلك مستحيل قطعاً و قد يجيزه بعض من جوز تكليف المحال قبحهم الله تعالى و منعه بعض المجيزين لذلك نظر الى ان هذا ليس تكليفاً بالمحال بل هو محال في نفسه لان معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه و لا يجوز و ان تعددت الجهة بان كان للفعل جهتان يتوجه اليه الامر من إحداهما و النهی من الاخرى فهو محل البحث و ذلك كالمصلاة في الدار المغصوبة يؤمر بها من جهة كونها صلاة و ينهى عنها فيها من حيث كونها غصبا فمن احال اجتماعهما ابطلها و من اجازة صححها

و وحدت نوعی و وحدت صنفی هر سه است وحدت جنسی چون حیوان که مفهوم واحدیست که در تحت او انواع مختلفه مندرج است و وحدت نوعی چون مفهوم انسان که معنی واحدیست که در تحت او اصناف و اشخاص مندرجند و وحدت صنفی چون مفهوم رومی که مندرجست در تحت او اشخاص متعدده و در اول یعنی واحد جنسی بجمع معانی ثلاثة خلافي نیست نزد امامیه رضوان الله عليهم در اینکه جایز است تعلق امر و نهی هر دو به او به این طریق که يك فرد ازو مامور به باشد و فردی دیگر منهی عنه چون سجود از برای خدای تعالی و سجود از برای آفتاب و ماه که اول مامور به و ثانی منهی عنه است و اکثر عامه نیز باین قایلند و بعضی از ایشان این را تجویز نموده اند لیکن قایلش بسیار کم است و این قول نیز بسیار ضعیف است و ثانی یعنی وحدت شخصی یا متحد است جهت امر و نهی یا متعدد است پس اگر جهة متحد باشد به این نحو که يك چیز از يك جهت هم مأمور به و هم منهی عنه باشد این تعلق محالست البته چه تکلیف به او بوجوب و حرمت هر دو تکلیف ما لا یطاق و محالست و بعضی از قائلین بجواز تکلیف بمحال این قسم تکلیفی را که جهة امر و نهی متحد باشد تجویز نموده اند و بعضی از ایشان منع کرده اند این را باعتبار آنکه این قسم تکلیف تکلیف به چیزی نیست که محال باشد بلکه تکلیفیست که خودش محال است زیرا که مقتضای این تکلیف باعتبار اینکه فعل واحد متعلق امر و نهی هر دو است حکم باین است که این فعل ترکش جایز است و ترکش جایز نیست و این بعینه حکم باجتماع نقیضین است و این اتفاقاً جایز نیست توضیح این مقال بر وجه اجمال آنکه محال بر سه گونه است یکی محال بالذات چون اجتماع نقیضین و ارتفاع آنها و تکلیف به چنین محالی محالست اتفاقاً و احدی او را تجویز نموده دویم محال عادی یعنی چیزی که بحسب عادت از تحت قدرت بشری خارج باشد اما فی نفسه ممکن باشد چون صعود انسان به آسمان که فی نفسه امری است

لنا ان الامر طلب لايجاد الفعل و النهى طلب لعدمه فالجمع بينهما فى امر واحد ممتنع و تعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما ينشأ من لزوم اجتماع المتنافيين فى شىء واحد [و ذلك لا يدفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد فى الواقع امرين هذا مامور به] و ذلك منهى عنه و من البين ان التعدد بالجهة لا يقتضى ذلك بل الوحدة باقية معه قطعاً فالصلاة فى الدار المغصوبة و ان تعددت فيها جهة الامر و النهى لكن المتعلق الذى هو الكون متحد فلو صححت لكان مامورا به من حيث انه احد الاجزاء المامور بها للصلاة [و جزء الجزء جزء] و الامر بالمركب امر باجزائه و منهياً عنه باعتبار انه بعينه الكون فى الدار المغصوبة فيجتمع فيه الامر و النهى و هو متحد و قد بينا امتناعه فتعين بطلانها

ممکن اما عادت هرکز باين جارى نشده و در اين قسم محال عامة اختلاف نموده اند در جواز تکليف به او و نزد اماميه رضی الله عنهم خلافی نیست در عدم جواز سيوم محالی که نظر بذات و بحسب عادت ممکن باشد لیکن امری عارض او شود که موجب استحالة او باشد چون مسبب در حال عدم سبب و مشروط در وقت انتفاع شرایط ایشان و تکليف به چنین محالی جایز است اتفاقاً بلکه واقع است چون تکليف به صلوات در وقت با عدم حصول اراده مکلف و از قائلین بجواز تکليف بمحال آنان که تجویز نموده اند تعلق امر و نهی هر دورا بفعل واحد از جهة واحدة علش آنست که گمان کرده اند که استحاله اجتماع وجوب و حرمت در شىء واحد از جهت واحده از قبیل قسم ثانی محال است که مختلف فيه است و جمعی دیگر از قائلین بجواز تکليف بمحال که تجویز نموده اند این تعلق را سبب آنست که بمکان ایشان استحالة اجتماع وجوب و تحریم در شىء واحد از جهت واحده از قبیل قسم اول محال است که تکليف به او محال است اجماعاً و اگر جهة امر و نهی متعدد باشد یعنی فعل را دو اعتبار بوده باشد و به يك اعتبار متعلق امر و باعتبار دیگر متعلق نهی شود پس این قسم است که محل نزاع است چون نماز در خانه غضبی که فی نفسه از این جهت که نماز است واجبست و از این جهت که در مکان غضبی است حرامست پس کسی که تجویز نمی کند تعلق امر و نهی هر دورا به چنین فعلی هر چند جهة امر و نهی درو متعدد باشد می گوید که باين نماز امر متعلق نیست بلکه نهی به او متعلق است و بس و این نماز حرام محض و باطل است و اعاده او واجبست زیرا که نمازی که برو واجب است ادا نموده و کسی که تجویز می نماید چنین تکليف را این نماز را صحیح می داند از این جهت که نمازی که مامور به است ادا نموده لیکن معاقبت بسبب آنکه او را در مکانی بفعل آورده که منهى عنه است لنا ان الامر طلب لايجاد الفعل تا احتج دليل ما بر امتناع تعلق امر و نهی بر سبیل اجتماع به شىء واحد بدو اعتبار اینست که امر طلب ايجاد فعلست و نهی طلب ترك اوست پس جمع میانه ایشان در فعل واحد از قبیل جمع میانه نقیضین است و این محال است اجماعاً و تعدد جهة نفعی ندارد با اتحاد متعلق زیرا که

احتج المخالف بوجهين الاول ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب و نهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانما تقطع بانه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة و النهي عن الكون الثاني لو امتنع الجمع لكان باعتبار اتحاد متعلق الامر و النهي اذ لا مانع سواء اتفاقا و الا لزم باطل اذ لا اتحاد في المتعلقين فان متعلق الامر الصلاة و متعلق النهي الغضب و كل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر و قد اختار المكلف جمعهما مع امکان عدمه و ذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلقا الامر و النهي حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين

علت امتناع لزوم اجتماع متنافيين در امر واحد است و اين اجتماع متنافيين مندفع نمی شود مگر در صورتی که متعلق امر غير متعلق نهی باشد به حیثیتی که در واقع دو چیز به هم رسد که یکی مامور به و دیگری منهی عنه باشد و بدیهی است که تعدد باعتبار جهة مقتضی تعدد واقعی نیست بلکه با تعدد اعتباری و حدث واقعی باقیست مثلا نماز در خانه غصبی اگرچه جهة امر به او غير جهة نهی ازوست لیکن متعلق امر و نهی در او يك چیز است که ان بودن در ان مکان است چه بودن در مکان غصبی منهی عنه است اصالة و باعتبار اینکه کون جزو از اجزاء نماز است و تعلق امر به نماز مستلزم تعلق امر است بهر جزوی از اجزای او پس مامور به هم هست پس اگر این نماز صحیح باشد لازم می آید که این بودن در مکان غصبی هم مامور به باشد و هم منهی عنه باشد و ما پیش بیان نمودیم امتناع این را پس این نماز متعلق نهی است و بس و باطلست و اعاده او لازم است احتج المخالف بوجهين الاول ان السيد اذا امر عبده احتجاج نموده اند قائلین بجواز تعلق امر و نهی به شیء واحد بدو اعتبار بدو وجه اول اینکه هرگاه مولی امر نماید غلام خود را به دوختن جامه و نهی نماید او را از بودن در مکان مخصوص و ان غلام ان جامه را در همین مکان بدوزد جزم داریم به اینکه آن غلام هم اطاعت امر مولی نموده و هم مخالفت او نموده مطیع است باعتبار اینکه دوختن جامه که مامور به بود بعمل آورده و مخالفت نموده از این جهت که بودن در آن مکان که منهی عنه بود از وی صادر شده دلیل ثانی ایشان اینست که اگر ممتنع باشد اجتماع امر و نهی بدو اعتبار البته این امتناع باعتبار اتحاد متعلق امر و نهی است چه مانعی از این اجتماع بغیر از اتحاد مذکور نیست اتفاقا و لازم باطل است زیراکه متعلق امر مغایر متعلق نهی است چه در مثال مذکور متعلق امر نماز است و متعلق نهی غصب است و انفکاک هر یک از ایشان از دیگری ممکن است چه ممکن است بودن مکلف در مکان غصبی بدون نماز و نماز کذا ردن اولی بودن درین مکان غصبی و مکلف با اختیار خود جمع نموده نماز و بودن در مکان غصبی را با هم با آنکه ممکن بود او را جدا نمودن هر یک از دیگری پس متعلق امر و نهی در حقیقتی اند مختلف که مکلف با اختیار ایشان را با هم جمع نموده و اختیار مکلف باعث این نیست که این دو حقیقت از دو بودن به دورند و يك حقیقت

فیتحّد المتعلّق والجواب عن الاوّل أنّ الظاهر فی المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باى وجه اتفق سلّمنا لكن المتعلّق فيه مختلف فانّ الكون ليس جزء من مفهوم الخياطة بخلاف الصّلاة سلّمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه و دعوى حصول القطع بذلك فى حیّز المنع حیث لا یعلم ارادة الخياطة کیفما اتفقت و عن الثانی أنّ مفهوم الغصب و ان كان مغایرا لحقیقة الصّلاة الا انّ الكون الّذی هو جزء بها بعض جزئیّاته اذ هو ممّا یتحقّق به فاذا اوجد المكلف الغصب بهذا لكون صار متعلّقا للّهی ضرورة انّ الاحكام انما یتعلّق بالکلیات باعتبار وجودها فی ضمن الافراد فالفرد الّذی یتحقّق به الكلّی هو الّذی یتعلّق به الحكم حقیقة و هكذا یقال فی جهة الصّلاة و ان كان کلّیا لکنّه انما یراد باعتبار الوجود فمتعلّق الامر فی الحقیقة

شوند تا آنکه لازم آید که متعلّق امر و نهی یک چیز باشد و الجواب عن الاوّل أنّ الظاهر فی المثال المذكور تا و عن الثانی جواب از دلیل اوّل ایشان اینست که ظاهر در مثال مذکور اینست که مولی از امر به دوختن جامه اراده نموده تحصيل دوختن جامه را به هر نحوی که اتفاق افتد هر چند در مکان منهی عنه اتفاق افتد و متضمّن فعل حرامی باشد و از این جهت عقلاء این غلام را بسبب دوختن جامه در این مکان ممثّل می شمارند بخلاف صلاّة که مقصود تحصيل اوست بر وجهی که متضمّن فعل حرام نباشد و حاصل اینکه این مثال از محلّ نزاع خارجست چه درین مثال قرینه (1) ظاهراً هست بر عموم امر و محلّ نزاع جائی است که قرینه نباشد بر اراده مامور به به هر نحوی که اتفاق افتد پس این مثال از محلّ نزاع خارجست و بر تقدیر تسلیم که درین مثال قرینه ظاهره بر اراده فعل مامور به کیف ما اتفق نباشد می گوئیم که این مثال از جهة دیگر از محلّ نزاع خارجست چه محلّ نزاع صورتیست که متعلّق امر و نهی یک چیز باشد و در اینجا چنین نیست زیرا که متعلّق امر دوختن جامه است و متعلّق نهی بودن در مکان منهی عنه است و بس و بودن در مکان جزو از دوختن جامه نیست تا آنکه لازم آید که مامور به نیز بوده باشد بخلاف نماز که بودن در مکان جزو از مفهوم اوست چه معتبر است در اوقیام و قعود که ایشان عبارت از بودن خاصّیند و بر تقدیر تسلیم که بودن در مکان جزو از دوختن جامه باشد و متعلّق امر و نهی هر دو شود می گوئیم قبول نداریم که ان غلام بسبب دوختن جامه در این مکان مطیع و ممثّل باشد مانند نماز در مکان غصبی و دعوی حصول جرم بتحقیق اطاعت او ممنوعست هرگاه معلوم نه باشد که مراد مولی دوختن جامه است کیف ما اتفق و عن الثانی أنّ مفهوم الغصب و ان كان مغایر الحقیقة الصّلاة الا انّ الكون الّذی و جواب از دلیل ثانی ایشان اینست که مفهوم غصب اگرچه مغایر است یا حقیقة نماز لیکن بودن در مکان که جزو از حقیقت نماز است جزئی از جزئیات غصب است زیرا که غصب در ضمن او متحقّق می شود پس هرگاه

ص: 171



انما هو الفرد الذي يوجد منه ولو باعتبار الحصّة التي في ضمنه من الحقيقة الكلية على ابعـد الرّائين في وجود الكلّي الطّبيعي و كما انّ الصّلاة الكلية تتضمّن كونا كلياً فكذلك الصّلاة الجزئية بتضمّن كونا جزئياً فاذا اختار المكلف ايجاد كلّي الصّلاة بالجزئيّ المعين منها فقد اختار ايجاد كلّي الكون بالجزئيّ المعين منه الحاصل في ضمن الصّلاة المعيّنة وذلك يقتضى تعلّق الامر به فيجتمع فيه الامر و النهي و هو شىء واحد قطعاً فقولوه و ذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما الخ ان اراد به خروجهما عن الوصف بالصّلاة و الغضب فمسلم و لا يجد به نفعاً اذ لا نزاع في اجتماع الجهتين و تحقّق الاعتبارين و ان اراد به أنّهما باقيا على المغايرة و التعدد بحسب الواقع و الحقيقة فهو غلط ظاهر و مكابرة محضنة لا يرتاب فيها ذو مسكة و بالجملة فالحكم هنا واضح لا يكاد يلتبس على من راجع وجدانه و لم يطلق في ميدان الجدال و الغضبّيّة عنانه اصل

مكلف واقع سازد غصب را در ضمن اين بودن در مكان منهيّ عنه خواهد بود چه بديهي است كه احكام تعلّق نمی كيرد بكليّيات مكر باعتبار وجود ان كليّيات در ضمن جزئيّات و هر فردی كه كليّی در ضمن او يافت شود حكم ان كليّی به او تعلّق می كيرد حقيقة و همچنين در جانب نماز نیز می گويم كه بودن در مكان كه مامور به است در نماز اگر چه مفهوم ميست كليّی ليكن مراد ازو مفهوم من حيث هو نيست بلكه مقصود مفهوم باعتبار وجود خارجيست پس مامور به في الحقيقة فرد ان مفهوم است هر چند تعلّق امر به آن فرد باعتبار حصه از ان مفهوم كليّی است كه در ضمن او يافت شده بنا بر ابعـد مذهبين در وجود كليّی طبيعي و بنا بر اقرب مذهبين يعنى قول به عينيت كليّی طبيعي در خارج با افراد بطريق اولی مامور به ان فرد خواهد بود و چنانچه مفهوم كليّی نماز متضمّن مفهوم كليّی بودن در مكان است همچنين نماز جزئيّ متضمّن بودن در مكان جزئيّ است پس هرگاه مكلف اختيار كند ايجاد نماز كليّی را در ضمن نماز جزئيّ اختيار كرده است ايجاد بودن در مكان كليّی را در ضمن بودن در مكان جزئيّ كه متحقّق شده در ضمن ان نماز جزئيّ معين و تحقيق اين بودن جزئيّ در ضمن اين نماز جزئيّ مقتضى اينست كه اين بودن نیز مامور به بوده باشد باعتبار اينكه كونی از جهة نماز از جمله اجزاء نماز است كه مامور به است و مامور به بودن مرگب لازم دارد مامور به بودن اجزاء او را پس از اختيار نمودن مكلف اين صلوات جزئيّ را با اين غصب جزئيّ كه متعلّق امر بوده باشد لازم می آيد اجتماع امر و نهي در ان بودن جزئيّ و آنچه مستدلّ می كفت كه اختيار مكلف اجتماع اين نماز را با غصب بيرون نمی برد ايشان را از دو حقيقت مختلف بودن اكر مرادش اينست كه جمع كردن مكلف صلاة و غضب را با هم بيرون نمی برد ان نماز را از صلاة بودن و غضب بودن و ايشان دو مفهوميند متغاير كه

اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهي عنه على اقوال ثالثها يدل في العبادات لا في المعاملات و هو مختار جماعة منهم المحقق و العلامة و اختلف القائلون بالدلالة فقال جمع منهم المرتضى ره ان ذلك بالشرع لا باللغة و قال آخرون بدلالة اللغة عليه ايضا و الاقوى عندي انه يدل في العبادات بحسب اللغة و الشرع دون غيرها مطلقا فهنا دعويان

بر شیء واحد صادق مسلم است اما نفعی به او ندارد زیرا که نزاعی نیست در اجتماع در جهة و تحقق دو اعتبار که وصف صلاة و غصبت باشد در این صلاة خاص و اگر اراده کرده است که در واقع صلاة و غصب در این مقام دو امر متغایرنند یعنی در خارج دو چیز است یکی صلاة و دیگری غصب این غلطست ظاهر و مکابرة محض است و هیچ صاحب شعوری در بطلان این شکی ندارد چنانچه معلوم شد که لازم می آید اتحاد متعلقین در واقع و مجملا حکم درین مسئله یعنی امتناع اجتماع امر و نهی در شیء واحد بدو اعتبار ظاهر و روشنی است و مشتبه نمی ماند بر کسی که رجوع بعقل کند و رها ندهد در میدان مجادله و عصیت عنان خود را

### أصل في دلالة النهي على الفساد

اصل غرض ازین اصل تحقیق این مسئله است که هرگاه مکلف مخالفت حکم نهی کند و منهی عنه را بعمل آورد آیا منهی عنه فاسد خواهد بود با استحقاق عقوبت یا محض معصیت و استحقاق عقوبتست و منهی عنه صحیح است و می باید دانست که صحت در عبادات نزد متکلمین بمعنی حصول امثال امر شارعست و فساد نزد ایشان بمعنی عدم حصول امثال است و صحت در عبادات به نزد فقها عبارتست از وقوع عبادات بر وجهی که مسقط قضا بوده باشند و فساد مقابل اوست یعنی وقوع آنها بر وجهی که مسقط قضا نبوده باشد بلکه بعد از او قضا نیز بر وی واجب باشد و این دو معنی متلازمانند چه هرگاه عبادت مسقط قضا باشد موافق امر شارع نیز خواهد بود و هرگاه موافق امر شارع باشد مسقط قضا نیز خواهد بود و صحت در معاملات نزد متکلمین و فقها بمعنی ترتب اثر است که از ایشان مقصود است بر ایشان و فساد در آنها بمعنی عدم ترتب اثر است مثلا نماز صحیح آنست که واقع شود با جمیع شرایط و ارکان به حیثیتی که مکلف از شغل ذمه او بر آید و اعاده او بر وی لازم نباشد و نماز فاسد آنست که خللی در یکی از شرایط و ارکان او واقع شود که موجب اعاده او باشد و صحت در بیع وقوع اوست با شرایط تا به حیثیتی که اثر او یعنی انتقال بیع از بایع بمشتری و ثمن از مشتری به بایع برو مرتب شود و فساد در او وقوع است به نحوی که این انتقال بر او مترتب نشود بسبب اخلال شرطی از شرائط او اختلفوا فی دلالة النهی علی فساد النهی عنه اختلاف نموده اند اصولیون در اینکه آیا نهی دلالت دارد بر فساد منهی عنه اگر مکلف او را بفعل آورد یا نه و قائل شده اند بسه قول اول اینکه دلالت دارد بر فساد مطلقا یعنی در عبادات و معاملات هر دو پس اگر مکلف نماز را در مکان غصبی بفعل آورد اعاده بر او لازمست و اگر بیع را بعد از نداء جمعة واقع سازد انتقال میباید بمشتری و ثمن به بایع

لنا علی اولیہما انّ النهی یقتضی کون ما یتعلّق به مفسدة غیر مراد للمکلف و الامر یقتضی کونه مصلحة مرادا و هما متضادان فالآتی بالمنہی عنه لا یکون آتیا بالمامور به و لازم ذلك عدم حصول الامتثال و الخروج عن العہدة و لا نعنی بالفساد الا هذا

متحقّق نمی شود و قول دویم اینکه دلالت بر فساد ندارد مطلقا و در مثال مذکور نماز او صحیح است و اعاده بر او لازم نیست و مبیع و ثمن منتقل می شود از هریک از بایع و مشتری به دیگری و قول ثالث قول بتفصیل است یعنی دلالت دارد بر فساد در عبادات نه در معاملات و این مذهب مختار جماعتی است که از جمله ایشان محقق و شیخ ابو القاسم و علامه حلی اند رضی اللہ عنہما و آنان که قائلند به دلالت نهی بر فساد در عبادات و معاملات اختلاف نموده اند در اینکه این دلالت آیا بحسب وضع لغت است یا بحسب شرع (1) و بس جمعی از ایشان که از ان جمله است سید مرتضی رضی اللہ عنہ قائل شده اند به اینکه این دلالت بحسب شرعست و (2) بس نه بوضع لغت و جمعی دیگر از ایشان قائلند به دلالت او بحسب وضع لغت نیز و اقوی نزد من اینست که نهی دلالت دارد بر فساد در عبادات لغة و شرعا و در معاملات دلالت ندارد اصلا نه لغة و نه شرعا پس درین مقام ما را دو مدّعی است یکی آنکه دلالت دارد در عبادات لغة و شرعا و دیگری عدم دلالت در معاملات اصلا لنا علی اولیہما انّ النهی یقتضی کون ما یتعلّق به مفسدة غیر مراد للمکلف تا لنا علی الثانیة دلیل ما بر مدّعا اول یعنی تحقق دلالت در عبادات لغة و شرعا اینست که نهی لغة و شرعا مقتضی اینست که متعلّق او مفسدة باشد و مراد مکلف بکسر کاف بصیغه اسم فاعل یعنی ناهی نباشد و امر مقتضی اینست که متعلّق او مصلحت و مراد مکلف یعنی امر و این اقتضا ظاهر است چه امر بحسب لغت و شرع موضوعست از برای طلب فعلی که او مصلحت باشد و نهی نیز لغة و شرعا موضوعست از برای طلب ترک فعلی که او مفسدة باشد و لازم این دو معنی است اینکه یک فعل نتواند هم مامور به باشد و هم منہی عنه زیرا که امر کاشف است از اینکه مصلحت در وقوع مامور به و مطلوب امر است و نهی کاشف است از اینکه مفسدة بر وقوع او مترتب است و مطلوب ناهی نیست و مصلحت و مطلوب بودن و مفسدة و مطلوب نبودن متضاداند با هم جمع نمی شوند پس مکلف هرگاه منہی عنه را بفعل آورد ان فعل نمی تواند که مامور به باشد و ازین لازم می آید که امتثال امر نشده باشد و [از عہدة بیرون نیامده باشد و] مراد ما از فساد در عبادات همین معنی است و لنا علی الثانیة انه لو دلّ لکانت تا حجة القائلین و دلیل ما بر مدّعی ثانی یعنی عدم دلالت نهی بر فساد در معاملات اینست که اگر دلالت متحقّق باشد البتہ یکی از دلالات ثلث خواهد بود و هیچ یک از دلالات متحقّق نیست اما مطابقة و تضمّن ظاهر است زیرا که این دلالت بر فساد نه عین معنی نهی و نه جزو اوست و اما انتفاء

ص: 174

1-49. (1) باین معنی که لازم معنی لغوی و شرعی نهی است فساد منہی عنه باعتبار اینکه می گویند که نهی در لغت باین معنی هر دو طلب ترک فعل است که که ان فعل مفسدة باشد و امر طلب فعل است که او مصلحت باشد پس اگر یک فعل هم مامور به و هم منہی عنه باشد لازم می آید بسبب اینکه در لغت شرع وضع شده امر و نهی از برای آن دو معنی اینکه این فعل واحد هم مصلحت و هم مفسدة باشد پس لا بدّ است که مامور به نباشد و منہی عنه محض باشد پس صحیح نخواهد بود

2-50. نه بحسب لغت باعتبار اینکه می گویند نهی در لغت طلب ترک فعل است و معتبر نیست مفسدة بودن منہی عنه بحسب لغة و همچنین امر لغة طلب فعلست مطلقا و نهی در شرع طلب ترک فعلی است که او مفسدة باشد و امر بحسب شرع طلب فعلی است که مصلحت باشد پس اگر یک فعل مامور به و منہی عنه هر دو باشد لازم می آید بحسب وضع شرع که او هم مصلحت باشد و هم مفسدة و اما بحسب وضع لغت این لازم نمی آید چه در لغت در امر و نهی مصلحت بودن فعل و مفسدة بودن او معتبر نیست

ولنا على الثانية أنه لو دلّ لكانت إحدى الثلث وكلها منتفية أما الأولى والثانية فظاهر واما التزام فلائها مشروطة بالزوم العقليّ والعرفيّ كما هو معلوم وكلاهما مفقودان يدلّ على ذلك أنه يجوز عند العقل وفي العرف ان يصرح بالنتهي عنها و أنّها لا تقسد بالمخالفة من دون حصول تناف بين الكلامين وذلك دليل على عدم الزوم بين حجة القائلين بالدلالة مطلقا بحسب الشرع لا اللغة ان علماء الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلّون على الفساد بالنتهي في ابوابه كالانكحة والبيوع وغيرها و ايضا لو لم يفسد لزوم من نفيه حكمة يدلّ عليها النهي و من ثبوته حكمة يدلّ عليها الصّحة واللازم باطل لان الحكميتين ان كانتا متساويتين تعارضتا و تساقطتا و كان الفعل و عدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة و ان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولي بالامتناع لانه مفوت للزائد من مصلحة الصّحة و هو مصلحة خالصة اذا لم يعارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض و ان كانت راجحة فالصّحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل لفوات قدر الرّجحان من مصلحة النهي و هو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصّحة

التزام از اين جهت كه در دلالت التزام شرطست لزوم عقلي يا عرفي چنانكه مكرّر دانسته شد و هر دو مفقودند و دلالت نهی لغة و شرعا در عبادات بر فساد منهيّ عنه از اين جهت است كه مامور به هم هستند و در معاملات چون مامور به نيستند دلالت بر فساد ندارد و اينكه در آنجا دلالت دارد و در اينجا ندارد سبب همين است كه مذکور شد چه از مامور به و منهيّ عنه بودن هر دو با هم لازم می آيد اجتماع تقيضين يعنى مصلحت و مفسدة در فعل واحد و از منهيّ عنه بودن تنها اين لازم نمی آيد و دليل بر اينكه منهيّ عنه بودن معاملات لازم ندارد فساد را اينست كه جايز است عقلا و عرفا كه ناهي تصريح كند به نهی از بيع در وقت ندا در روز جمعه و به اينكه اكر مكلف مخالفت نمايد و او را بفعل آورد فاسد نيست بدون اينكه منافاتي ميان اين دو كلام بوده باشد حجة القائلين بالدلالة مطلقا تا و ايضا دليل قائلين به دلالت نهی بر فساد در عبادات و معاملات بحسب شرع نه بحسب لغة بر جزو اول مدعا يعنى دلالت بر فساد شرعا دو وجه است يكي آنكه علما جميع بلا و هميشه استدلال می كردند بر فساد منهيّ در جميع احكام شرعيّه از نكاحها و بيعها و غير اين ها پس معلوم می شود كه ايشان عرفا از نهی استنباط فساد می نموده اند در عبادات و معاملات هر دو و ايضا لو لم يفسد لزوم من نفيه حكمة تا و اما انتفاء و دليل دويم اينكه اكر فعل منهيّ عنه صحيح باشد و فاسد نباشد لازم می آيد كه در عدم ان فعل حكمت و مصلحتي باشد بدليل آنكه نهی به او تعلق گرفته و در ثبوت ان فعل نیز حكمت و مصلحتي باشد بدليل آنكه صحيح

و اما انتفاء الدلالة لغة فلان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه و ليس في لفظ النهي ما يدل عليه لغة قطعا و الجواب عن الاول انه لا حجة في قول العلماء بمجرد ما لم يبلغ حد الاجماع و معلوم انتفاءه في محل النزاع اذ الخلاف و الشاغر فيه ظاهر جلي و عن الثاني بالمنع من دلالة الصحة بمعنى ترتب الاثر على وجود الحكمة في الثبوت اذ من الجائز عقلا انتفاء الحكمة في ايقاع عقد البيع وقت النداء مثلا مع ترتب اثره اعني انتقال الملك عليه نعم هذا في العبادات معقول فان الصحة فيها باعتبار كونها عبارة عن حصول الامتثال تدل على وجود الحكمة المطلوبة و الا لم يحصل

است و لازم يعني تحقق مصلحت در وجود و عدم او باطل است زیراکه این دو مصلحت اگر هر دو مساویند با هم معارضه خواهند کرد و هر دو ساقط می شوند و وجود ان فعل و عدم او هر دو مساوی خواهند بود پس نهی ازو جایز نخواهد بود زیراکه ترك او خالی از حکمت و مصلحت است و اگر مصلحت ترك مرجوح باشد بطریق اولی نهی ازو ممتنع خواهد بود زیراکه در ان قدر مصلحتی که در تركست فعل نیز شریکست و بسبب معارضة هر دو باطل می شوند و در فعل مصلحت دیگر هست زیاده بر مصلحت ترك و در ترك مصلحتی نیست که معارضه با او تواند نمود چنانچه مفروض است پس باید که امر تعلق گیرد به آن فعل منهی و اگر مصلحت ترك راجح باشد صحت فعل ممتنع خواهد بود زیراکه خالی از مصلحت است زیراکه در ثبوت فعل مفقود است آن قدری که راجح است از مصلحت ترك و این قدر مصلحتی است که مخصوص است بترك و هیچ چیز از مصالح صحت با او معارض نمی تواند شد و اما انتفاء الدلالة لغة تا و الجواب دلیل ایشان بر جزو ثانی مدعا یعنی عدم دلالت نهی بر فساد بحسب لغت در معاملات آنست که فساد هر چیزی عبارتست از زوال احکام او و در لفظ نهی چیزی نیست که دلالت داشته باشد لغة بر زوال احکام و مراد از زوال احکام اعدام اجزا است در عبادات و عدم ترتب اثر است در معاملات و الجواب عن الاول انه لا حجة في قول العلماء تا و عن الثاني و جواب دلیل اول ایشان اینست که قول علما حجت نیست تا بحد اجماع نرسد و بدیهی است انتفاء اجماع در محل نزاع زیراکه این خلاف و نزاع همیشه میانه علماء بوده و عن الثاني بالمنع من دلالة الصحة بمعنى تا و بما قدمنا و جواب از دلیل ثانی ایشان اینست که قبول نداریم که صحت معاملات یعنی ترتب اثر دلالت داشته باشد بر وجود مصلحتی در ثبوت آنها چه عقل تجویز می کند که حکمتی و مصلحتی در ايقاع بيع در وقت ندا نباشد و با ان اثر بيع یعنی انتقال ثمن و مثن بر او مترتب شود بلی صحت در عبادات دلالت او خود مصلحتی در انها معقولست زیراکه صحت در عبادات از این جهت که بمعنی حصول امتثال است دلالت دارد بر وجود حکمتی

و بما قدّمناه في الاحتجاج على دلالة النهي على الفساد في العبادات يظهر جواب الاستدلال على انتفاء الدلالة لغة فأنّه على عمومه ممنوع نعم هو في غير العبادات متوجّه و احتجّ مثبتوها كذلك لغة أيضا بوجهين احدهما ما استدللّ به على دلالة شرعا من أنّه لم يزل العلماء يستدلّون بالنهي على الفساد و اجاب عنه اولئك بأنّه أنّما يقتضى دلالة على الفساد و أنّ تلك الدلالة بحسب اللغة فلا بل الظاهر أنّ استدلالهم به على الفساد أنّما هو لفهمهم دلالة عليه شرعا لما ذكر من الدليل على عدم دلالة لغة و الحقّ ما قدّمناه عدم الحجّة في ذلك و هم و ان اصابوا في القول بدلالته في العبادات لغة لكنّهم مخطئون في هذا الدليل و التحقيق ما استدللنا به سابقا الوجه الثاني لهم أنّ الامر يقتضى الصّحة لما هو الحقّ من دلالة على الاجزاء بكلا تفسيريّه و النهي تقيضه و التقيضان مقتضاهما تقيضان فيكون النهي مقتضيا لتقيض الصّحة و هو الفساد و اجاب الاولون بأنّ الامر يقتضى الصّحة شرعا لا لغة و نقول بمثله في النهي و انتم تدعون دلالة لغة و مثله ممنوع في الامر

که مطلوب است از عبادات چه اگر ان فعل مشتمل بر مصلحت مطلق نباشد امثال حاصل نشده خواهد بود و بما قدّمناه في الاحتجاج تا احتجّ مثبتوها و از آنچه ما پیش ذکر کردیم در استدلال بر اینکه نهی دلالت دارد بر فساد در عبادات ظاهر می شود جواب دلیل ایشان از برای عدم دلالت نهی بر فساد لغة چه از آنچه ما پیش ذکر کردیم ثابت شد که مکلف هرگاه منهیّ عنه را بفعل آورد امثال امر نکرده خواهد بود و مسقط قضا نخواهد بود و این بعینه معنی فساد و سلب احکام است در عبادات پس عدم دلالت لغة بعمومه یعنی در عبادات و معاملات هر دو ممنوعست بلی در معاملات صورت دارد و احتجّ مثبتوها كذلك لغة أيضا بوجهين احدهما ما استدللّ به على دلالة شرعا تا الوجه الثاني احتجاج نموده اند قائلین به دلالت نهی بر فساد در عبادات و معاملات شرعا و لغة نیز بدو دلیل یکی ان دلیل است که استدلال کرده بودند قائلین به دلالت او بر فساد شرعا نه لغة و ان اینست که علماء همیشه استدلال می کردند بر فساد منهیّ در عبادات و معاملات و قائلین به دلالت شرعا و بس جواب گفته اند از دلیل ایشان که اتفاق علماء بوده اند معنی مقتضی نیست مکر دلالت نهی را بر فساد و اما اینکه این دلالت بحسب لغة باشد از این اتفاق ظاهر نمی شود بلکه ظاهر اینست که استدلال فقها از نهی بر فساد باعتبار اینست که ایشان بحسب شرع از نهی فساد می فهمند از جهة آنکه مذکور شد دلیلی که دلالت می کند بر عدم دلالت نهی بر فساد لغة در عبادات و معاملات و حقّ اینست که استدلال

و الحق ان يقال لا نسلم وجوب اختلاف احكام المتقابلات لجواز اشتراكها في لازم واحد فضلا عن تناقض احكامها سلّمنا لكن نقيض قولنا يقتضى الصّحة أنّه لا يقتضى الصّحة و لا يلزم منه ان يقتضى الفساد فمن اين يلزم في التّهي ان يقتضى الفساد نعم يلزم ان لا يقتضى الصّحة و نحن نقول به حجة النّافين للدّالة مطلقا لغة و شرعا أنّه لو دلّ لكان مناقضا للتّصريح بصّحة المنهي عنه و اللّازم متف لأنه يصحّ ان يقول نهيتك عن البيع الفلاني بعينه مثلا و لو فعلت لعاقبتك لكنّه يحصل به الملك

بقول علما بدون اجماع ايشان حجت نيست چنانکه مذکور شد و ايشان اگرچه مصيب اند در قول به دلالت نهی بر فساد لغة در عبادات ليکن خطا کرده اند در استدلال باين دليل و حقّ در اثبات اين مدّعا اين دليلست که ما استدلال به او نموده بوديم الوجه الثّاني لهم أنّ الامر يقتضى الصّحة تا و الحقّ دليل ثانی قائلين به دلالت نهی بر فساد لغة و شرعا در عبادات و معاملات اينست که امر مقتضى صحتّ مامور به است زیرا که حقّ و ثابت است که امر دالّست بر اجزاء مامور به به هر دو تفسير اجزاء که یکی امثال امر شارع و موافقت عبادت است با امر او و ديکری اسقاط قضا است و نهی نقيض [امر است و مقتضای نقيضين نیز نقيضان اند پس عن مقتضى نقيض] صحتّ يعنى فساد خواهد بود و جماعت اول که قائلند به دلالت مطلقا شرعا نه لغة جواب گفته اند از اين دليل به اين نحو که امر مقتضى صحتّ است شرعا نه لغة پس لازم می آيد که نهی نیز مقتضى فساد باشد شرعا نه لغة و ما باين معنی قائليم و شما دعوی می کنيد دلالت نهی را بر فساد بحسب لغت نیز و اين وقتی ثابت می شود که امر نیز دلالت کند بر صحتّ بحسب لغت نیز و دلالت امر بر اين معنی لغة ممنوعست و چون اين جواب باطلست نزد مصنف قدس سرّه زیرا که مبني است بر اینکه دلالت امر بر صحتّ در عبادات مخصوص بشرع باشد و همچنين موقوفست بر اینکه دلالت نهی بر فساد نیز مطلقا بحسب شرع باشد و بس و حال آنکه مذهب مصنف اينست که در عبادات امر در لغت نیز امر دالّ بر صحتّ است و نهی دالّ بر فساد است خود جواب ديگر از دليل ايشان گفته و فرموده که و الحقّ ان يقال لا نسلم و جواب اختلاف احكام المتقابلات تا حجة النّافين يعنى قبول داريم اين دو مقدمه را که نهی نقيض امر است و امر دلالت دارد بر صحت لغة و شرعا ليکن قبول نداريم که واجب باشد اختلاف مقتضای نقيضين بلکه جايز است که نقيضين شريك باشند در يك لازم چه جای آنکه لازم باشد نقيض بودن مقتضای ايشان پس هرگاه مقتضای امر صحت باشد لازم نيست که مقتضای نهی نقيض او باشد و بر تقدير تسليم که احكام نقيضين بايد نقيضين باشند قبول نداريم که هرگاه امر مقتضى صحت باشد نهی بايد مقتضى فساد باشد چه هرگاه حکم امر اين باشد که مقتضى صحتّ است لازم می آيد که حکم نهی نقيض او باشد

واجب يمنع الملازمة فإن قيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه و إن الظاهر غير مراد و يكون التصريح قرينه صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها و فيه نظر فإن التصريح بالنقيض يدفع ذلك الظاهر و ينافيه قطعا و ليس بين قوله في المثال و لو فعلت لعاقبتك الخ و بين قوله نهيتك عنه مناقضة و لا منافاة يشهد بذلك الذوق السليم قطعا فالحق أن الكلام متجه في غير العبادات و هو الذي مثل به و اما فيها بالحكم بانتفاء اللازم غلط بين اذ المناقضة بين قوله لا تصل في المكان المغضوب و لو فعلت لكانت صحيحة مقبولة في غاية الظهور لا ينكرها الا مكابر

يعنى حكم او اين باشد که مقتضى صحّت نیست (1) و عدم اقتضاء صحّت لازم ندارد (2) اقتضای عدم صحّت را تا آنکه لازم آید که مقتضى فساد باشد پس از کجا لازم می آید که نهی مقتضى فساد باشد بلی لازم می آید که مقتضى صحّت نباشد و ما بین قائلیم حجة التّافین للدّلالة مطلقا لغة و شرعا تا و اجیب دلیل آنان که نفی نموده اند دلالت نهی را بر فساد در عبادات و معاملات لغة و شرعا اینست که اگر دلالت کند بر فساد البتّه این دلالت مناقض خواهد بود با تصریح ناهی بصحّت منهیّ عنه و این تصریح جایز نخواهد بود و لازم باطلست زیرا که جایز است ناهی بگوید این بیع را واقع ساز و اگر واقع سازی ترا عقوبت می کنم لیکن انتقال ملک بسبب او حاصل می شود و اجیب يمنع الملازمة فانّ قيام الدليل الظاهر لا- يمنع التصريح بخلافه و جواب گفته اند از دلیل تافین به اینکه ملازمة شما ممنوعست یعنی قبول نداریم که اگر نهی دلالت کند بر فساد تصریح بصحّت منهیّ عنه مناقض او باشد چرا که قیام دلیل ظاهری بر معنی مانع نیست از تصریح بخلاف او و تصریح درین صورت قرینه خواهد بود بر اینکه مراد از او ان معنی حقیقی نیست که واجبت حمل لفظ بر او نزد تجرّد از قرینه خلافتش و برین جواب اعتراضی وارد است زیرا که مراد مستدلّ این نیست که اگر نهی دلالت ظاهری بر فساد کند لازم می آید که تصریح بنقیض او جایز نباشد تا آنکه شما جواب کوئید که ممکن است تصریح جایز باشد باین عنوان که حمل کنیم نهی را بر معنی مجاری به قرینه تصریح بصحّت بلکه مراد مستدلّ اینست که بنا برین لازم می آید که تصریح بنقیض او واقع ان ظاهر و مناقض او باشد و حال آنکه میانه این قول که اگر این بیع را واقع سازی معاقب خواهی بود لیکن صحیحست و میانه این قول که بیع را واقع ساز مناقضه نیست و منافاتی نه چنانچه طبیعت مستقیمه باین شاهد است پس حقّ در جواب اینست که این دلیل در غیر عبادات صورت دارد و تمامست چنانچه در مثال مستدلّ واقع است لیکن در عبادات حکم مستدلّ (3) بطلان لازم غلطیست ظاهر زیرا که مناقضه میان این قول که

ص: 179

1- 51. (1) زیرا که نقيض نقيض الصّحة لا- يقتضى الصّحة است نه نقيض اللّاصحة بمعنی اقتضا نکردن صحّت راست و يقتضى اللّاصحة بمعنی اقتضا کردن عدم صحت راست که فساد باشد و اقتضا نکردن صحّت با اعمّ از آنست که منهی عنه صحیح باشد یا نباشد و فاسد باشد اما یکی که منهی عنه باعتبار نهی صحیح نباشد و بسبب دیگر صحیح باشد پس ممکن نیست که نهی از بیع در وقت ندا مقتضى صحّت او نبوده باشد و در واقع بسببی دیگر صحیح بوده باشد

2- 52. (2) زیرا که ممکن است که نهی مقتضى صحّت منهی عنه و علّت صحّت او نباشد و در واقع او صحیح باشد سبب علّت دیگر 3- 53. یعنی مستدل در ملازمة گفت که اگر نهی دلالت بر فساد کند لازم می آید که تصریح بصحّت مناقض مدلول نهی باشد و لازم باطل زیرا که مناقضه نیست میانه تصریح بصحّت منهی عنه و مدلول نهی و ما در عبارات قبول نداریم که مناقضه نباشد میان تصریح بصحّت عبادت و نهی از او



المطلب الثالث في العموم والخصوص وفيه فصول الاوّل في الكلام على الفاظ العموم اصل الحقّ انّ للعموم في لغة العرب صيغة تخصّصه و هو اختيار الشيخ و المحقّق و العلامة و جمهور المحقّقين و قال السيّد ره و جماعة أنّه ليس له لفظ موضوع اذا استعمل في غيره كان مجازاً بل كلّ ما يدعى من ذلك مشترك بين الخصوص و العموم و نصّ السيّد على انّ تلك الصّيغ نقلت في عرف الشرع الى العموم كقوله بنقل صيغة الامر في عرف الشرع الى الوجوب و ذهب قول الى انّ جميع الصّيغ التي يدعى وضعها للعموم حقيقة في الخصوص و أنّما تستعمل في العموم مجازاً لنا انّ السيّد اذا قال لعبد لا تضرب احدا فهم من اللفظ العموم عرفاً حتّى لو ضرب واحدا عدّ مخالفاً و التبادر دليل الحقيقة فيكون كذلك لغة لاصالة عدم التّقل كما مرّ مراراً فالنّكرة في سياق التّفي للعموم لا غير حقيقة و هو المطلوب و ايضاً لو كان نحو كلّ و جميع من الالفاظ

نماز مکن در مکان غضبی و میان این قول که اگر نماز بکذاری در مکان غضبی صحیح و مقبولست در نهایت ظهور (1) است و هیچ عاقلی این را انکار نمی کند مگر کسی که خواهد مکابرة کند (2)

شرح معالم الاصول؛ متن؛ ص 180

## المطلب الثالث: في العموم والخصوص وفيه فصول

### اشاره

المطلب الثالث في العموم والخصوص وفيه فصول تا اصل مطلب سوّم از مطالب مقصد ثانی در بیان احوالات عموم و خصوص لفظ عامّ و لفظ خاصّ است و درین چند فصل است

## الفصل الأوّل: الفاظ العموم

### اشاره

فصل اوّل در بیان احکام لفظی است که دلالت دارد بر عموم

## أصل في أن للعموم في لغة العرب صيغة تخصه

اصل الحقّ انّ للعموم في لغة العرب صيغة تخصّصه تا لنا حقّ اینست که در لغت عرب صیغه ایست که مخصوص بعموم بوده باشد یعنی که موضوع باشد از برای عموم و بس به حیثیّتی که اراده جمیع افراد از او بعنوان حقیقت و اراده بعضی از افراد از او دون بعضی دیگر بعنوان مجاز باشد و این اختیار شیخ طوسی و محقّق و علامه و اکثر محقّقین است و قائل شده اند سیّد مرتضی رضی الله عنه و جماعتی دیگر به اینکه از برای عموم لفظی موضوع نیست که هرگاه استعمال شود در غیر عموم مجاز بوده باشد بلکه هر لفظی را که دعوی نمایند که از این قبیل است مشترك لفظی می دانند میان خصوص و عموم و تصریح نموده سیّد رضی الله عنه بر اینکه این صیغها در لغت مشتركست میان عموم و خصوص و نقل شده در عرف شرع بعموم چنانکه می گفت که امر در لغت مشتركست لفظاً میانه و خوب و ندب و در عرف شرع نقل شده بوجوب و جمعی دیگر قائل شده اند به اینکه هر صیغه که طایفه اولی دعوا نمایند که موضوع از برای عمومست و بس او حقیقت

در خصوص است و استعمال نمی شود در عموم مکر بعنوان مجاز لنا ان السید اذا قال لعبدہ لا تضرب احدا فهم من اللفظ العموم عرفا دلیل ما بر وجود لفظ مختصّ بعموم لغة اینست که مولی هرگاه بغلام خود بگوید لا تضرب احدا از لفظ احدا باعتبار اینکه نکره ایست در

ص: 180

- 
- 1-54. (1) چه این قولی که نماز صحیح و مقبولست مقتضی آنست که این نماز مامور به و مصلحت باشد و نهی از او مقتضی است که مفسده باشد و این موجب اجتماع تقيضین است در امر واحد چنانچه گذشت
- 2-55. مازندرانی، محمد هادی بن محمد صالح، شرح معالم الأصول - قم، چاپ: اول، -.

المدعى عمومها مشتركة بين العموم والخصوص لكان القائل رايت الناس كلهم اجمعين مؤكدا للاشتباه وذلك باطل بيان الملازمة ان كلا و اجمعين مشتركة عند القائل باشتراك الصيغ واللفظ الدال على شىء يتأكد بتكريره فيلزم ان يكون الالتباس متأكدا عند التكرير و اما بطلان اللازم فلاننا نعلم ضرورة ان مقاصد اهل اللغة فى ذلك تكثير الايضاح و ازالة الاشتباه احتج القائلون بالاشتراك بوجهين الاول ان الالفاظ التى يدعى وضعها للعموم تستعمل فيه تارة و فى الخصوص اخرى بل استعمالها فى الخصوص اكثر و ظاهر استعمال اللفظ فى شيئين انه حقيقة فيهما و قد سبق مثله الثانى انها لو كانت للعموم لعلم ذلك اما بالعقل و هو محال اذ لا مجال للعقل بمجردة فى الوضع و اما بالنقل و الاحاد منه لا يفيد اليقين و لو كان متواترا لاستوى الكل فيه و الجواب عن الاول ان مطلق الاستعمال

---

سياق نفى عموم فهميده مى شود عرفا حتى اينكه اكر ان غلام يك كس را بزند او را عاصى مى شمارند و مى كويند مخالفت مولى نموده و تبادل از علامات حقيقت است و هرگاه عرفا حقيقت در عموم باشد لغة نيز حقيقت در عموم خواهد بود چرا كه اصل عدم نقل لفظ است از معنى لغوى چنانكه مكرر مذكور شد پس نكره در سياق نفى حقيقت در عموم است و بس و مطلب ما ثابت شد و دليل ديگر بر مدعاى ما اينكه مثل لفظ كل و جميع و غير انها را از الفاظى كه ما دعوا مى نماييم كه مختص بعموم است اكر مشترك لفظى باشد ميان عموم و خصوص چنانچه مدعاى خصمست لازم مى آيد كه لفظ كلهم اجمعين درين قول كه رايت الناس كلهم اجمعين باعث تاكيد اشتباهى شود كه از لفظ الناس حاصلست و لازم باطلست پس ملزوم نيز باطل خواهد بود بيان ملازمة اينكه كل و اجمعين مشتركند نزد خصم كه قائلست باشتراك اين صيغها در عموم و خصوص چنانچه لفظ الناس مشتركست ميان عموم و خصوص و هر لفظى كه دلالت كند بر معنى مؤكد مى شود بتكرير ان لفظ پس لازم مى آيد كه بسبب تاكيد اشتباه زياده شود و اما بطلان لازم زيراكه بالضرورة مى دانيم كه مقصود اهل لغت درين تاكيدات زيادتى ايضاح و رفع اشتباهست و حاصل آنكه چون الناس معرف بالف و لام احتمال ان داشت كه مراد از وى عموم جميع افراد انسان باشد و احتمال ان نيز داشت كه مراد بعضى از افراد باشد و چون مقصود قائل جميع افراد است او را مؤكد مى سازد بكل و اجمعين تا رفع اشتباه و احتمال خلاف مقصود بشود پس اكر اين دو لفظ نيز مشترك باشند لازم مى آيد كه اشتباه و احتمال خلاف مقصود مؤكد شود و جواب از اين استدلال ممكن است خصم را باين روش كه اين الفاظ ممكن است كه مشترك باشند ميان عموم و خصوص و در

اعمّ من الحقيقة و المجاز و العموم هو المتبادر عند الاطلاق و ذلك آية الحقيقة فيكون في الخصوص مجازا اذ هو خير من الاشتراك حيث لا- دليل عليه و عن الثاني منع الحصر فيما ذكر من الواجه فان تبادر المعنى من اللفظ عند اطلاقه دليل على كونه موضوعا له و قد بينا ان المتبادر هو العموم حجة من ذهب الى ان جميع الصيغ حقيقة في الخصوص ان الخصوص متيقن لاتها ان كانت له فمراد و ان كانت للعموم فداخل في المراد و على التقديرين يلزم ثبوته بخلاف العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما يكون الخصوص فلا يكون العموم مرادا و لا داخلا فيه فجعله حقيقة في الخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك فيه

هر يك ازین دو معنی مستعمل شوند با قرینه پس هرکاه در تاکید مستعمل شوند محمول بر عموم اند به قرینه اینکه مقصود اهل لغت از تاکید رفع اشتباهست احتج القائلون بالاشترک بوجهین الاول ان الالفاظ التي تا و الجواب احتجاج نموده اند قائلین باشترک این صیغها میان عموم و خصوص لفظا بدو دلیل اول اینکه الفاظی که دعوی نموده می شود که موضوعند از برای عموم و بس گاه مستعمل در عمومند و گاه در خصوص بلکه استعمال آنها در خصوص بیشتر است و ظاهر استعمال لفظ در دو معنی اینست که حقیقت در هر دو معنی باشد چنانکه پیش گذشت و دلیل ثانی ایشان اینست که اگر این الفاظ حقیقت در عموم باشند و بس لازم خواهد بود که این اختصاص معلوم باشد یا بدلیل عقل و این محال است چرا که عقل به تنهایی دخل در معرفت وضع لغات ندارد چه اوضاع الفاظ سماعیند و یا بدلیل نقل و نقل یا بعنوان خبر واحد است یا بطریق تواتر لا آحاد افاده یقین نمی کند بلکه مفید ظنند و بس و این مسئله (1) تعینی است نه ظنی و تواتر نیست زیراکه اگر متواتر می بود می بایست که خلافي درین مسئله نباشد و همه اصولیین قائل باشند باختصاص این الفاظ بعموم و حال آنکه خلاف واقعست و الجواب عن الاول ان مطلق الاستعمال تا حجة من ذهب و جواب از دلیل اول ایشان اینست که قبول داریم که این الفاظ در عموم و خصوص هر دو مستعمل می شوند لیکن می گوئیم که مطلق استعمال اعمست از اینکه بعنوان حقیقت باشد یا بطریق مجاز و متبادر ازین صیغها نزد تجرد از قرائن خصوص عمومست و بس و تبادر از علامات حقیقت است پس استعمال آنها در خصوص بعنوان مجاز خواهد بود نه بعنوان حقیقت و الا مشترک خواهد بود لفظا میان عموم و خصوص و مجاز بهتر است از اشتراك هرکاه دلیلی بر اشتراك نباشد و جواب از دلیل ثانی ایشان اینکه منحصر بودن طریق معرفت اوضاع لغات در دلیل عقلی و نقلی ممنوعست زیراکه تبادر معنی از لفظ نیز نزد اطلاق و تجرد او از قرینه دلیلیست بر اینکه لفظ موضوعست از برای آن معنی و ما بیان نمودیم

ص: 182

1-56. (1) یعنی این مسئله از مسائل علم اصولست و مسائل اصولی از قبیل مسائل کلام است که مقصود حصول یقین است بمطلب و جزم به او هرچند این اعتقاد و جزم مطابق واقع نباشد بخلاف مسائل علم فقه که ظنی اند یعنی مقصود از استدلال به او حصول ظن بمطلب است نه جزم

و ايضا اشتهر في الالسن حتّى صار مثلاً انه ما من عامّ الا وقد خصّ و هو وارد على سبيل المبالغة و الحاق القليل بالعدم و الظاهر يقتضى كونه حقيقة في اغلب مجازا في الاقلّ تقليلاً للمجاز

که متبادر ازین صیغها عمومست و بس حجة من ذهب الی انّ جمیع الصّیغ حقیقة فی الخصوص تا و ایضا دلیل جمعی که قائلند باختصاص این صیغها بخصوص لغة اینست که خصوص متیقّن است چرا که این صیغها اگر موضوعند از برای خصوص او مراد خواهد بود و اگر موضوع باشند از برای عموم خصوص داخل در مقصود خواهد بود پس بر هر تقدیر ثبوت او لازم خواهد بود بخلاف عموم که او مشکوک فیه است که آیا مراد هست ازین صیغها یا نه زیرا که گاه باشد که موضوع باشند از برای خصوص نه عموم پس عموم مقصود متکلم نخواهد بود و داخل در مقصود او نیز نخواهد بود پس گردانیدن این صیغها را حقیقت در خصوص که یقینی است بهتر است از حقیقت دانستن انها را در عموم که مشکوک فیه است و ایضا اشتهر فی الالسن حتّى صار مثلاً انه ما من عامّ الا وقد خصّ و هو وارد على سبيل المبالغة تا و الجواب و دلیل دیگر بر مدّعیان قائلین باختصاص این صیغها بخصوص اینکه مشهور شده در زبانهای جمعی حتّى اینکه مثل شده که ما من عامّ الا وقد خصّ منه یعنی هیچ عامّی نیست مگر اینکه تخصیص یافته و این مثل از باب مبالغة وارد شده و از قبیل ملحق گردانیدن عموماتی است که بر عموم خود باقیند بعدم باعتبار قلت انها نسبت بعمومات مخصّصة و الا بسیار است که عامّ بر عموم خود باقیست پس ملخصّ این مثل اینست که اکثر عمومات مخصّص شده اند و عامّی که بر عموم خود باقی باشد قلیل است و ظاهر مقتضی اینست که لفظ عامّ حقیقت در اغلب یعنی خصوص باشد و مجاز باشد در اقلّ که عمومست تا آنکه مجاز کمتر از حقیقت باشد و از تحقیقی که مصنف قدّس سرّه نمود درین مثل که گفت این مثل از باب مبالغة وارد شده مندفع می شود اعتراضاتی که بر او وارد است ظاهراً اوّل اینکه ظاهر این مثل مقتضی آنست که هر عامّی تخصیص یافته باشد پس لازم می آید که صدق این مثل مستلزم کذب خودش باشد چه صدق این مستلزم آنست که جمیع عمومات مخصّص باشند و از جمله عمومات همین مثل است پس باید که این مثل نیز مخصّص باشد و از تخصیص این مثل لازم می آید که هر عامّی تخصیص نیافته باشد بلکه بعضی از عمومات مخصّص باشند پس از صدق این مثل کذب خودش لازم آمد و اعتراض ثانی بر این مثل اینست که هیچ يك از عمومات بر عموم خود باقی هست یا نه بلکه همه تخصّص یافته اند و بر هر تقدیر این مثل کاذبست بر تقدیر اوّل ظاهر است و بر تقدیر ثانی چنانکه در اعتراض اوّل دانسته شد و اعتراض ثالث اینکه این مثل یا کاذبست یا مفید فایده نیست زیرا که اگر عموم این مثل مجال

و الجواب اّمّا عن الوجه الاوّل فبأنّه اثبات اللّغة بالترجيح و هو غير جازع على أنّه معارض بانّ العموم احوط إذ من المحتمل ان يكون هو مقصود المتكلّم فلو حمل اللفظ على الخصوص لصاع غيره ممّا يدخل في العموم و هذا لا يخلوا من نظر و اّمّا عن الاخير فبأنّ احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص بمخصّص ظاهر في أنّها للعموم على أنّ ظهور كونها حقيقة في الاغلب اّمّا يكون عند عدم الدليل على أنّها حقيقة في الاقلّ و قد بيّنا قيام الدليل عليه هذا مع ما في التمسك بمثل هذه الشهرة من الوهن

خود باقيست لازم می آید که کاذب باشد و اگر بر عموم خود باقی نیست بلکه مراد از او اینست که بعضی از عمومات تخصیص یافته اند این مثل بی فایده خواهد بود زیرا که هر احدی قائلست به اینکه بعضی از عمومات مخصّص اند و وجه دفع این اعتراضات بعد از ان تحقیق ظاهر است چرا که ما حصل این مثل اینست که اکثر عمومات مخصّص شده اند که از جمله عمومات مخصّصه همین مثل است و بنای اعتراضات همه برین بود که این مثل ظاهرش که عمومست مراد باشد و همچنین دفع می شود ازین تحقیق اعتراضی که بر مستدلّ وارد است و ملخصّ او اینست که ظاهر این مثل مقتضی آنست که عموم معدوم باشد نه مغلوب و قلیل پس قول او که ظاهر مقتضی آنست که لفظ عام حقیقت در اغلب و مجاز در اقلّ باشد فاسد است بلکه مناسب ان بود که بگوید و ظاهر اینست که لفظ عام حقیقت باشد در معنی که همیشه در وی مستعمل می شود که آن خصوص است نه در عمومی که هرگز در وی مستعمل نشده و الجواب اّمّا عن الوجه الاوّل تا و اّمّا عن الاخير و جواب از دلیل اوّل قائلین بوضع این صیغها از برای خصوص و بس اینست که این دلیل مقتضی اثبات لغت است بترجیح عقلی و این جایز نیست زیرا که لغات سماعیند با اینکه ترجیح خصوص بر عموم بوجه مذکور معارضه کرده می شود و ترجیح عموم بر خصوص باعتبار اینکه عموم احوط است چرا که محتمل است که مراد متکلم ازین صیغ عموم باشد پس اگر حمل نمائیم این الفاظ بر خصوص بعضی از افراد لازم می آید که ضایع و مهمل نموده باشیم باقی افراد آنها را و این جواب خالی از نظری نیست چرا که این جواب تمام نیست مگر در امر ایجابی و نهی چون صم ایام شهر رمضان و لا تاکل فیها چه اگر مکلف حمل کند ایام را بر خصوص ده روز از او مثلاً و در باقی ایام او افطار کند بعضی از روزهایی که داخل در عموم است ضایع کرده خواهد بود و اّمّا در صورت اباحت حکم برعکس است مثل کل الطّعام که احوط عمل بر خصوص است زیرا که اگر مکلف طعام معرف بلام را حمل بر عموم نماید گاه باشد که منجرّ شود بخوردن حرام و اّمّا عن الاخير فبأنّ احتياج خروج البعض عنها تا اصل و اما جواب از دلیل ثانی ایشان پس او بدو روش گفته شده اوّل معارضه با ان دلیل یعنی اقامت دلیلی بر نقیض مدّعی او باین

اصل الجمع المعرف بالاداة يفيد العموم حيث لا عهد ولا نعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب و محققوا مخالفينا على هذا ايضا وربما خالف في ذلك بعض من لا يعتد به منهم و هو شاذ ضعيف لا التفات اليه و اما المفرد المعرف فذهب جمع من الناس الى انه يفيد العموم و عزاه المحقق الى الشيخ و قال قوم بعدم افادته و اختاره المحقق و العلامة و هو الاقرب

طريق که چون در بیرون کردن بعضی از افراد مدلول این صیغها محتاجیم به مخصّصی معلوم می شود که این صیغ حقیقت در عمومند نه در خصوص و الا در اخراج این افراد احتیاج بمخصّص نمی بود بلکه در حمل بر جمیع افراد احتیاج به قرینه می شد و روش ثانی جواب نقیض تفصیلی است یعنی منع ان مقدمه مستدل که لفظ هرگاه غالب شود در معنی ظاهر اینست که ان لفظ حقیقت در ان معنی باشد و ملخص منع اینکه این ظهور را مطلقا قبول نداریم بلکه این ظهور وقتی است که دلیل نباشد که این لفظ حقیقتست در معنی دیگر و ما پیش اقامت دلیل نمودیم بر اینکه این الفاظ حقیقتند در عموم با اینکه تمسک شدن در اثبات مسئله علمی به شهرت این مثل بسیار ضعیف است چه مثل مفید ظنّ است و دلیل مسئله علمی باید مفید یقین باشد

### أصل في أن الجمع المعرف بالاداة يفيد العموم

#### اشاره

اصل الجمع المعرف بالاداة يفيد العموم حيث لا عهد تا لنا هر جمعی که معرف به ادات تعريف باشد خواه جمع قلت و خواه جمع کثرت و خواه جمع سالم باشد و خواه جمع مکسر مفید عموم است حقیقة هرگاه معهودی در خارج میان متکلم و مخاطب نباشد و اگر قرینه عهد باشد اشاره بهمان معهود خواهد بود و افاده عموم نخواهد کرد و در این حکم مخالفی از امامیه رضوان الله علیهم نیافتیم و محققون عامّه نیز باین قائل شده اند و مخالفت نموده اند با ما مگر بعضی از ایشان که اعتمادی بقول ایشان نیست و قول ایشان شاذ و ضعیف است به مرتبه که قابلیت ندارد که کسی ملتفت اثبات و نفی او شود لیکن در کیفیت عموم او خلافی شده که آیا مفید عموم هر فرد است از قبیل مفرد یا مفید عموم هر جماعت است و یکی دوتا از وی خارجند و تحقیق او مبتنی است بر تفصیلی تمام که این مقام کنجایش او ندارد و اما مفرد و معرف به ادات تعريف پس جمعی از اصولیین قائل شده اند به اینکه او نیز افاده عموم می کند حقیقة و محقق رضی الله عنه این مذهب را نسبت بشیخ طوسی قدس سرّه داده و جمعی دیگر قائل شده اند به اینکه مفید عموم نیست حقیقة بلکه مجاز است در عموم و این مذهب را محقق و علامه رضی الله عنهما اختیار نموده اند و این نزدیکتر است بصواب و ببايد دانست که مراد مصنف قدس سره و سایر قائلین به اینکه مفرد معرف بلام حقیقة در عموم نیست اینست که از قبیل سایر الفاظ عموم نیست که هرگاه مجرد از قرینه خصوص باشد مفید عموم باشد حقیقة و اگر قرینه خصوص باشد مستعمل در خصوص

لنا عدم تبادر العموم منه الى الفهم وانه لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا و هو منتف قطعا احتجوا بوجهين احدهما جواز وصفه بالجمع فيما حكاه البعض من قولهم اهلك الناس الدرهم البيض و الدينار الصفر الثاني صحة الاستثناء منه كما في قوله تعالى إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا

شود مجازا بلکه گاه مستعمل در عموم می شود حقیقه چون مفرد معرف بلام استغراق و گاه مفید خصوص است حقیقه چون معرف بلام عهد و گاه مراد از وی غیر عموم و خصوص است بلکه مقصود ازو حقیقت من حیث هی است چون معرف بلام حقیقت و مفصل این اجمال آنکه مفرد معرف بلام بنا بر مشهور میان علماء معانی و بیان مشترکست لفظا میان معرف بلام عهد خارجی که اشاره مفرد معینی است از حقیقت مدخولش چون ادخل السوق هرگاه بازاری معهود بوده باشد میان متکلم و مخاطب و معرف بلام جنس و این قسم مشترك معنوی است میان معرف بلام حقیقت که اشاره به حقیقت مدخول خود است من حیث هی چون الرجل خیر من المرأة و معرف بلام عهد ذهنی که اشاره بفرد غیر معینی است از ان حقیقت چون ادخل السوق هرگاه بازاری معهود نباشد و معرف بلام استغراق که اشاره به حقیقت است باعتبار وجود در ضمن جمیع افراد چون ان الانسان لفی خسر الا الذين آمنوا پس استعمال او در هر یک ازین چهار معنی بعنوان حقیقت و محتاج به قرینه ایست و هر یک احتمال که استغراق است مفید عموم است و در باقی احتمالات مفید عموم نیست نه حقیقه و نه مجازا لنا عدم تبادر العموم تا احتجوا دلیل ما بر اینکه مفرد معرف بلام حقیقت در عموم نیست اینست که متبادر بفهم از وی عموم نیست و عدم تبادر منافی حقیقت است و دیگر آنکه اگر حقیقت در عموم باشد لازم می آید که استثناء از وی جایز باشد در جمیع مفردات معرف بلام چرا که شرط استثناء یعنی دخول [مستثنی در] مستثنی منه متحقق خواهد بود و حال آنکه استثناء از هر مفردی معرف بلام صحیح نیست چنانچه در معرف بلام عهد و حقیقت احتجوا بوجهین احدهما تا و اجیب احتجاج نموده اند قائلین به اینکه مفرد معرف بلام حقیقت در عموم است بدو وجه یکی آنکه جایز است موصوف ساختن او را بجمع چنانچه واقع شده در این قولی که حکایت نموده اند از بعضی از فصحا که اهلك الناس الدرهم البيض و الدينار الصفر چه البيض و الصفر که جمع معرف بلام و مفید عمومند قطعا صفت مفرد معرف بلام واقع شده و مطابقت میان موصوف و صفت مقتضی اینست که ان مفرد نیز مفید عموم باشد و دلیل ثانی اینکه صحیحست [استثناء مفرد معرف بلام چون ان الانسان لفی خسر الا الذين آمنوا و این] استثناء وقتی صحیحست که مفرد معرف بلام مقتضی عموم باشد تا آنکه مستثنی داخل در مستثنی منه بشود و شرط صحت استثناء که دخول مذکور است متحقق باشد و اجیب عن الاول بالمنع من دلالته على العموم تا فائدة



واجب عن الاوّل بالمنع من دلالتة على العموم و ذلك لانّ مدلول العامّ كلّ فرد و مدلول الجمع مجموع الافراد و بينهما بون بعيد و عن الثّانی بانه مجاز لعدم الاطراد و فی الجواب عن کلام الوجهین نظر اما الاوّل فلاته مبنى على انّ عموم الجمع ليس كعموم المفرد و هو خلاف التّحقیق كما قرّر فی موضعه و اما الثّانی فلان الظاهر انه لا مجال لانکار افادة المفرد المعرف العموم فی بعض الموارد حقيقة كيف و دلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة و كونها احد معانيها ممّا لا يظهر فيه خلاف بينهم فالکلام ح أنّما هو فی دلالتة على العموم مطّ بحیث لو استعمل فی غیره كان مجازا على حدّ صیغ العموم الّتی هذا من شأنها و من البین انّ هذه الحجّة لا تنهض باثبات ذلك بل أنّما تثبت المعنى الاوّل الّذی لا نزاع فيه

و جواب گفته شده از دلیل اوّل ایشان اینست که قبول نداریم که وصف مفرد معرفّ بلام بجمع دلیل باشد بر اینکه مفرد مفید عموم است چرا که مدلول لفظ عام هر فرد هر فرد است و مدلول جمع معرفّ بلام جنس مجموع افراد است و میانه مجموع من حیث المجموع و هر فرد هر فرد فرق بسیار (1) است و همچنین جواب از دلیل ثانی ایشان گفته اند که الانسان در قول خدای عز و جل مجازا در عموم مستعمل شده به قرینه استثناء و دلیل بر اینکه مجاز است در عموم نه حقیقت اینست که جواز استثناء مطرد نیست و در هر دو جواب بحثی وارد است اما جواب دلیل اوّل زیرا که بنای آن جواب بر اینست که عموم جمع باعتبار شمول هر فرد هر فرد نباشد چنانچه عموم مفرد باین اعتبار است بلکه باعتبار شمول مجموع من حیث المجموع باشد و این خلاف تحقیق است چنانکه در موضع خود یعنی علم معانی و بیان محقق شده که عموم جمع نیز مثل عموم مفرد است و اما ضعف جواب از دلیل ثانی زیرا که ظاهر اینست که انکار نتوان کرد این را که مفرد معرفّ بلام افاده عموم می کند حقیقة در بعضی از موارد استعمالات و چگونه این را انکار توان نمود و حال آنکه در دلالت ادات تعریف بر استغراق بعنوان حقیقت و بودن استغراق یکی از معانی ادات تعریف خلافی ظاهر نیست میان اهل عربیت پس انکار نمودن اینکه لفظ الانسان در آیه کریمه حقیقت در عموم است صورتی ندارد پس بهتر آنست که در جواب از هر دو دلیل قائلین به اینکه مفرد مقید عمومست بگوییم که ما در این نزاع نداریم که گاه معرفّ بلام مفرد مفید عموم می باشد چنانچه در معرفّ بلام استغراق بلکه نزاع حرف ما اینست که مطلق مفرد معرفّ بلام دلالت نمی کند بر عموم حقیقة به حیثیتی که اگر استعمال شود در غیر مجاز بوده باشد از قبیل صیغه های عمومی که این حال دارند و بدیهی است که هیچ يك ازین دو دلیل اثبات این نوع دلالت نمی کند بلکه اثبات می کنند ان معنی اوّل را که ما نزاع در او نداریم یعنی هر دو دلیل افاده می کنند این را که گاه مفرد معرفّ

ص: 187

1-57. (1) ملخص این جواب اینکه توصیف این فرد محلی بلام بجمع معرفّ بلام در صورتی دلالت می کند بر عموم مفرد که جمع معرفّ بلام مفید عموم بوده باشد چه در این صورت مطابقة میان موصوف و صفت مقتضی آنست که مفروض مفید عموم باشد لیکن جمع معرفّ مفید عموم نیست چه مدلول او مجموع افراد من حیث المجموع است و عام لفظی است که مفید هر فرد فرد بوده باشد و میان این دو معنی فرق بسیار است

فائدة مهمّة حيث علمت أنّ الغرض من نفى دلالة المفرد المعرّف على العموم كونه ليس على حدّ الصّیغ الموضوعة لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا فاعلم أنّ القرينة الحالیة قائمة في الاحكام الشرعیة غالبا على ارادة العموم منه حيث لا عهد خارجي كما في قوله تعالى وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَاَ و قوله ص ع اذا كان الماء قدر كرّ لم ینجسه شیء و نظائره و وجه قیام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهیة و الحقيقة اذ الاحكام الشرعیة انما تجرى على الكلّیات باعتبار وجودها كما علم آنفا و ح فاما ان يراد الوجود الحاصل بجميع الافراد او ببعض غیر معین لكن ارادة البعض ینافی الحكمة اذ لا معنى لتحلیل بیع من البیوع و تحریم فرد من الربوا و عدم تنجیس مقدار الكرّ من بعض الماء الى غیر ذلك من موارد استعماله في الكتاب و السّنة فتعیّن في هذا كلّه ارادة الجمیع و هو معنى العموم و لم أر احدا تنبّه لذلك من مقدّمی الاصحاب سوى المحقّق فأنّه قال في آخر هذا المبحث و لو قيل اذا لم یکن ثمّ معهود و صدر من حکیم فانّ ذلك قرينة حالیة تدلّ على الاستغراق لم ینکر ذلك

بلام حقیقت در عموم باشد و ما نیز باین قائلیم چنانچه در مفرد معرّف بلام استغراق

### فائدة مهمة في المفرد المعرف

فائدة مهمّة حيث علمت أنّ الغرض من نفى دلالت المفرد المعرّف تا اصل این فایده است که بسیار اهتمام بدانستن او هست چون دانستی که مقصود از عدم دلالت مفرد معرّف بلام بر عموم اینست که او از قبیل صیغه های هست که موضوعند از برای عموم نه اینکه هرگز افاده عموم نمی کند پس بدان که قرینه حالیه متحقّق است در احکام شرعیة غالبا بر اراده عموم از مفرد معرّف بلام در جائی که تعریف از جهت عهد خارجي نباشد چنانکه در قول خدای عزّ و جلّ وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَاَ و قول

رسول الله صلّى الله عليه وآله اذا كان الماء قدر كرّ لم ینجسه شیء

که تعریف البیع و الربوا اذ از برای استغراق است و مراد حلیت هر فرد از افراد بیع و حرمت هر فرد از افراد ربا است و همچنین مراد از الماء در حدیث هر فردی از افراد اب است و قرینه بر اینکه مراد عموم است درایة و حدیث اینست که ممتنع است که مراد ماهیّت در حقیقت بیع و ربا و اب باشد زیراکه احکام شرعیة تعلق نمی کیرد به ماهیّات کلیه مکر باعتبار وجود انها چنانکه بیشتر دانسته شد و درین صورت با مراد وجود ان حقایق است در ضمن جمیع افراد یا در ضمن بعضی غیر معین از افراد لیکن اراده بعض غیر معین منافیست با حکمت چرا که معنی ندارد حلال کردانیدن بیعی از بیعها و حرام کردانیدن فردی غیر معین از ربا و نجس نشدن مقدار کر غیر معین از آنها زیراکه هرچه مکلف مامور است بارتکاب او یا اجتناب از او می باید که معلوم مکلف بوده باشد و همچنین در غیر این دو موضع از مواضع قران مجید و حدیث نبوی و ائمّه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین بسیار مستعمل شده مفرد معرّف بلام و معنی عموم و

اصل اکثر العلماء علی أنّ الجمع المنکر لا یفید العموم بل یحمل علی اقلّ مراتبه و ذهب بعضهم علی افادته ذلك و حکاه المحقق عن الشّیخ بالنظر الی الحکمة و الاصحّ الاوّل لنا القطع بانّ رجالا مثلا بین الجموع فی صلوحه لكلّ عدد بدلا کرجل بین الآحاد فی صلوحه لكلّ واحد فکما أنّ رجل لیس للعموم فیما یتناوله من الآحاد كذلك رجال لیس للعموم فیما یتناوله من مراتب العدد نعم اقلّ المراتب واجبة الدّخول قطعاً فعلم کونها مرادة و بقى ما سواها علی حکم الشّک حجة الشّیخ علی أنّ هذه اللفظة اذا دلّت علی القلّة و الکثرة و صدرت من حکیم فلو اراد القلّة لیبّنها و حیث لا قرینة و جب حمله علی الكلّ و زاد من وافقه من العامة أنّه ثبت اطلاق اللفظ علی کلّ مرتبة من مراتب الجموع فاذا حملناه علی الجميع فقد حملناه علی جميع حقائقه فکان اولی

استغراق باقرائن حالیّة و مقالیّة پس در همه ان مواضع متعیّن است اراده جميع افراد و این بعینه معنی عموم است و ندیدم احدی را که این معنی را یافته باشد از متقدّمین اصحاب بغیر از محقق قدّس سرّه که او در آخر این مبحث فرموده که اگر گفته شود که در جائی مفرد معرّف بلام واقع شود در کلام حکیمی و معهودی نباشد پس قرینه حال ان مفرد دلالت می کند بر استغراق باید او را کسی انکار نکند

### أصل في أن الجمع المنکر هل یفید العموم

اصل اکثر العلماء علی أنّ الجمع المنکر لا یفید العموم بل یحمل علی اقلّ اکثر علما باین قائلند که جمع نکره افاده عموم نمی کند بلکه باید او را حمل نمود بر اقلّ مراتب جمع که سه است یا دو بنا بر خلافي که خواهد آمد و بعضی قائل شده اند به اینکه او افاده عموم می کند و این قول را محقق قدّس سره از شیخ طوسی رضی الله نقل نموده باعتبار اینکه حکمت مقتضی اینست که اگر مراد اقلّ مراتب بوده باشد قرینه بر او اقامت بشود پس هرگاه مجرد از قرینه باشد باید او را حمل بر جميع مراتب نمود لنا القطع بانّ رجالا مثلا بین الجموع صالح تا حجة الشّیخ دلیل ما بر اینکه جمع نکره مفید عموم نیست اینست که جزم داریم به اینکه صیغه رجال در صلاحیت داشتن او هر جمعی از جموع را بر سبیل بدلیّت از قبیل رجل است در اینکه صلاحیت هر واحد از آحاد دارد پس چنانچه رجل افاده عموم آحادی نمی کند که این رجل شامل اوست همچنین رجال افاده عموم جمعهای که این رجال شامل اوست نمی کند بلی اقلّ مراتب جمع که سه است یا دو البته داخل است در (1) او پس معلوم می شود که او مراد است از این لفظ و ما سواى او از مراتب جموع مشکوک فيه است که آیا داخل هست و یا نه و تا قرینه بر آن مراتب نباشد حمل لفظ بر انها صحیح نیست حجة الشّیخ علی أنّ هذه اللفظة اذا دلّت علی القلّة و الکثرة و صدرت من حکیم دلیل شیخ رضی الله عنه بر اینکه جمع نکره مفید عموم است اینست که این جمع نکره چون دلالت دارد بر اقلّ مراتب جمع و اکثر مراتب او که جميع افراد است و هرگاه از حکمی صادر شود پس اگر مراد اقلّ مراتب باشد لازم است بر حکیم بیان او

ص: 189

1-58. (1) زیرا که اقلّ داخل است در جميع احتمالات مثلا اگر مراد از رجال اقلّ مراتب باشد که سه است با مرتبه بعد از او که چهار است با مرتبه بالاتر که پنج است یا بالاتر که شش است و عنی هذا القیاس یا جميع افراد بر هر تقدیر سه داخل است در حکم

و الجواب عن احتجاج الشيخ اما أولا فبالمعارضة بأنه لو اراد الكل لبيته ايضا و اما ثانيا فلان لا نسلم عدم القرينة اذ يكفي فيها كون اقل مراتب مرادا قطعاً و فيه نظر و التحقيق ان اللفظ لما كان موضوعاً للجمع المشترك بين العموم و الخصوص كان عند الاطلاق محتملاً للامرين كسائر الالفاظ الموضوعية للمعاني المشتركة الا ان اقل مراتب الخصوص باعتبار القطع بارادته يصير متقناً و يبقى ما عداه مشكوكاً فيه الى ان يدل دليل على الارادة و لا نجد في هذا منافاة للحكمة بوجه و بهذا يظهر الجواب عن الكلام الاخير و هو كلام العامة الذي وافق للشيخ فانما يمنع كون اللفظ حقيقة في كل مرتبة و انما هو للقدر المشترك بينهما فلا دلالة له على خصوص احدها او لئن سلمنا كونه حقيقة في كل منها لكان الواجب ح التوقف على ما هو التحقيق من ان المشترك لا يحمل على شىء من معانيه الا بالقرينة و ان استعماله في جميعها لا يكون الا مجازاً فيحتاج في الحمل عليه الى الدليل

بنصب قرينه و چون قرينه نيست و اجبست حمل او بر جميع افراد و زياد کرده اند در استدلال جمعى که موافقت کرده اند با شيخ از علمای عامه اين دليل را که ثابت شده است لغة اطلاق جمع نکره بر هر مرتبه از مراتب جمعها که دو و سه و چهار و پنج و شش و هفت و هشت است تا جميع افراد پس اگر حمل کنیم او را بر جميع افراد حمل نموده خواهيم او را بر جميع حقايق او پس اين حمل اولی است از حمل بر يك حقيقت که اقل مراتب اوست و الجواب عن احتجاج الشيخ اما أولا فبالمعارضة بأنه لو اراد الكل لبيته تا و التحقيق و جواب از احتجاج شيخ رضى الله بدوروش گفته شده يکى معارضة يعنى اقامت دليلی برخلاف مدعای او به اين طريق که اگر مراد متکلم حکيم جميع افراد باشد لازم است بر او بيان اين معنى بنصب قرينه که دلالت می کند بر جميع افراد و چون قرينه نيست معلوم می شود که مراد او جميع افراد نيست بلکه اقل مراتب است و ديکرى منع ان مقدمه که می گفت قرينه نيست که دلالت کند بر اینکه مراد اقل مراتب است و سند منع اينست که از جهة قرينه همين کافيست که مقصود بودن اقل مراتب جمع قطعى است چنانکه گذشت و درين جواب بحثی وارد است زيرا که مراد مستدل اينست که اگر متکلم حکيم ازين جمع اقل مراتب باشد بايد قرينه نصب کند که مانع از اراده جميع افراد باشد و چون قرينه مانعه از اراده جميع افراد نيست بايد او را حمل بر جميع افراد نمود و قطعى بودن اقل مراتب اگرچه قرينه اراده اقل می شود ليکن مانع از اراده جميع افراد نيست چه ممکن است که جميع افراد مراد باشد و در ضمن او اقل مراتب نیز مراد باشد و التحقيق ان اللفظ لما كان موضوعاً تا و بهذا و تحقيق مقام به حيثيتى که واقع احتجاج شيخ رضى

فائدة اقلّ مراتب صيغة الجمع الثلاثة على الاصحّ وقيل اقلّها اثنان لنا أنّه يسبق الى الفهم عند اطلاق هذه الصيغة بلا قرينة الزائد على الاثنین و ذلك دليل على أنّه حقيقة في الزائد دونه لما هو معلوم من انّ علامة المجاز تبادر غيره

اللّه عنه بشود اینست که لفظ جمع نکره چون موضوعست از برای مفهوم مطلق جمع که مشترکست معنی میان جمیع افراد و خصوص هر مرتبه دیگر از مراتب جمع پس جمع نکره نزد اطلاق و عدم قرینه احدی از ان مراتب احتمال عموم و خصوص هر دو دارد چون سایر الفاظی که موضوعند از برای معانی مشترکه میان افراد متعدده چه نزد اطلاق احتمال هر یک از ان افراد دارند لیکن اراده اقلّ مراتب خصوص که اقلّ جمع است قطعی است باعتبار آنکه داخل است در مرتبه از مراتب جمع و ماعدای اقلّ از مراتب او مشکوک فیه است و اراده او قطعی نیست مگر آنکه دلیلی از خارج دلالت کند بر اراده او و این منافاتی با حکمت حکیم ندارد چنانچه شیخ دعوی می نمود و بهذا يظهر الجواب عن الکلام الاخير فانّا نمنع کون اللفظ حقيقة في كلّ مرتبة تا اصل و از تحقیق ما که جمع نکره موضوعست از برای مفهوم جمعی که مشترک معنوی است میان عموم و خصوص ظاهر می شود جواب از دلیل ثانی ایشان که بعضی از عامّه ایراد نموده بودند زیرا که قبول نداریم که لفظ جمع حقیقت باشد در هر مرتبه از مراتب تا آنکه حمل بر جمیع افراد حمل بر جمیع حقایق باشد بلکه موضوعست از برای قدر مشترک میان این مراتب که عبارت از مفهوم مطلق جمع است پس لفظ جمع دلالت بر هیچ یک از این مراتب ندارد مگر با قرینه و بر تقدیر تسلیم که مشترک لفظی و حقیقت باشد در هر مرتبه از ان مراتب آنچه لازم می آید درین صورت اینست که نزد اطلاق جمع باید توقف نمود و حمل ننمود او را بر هیچ مرتبه از مراتب بدون قرینه چرا که ثابت شد که مشترک را حمل بر هیچ یک از معانی او نمی توان نمود تا آنکه قرینه بر یکی از ان معانی ظاهر شود و این نیز ثابت شده که استعمال مشترک در جمیع معانی بعنوان مجاز است و حمل لفظ مشترک بر او محتاج بدلیل است پس مجرد اشتراك لفظ جمع میان این مراتب موجب اراده جمیع مراتب نیست

### أصل في أقل مراتب صيغة الجمع

فائدة اقلّ مراتب صيغة الجمع الثلاثة على الاصحّ وقيل اقلّها اثنان تا لنا غرض از این فایده بیان اقلّ مراتب صیغه جمع است اعمّ از اینکه جمع مفرد باشد یا نکره و مشهور اینست که اقلّ مراتب صیغه او سه است و بعضی گفته اند که اقلّ مراتب او دو است و قائلین بقول اوّل اختلاف کرده اند در کمتر از سه که آیا اطلاق لفظ جمع بر او جایز است مجازا یا نه بعضی گفته اند که اطلاق جمع بر دو بعنوان مجاز جایز است باعتبار علاقه کلیت و جزئیت و ابو حنیفه تجویز نموده اطلاق او را بر دو اصلاً نه بعنوان حقیقت و نه بطریق مجاز و بعضی گفته اند که اطلاق او بر واحد

احتجّ المخالف بوجوه الاوّل قوله تعالى فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ وَالمراد به ما يتناول الاخوين اتّفاقا و الاصل فى الاطلاق الحقيقة الثّانى قوله تعالى إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ خطابا لموسى ع و هارون ع و اطلق ضمير الجمع المخاطبين على الاثنين الثّالث قوله عليه السّلم الاثنان و ما فوقهما جماعة و الجواب عن الاوّل أنّ الاتّفاق أنّما وقع على ثبوت الحجب من الاخوين لا على استفادته من الآية فلا دلالة فيه و عن الثّانى بالمنع من ارادتهما فقط بل فرعون مراد معهما سلّمنا لكن الاستعمال أنّما يدلّ على الحقيقة حيث لا يعارضه دليل المجاز و قد دلّلنا على كونه مجازا فيما دون الثّلاثة و عن الثّالث أنّه ليس من محلّ التّزاع فى شىء اذ الخلاف فى صيغة الجموع لا فى ج م ع

هم بعنوان مجاز جاز است بسبب علاقه مذكوره و اين قول از امام فخر رازى منقولست لنا انه يسبق الى الفهم عند اطلاق الصيغة تا احتجّ دليل ما بر اينكه اقلّ مراتب جمع سه است اينست كه متبادر بفهم نزد اطلاق صيغه جمع و انتفاء قرينه زايد بر دو است و اين دليل است بر اينكه حقيقت در زياده باشد كه شامل سه و ما فوق اوست نه در دو بلكه در مجاز است چرا كه علامت مجاز اينست كه غير او متبادر بفهم باشد احتجّ المخالف بوجوه الاوّل تا و الجواب استدلال نموده اند جمعى كه قائلند به اينكه اقلّ مراتب جمع دو است به چند وجه اوّل قول خداى تعالى فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثّالث فان كان له إخوة فلأُمّه السّدىس يعنى اكرميّت ولدى نداشته باشد و وارث او منحصر در ابوين باشد پس نصيب مادر از تركه او ثلث است و نصيب پدر دو ثلث هرگاه ان ميّت اخوه نداشته باشد پس اكر اخوه از براى ميّت بوده باشد نصيب مادر سدىس است و پدر پنج سدىس و اخوه مانع مادر مى شوند از زياده بر سدىس هرچند خود ميراث نمى برند و مراد از اخوه دو برادر است و زياده چه اجماعيست كه دو برادر نيز حاجب مادر مى شوند از زياده بر سدىس پس در كلام مجيد اطلاق جمع بر دو شده و اصل در اطلاق لفظ بر معنى اينست كه اين لفظ حقيقت در ان معنى باشد و وجه دويم قول خداى تعالى است كه إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ زيراكه معكم خطاب جمع است و در اينجا خطاب بموسى و هارون است و بس على نبينا و عليهما السّلم پس ضمير جمع مخاطب بر دو اطلاق شده و وجه سيوم قول رسول صلى الله عليه و آله است كه دو كس و زياده جماعت اند چه اطلاق لفظ جماعت بر دو كس شده و الجواب عن الاوّل أنّ الاتّفاق أنّما وقع على ثبوت الحجب تا اصل و جواب از دليل اوّل ايشان اينست كه آنچه اجماعيست اينست كه او بر او حاجب مادر مى شوند از زياده بر سدىس و اجماعى نيست اينكه حكم حجب دو برادر از آيه كريمه مستفاد است پس آيه كريمه دلالت ندارد بر اينكه اطلاق اخوه بر اخوين بعنوان حقيقت است و حاصل اينكه مراد از اخوه در آيه كريمه سه برادر و زياده است پس آنچه از اين كريمه معلوم مى شود حكم حجب سه برادر است و حكم حجب دو برادر از خارج معلوم مى شود نه از آيه

اصل ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس و يا ايها الذين آمنوا لا يعم بصيغته من تاخر عن زمن الخطاب و انما يثبت حكمه لهم بدليل آخر و هو قول اصحابنا و اكثر اهل الخلاف و ذهب قوم منهم الى تناوله بصيغته لمن بعدهم لنا انه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس و نحوه و انكاره مكابرة و ايضا فان الصبي و المجنون اقرب الى الخطاب من المعدوم لوجودهما و اتصافهما بالانسانية مع ان خطابهما بنحو ذلك ممتنع قطعاً فالمعدوم اجدر ان يمتنع

و بر تقدير تسليم كه حكم حجب دو برادر نيز از آيه كريمه مستفاد شود جايز است كه استعمال اخوه از اخوين و زياد بعنوان مجاز باشد بقرينه نص و اجماع نه از باب حقيقت و جواب از دليل ثاني ايشان اينست كه قبول نداريم كه مخاطب در انا معكم همين موسى و هارون عليهما السلم باشند بلكه فرعون نيز داخل است در خطاب با ايشان و بر تقدير تسليم كه خطاب با ايشان باشد و بس قبول نداريم كه اين استعمال بعنوان حقيقت باشد و استعمال لفظ در معنى دلالت ندارد بر اينكه اين لفظ حقيقت است در ان معنى مكر در صورتى كه دليل مجازيت معارضه با او نمايد و ما پيش دليل ذكر نموديم بر اينكه مجاز است در کمتر از ثلاثة و جواب از دليل ثالث ايشان اينكه اطلاق لفظ جماعت بر دو از محل نزاع بيرونست زيراكه نزاع در صيغه هاى جمع است نه در لفظى كه مركبست از جيم و ميم و عين چه او را بر دو اطلاق مى نمايند حقيقه اتفاقاً و در جواب از اين وجه بعضى گفته اند كه مقصود از حديث اينست كه جماعت بدو كس منعقد مى شود در نماز و در سفر و فضيلت او بدو كس حاصل مى شود نه اينكه لفظ جماعت را بدو كس اطلاق مى توان نمود چنانكه مستدل فهميده و مؤيد اين معنى اينست كه بيان معنى لغات كار شارع نيست

### أصل في خطاب المشافهة

اصل ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الذين آمنوا لفظى كه موضوعست از براى خطاب بحاضرين يعنى صيغه امر مخاطب بصيغه شامل جمعى نيست كه مؤخرند از زمان خطاب و بعد از ان موجود خواهند شد بلكه حكم ان خطاب ثابت نيست از براى ايشان مكر بدليلى ديكر چون اجماع چه مشاركت معدومين با موجودين در احكام خطابات شرعية اجماعى جميع علمائى امت و ضرورى دين است و اين مذهب اماميه رضوان الله عليهم و اكثر عامه است و جمعى ديكر از ايشان قائل شده اند به اينكه خطاب مشافهة بصيغه شامل معدومين نيز هست حقيقه يا مجازاً لنا انه لا يقال للمعدومين تا احتجوا دليل ما بر اينكه صيغه خطاب شامل معدومين نيست اينست كه جايز نيست بمعدومين خطاب نمودن به يا ايها الناس و يا ايها الذين آمنوا و امثال اين خطابات چه اين خطاب مقتضى اينست كه مخاطب انسان و مؤمن باشد و معدوم موصوف به انسانيت و ايمان نمى شود چرا كه ثبوت شىء از براى شىء فرع ثبوت مثبت له است در خارج و انكار نمودن

احتجّوا بوجهين احدهما أنّه لو لم يكن الرّسول صلّى الله عليه و آله مخاطبا به لمن بعده لم يكن مرسلًا اليه و اللاّزم منتف بيان الملازمة أنّه لا معنى لارساله الا ان يقال له بلّغ احكامى و لا تبليغ الا بهذه العمومات و قد فرض انتفاء عمومها بالنسبة اليه و اما انتفاء اللاّزم فبالاجماع و الثّانى انّ العلماء لم يزالوا يحتجّون على اهل الاعصار ممّن بعد الصّحابة فى المسائل الشرعيّة بالآيات و الاخبار المنقولة عن النّبىّ صلى الله عليه و آله و ذلك اجماع منهم على العموم

عدم جواز ازين خطاب مكابرة محض است و ديكر آنكه طفل و ديوانه نزيكترند بخطاب از معدوم محض چرا كه ايشان متّصف بوجود و انسانيّت بالفعل هستند بخلاف معدوم با اينكه خطاب اطفال و مجانين به يا ايّها الثّاس و يا ايّها الّذين آمنوا و امثال اين ها ممتنع است عقلا باعتبار آنكه ادراك مضمون خطاب از ايشان متصوّر نيست پس معدوم باين امتناع سزاوارتر است احتجّوا بوجهين احدهما أنّه لو لم يكن تا و الجواب احتجاج نموده اند جمعى كه قائلند بعموم خطاب معدومين را بدو وجه يكى آنكه اكر حضرت رسالت پناهى صلّى الله عليه و آله مخاطب نسازد جمعى را كه بعد از آن حضرت موجود خواهند شد لازم مى آيد كه آن حضرت مبعوث به ايشان نباشد و لازم باطل است پس ملزوم نيز باطلست بيان ملازمه اينكه معنى ندارد رسول نمودن واجب تعالى آن حضرت را مگر اينكه به او بكويد كه احكام مرا بخلق برسان و آن حضرت تبليغ احكام ننموده مگر باين خطابات عامّه پس اكر فرض كنيم كه عموم اين خطابات شامل معدومين وقت خطاب نيست بالصدّ رورة لازم مى آيد كه احكام را به ايشان نرسانيده باشد و رسول مبعوث به ايشان نباشد و اما بطلان لازم بدليل اجماع چه ضرورى دين آن حضرت است بعثت و رسالت آن حضرت به كافّه خلايق تا روز قيامت و وجه ثانى ايشان اينكه علمائى امّت هميشه احتجاج مى نمودند در وجوب عمل بمسائل شرعيّة بر اهل هر عصرى بعد از عصر صحابه به آيات و اخبارى كه نقل شده از رسول صلّى الله عليه و آله و ازين لازم مى آيد اجماع علمائى امّت بر اينكه اين احكام عامّه شامل اهل هر عصرى از اعصار باشد و الجواب اما عن الوجه الاوّل فبالمنع و جواب اما از دليل اوّل ايشان اينست كه قبول نداريم كه راه تبليغ احكام منحصر باشد درين عمومات كه عبارت از خطابات مشافهة است زيرا كه تبليغ لازم نيست كه مواجهه واقع شود بلكه كافيست كه نسبت به بعضى مواجهه واقع شود و نسبت به ديكرى با قامت دلايل و علاماتى كه دالّ باشند بر اينكه حكم ايشان نيز حكم جماعتي است كه تبليغ نسبت به ايشان مواجهه واقع شده و اما جواب دليل ثانى ايشان اينست كه احتجاج علما بر اهل اعصار باين عمومات لازم نيست كه باعتبار اين باشد كه صيغه خطاب شامل ايشانست



و الجواب اما عن الوجه الاول فبالمنع من انه لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة اذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة بل يكفي حصوله للبعض شفاهها و للباقي بنصب الدلائل و الامارات على ان حكمهم حكم الذين شافههم الرسول صلى الله عليه و آله و اما عن الثاني فبانه لا يتعين ان يكون احتجاجهم لتناول الخطاب بصيغته لهم بل يجوز ان يكون ذلك لعلمهم بان حكمهم ثابت عليهم بدليل آخر و هذا مما لا نزاع فيه اذ كوننا مكلفين بما كلفوا به معلوم بالضرورة من الدين الفصل الثاني في جملة من مباحث التخصيص اصل اختلاف القوم في منتهى التخصيص الى كم هو فذهب بعضهم الى جوازه حتى يبقى واحد و هو اختيار المرتضى و الشيخ و ابي المكارم ابن زهرة و قيل حتى يبقى ثلاثة و قيل اثنان و ذهب الاكثر و منهم المحقق الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الا ان يستعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم و هو الاقرب

بلکه جایز است که این احتجاج علما ازین جهة باشد که می دانستند که حکم موجودین در وقت خطاب از برای معدومین تا روز قیامت ثابت است و این از دلیل خارج بر ایشان معلوم شده باشد و ما نزاع در این نداریم که ما نیز مکلفیم به آنچه موجودین به او مکلف بودند و این را هیچ کس انکار نمی کند چه این ضروری نیست

## الفصل الثاني: في جملة من مباحث التخصيص

### اشاره

الفصل الثاني في جملة من مباحث التخصيص فصل دویم از فصول مباحث عموم و خصوص در پاره از مباحث تخصیص است

### أصل في مقدار جواز التخصيص

اصل اختلاف القوم تا لنا اختلاف نموده اند اصوليون در اینکه تخصیص عمومات و تقلیل افراد آنها تا چقدر جایز است بعضی قائل شده اند به اینکه تخصیص جایز است تا یکی باقی بماند و این مختار سید مرتضی و شیخ طوسی و سید ابی المکارم بن زهرة است رضی الله عنهم و بعضی گفته اند که تخصیص جایز است تا اینکه سه فرد باقی ماند و بعضی تا دو گفته اند و اکثر اصولیین که از جمله ایشان محقق است قدس سره قائل شده است به اینکه تخصیص عام جایز است تا این قدر که باقی بماند جمعی که نزدیک بمدلول عام بوده باشد به این طریق که باقی از نصف زیاد باشد چنانچه بعضی باین معنی تصریح نموده اند مگر آنکه استعمال کنند او را در حق يك فرد از جهة تعظیم ان فرد و این مذهب نزدیکتر است بصواب لنا القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة تا احتج دليل ما بر اینکه در تخصیص عام لا بد است که قدری باقی بماند که نزدیک بمدلول عام بوده باشد اینست که ما جزم داریم بقبح قول کسی که بگوید اكلت كل رمانة في البستان و در واقع يك انار یا دو انار یا سه انار از ان باغ خورده باشد و حال آنکه در ان باغ چندین هزار انار بوده باشد و همچنین جز ما قبیح است این قول که اخذت كل ما في الصندوق من الذهب و در

لنا القطع بقبح قول الفائل اكلت كلَّ رمانة في البستان وفيه آلاف وقد اكل واحدة او ثلاثة وقوله اخذت كلَّ ما في الصَّندوق من الذهب و فيه الف وقد اخذ دينار او ثلاثة وكذا قوله كلَّ من دخل داري فهو حرًّا و كلَّ من جاءك فاكرمه و فسَّره بواحد او ثلاثة فقال اردت زيدا او هو مع عمرو و بكر و لا كذلك لو اريد من اللفظ في جميعها كثرة قرينة من مدلوله احتجَّ مجوزوه الى الواحد بوجه الاول ان استعمال العام في غير الاستغراق يكون بطريق المجاز على ما هو التحقيق و ليس بعض الافراد اولى من البعض فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام الى ان ينتهي الى الواحد الثاني انه لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه و اخراج اللفظ عن موضوعه الى غيره و هذا يقتضى امتناع كلَّ تخصيص الثاني قوله تعالى وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ و المراد هو الله تعالى وحده الرابع قوله تعالى الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ و المراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين و لم يعده اهل اللسان مستهجننا لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص الى الواحد مهما وجدت القرينة و هو المدعى

او هزار دينار طلا بوده باشد و او يك دينار يا دو دينار يا سه دينار برداشته باشد و همچنين جز ما قبيح است اين قول كه كلَّ من دخل داري فهو حرًّا يا كلَّ من جاءك فاكرمه و حال آنكه قائل تفسير كند من موصوله را كه مفيد عمومست به يك كس يا دو كس يا سه كس و بكويد كه مراد من از من زيد است و بس يا زيد و عمرو و بكر است و قبيح نيست هرگاه اراده شود از الفاظ عامّة درين امثله جمع كثيرى كه قريب بمدلول اين عمومات بوده باشد پس معلوم مى شود كه بعد از تخصيص مى بايد قدرى باقى بماند كه مناسبتى با مدلول عام داشته باشد احتجَّ مجوزوه الى الواحد بوجه الاول ان استعمال العام في غير الاستغراق يكون تا الثاني احتجاج نموده اند قائلين بجواز تخصيص عام تا واحد به پنج وجه اول اينكه استعمال لفظ عام در غير عموم بطريق مجاز است بسبب علاقه عموم و خصوص و بعضى افراد اولى نيستند باين تجوز از بعضى پس واجبست كه استعمال اين عام جاز باشد در جميع اقسام خصوص تا اينكه منتهى شود به يكى الثاني انه لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه و وجه ثاني ايشان اينست كه اگر ممتنع باشد تخصيص عام تا واحد البته اين امتناع بسبب تخصيص و بيرون بردن لفظ عام است از موضوع له و استعمال نمودن اوست در غير موضوع له و اگر اين علت امتناع تواند شد لازم مى آيد كه هيچ نوع از تخصيص جاز نباشد و اين باطلست اجماعا الثالث قوله تعالى وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ و المراد هو تعالى وحده و وجه ثالث ايشان قول خدای تعالى است كه إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ چه مراد از انا كه صيغه عموم است در اينجا خدای عزّ و جلّ است و بس الرابع قوله تعالى الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ تا الخامس و دليل چهارم ايشان نيز قول خدای تعالى است كه الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ

که مراد از لفظ النَّاس که صیغه عموم است نعیم بن مسعود و بس باتفاق جمیع مفسرین و شیخ ابوعلی طبرسی قدس سرّه در مجمع البیان این قول را نسبت بحضرت امام محمد باقر و امام جعفر صادق صلوات الله علیهما داده پس این عام تخصیص یافته به يك كس و هیچ يك از فصحای کفره و بلغاء فجرة که همیشه در صدد عیب جوئی قرآن مجید بودند این را قبیح نشمرده اند و این استعمال بعنوان مجاز جایز است بسبب وجود قرینه پس هر جا قرینه تخصیص باشد جایز خواهد بود و قرینه شان نزول آیه است چنانکه صاحب کشف روایت نموده که ابو سفیان هنگام مراجعت از احد به او از بلند گفت یا محمد وعده گاه ما و شما بدر است در سال آینده و آن حضرت در جواب فرمودند که ان شاءالله و چون موسم بدر نزدیک شد ابو سفیان با اهل مکه بقصد مقاتله با آن حضرت از مکه معظمه بیرون آمدند تا آنکه بمصر الظهران رسیدند خدای عز و جل در دل او رعبی عظیم احداث نمود و به خاطرش رسید که برگردد که ناکاه نعیم بن مسعود اشجعی را دید که بمکه معظمه بجهت عمره می رفت گفت ای نعیم من وعده کرده ام با محمد که در موسم بدر يك دیگر را دریابیم و چون امسال بسیار تنگی و قحطی است و ما نمی توانیم به جنگ رفت مگر در سالی که فراوانی باشد و راهها علف بسیار باشد که شتران و کوسفندان خود را بچرانیم و شیر آنها را بخوریم و من به خاطر می رسد که برگردم لیکن اگر محمد با لشکر بیدر آید بنا بر وعده که میان من و او واقع شده و من نوم باعث زیادتی جرئت ایشان می شود برو به مدینه و محمد و اصحاب او را از جنگ بازدار و من بحق السعی توده شتر مقرر می کنم و نعیم از آنجا به مدینه آمده دید که مسلمانان در تهیه اسباب جهادند به ایشان گفت که بیرون رفتن شما ببدن فکر درستی نیست چرا که کفار بر سر شما آمدند و حال آنکه شما در خانه های خود و آرامگاه های خود بودید و همه شما کشته شدید و هیچ کس از شما جان به سلامت نبرد مگر جماعت قلیلی و حالا- می خواهید که از خانه های خود بیرون روید بجهد ایشان و حال آنکه ایشان جمعی عظیم کرده اند که بیدر آیند و الله که این نوبت يك نفر از شما زنده نخواهد ماند مسلمانان از استماع این سخنان بسیار ترسناک شده فسخ اراده خروج نمودند حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه و آله فرمودند که قسم به آنکه روح من در قبضه قدرت اوست که من البته بیرون می روم بیدر اگرچه يك كس با من بیرون نیاید پس آن حضرت از مدینه مشرفه با هفتاد نفر بیرون آمدند و می گفتند حسبنا الله و نعم الوکیل تا آنکه بیدر رسیدند و آنجا هشت شب اقامت فرمودند و اموالی بجهت تجارت با خود برده بودند فروختند و فایده بسیار بردند و بعد از وصول خبر مراجعت ابو سفیان ایشان سالمین غانمین مراجعت فرمودند الخامس انه علم بالضرورة تا و الجواب و دلیل پنجم ایشان اینست از تتبع لغت عرب

الخامس أنّه علم بالضرورة من اللغة صحّة قولنا اكلت الخبز و شربت الماء و يراد به اقلّ القليل ممّا يتناوله الماء و الخبز و الجواب عن الأوّل المنع من عدم الاولويّة فإنّ الاكثر اقرب الى الجمع من الاقلّ هكذا اجاب العلامة في النهاية و فيه نظر لأنّ اقربيّة الاكثر الى الجمع يقتضى ارجحيّة ارادته على ارادة الاقلّ لا امتناع ارادة الاقلّ كما هو المدعى فالتحقيق في الجواب ان يقال لمّا كان مبنى الدليل على أنّ استعمال العامّ في الخصوص مجاز كما هو الحقّ و ستسمعه و لا بدّ في جواز مثله من وجود العلاقة المصحّحة للتجوّز لا جرم كان الحكم مختصّا باستعماله في الاكثر لانتفاء العلاقة في غيره فان قلت كلّ واحد من الافراد بعض مدلول العام فهو جزئه و علاقة الكلّ و الجزء حيث يكون استعمال اللفظ

---

بالضرورة معلوم مي شود صحّت اين قول كه اكلت الخبز و شربت الماء در وقتي كه مراد قائل نان و اب قليلى باشد در نهايت كمى پس الخبز و الماء معرّف بلام كه از صيغ عمومند مستعمل شده اند در اقلّ افراد خبز و ماء و الجواب عن الأوّل المنع من عدم الاولويّة فان الاكثر اقرب الى الجميع من الاقلّ ما و عن الثّاني جواب از دليل اول ايشان اينست كه قبول نداريم كه بعضى از افراد اولى نباشد از بعضى ديكر در اطلاق لفظ عامّ زيراكه اكثر افراد نزديكتر است به جميع افراد كه موضوع له عامّ است از اقلّ پس استعمال لفظ عامّ از او اولى خواهد بود علامه رحمه الله در نهايت باين روش جواب گفته و برين جواب بحثي وارد است چرا كه اقربيت اكثر بجمع مقتضى اينست كه اراده او راجح باشد بر اراده اقلّ نه اينكه اراده اقلّ ممتنع باشد چنانچه مدّعاى مجيب است پس حقّ در جواب اين دليل اينست كه بكويم كه چون دليل مبنى بر اينست كه استعمال لفظ عامّ در خاص بعنوان مجاز است چنانچه حقّ است و معلوم نيز خواهد شد و در جواز مجاز و اجبست كه علاقه ميانه معنى حقيقي و مجازى بوده باشد پس لازم مي آيد كه اين تجوّز مخصوص باشد باستعمال لفظ عامّ در اكثر افراد كه علاقه مشابهة ميانه او و جميع افراد متحقّق است چرا كه هر دو شريكند در اتّصاف به كثرت و جايز نباشد استعمال عام در کمتر از اكثر خصوصا در واحد و اثنين و ثلث زيراكه علاقه مشابهت ميانه ايشان و موضوع له منتفى است و اگر كسى كويد كه هريك از افراد بعضى از مدلول عامّند پس جزو او خواهند بود و علاقه كليّت و جزئيّت ميان ايشان متحقّق است و هر جا استعمال لفظ كل در جزو شود علاقه كليّت و جزويّت كافي است بلكه مشروط بر چيزى ديكر نيست چنانچه محقّقون اهل عربيّت تصريح به او نموده اند بلى و اين علاقه مشروط نيست به چيزى ديكر مگر در عكس ما نحن فيه يعنى در استعمال لفظ جزو در كلّ علاقه كليّت و جزئيّت كافي نيست بلكه مشروطست

الموضوع للكلّ في الجزء غير مشترطة بشيء كما نصّ عليه المحققون و أنّما الشرط في عكسه اعني استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكلّ على ما مرّ تحقيقه و ح فما وجه تخصيص وجود العلاقة بالاكثر قلت لا ريب في أنّ كلّ واحد من افراد العامّ بعض مدلوله لكنّها ليست اجزاء له كيف و قد عرفت أنّ مدلول العامّ كلّ فرد لا مجموع الافراد و أنّما يتصوّر في مدلوله تحقّق الجزء و الكلّ لو كان بالمعنى الثّاني و ليس كذلك فظهر أنّه ليس المصحّح للتجوّز علاقة الكلّ و الجزء كما توهم و أنّما هو علاقة المشابهة اعني الاشتراك في صفة و هي هاهنا الكثرة فلا- بدّ في استعمال اللفظ العامّ في الخصوص من تحقّق كثرة تقرب من مدلول العامّ ليتحقّق المشابهة المعتمدة لتصحيح الاستعمال و ذلك هو المعنى بقولهم لا بدّ من بقاء جمع يقرب

به اينکه جزو چنان جزوی باشد که بانتفاء او کلّ منتفی شود مثلاً استعمال لفظ اصبع و ظفر بر شخص انسانی جایز نیست بلکه آنچه جایز است جزویست که از قبیل رقبه و راس باشد نسبت به انسانی بنا بر تحقیقی که سابقاً مذکور شد در بحث استعمال لفظ مشترک در معنیین و هرگاه علاقه کلیت و جزئیّت میانه اقل و جمیع افراد نیز باشد چنانکه میانه اکثر و جمیع است پس چه صورت دارد تخصیص دادن وجود علاقه را باکثر جواب می گوئیم که شکی درین نیست که هر فرد از افراد عامّ بعضی از مدلول اوست لیکن این افراد اجزای مدلول عامّ نیستند تا آنکه استعمال عامّ در او از قبیل استعمال لفظ کلّ در جزو باشد و چگونه اجزاء او باشد و حال آنکه دانسته شد که مدلول عامّ هر فرد هر فرد است نه مجموع افراد من حیث المجموع و در وقتی این افراد اجزاء مدلول عامّ اند که مدلول او مجموع من حیث المجموع باشد و این چنین نیست و حاصل آنکه این افراد جزئیات مدلول عامّند نه اجزاء او چون زید و عمرو و بکر که هر یک از ایشان جزئی از جزئیات مفهوم انسانند نه اجزاء او و فرق میانه جزئی و جزء بدیهی است پس ظاهر شد که علاقه که باعث صحّت تجوّز است علاقه کلیت و جزئیّت نیست چنانچه مستدلّ توهم کرده بلکه علاقه مشابّهت است یعنی هر دو مشترکند دریک صفتی که ان کثرت است پس واجبست در استعمال لفظ عامّ در خصوص اینک کثرتی در آن خصوص باشد که نزدیک بمدلول عامّ بوده باشد تا آنکه مشابّهتی که معتبر است درین تجوّز متحقّق باشد و این معنی مراد ان جماعتی است که می گویند لا بدّ است که بعد از تخصیص جمعی باقی بماند که در کثرت نزدیک بمدلول عامّ باشد و ملخّص این جواب آنکه استعمال لفظ عامّ در خصوص بعنوان استعاره ایست که مخصوص باکثر است نه بطریق مجاز مرسل و استعمال لفظ کلّ در جزو تا آنکه استعمال او در اقلّ نیز جایز باشد و پوشیده نماند که جوابی که

و عن الثانی بالمنع من كون الامتناع للتخصیص مطلقا بل لتخصیص خاص و هو ما یعدّ فی اللّغة لغوا و ینکر عرفا و عن الثالث بانّه غیر محلّ النزاع فانّه للتّعظیم و لیس من التّعمیم و التّخصیص فی شیء و ذلك لما جرت العادة به من انّ العظماء یتكلّمون عنهم و عن اتباعهم فیغلبون المتكلّم فصار ذلك استعارة عن العظمة و لم یبق معنی العموم ملحوظا فيه اصلا و عن الرّابع انّه علی تقدیر ثبوته كالثالث فی خروجه عن محلّ النزاع لانّ البحث فی تخصیص العامّ و الناس علی هذا التّقدیر لیس بعامّ بل للمعهود و المعهود غیر عامّ و قد یتوقّف فی هذا لعدم ثبوت صحّة اطلاق الناس المعهود علی واحد و الامر عندنا سهل

---

مصنف قدّس سرّه گفته نیز بی صورت است چه مراد مستدلّ این نیست که علاقه این تجوّز کلیت و جزئیّت است تا آنکه شما جواب کویند که این علاقه متحقّق نیست بلکه مراد او اینست که استعمال عامّ در هر فرد از افراد خصوص بعنوان استعمال و اطلاق لفظ مطلق است در مقیّد و استعمال عامّ است در خاص و در این شکی نیست که استعمال لفظ عامّ در هر یک از خصوصیات بعنوان مجاز جایز است مثلا جائز است اطلاق حیوان بر انسان تنها و بر انسان با فرس و بقر و غنم پس حصر این مجاز در استعمال لفظ کلّ در جزو و استعارة بی صورت است و عن الثانی بالمنع من كون الامتناع للتخصیص مطلقا بل لتخصیص خاصّ و هو ما یعدّ فی اللّغة لغوا و ینکر عرفا و جواب از دلیل ثانی ایشان اینست که قبول نداریم که علت امتناع اطلاق عام بر یک و دو و سه مطلق تخصیص باشد تا آنکه لازم آید امتناع اطلاق و بر اکثر نیز بلکه منشا این امتناع تخصیص خاصی است و ان تخصیصی است که در اصطلاح لغویین او را لغو شمارند و در عرف عامّ او را انکار نمایند یعنی خصوص تخصیص ما به یکی و دوتا و سه تا و امثال این ها ممتنع است نه مطلق تخصیص و عن الثالث انّه غیر محلّ النزاع تا و عن الرّابع و جواب دلیل ثالث اینکه قول خدای عزّ و جل و انا از محلّ نزاع بیرون است زیرا که انا درین مقام از باب تعظیم وارد شده نه از برای تعمیم و در تحریر محلّ نزاع دانسته شد که اطلاق عامّ بر واحد از جهة تعظیم جایز است اتفاقا و منشا استفاده تعظیم از انا و نظایر او اینست که بزرگان غالبا در وقت اخبار از حالت خود و اتباع خود غالب می گردانند خود را بر اتباع و از همه تعبیر بصیغه متکلم مع الغیر می کنند و از این جهت از متکلم مع الغیر عرفا عظمت مستفاد می شود پس تعبیر نمودن شخص واحد از ذات خود به تنهایی بصیغه متکلم مع الغیر کنایة از عظمت است چه ذکر ملزوم شده است که این صیغه است و اراده لازم عرفی که عظمت است و در او معنی عموم اصلا ملحوظ نیست و عن الرّابع انّه علی تقدیر ثبوته كالثالث تا و عن الخامس و جواب دلیل رابع

و عن الخامس أنه غير محلّ النزاع أيضا لأنّ كلّ واحد من الماء و الخبز في المثالين ليس بعامّ بل هو للبعض الخارجى المطابق للمعهود الذّهني اعنى الخبز و الماء المقرّر في الذّهن أنّه يؤكّل و يشرب و هو مقدار ما معلوم و حاصل الامر أنّه اطلق المعرفّ بلام العهد الذّهني الّذى هو قسم من تعريف الجنس على موجود معيّن يحتمله و غيره اللفظ اريد بخصوصه من بين تلك المحتملات بدلالة القرينة و هذا مثل اطلاق المعرفّ بلام العهد الخارجى على موجود معيّن من بين معهودات خارجيّة كقولك لمخاطبك ادخل السوق مريدا به واحدا من اسواق معهودة بينك و بينه عهدا خارجيا معيّنا له من بينها بالقرينة و لو بالعادة فكما أنّ ذلك ليس من تخصيص العموم في شىء فكذا هذا

---

ایشان اینکه اولاً قبول نداریم که مراد از ناس نعیم بن مسعود باشد و بس چه ممکن است که جمعی دیگر نیز با او شریک شده باشند در منع مسلمین از جهاد اگرچه ابو سفیان او را به تنهایی فرستاده باشد چنانچه صاحب کشف بعد از نقل آن روایت مذکوره در توجیه عموم الناس و اراده واحدین را احتمال داده با اینکه ثابت نیست که مراد از ناس نعیم باشد اصلاً و روایت مذکوره از ناس در آیه کریمه جماعتی اند چنانچه صاحب کشف بعد از نقل آن روایت گفته که بعضی گفته اند که نیست بلکه بعضی گفته اند که ابو سفیان بعد از خروج از مکه بجمعی از سواران عبد القیس برخورد که اراده مدینه داشتند بجهت خریدن خوردنیها و به ایشان وعده یک شتر بار مویز کرد اگر ایشان مسلمانان را از بیرون آمدن بجهاد بازدارند و شیخ ابو علی طبرسی قدس سره در مجمع البیان از سدی نقل نموده که مراد از ناس درین مقام منافقین مدینه اند و بر تقدیری که مراد از ناس نعیم باشد و بس در جواب می گوئیم که این نیز چون انا در دلیل ثالث از محلّ نزاع بیرونست چرا که محلّ نزاع تخصیص لفظ عامّ است و الف و لام الناس بنابراین از برای استغراق و عموم نیست بلکه از برای عهد است و اشاره است بنعیم و بعضی از اصولیین در این جواب توقف نموده اند باعتبار آنکه ثابت نمی دانند جواز اطلاق ناس معرفّ بلام عهد را بر واحد از این جهت که ناس اسم جمع است و بعد از تعریف او به ادات عهد باید که جمعی باشند و چون ثابت شده از اتفاق مفسّرین اینکه مراد از او نعیم است پس الف و لام الناس نمی تواند که از برای عهد باشد بلکه البتّه از برای استغراق و عموم خواهد بود و لازم می آید جواز اطلاق معرفّ بلام استغراق بر واحد و این مطلب مستدلّ است و کار این شبهه و دفع او نزد ما آسان است چه اتفاق مفسّرین بر اینکه مراد ناس نعیم است چنانچه مستدلّ دعوا نموده منقولست بخبر عادل و بسبب او حکمی ثابت نمی شود

حجّة مجوّزه الى الثلاثة و الاثنین ما قيل فی الجمع و انّ اقلّه ثلاثة او اثنان كأنّهم جعلوه فرعا لكون الجمع حقيقة فی الثلاثة او فی الاثنین و الجواب انّ الکلام فی اقلّ مرتبة یخصّص اليها العامّ لا فی اقلّ مرتبة یطلق علیها الجمع فانّ الجمع من حیث هو لیس بعامّ و لم یقم دلیل علی تلازم حکمیتهما فلا تعلّق لاحدهما بالآخر فلا یكون المثبت لاحدهما مثبتا للآخر.

و هرگاه ثابت نشود که مراد از او نعیم است به تنهایی ما در جواب اکتفا می کنیم بوجه اول یعنی منع اینکه مراد از او واحد است بلکه مراد جماعت کثیر است چنانچه مذکور شد و این وجه در توجیه سهولت از مصنف قدس سرّه منقولست و پوشیده نماند که دفع این شبهه نزد امامیه رضوان الله علیهم مشکل تر است بلکه ممکن نیست چه قول به اینکه مراد از ناس نعیم است از دو امام معصوم منقولست چنانچه گذشت و هرگاه معارضی از قول معصوم نبوده باشد و مؤیدی نیز باشد که ان نقل اتفاق مفسرین است قول به او واجب خواهد بود پس الف و لام التّاس از برای تعریف عهد نتواند بود بنا بر اینکه اسم جمع معرّف بلام عهد را بر واحد اطلاق نمی توان نمود و البتّه الف و لام استغراق و عموم خواهد بود و مطلب مستدلّ قوی می شود و حاصل آنکه بر مذهب ما یا می باید قائل شد به اینکه تخصیص لفظ عامّ تا واحد جایز است یا به اینکه اسم جمع معهود را بر واحد می توان اطلاق نمود و عن الخامس أنّه غیر محلّ النزاع أيضا تا حجّة مجوّزه و جواب از دلیل پنجم ایشان اینست که این نیز از محلّ نزاع بیرونست زیرا که الف و لام در الخبز و الماء از برای استغراق و عموم نیست بلکه از برای عهد ذهنی است و اشاره است به حصّه ای از نان و اب که معلوم و معهود است در اذهان که خورده و آشامیده می شود به این معنی که مراد ازین معهود ذهنی قدری از نان و آبیست که در خارج موجود است و مطابق است با ان امر خارجی ان حصّه از حقیقت نان و اب که معهود است در اذهان و حاصل جواب اینکه اطلاق شده معرّف (1) بلام عهد ذهنی که يك فرد از معرف بلام جنس است بر فرد موجود معین ازین معهود ذهنی [که این معهود ذهنی] احتمال او و غیر او دارد و اراده آن فرد بخصوصه از میانه افراد محتمله ان معهود ذهنی شده بواسطه قرینه اکل و شرب و این اطلاق از قبیل (2) اطلاق معرّف بلام عهد خارجست بر فرد موجود معین از افراد معهوده خارجیّه چنانکه می کویی بمخاطب ادخل السوق و اراده می نمایی بازار معینی از بازارهای که معهود است میان تو و مخاطب به واسطه يك قرینه هرچند ان قرینه معتاد بودن رفتن به بازار معلومی بوده باشد پس چنانکه السّوق در عهد خارجی از قبیل تخصیص عامّ نیست همچنین الخبز و الماء در عهد ذهنی ازین قبیل نیست حجّة مجوّزه الى الثلاثة و الاثنین ما قيل فی الجمع تا و الجواب دلیل آنان که قائلند بجواز تخصیص عامّ تا آنکه

ص: 202

1-59. (1) بیاید دانست که معرّف بلام بنا بر مشهور میان جمهور با دو قسم منقسم است یکی معرّف بلام عهد خارجی و دوّم معرّف بلام جنس و این قسم سه قسم منقسم است یکی معرف بلام حقیقت که اشاره به حقیقت من حیث هی است و دوم معرّف بلام عهد ذهنی که اشاره به حقیقت است باعتبار وجود در ضمن فرد غیر معین در خارج و سوّم معرف بلام استغراق که اشاره است به حقیقت باعتبار وجود در ضمن جمیع افراد

2-60. و در اینکه هر يك از ایشان مفهومند کلی که بر فرد معین اطلاق شده اند و تفاوتی که میانه عهد خارجی و ذهنی است این است که آن فرد که مراد متکلم است که در عهد خارجی معلوم متکلم و مخاطب هر دو است و در عهد ذهنی معلوم متکلم است و بس و نزد مخاطب مبهم است و آنچه معلوم مخاطب است همین حصّه از حقیقت است که در اذهان معلوم است



اصل و اذا خصّ العامّ و ارید به الباقي فهو مجاز مطلقا على الاقوى وفاقا للشيخ و المحقق و العلامة في احد قوليه و كثير من اهل الخلاف و قال قوم انه حقيقة مطلقا و قيل هو حقيقة ان كان الباقي غير منحصر بمعنى ان له كثرة يعسر العلم بعددها و الا فمجاز و ذهب آخرون الى كونه حقيقة ان خصّ بمخصّص لا يستقل بنفسه من شرط او صفة او استثناء او غاية و ان خصّ بمستقل من سمع او عقل فمجاز و هو القول الثاني للعلامة اختاره في التهذيب و ينقل هاهنا للناس مذاهب كثيرة سوى هذه لكتنها شديدة الوهن فلا جدوى للتعرض لنقلها

دو فرد و سه فرد باقى مانند ان دلالتست که گفته شده در جميع و اینکه اقل جمع سه است يا دو کویا ایشان کردانیده اند بودن سه و دورا نهایت مراتب تخصیص تابع بودن جمع حقیقت در سه یا دو یعنی چون لفظ عامّ دلالت دارد بر افراد متکثرة مانند صیغه جمع پس چنانچه اقلّ مراتب جمع سه یا دو است پس باید که اقلّ مراتب جواز اطلاق لفظ عامّ سه یا دو باشد و الجواب انّ فی اقلّ مرتبه تا اصل و جواب دلیل ایشان اینکه حرف ما در اقلّ مرتبه ایست که تخصیص عامّ تا به او جایز است نه در اقلّ مرتبه که اطلاق جمع بر او جایز باشد و از جواز اطلاق جمع بر سه و دو لازم نمی آید جواز اطلاق لفظ عامّ بر انها زیرا که جمع من حیث هو یعنی بی ادات عموم عامّ نیست و دلیلی هم نیست بر اینکه حکم جمع و عامّ متلازمان باشد پس هیچ يك از ایشان را مناسبتی با دیگری نیست پس دلیلی که افاده کند اثبات حکم جمع را و افاده نمی کند اثبات حکم عامّ را و فایده قید حیثیت احتراز از جمع معرّف به ادات تعریف است که او نیز عامّ و محلّ نزاع است و خلاف در اقلّ مراتب تخصیص او نیز هست چه مشهور اینست که عموم جمع نیز باعتبار شمول هر فرد از افراد است چون الرجال جاعنی که به منزله الرجال جاعنی است و به این معنی است که هر فرد از افراد رجال آمده اند و بعضی گفته اند که استغراقند جمع به اعتبار هر جماعت هر جماعت است و یکی و دو تا خارجند از حکم و این قول نیز شهرتی دارد اگرچه در شهرت مثل ادله نیست و بعضی گفته اند که استغراق جمع باعتبار مجموع من حیث المجموع است و ممکن است که بعضی از افراد با جماعات از حکم بیرون باشند

### أصل في أن العام بعد التخصيص حقيقة أو مجاز

اصل و اذا خصّ العامّ و ارید به الباقي فهو مجاز مطلقا على الاقوى تا لنا هرگاه لفظ عامّی تخصیص بیابد اراده باقی افراد از و بعنوان مجاز است مطلقا خواه ان باقی منحصر باشد در عددی یا نه و خواه مخصّص مستقل باشد در افاده و خواه مستقل نباشد بنا بر اقوى و شیخ طوسی و محقق و علامه رضی الله عنه در يك قول و بسیاری از عامّة با ما درین حکم موافقت نموده اند و جمعی دیگر گفته اند که این استعمال بعنوان حقیقت است مطلقا و بعضی قائل بتفصیل شده اند که این

لنا أنه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكلّ لكان مشتركا بينهما و اللازم منتف بيان الملازمة أنه ثبت كونه للعموم حقيقة و لا ريب أنّ البعض مخالف له بحسب المفهوم و قد فرض كونه حقيقة فيه أيضا فيكون حقيقة في معينين مختلفين و هو معنى المشترك و بيان انتفاء اللازم أنّ الفرض واقع في مثله اذ الكلام في الفاظ العموم التي قد ثبت اختصاصه بهما في اصل الوضع حجة القائل بأنه حقيقة مط ان احدهما انّ اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق و التناول باق على ما كان لم يتغيّر اّما طرأ عدم تناول الغير الثاني أنّه يسبق الى الفهم اذ مع القرينة لا يحتمل غيره و ذلك دليل الحقيقة

استعمال حقيقت است اكر باقى غير منحصر است باين معنى كه بسيار است به حيثيتى كه مشكل است دانستن عدد انها و مجاز است اكر ما بقى منحصر باشد مطلقا خواه مخصّص مستقل باشد و خواه غير مستقل و بعضى ديكر قائل بتفصيلى ديكر شده اند باين روش كه اين استعمال بعنوان حقيقت است اكر تخصيص بيابد ان عامّ به مخصّصى كه مستقلّ در افاده نباشد يعنى محتاج باشد در افاده بما قبل خود چون شرط و وصف و استثناء و غايت چه شرط محتاجست بمشروط و صفت بموصوف و استثناء بمستثنى منه و غايت به ذى الغاية چون اكرم الرجال العلماء و اضربهم ان كانوا جاهلين و اشتمهم الا خالد و اضرب الناس حتى زيدا چه العلماء كه صفت و مخصّص رجال معرّف بلام استغراق است به تنهائى معنى ندارد و همچنين شرط كه و ان كانوا جاهلين است مخصّص ضمير جمعى است كه راجع بصيغه عامّ است بدون مشروط بى معنى است و برين قياس استثناء يعنى الا خالد و غايت يعنى حتى زيدا و مجاز است اكر مخصّص (1) مستقل باشد در افاده چون دليلى نقلى يا دليلى عقلى و اين تفصيل قول دويم علامه است رضى الله عنه كه در تهذيب اختيار نموده و درين مسئله مذاهب ديكر نقل نموده اند بغير از مذاهب مذكورة ليكن بسيار ضعيفند پس فايده در نقل انها نيست لنا انه لو كان حقيقة في الباقي تا حجة القائل و دليل ما بر اينكه استعمال لفظ عام مخصّص در ما بقى بعنوان مجاز است اينست كه اكر حقيقت باشد در ما بقى چنانچه حقيقت است در جميع افراد لازم مى آيد كه اين لفظ مشترك باشد بين جميع افراد و بعض افراد و لازم منتفى است پس ملزوم نیز منتفى خواهد بود بيان ملازمه اينكه ثابت شده است كه ان لفظ حقيقت در جميع افراد است و شكى نيست كه بعض افراد مغاير است با جميع افراد بحسب مفهوم و مفروض اينست كه حقيقت در بعض نیز هست پس لازم مى آيد كه حقيقت در دو معنى مختلف باشد و اين بعينه معنى مشترك لفظى است و بيان انتفاء لازم اينكه فرض مسئله و محلّ نزاع لفظى است كه مشترك نباشد بين جمعى و بعض و ثابت باشد اختصاص او بجميع بحسب اصل وضع حجة القائل بأنه حقيقة مطلقا

ص: 204

1-61. (1) مخصّص دليل نقلى چون فى الانعام زكاة و ليس فى المعلوفة زكاة و دليل عقلى چون كلّ حيوان انسان كه عقل حاكم است به اينكه مراد بعضى از افراد اوست

و الجواب عن الاوّل انّ تناول اللفظ له قبل التّخصیص انّما كان مع غيره و بعده يتناوله وحده و هما متغایران فقد استعمل فی غیر ما وضع له و اعترض بانّ عدم تناوله للغير او تناوله له لا یغیّر صفة تناوله لما يتناوله و جوابه انّ كون اللفظ حقيقة قبل التّخصیص لیس باعتبار تناوله للباقي حتّى یكون بقاء التناول مستلزما لبقاء كونه حقيقة بل من حیث انه مستعمل فی المعنى الذی ذلك الباقي بعض منه و بعد التّخصیص یستعمل فی نفس الباقي فلا یبقى حقيقة و القول بانّه كان متناولا له حقيقة مجرد عبارة اذ الكلام فی الحقيقة المقابلة للمجاز و هی صفة اللفظ

---

امران تا و الجواب عن الاوّل دلیل قائلین به اینکه این اطلاق بعنوان حقیقت است مطلقا دو چیز است یکی آنکه لفظ عامّ شامل او بود پیش از تخصیص حقیقة اتفاقا و این شمول به همان نحوی که بود بعد از تخصیص بحال خود باقیست و تغییری در او راه نیافته و آنچه بعد از تخصیص عارض لفظ عامّ شده همین عدم شمول غیر ما بقى است و دلیل ثانی اینست که ما بقى متبادر است بفهم زیرا که با قرینه احتمال غیر ما بقى ندارد و تبادر از علامات حقیقت است اگر کسی گوید که تبادر بدون قرینه از علامات حقیقت است نه تبادر با قرینه بلکه او از علامات مجاز است جواب می گوئیم که مراد مستدلّ اینست که ما بقى قطع نظر از قرینه متبادر است و قرینه را در این تبادر دخلی نیست زیرا که کار قرینه نفی احتمال غیر ما بقى است نه اراده ما بقى و توضیح این مقال آنکه متبادر از عامّ پیش از تخصیص جمیع افراد بود که از آن جمله ما بقى است و بعد از تخصیص تبادر ما بقى بدون قرینه بحال خود باقیست و فایده قرینه نفی احتمال غیر ما بقى است پس این قول که از مع القرینه لا یحتمل غیر علّت است از برای اینکه ما بقى بنفسه متبادر است بدون انضمام قرینه نه از برای تبادر ما بقى چنانکه معترض توهم نموده بود و الجواب عن الاوّل انّ تناول اللفظ له قبل التّخصیص تا و عن الثانی و جواب از دلیل اوّل ایشان اینست که قبول نداریم که تناول ما بقى به نحوی که پیش از تخصیص بود بعد از تخصیص باقی باشد زیرا که پیش از تخصیص این لفظ شامل او بود با غیر او و بعد از تخصیص شامل اوست به تنهایی و این دو مفهوم مغایرند با یک دیگر پس هرگاه تناول سابق بر تخصیص بعنوان حقیقت باشد لازم است که لاحق بطریق حقیقت نباشد چه لفظ مستعمل شده در غیر موضوع له و برین جواب بعضی اعتراض نموده اند به اینکه عدم تناول لفظ عامّ بعد از تخصیص غیر ما بقى را و تناول او پیش از تخصیص این غیر را باعث تغییر حالت تناول ما بقى نمی شود پس چنانچه پیش از تخصیص این تناول

و عن الثانی بالمنع من السّبق الی الفهم و أنّما يتبادر مع القرينة و بدونها يسبق العموم و هو دليل المجاز و اعترض بانّ ارادة الباقي معلومة بدون القرينة أنّما المحتاج الی القرينة عدم ارادة المخرج و ضعفه ظاهر لانّ العلم بارادة الباقي قبل القرينة أنّما هو باعتبار دخوله تحت المراد و كونه بعضا منه و المقتضى لكون اللفظ حقيقة فيه هو العلم بارادته علی أنّه نفس المراد و هذا لم يحصل الاّ بمعونة القرينة

ما بقي بعنوان حقیقت بود بعد از تخصیص نیز بعنوان حقیقت خواهد بود چنانچه مطلب مستدلّ و جواب این اعتراض اینست که قبول کردیم که تناول ما بقي بحال خود باقیست لیکن نفی ندارد زیرا که حقیقت بودن عامّ پیش از تخصیص در ما بقي باعتبار تناول ما بقي به تنهایی نیست تا آنکه بقاء این تناول بعد از تخصیص مستلزم بقاء حقیقت بودن لفظ باشد در ما بقي بلکه لفظ پیش از تخصیص حقیقت است در ما بقي باعتبار اینکه مستعمل شده در معنی که ما بقي بعضی از اوست و بعد از تخصیص مستعمل شده در خصوص ما بقي که خاصّ است نسبت بمدلول ان عامّ پس استعمال لفظ عامّ شده در خاصّ و بر حقیقت خود باقی نمانده و ملخصّ کلام اینکه بودن تناول ما بقي پیش از تخصیص این معنی ندارد که استعمال لفظ عامّ پیش از تخصیص در وی بعنوان حقیقت است تا آنکه بقاء او بعد از تخصیص مقتضی این باشد که استعمال لفظ درو نیز بعنوان حقیقت باشد بلکه این معنی دارد که تناول عامّ او را پیش از تخصیص بسبب حقیقتی است که ناشی شده از استعمال لفظ عامّ در جمیع افرادی که این باقی بعضی از او است و اینکه می گویند لفظ عامّ پیش از تخصیص شامل اوست حقیقة از باب مسامحة در عبارتست بسبب آنکه حقیقت سبب تناول است و دلیل بر اینکه این از باب مسامحة است اینست که حرف ما در حقیقتی است که مقابل مجاز است و ان صفت لفظ است نه صفت تناول که ان امر معنوی است پس حقیقت بودن تناول حقیقة معنی ندارد و عن (1) الثانی بالمنع من السّبق الی الفهم تا حجة من قال و جواب از دلیل ثانی ایشان اینکه قبول نداریم که ما بقي قطع نظر از قرینه متبادر بفهم باشد بلکه او با قرینه مانعه از اراده جمیع افراد متبادر است و بدون این قرینه متبادر عمومست پس این قرینه چنانچه افاده می کند نفی احتمال غیر ما بقي را همچنین افاده می کند اراده ما بقي را بخصوصه و عدم متبادر معنی بدون قرینه علامت اینست که لفظ در ان معنی مجاز است و بعضی برین جواب اعتراض نموده اند به اینکه اراده باقی معلومست پیش از قرینه تخصیص چه درین صورت جمیع افراد متبادر است پس باقی نیز متبادر خواهد بود و بعد از قرینه تخصیص این تبادر تغییر نمی یابد آنچه تغییر می یابد تبادر غیر ما بقي است که پیش از قرینه بود و بعد از قرینه

ص: 206

1-62. (1) ملخصّ جواب اینکه لفظ عامّ پیش از تخصیص شامل جمیع افراد است حقیقة و در ضمن جمیع باقی فهمیده می شود پس شمول عام باقی را پیش از تخصیص بعنوان مجاز است پس بعد از تخصیص نیز مجاز خواهد بود

و هو معنى المجاز حجة من قال بأنه حقيقة ان بقى غير منحصر ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ و الأ على امر غير منحصر فى عدد و اذا كان الباقي غير منحصر كان عامًا و الجواب منع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع [وقد كان للجميع] أولاً و قد صار لغيره فكان مجازاً و لا يذهب عليك ان منشأ الغلط فى هذه الحجة اشتباه كون النزاع فى لفظ العام او فى الصيغ و قد وقع مثله لكثير من الاصوليين فى مواضع متعدّدة ككون الامر للوجوب و الجمع للاثنين و الاستثناء مجازاً فى المنقطع و هو من باب اشتباه العارض بالعرض

زایل می شود و آنچه محتاج به قرینه است عدم اراده مخرج این غیر ما بقى است و ضعف این اعتراض ظاهر است زیرا که علم به اراده باقى و تبادر او پیش از قرینه باعتبار اینست که داخلست تحت مراد که جمیع افراد است و بعضی از افراد اوست و آنچه مقتضى اینست که لفظ در او حقیقت باشد علم بارادة اوست بخصوصه باعتبار اینکه او مقصود است و بس نه باعتبار اینکه داخل است در تحت جمیع افراد و این علم حاصل نمی شود مگر به معاونت قرائن پس تبادر او بخصوصه محتاج به قرینه است و این علامت مجاز است حجة من قال بأنه حقيقة ان بقى غير منحصر تا و الجواب دليل جمعی که قائل باین تفصیل شده اند که اطلاق لفظ عام در ما بقى بعنوان حقیقت است اگر باقى بماند عددی که مشکل باشد حصر او اینست که معنی عموم حقیقة اینست که لفظ دلالت کند بر چیزی که منحصر در عددی نباشد و هرگاه باقى غير منحصر باشد عام خواهد بود و بر حقیقت خود باقى است و الجواب منع كون معناه ذلك بل معناه تناوله تا حجة القائل و جواب این دلیل اینکه قبول نداریم که معنی عموم دلالت لفظ باشد بر عدد غير منحصر مطلقاً بلکه معنی او پیش از تخصیص شمول عدد غير منحصر خاصی است که ان عبارت از جمیع افراد است و بعد از تخصیص استعمال شده در غير جمیع هر چند غير منحصر باشد پس این استعمال به عنوان مجاز خواهد بود و پوشیده نماند بر تو که منشأ این غلط درین دلیل اینست که مستدلّ اشتباه کرده لفظ عام یعنی ع ا م را بصیغه عموم مثل الرجال و کلّ و اجمعین و کمان کرده که نزاع در لفظ عام است زیرا که آنچه او گفته که معنی عموم حقیقة شمول عدد غير منحصر است مطلقاً معنی لفظ عام است نه صیغه او بلکه معنی صیغه او حقیقة جمیع افراد است نه هر عدد غير منحصری و مثل این اشتباه از بسیاری از اصولیین صادر شده در چند جا چنانکه در استدلال بر اینکه امر حقیقت در وجوبست متمسک شده اند بقول خدای عزّ و جلّ و ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك یعنی چه چیز مانع تو شد از سجده در آن وقت که من سجده را بر تو واجب ساختم که لفظ امر در وجوب مستعمل شده و اصل در استعمال حقیقت است و اعتراض نموده اند بر این دلیل که این دلالت دارد بر اینکه لفظ امر یعنی امر حقیقت در

حجّة القائل بأنّه حقیقه ان خصّ بغير مستقلّ أنّه لو كان التّقييد بما لا مستقلّ یوجب تجوّزا فی نحو الرّجال المسلمون من المقيّد بالصفة و اکرم بنی تمیم ان دخلوا من المقيّد بالشرط و اعتزل الناس الا العلماء من المقيّد بالاستثناء لكان نحو مسلمون للجماعة مجازا و لكان نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا و لكان نحو الف ستة الا خمسين عاما مجازا و اللوازم الثلاثة باطلة اما الاوّلان فاجماعا و اما الأخير فلکونه موضع وفاق من الخصم بیان الملازمة ان کلّ واحد من المذكورات یقید بقید هو كالجزم له و قد صار بواسطته لمعنی غیر ما وضع له اوّلا و هی بدونہ [لما نقلت عنه و معه] لما نقلت الیه و لا- یحتمل غیره و قد جعلتم ذلك موجبا للتّجوز فالفرق تحکّم و الجواب ان وجه الفرق ظاهر فانّ

---

و جوب باشد نه صیغه افعال و چنانکه استدلال نموده اند بر اینکه اقلّ مراتب جمع دو است بحديث نبوی صلی الله علیه و آله که الاثنان فما فوقهما جماعة و حال آنکه این دلالت دارد بر جواز اطلاق لفظ جمع یعنی جیم میم عین و دو این محل نزاع نیست زیراکه اتّفاقیست که جمعیت یعنی اجتماع در دو نیز متحقّق است بلکه خلاف در صیغه جمع است چون رجال مثلا و چنانکه استدلال نموده اند بر اینکه استثناء مجاز است در استثناء منقطع به اینکه ممتنع است اخراج ثوب از دراهم درین قول که له علیّ عشرة دراهم الا ثوبا و اخراج در حقیقت استثناء و معتبر است اتّفاقا و این دلیل دلالت دارد بر اینکه لفظ استثناء یعنی الف سین تا ثا نون الف مجاز باشد در منقطع نه اینکه الا ثوبا در مثال مذکور مجاز باشد چه آنچه اتّفاقیست که اخراج در وی معتبر است لفظ استثناء است نه صیغه او بلکه قائلین به اینکه او حقیقت است در منقطع قبول ندارند که در حقیقت مطلق این استثناء اخراج معتبر باشد بلکه این معنی را در استثنای متّصل معتبر می دانند و بس و این اشتباهها از قبیل اشتباه عارض است بمعروض چه در ما نحن فیه اشتباه کرده اند عموم را که عارض صیغه عام است به آن صیغه و در امثله مذکوره اشتباه نموده امر را که عارض صیغه اوست و لفظ جمع را که عارض صیغه اوست و استثناء را که عارض صیغه اوست به معروضات و حکم عارض را بر معروض جاری ساخته اند حجّة القائل بأنّه حقیقه ان خصّ بغير مستقلّ تا و الجواب دلیل قائلین به اینکه صیغه عام حقیقه است در ما بقی اگر تخصیص ان عام به مخصّصی باشد که مستقلّ در افاده نیست بلکه محتاج است بمقابل خود چون صفت و شرط و استثناء و امثال این ها اینست که اگر تقييد بغير مستقلّ باعث این شود که ان عامّ مجاز باشد در ما بقی در مثل الرّجال المسلمین از عامّی که مقيّد باشد بصفة و اکرم بنی تمیم ان دخلوا از عامّ مقيّد بشرط و اعتزل الناس الا العلماء از

الواو فی مسلمون کالف ضارب و واو مضروب جزء الکلمة و المجموع لفظ واحد و الالف و اللّام فی نحو المسلم و ان كانت کلمه الا انّ المجموع یعدّ فی العرف کلمة واحدة و یفهم منه معنی واحد من غیر تجوّز و نقل من معنی الی آخر فلا یقال انّ مسلم للجنس و الالف و اللّام للعهد و الحکم بكون نحو الف سنة الا خمسين عاما حقيقة على تقدير تسليمه مبنى على انّ المراد به تمام مدلوله و انّ الاخراج منه وقع قبل الاسناد و الحکم و انت خبير بانّه لا شیء ممّا ذکرناه فی هذه الصّور الثّلاث بمتحقّق فی العامّ المخصوص لظهور الامتیاز بین لفظ العامّ و بین المخصّص و كون کلّ منهما کلمة برأسها و لانّ المفروض ارادة الباقي من لفظ العامّ لا تمام المدلول مقدّما على الاسناد و ح کفیف یلزم من کونه مجازا کون هذه مجازات

---

مقیّد باستثناء لازم می آید که مثل مسلمون از برای جماعت نیز مجاز باشد و همچنین استعمال مثل المسلم یعنی مفرد معرّف بلام جنس یا عهد در حقیقت معلومة یا فرد معهود از حقیقت بعنوان مجاز باشد و استعمال مثل الف سنة الا خمسين عاما در ما بقى بعد از استثناء یعنی نهصد و پنجاه مجاز باشد و این سه لازم هر سه باطلند اما دوتای اول یعنی مثل مسلمون و المسلم پس باطلست مجازیت ایشان در معنی جماعت و حقیقت معلومة یا فرد معهود از حقیقت اجماعا چه اجماعیست که استعمال ایشان درین دو معنی بعنوان حقیقت است و اما اخیر یعنی مثل الف سنة الا خمسين عاما اگرچه بطلان مجازیت او در نهصد و پنجاه اجماعی نیست لیکن خصم متّفقست درین بطلان با ما یعنی او نیز قائلست به اینکه استعمال مجموع مستثنی و مستثنی منه در ما بقى بعد از استثناء یعنی نهصد و پنجاه بعنوان حقیقت است و کلام ما با اوست اما بیان ملازمه اینکه هر یک از امور مذکوره یعنی مسلم در مسلمون و در المسلم و الف سنة در مثال اخیر مقیّد شده اند به قیدی که به منزله جزء از ایشانست که ان ضمیر جمع است در مسلمون و الف و لام تعریف است در المسلم و استثناء است در مثال اخیر و هر یک از ایشان بواسطه ان قید مستعمل شده اند در معنی غیر موضوع له اولی چه مسلم در اصل موضوعست از برای ذاتی غیر معین که متّصف با سلام باشد و بعد از ضمیر جمع موضوعست از برای جماعتی که متّصف بوده باشند با سلام و بعد از دخول الف و لام جنس موضوعست از برای حقیقت مسلمان با قید معلومیّت و بعد از الف و لام عهد موضوعست از برای ذات معین معهودی متّصف با سلام و الف سنة پیش از استثناء موضوعست از برای هزار سال و بعد از استثنای خمسين عام موضوعست از برای نهصد و پنجاه سال و ایشان بدون ان قیود موضوع بودند از برای معنی که از و نقل شده اند و با این قیود موضوعند از برای معنی که به او نقل شده اند و احتمال غیر این ندارند و

شما این نقل را موجب تجوّز می دانید در عامّ پس باید که این الفاظ نیز در معنی منقول الیه مجاز باشند و فرق میانه این استعمال این الفاظ بعد از نقل درین معانی و میانه استعمال عامّ در خصوص بعد از تخصیص یعنی قائل شدن به اینکه اطلاق عامّ بر ما بقی مجاز است و اطلاق این الفاظ درین معانی بعد از تقیید حقیقت است بی صورتست و الجواب أنّ وجه الفرق ظاهر تا اصل جواب از این دلیل اینکه فرق ظاهر است میانه عامّ مخصّص و تقیید مسلم و الف سنة باین قیود مذکوره زیرا که ضمیر جمع یعنی واو و نون در مسلمون مثل الف ضارب و واو مضروب است در اینکه جزو از کلمه است و مجموع يك لفظ است و الف و لام تعریف در المسلم اگرچه حقیقة کلمه علی حده است لیکن مجموع او را با مدخولش عرفا يك کلمه می شمارند و ازو يك معنی فهمیده می شود و تجوّزی در وی متصوّر نیست و نقل نشده از معنی بمعنی دیگر و نمی گویند که مسلم دلالت بر جنس دارد و الف و لام دلالت بر معهود بودن او دارد بلکه می گویند که مجموع المسلم دلالت دارد بر فرد معهودی از جنس مسلمان و حاصل آنکه مسلم کلمه ایست موضوع از برای معنی و هر يك از المسلم و مسلمون کلمه دیگرند موضوع از برای معنی دیگر و کلمه اولی مستعمل در معنی ثانی نشده تا آنکه لازم آید مجازیت او (1) و حکم به اینکه مثل الف سنه الا خمسين عاماً حقیقت است باتفاق خصم در نهصد و پنجاه بر تقدیر تسلیم که مذهب خصم نیز این باشد می گوئیم که حقیقت بودن او مبنی است بر اینکه مراد از الف سنة تمام مدلول او یعنی هزار سال است و اخراج پنجاه سال از وی پیش از اسناد و حکم است یعنی مراد از الف سنه معنی حقیقی اوست و از مستثنی یعنی خمسين عاماً نیز معنی حقیقی مراد است و کار ادات استثنا اینست که بیرون می برد مدلول مستثنی را از جمله افراد مسمی منه از محکوم علیه بودن پس مجموع مستثنی منه و مستثنی و ادات استثنا همه در معنی حقیقی خود مستعمل شده اند و تو می دانی که هیچ يك از این وجوه که مذکور شد از جهة حقیقت بودن این سه صورت یعنی مسلمون و المسلم و الف سنة الا خمسين علماً در عام مخصوص جاری نیست زیرا که ظاهر است جدائی میان لفظ عام و مخصّص و این که هر يك کلمه اند بر سر خود و مجموع کلمه واحده نیستند که مستعمل در معنی تازه باشند حقیقة از قبیل مسلم و المسلم و مسلمون بلکه عام کلمه ایست که مستعمل شده در معنی غیر موضوع له خود به قرینه مخصّص و این معنی تجوز است پس آنچه مذکور شد در دو صورت (2) اول در عام مخصوص جاری نیست و آنچه در صورت اخیره یعنی الف سنة الا خمسين عاماً مذکور شد (3) نیز در اینجا جاری نیست زیرا که مفروض اینست که از عام پیش از اسناد اراده ما بقی شده نه مدلول حقیقی که جمیع افراد است به قرینه مخصّص یعنی اولاً بسبب مخصّص بعضی از افراد ان عامّ بدر رفته و بعد از اسناد حکم بما بقی

ص: 210

1- 63. (1) بیايد دانست که در مثل جاءنی القوم الا زيدا چون ظاهر جاءنی القوم اینست هر فرد از افراد قوم حتّی زید آمده باشند الا زید صریح است در اینکه او نیامده است پس تناقض لازم می آید میانه استثناء جمله سابق و به واسطه دفع این تناقض بعضی قائل شده اند به اینکه مراد از قوم هر فرد از افراد او بغیر از زید است مجازاً پیش از اسناد یعنی اسناد بجمیع افراد حتّی زید نشده تا آنکه تناقض لازم آید بلکه اسناد داده شده فعل بافرد غیر زید و بعد از ان اخراج شده از جمیع افراد قوم که موضوع له اوست تا آنکه این اخراج قرینه باشد بر اینکه مراد از قوم معنای مجازی است نه معنی حقیقی و بعضی می گویند که مراد از قوم جمیع افراد حتّی زید است لیکن اولاً اخراج شده زید از قوم بعد از این اسناد فعل شده بقوم الا زید یعنی بما بقی افراد قوم پس نزد ایشان لفظ قوم مستعمل شده در معنی حقیقی خود که عموم است و هر يك از ادات استثناء و مستثنی نیز در معنی حقیقی خود مستعمل اند

2- 64. یعنی آنچه در المسلم و المسلمون گفته شد که مسلم پیش از دخول ادات تعریف و ضمیر جمع کلمه ایست برآسه و بعد از دخول انها کلمه دیگر می شود مستعمل در معنی موضوع له خود و تجوّزی اصلاً لازم نمی آید در عام مخصوص جاری نیست زیرا که بدیهی است که عام بعد از تخصیص همان لفظ عامیست که پیش از تخصیص بوده و بعد از او بقرینه مخصّص مستعمل شده در معنی دیگر

3- 65. که مراد از الف سنة و مستثنی و ادات استثناء معنی حقیقی است چه اخراج پیش از استثناء واقع شده و پیش از اخراج معنی



حقیقی هزار سال مراد است و از مستثنی وادات استثناء نیز معنی حقیقی ایشان مراد است

اصل الاقرب عندي ان تخصيص العام لا يخرج عن الحجية في غير محلّ التخصيص ان لم يكن المخصّص مجملا مطلقا و لا اعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا نعم يوجد في كلام بعض المتأخرين ما يشعر بالرغبة عنه و من الناس من انكر حجّية مط و منهم من فصل و اختلفوا في التفصيل على اقوال شتى منها الفرق بين المتصل و المنفصل فالاول حجة لا الثاني و لا حاجة لنا الى التعرّض لباقيها فانه تطويل بلا طائل اذ هي في غاية الصّعف و السقوط و ذهب بعض الى انه يبقى حجة في اقلّ الجمع من اثنين او ثلاثة على الرّائين لنا القطع بانّ السّيد اذا قال لعبده كلّ من دخل داري فاكرمه ثمّ قال بعد لا تكرم فلانا او قال في الحال الا فلانا فترك اكرام غير من وقع النص على اخراجه عدّ في العرف عاصيا و ذمه العقلاء على المخالفة و ذلك دليل ظهوره في ارادة الباقي و هو المطلوب احتجّ منكر الحجّية مط بوجهين

شده پس لفظ عامّ در غير موضوع له خود مستعمل شده و اين بعينه معنی تجوّز است پس چگونه لازم می آید از مجاز بودن عامّ در ما بقى تجوّز در سه صورت مذکوره چنانکه مستدلّ دعوى (1) می نمود

### أصل في أن العام بعد التخصيص حجة أم لا

اصل الاقرب عندي ان تخصيص العام لا يخرج عن الحجية في غير محلّ التخصيص تا لنا نزيدكتر بصواب نزد من اينست كه تخصيص عامّ بيرون نمی برد او را از حجّت بودن در غير محلّ تخصيص يعنى در ما بقى مطلقا خواه مخصّص متّصل باشد بكلام سابق چون صفت و شرط و استثناء و امثال انها و خواه منفصل باشد يعنى كلامى باشد مستقلّ در افاده كه محتاج بربط بمقابل نباشد چنانكه هرگاه كسى بكويد كلّ من دخل داري فاكرمه و بعد از ان بكويد لا تكرم زيدا و ان دخل داري و غير اين تفاصيل آينده بشرط آنكه مخصّص مجمل و محتمل و جوه كثيرة نباشد كه اكر مجمل بوده باشد حجّت نيست در ما بقى چه ما بقى درين صورت معلوم نيست كه چه چند است چون استثناء در قول خداى تعالى كه أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ كه متلوّ به حملست و تا او معلوم نشود كه چه چيز است ما بقى نيز معلوم نيست و مشخصّ نمى شود كه از بهائم کدامها حلالند و درين مذهب مخالفى از اماميه رضوان الله عليهم نيافتيم بلى كلام بعضى از متأخرين ايشان مشعر است باعراض از اين مذهب و بعضى از علمائى عامّه انكار نموده اند حجّيت عامّ مخصوص را در ما بقى مطلقا و بعضى از ايشان تفصيلى داده اند و در تفصيل اختلاف کرده اند به چند قول بعضى از ان اقوال فرق ميانه متّصل و منفصل و اول را حجّت مى دانند نه ثانى را و ما را احتياج بنقل باقى تفصيلات و نفى انها نيست زيراكه در نهايت شدوذ و ضعف اند و از درجه اعتبار ساقطاند و بعضى قائل شده اند به اينكه عامّ بعد از تخصيص حجّت است در اقلّ جمع كه دو است يا سه بنا بر دو مذهبي كه در اقلّ جمع مذکور شد لنا القطع بانّ السّيد اذا قال لعبده تا احتجّ

ص: 211

1-66. (1) پوشيده نماند كه فرق ميانه استثنائى از عدد و استثنائى از عام مثل جاءنى القوم الا زيدا بى صورتست چه هر كه قائلست به اينكه مراد از مستثنى منه عدد تمام موضوع له مراد است قائلست به اينكه مراد از مستثنى منه عام نيز تمام موضوع له مراد است پس چنانكه مستثنى منه عدد با استثناء حقيقت است مستثنى منه عام نيز حقيقت است و فرق به اينكه اين مجاز است و آن حقيقت است كحكم است

الأول أنّ حقيقة اللفظ هي العموم و لم يرد و سائر ما تحته من المراتب مجازاته و اذا لم ترد الحقيقة و تعددت المجازات كان اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على شىء منها و تمام الباقي احد المجازات فلا يحمل عليه بل يبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص فلا يكون حجة فى شىء منها و من هذا يظهر حجة المفصل فانّ المجازية عنده انما يتحقق فى المنفصل للبناء على الخلاف فى الاصل السابق الثانى انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا و ما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة

دليل ما بر اینکه صیغه عامّ در ما بقى حجّت است مطلقا بشرط اینکه مخصّص مجمل نباشد اینست که جزم داریم به اینکه هرگاه مولى بگلام خود بگوید کُلّ من دخل دارى فاكرمه و بعد از ان بگوید لا تكرم زيدا يا در حال بگوید الا فلانا و آن گلام اكرام نکند غير زيد را که تصریح باخراج او شده او را عرفا عاصى مى شمارند و عقلا او را مذمت مى کنند بر مخالفت مولى و این دلیلت بر اینکه عامّ مخصّص ظاهر است در باقى و این مطلوب ما است احتجّ منکر الحجة بوجهين الاول انّ حقيقة اللفظ هي العموم تا و الجواب احتجاج نموده منکر حجيت عامّ در ما بقى مطلقا بدو وجه اول اینکه حقیقت لفظ عامّ عمومست و او خود اراده نشده ازو بعد از تخصیص و باقى مراتب ما بقى که مندرجند در تحت او مجازات اویند و هرگاه از لفظ معنى حقیقى مراد نباشد و مجازات متعدده داشته باشد این لفظ مجمل خواهد بود در ان مجازات و احتمال در ان مجازات همه مساوى يك ديكرند پس لفظ را حمل بر هیچ يك از انها نمی توان نمود و تمام ما بقى یکی از ان مجازاتست پس نتوان لفظ را حمل بر آن نمود بلکه ان لفظ متردّد است میان جميع مراتب خصوص پس حجّت در هیچ يك از ان مراتب نیست و ازین وجه ظاهر مى شود و دلیل مفصّل یعنی قائل به اینکه عام مخصّص حجّت است در ما بقى اگر مخصّص متّصل باشد و حجّت نیست در او اگر مخصّص منفصل باشد زیراکه بنای این دلیل بر اینست که عامّ در ما بقى مجاز باشد و مجازیت عامّ در ما بقى نزد مفصّل در صورتیست که مخصّص منفصل باشد و درین صورت لفظ عامّ را مجاز از متعدده بهم مى رسد که یکی از انها تمام ما بقى است و نسبت او به همه مساویست پس حجّت در هیچ يك نیست و چون مفصّل مى گوید که اگر مخصّص متّصل باشد عامّ حقیقت است در تمام ما بقى پس حجّت هم خواهد بود در او چه حقیقت دیگر بغیر تمام ما بقى ندارد و هر لفظی در حقیقت خود حجّت است بدون قرینه مجاز و خلاف در حجیت عامّ در ما بقى و عدم حجیت او مبنی است بر خلافی که مذکور شد در اصل سابق یعنی خلاف در اینکه عامّ حقیقة است در ما بقى یا مجاز است و وجه ثانى منکر حجیت عامّ در ما بقى اینست که عامّ بسبب تخصیص بیرون رفته است از ظاهر بودن در مدلول خواه بلفظی که ظاهر در مدلول نباشد حجّت نخواهد بود و الجواب عن الاول انّ ما ذکرتموه صحیح تا و احتجّ الذاهب و جواب

و الجواب عن الاول انّ ما ذكرتموه صحيح اذا كانت المجازات متساوية لا دليل على تعيين احدهما اما اذا كان بعضها اقرب الى الحقيقة و وجد الدليل على تعيينه كما في موضع النزاع فانّ الباقي اقرب الى الاستغراق و ما ذكرناه من الدليل يعينه ايضا لإفادته كون التخصيص قرينة ظاهرة في ارادته مضافا الى منافاة عدم ارادته للحكمة حيث يقع في كلام الحكيم بتقريب ما مرّ في بيان افادة المفرد المعرف للعموم اذ المفروض انتفاء الدلالة على المراد هاهنا من غير جهة التخصيص فح يجب الحمل على ذلك البعض و سقط ما ذكرتموه هذا مع انّ الحجّة غير وافية بدفع القول بحجّيته في اقلّ الجمع ان لم يكن المحتجّ بها ممّن يرى جواز التّجاوز في التّخصيص الى الواحد لكون اقلّ الجمع ح مقطوعا به على كلّ تقدير و عن الثّاني بالمنع من عدم الظهور في الباقي و ان لم يكن حقيقة و سند هذا المنع يظهر من دليلنا السّابق و انتفاء الظهور بالنّسبة الى العموم لا- يضرنّا و احتجّ الذّاهب الى أنّه حجّة في اقلّ الجمع بانّ اقلّ الجمع هو المتحقّق و الباقي مشكوك فيه فلا يصار اليه و الجواب لا نسلم انّ الباقي مشكوك فيه لما ذكرنا من الدليل على وجوب الحمل على ما بقي

از وجه اول ايشان اينکه آنچه شما ذکر کردید که لفظ عامّ مجمل است در جمیع مراتب ما بقى و حجّت در هیچ يك نیست در صورتی صحیح است که این مجازات همه مساوی باشند و دلیلی بر تعیین خصوص یکی ازینها نباشد اما هرگاه یکی از این مجازات نزدیکتر باشد به حقیقت و دلیلی بر تعیین او باشد پس حمل لفظ بر او واجبست چنانکه در محلّ نزاع زیرا که تمام ما بقى نزدیکتر است بعموم جمیع افراد و دلیلی هم ذکر نمودیم بر اینکه عامّ ظاهر است در تمام ما بقى چه مذمت عقلا غلام را بسبب اخراج بعضی از افراد ما بقى از حکم مقیّد اینست که تخصیص قرینه ظاهر باشد بر اراده تمام ما بقى [با اینکه عدم اراده تمام ما بقى] منافات دارد با حکمت هرگاه این عامّ مخصوص در کلام حکیم واقع شود بمثل آنچه مذکور شد در بیان اینکه مفرد معرفّ بلام مفید عمومست چنانکه در فایده مهمّة در تحت مفرد معرفّ بلام ذکر کرد و لکن اراده البعض ینافی الحکمة پس در اینجا می گوئیم که حکمت مقتضی اینست که حکیم اطلاق نکند لفظ را بر معنی مجازی بدون قرینه و مفروض اینست که در عامّ مخصوص قرینه بغير از تخصیص نیست پس اگر تخصیص قرینه ظاهرة بر اراده تمام ما بقى نباشد و لفظ احتمال بعض ما بقى داشته باشد لازم می آید منافی حکمت پس دانسته شد که واجبست حمل عامّ مخصوص بر تمام ما بقى و ساقط شد آنچه شما می گفتید که لفظ او مجملست در جمیع مراتب ما بقى این جواب را نگاه دار یا اینکه می گوئیم که بر تقدیر صحّت دلیل شما وافی نیست او و باطل نمی کند قول به حجّیت او را در اقلّ جمع که دو یا سه است اگر مستدلّ اعتقاد نداشته جواز تخصیص

اصل ذهب العلامة في التهذيب الى جواز الاستدلال بالعام قبل استقصاء البحث في طلب التخصيص و استتبع في طلب التخصيص و حكي فيها كلا من القولين عن بعض العامة و قد اختلف كلامهم في بيان موضع النزاع فقال بعضهم ان النزاع في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص و هو الذي يلوح من كلام العلامة في يب و صرح به في ية و انكر ذلك جمع من المحققين قائلين بان العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع اجماعا و اتما الخلاف في مبلغ البحث فقال الاكثر يكفي بحيث يغلب معه الظن بعدم المخصص و قال بعض انه لا يكفي ذلك بل لا بد من القطع بانتفائه و الظاهر ان الخلاف موجود في المقامين لنقل جماعة القول بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص عن بعض المتقدمين و تصريح آخرين باختياره لكنه ضعيف

عام را تا واحد زیرا که درین صورت اقل جمع مجزوم به است بر هر تقدیر خواه مراد ازو تمام ما بقى باشد و خواه غیر او از مراتب دیگر چه بر هر تقدیر دو و سه مراد است یا داخل است در مراد بلی اگر مستدلّ قائل باشد بجواز تخصیص عام تا واحد درین صورت در اقل جمع نیز حجّت نخواهد بود چه ممکن است که مراد ازو یکی باشد پس ازین دلیل قول به حجّیت او در اقل جمع نیز باطل می شود چنانچه قول به حجّیت او در تمام ما بقى باطل می شود و جواب وجه ثانی ایشان اینکه قبول نداریم عدم ظهور عام مخصوص را در تمام ما بقى هر چند حقیقت در او نباشد و سند این منع ظاهر می شود از دلیل سابق ما چه از ان دلیل معلوم شد که او ظاهر است در تمام ما بقى و اینکه عام مخصوص ظاهر نباشد در جمیع افراد ضرر بما ندارد و احتجّ الذّاهب الی أنّه حجّة فی اقلّ الجمع تا اصل و استدلال نموده قائل به اینکه عام مخصوص حجّت است در اقل جمع به اینکه اراده اقل جمع مجزوم به است چنانکه دانسته شد و تمام ما بقى مشکوک فیه است پس به او قائل نمی توان شد و جواب این دلیل اینکه قبول نداریم که تمام ما بقى مشکوک فیه بوده باشد چه ما دلیل اقامت نمودیم بر اینکه واجبست حمل او بر تمام ما بقى

### أصل في العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

اصل ذهب العلامة رحمه الله في التهذيب الى جواز الاستدلال تا لنا علامة ره در تهذيب قائل شده به اینکه جایز است استدلال نمودن در عموم حکمی بعام پیش از آنکه تفحص و طلب تخصیص او به نهایت برسد و در نهایت نزدیک شمرده عدم جواز را پیش از استقصای طلب تخصیص و حکایت کرده در نهایت هر دو قول را از بعضی از عامّه و کلام اصولیین در بیان محلّ نزاع مختلفست پس بعضی گفته اند که نزاع در جواز استدلال بعام است پیش از بحث و تفحص مخصّص و این از کلام علامة رحمه الله در تهذيب ظاهر می شود

و ربّما قيل أنّ مراد قائله أنّه قبل وقت العمل و قبل ظهور المخصّص يجب اعتقاد عمومّه جزما ثمّ ان لم يتبيّن الخصوص فذاك و الاّ تغير الاعتقاد و ينقل عن بعض العلماء أنّه قال بعد ذكره لهذا الكلام عن ذلك القائل و هذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء و مضطرب العلماء و أنّما هو قول صدر عن غباوة و استمرار في عناد و اذا عرفت هذا فالاقوى عندي أنّه لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصّص بل يجب التفحص عنه حتى يحصل الظنّ الغالب بانتفائه كما يجب ذلك في كلّ دليل يحتمل ان يكون له معارض احتمالا راجحا فانه في الحقيقة جزئي من جزئياته لنا انّ المجتهد يجب عليه البحث عن الأدلّة و كيفية دلالتها و التخصيص كيفية في الدلالة و قد شاع ايضا حتى قيل ما من عامّ الاّ و قد خصّ فصار احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه و توقّف ترجيح احد الامرين على البحث و التفتيش و أنّما اكتفينا بحصول الظنّ و لم نشترط القطع لانه ممّا لا سبيل اليه غالبا اذ غاية الامر عدم الوجدان و هو لا يدلّ على عدم الوجود فلو اشترط لأدّى الى ابطال العمل باكثر العمومات.

و تصریح به او نموده در نهاية و جمعی از محققین انکار نموده اند که این محل نزاع بوده باشد و می گویند که عمل بعموم پیش از بحث از مخصّص ممتنع است اجماعا و خلاف در قدر بحث است پس بعضی گفته اند که کفایت تفحص مخصّص قدری که ظنّ حاصل شود بعدم او و بعضی گفته اند که این قدر کافی نیست بلکه واجبست تفحص تا آنکه جزم حاصل شود بعدم او و ظاهر اینست که خلاف در هر دو مقام متحقق است زیرا که نقل کرده اند جماعتی از ایشان از بعضی از متقدمین قول بجواز استدلال بعامّ را بیش از بحث از مخصّص و جماعت دیگر تصریح نموده اند باختیار این مذهب لیکن این قول بسیار ضعیف است و بعضی در توجیه این قول گفته اند که مراد قائلش اینست که پیش از وقت عمل و پیش از ظهور مخصّص واجبست اعتقاد بعموم او جزما و بعد از ان تفحص مخصّص بر او لازمست پس اگر مخصّص ظاهر نشود بر اعتقاد خود باقی باشد و اگر مخصّص ظاهر شود تغییر دهد اعتقاد خود را از عموم بخصوص و نقل کرده اند از بعضی علما که او گفته بعد از ذکر و نقل این توجیه ازین موجه گفته که این حرف نزد ما از مباحث عقلا و محل نزاع علما نیست و این قولیست که صادر نشده مگر از کودنی و زیادتی عناد هرگاه دانستی این را که محلّ نزاع چه چیز است پس اقوی نزد من اینست که جایز نیست مبادرت بحکم بعموم بمجرد شنیدن عامّ پیش از بحث از مخصّص بلکه واجبست تفحص نمودن از او تا اینکه ظنّ غالب بانتفاء او بهم رسد چنانکه این قدر تفحص واجبست در هر دلیلی که احتمال معارضی داشته باشد احتمال راجح

احتجاج مجوز التمسك به قبل البحث بأنه لو وجب طلب المخصّص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك الحقيقة بيان الملازمة انّ ايجاب طلب المخصّص انما هو للتحرز عن الخطاء وهذا المعنى بعينه موجود في المجاز لكنّ اللازم اعني طلب المجاز منتف فانه ليس بواجب اتفاقا والعرف قاض أيضا بحمل الالفاظ على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقة و بهذا احتجاج العلامة على مختاره في التهذيب وهو كالصريح في موافقة هذا القائل فتأمل والجواب الفرق بين العام والحقيقة فانّ العمومات اكثرها مخصصة كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظنّ قبل البحث عن المخصّص ولا كذلك الحقيقة فانّ اكثر الالفاظ محمول على الحقائق واحتجاج مشترط القطع بأنه ان كانت

---

زیرا که این عامّ فی الحقیقة جزئی از جزئیات مطلق دلیلی است که احتمال وجود معارض او باشد لنا انّ المجتهد يجب عليه البحث عن الاولة تا احتجاج مجوز دليل ما بر اینکه تفحص نمودن برای پیدا کردن مخصّص واجبست قدری که ظنّ غالب بعدم او حاصل شود اینست که بر مجتهد واجبست بحث از ادلّة احکام شرعیّة و از کیفیت دلالة ان ادلّة و تخصیص عامّ کیفیتی است از برای دلالت عامّ و تخصیص در عمومات شایع شده به حیثیتی که مثل شده که هیچ عامّی نیست مگر آنکه مخصوص شده پس احتمال وجود مخصّص مساویست با احتمال عدمش و ترجیح احدهما موقوفست بر بحث و تفتیش و بس بمجرّد شنیدن عامّ عمل بعموم حکم او نمی توان نمود و چرا اکتفا نمودیم بحصول ظنّ غالب و جزم را شرط ننمودیم زیرا که غالبا جزم بعدم مخصّص ممکن نیست چرا که نهایت آنچه از تفتیش حاصل می شود نیافتن مخصّص است و این دلالت بر انتفاء او نمی کند چه ممکن است که مخصّص در واقع باشد و ما به او نرسیده باشیم پس اگر جزم بانتفاء مخصّص او شرط باشد لازم می آید که باکثر عمومات عمل نتوان نمود اصلا احتجاج مجوز التمسك به قبل البحث بأنه لو وجب تا و الجواب احتجاج نموده قائل بجواز استدلال بعامّ پیش از تفتیش مخصّص به اینکه اگر واجب باشد طلب مخصّص در استدلال بعامّ لازم می آید که واجب باشد جستجوی مجاز در استدلال به حقیقت زیرا که وجوب طلب مخصّص از جهت احتراز از خطای در استدلال است و این معنی بعینه در مجاز نیز ممکن است پس چنانچه در عامّ طلب مخصّص واجبست باید که در حقیقت نیز طلب مجاز واجب باشد و لازم یعنی وجوب طلب مجاز منتفی است اجماعا و عرف نیز حاکمست بوجوب حمل الفاظ بر معانی حقیقة بدون لزوم بحث و تفتیش وجود چیزی که صرف نماید ان الفاظ را از حقایق یعنی معانی مجازیة و باین دلیل استدلال نموده از علامّة رحمه الله در تهذیب بر مذهب

المسألة ممّا كثر فيه الخلاف و البحث و لم يطلع على تخصيص فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه اذ لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعاً و ان لم يكن ممّا كثر فيه البحث فبحث المجتهد فيها يوجب القطع بانتفائه أيضاً لانه لو اريد بالعام الخاص لنصب لذلك دليل يطلع عليه فاذا بحث المجتهد و لم يعثر بدليل التخصيص قطع بعدمه و اجيب يمنع المقدمتين اعنى العلم عادة عند كثرة البحث و العلم بالدليل عند بحث المجتهد فانه كثيراً ما يكون المسألة ممّا يتكرّر فيه البحث او يبحث فيه المجتهد فيحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه و هو ظاهر

مختار خود و استدلال باين دليل تصريحست از او به اینکه او موافق با اين قائل در مذهب و مذهب او نیز جواز استدلال بعام است پيش از اصل بحث از مخصّص و اینکه مذهب علامه رضی الله عنه در تهذيب موافق باشد با مذهب اين قائل محلّ تأمل است چرا که او تصريح نموده به اینکه در استدلال بعام استقصای طلب يعنى به نهايت رسانیدن طلب به حیثیتی که جزم بانتفاء مخصّص حاصل شود نیست بلکه حصول ظنّ غالب کافی است چه او گفته در تهذيب که و لا يجب فی الاستدلال بالعام استقصاء البحث فی طلب المخصّص و الا لما جاز التمسك بالحقیقة الا بعد الاستقصاء فی طلب المجاز و اين وجه در توجیه تأمل از مصنف س سرّه منقولست و الجواب الفرق بين العام و الحقیقة فانّ العمومات اكثرها مخصوصة تا و احتجّ مشرط القطع و جواب دليل ایشان اینکه ملازمه شما ممنوعست زیرا که قیاسی است مع الفارق و فرق میانه عام و حقیقت ظاهر است زیرا که اکثر عمومات تخصیص یافته اند چنانکه دانستی پس ظاهر در انها خلاف عمومست و حمل لفظ عام بر عموم پيش از تفتیش مخصّص مرجوحست بحسب ظنّ پس متمسک به او نمی توان شد و حقیقت چنین نیست زیرا که اکثر الفاظ محمولند بر حقایق پس لفظ ظاهر است در معنی حقیقی خود و احتجّ مشرط القطع بانه ان كانت المسألة تا و اجیب و احتجاج نموده آنکه شرط می داند در استدلال بعام تفحص مخصّص را تا آنکه جزم حاصل شود بانتفاء او به اینکه اگر اين مسئله همچنين مسئله ایست که علما بسیار در وی تفتیش از مخصّص نموده اند و مطلع نشده اند بر او پس عادة جزم بانتفاء او حاصل می شود زیرا که اگر مخصّص در واقع می بود البتّه ظاهر می شد ازین تفحص بسیار و اگر ان عام در مسئله ایست که علما بسیار ازو تفحص نموده اند پس بحث این مجتهد در او مطلع نشدن او بر مخصّص موجب جزم به انتفاء مخصّص است چرا که اگر مراد شارع ازین حکم عام خاص می بود البتّه از برای این تخصّص دلیلی نصب می نمود که این مجتهد بر او مطلع تواند شد پس هرگاه مجتهد بر او مطلع تواند شد تفحص بسیار بکند و مخصّص نیاید جزم او را حاصل می شود بانتفاء مخصّص و اجیب يمنع المقدمتين تا اصل و جواب گفته شد از دليل ایشان به اینکه ما منع می کنیم هر دو مقدمه دليل شما را يعنى ان مقدمه



الفصل الثالث فيما يتعلق بالمخصّص أصل اذا تعقّب المخصّص متعدّدا سواء كان جملا او غيرها و صحّ عوده الى كلّ واحد كان الاخير مخصصا قطعاً و هل يخصّص معه الباقي او يختصّ هو به اقوال و قد جرت عاداتهم بفرض الخلاف و الاحتجاج في تعقّب الاستثناء ثم يشيرون في باقي انواع المخصّصات الى أنّ الحال فيها كما في الاستثناء و نحن نجري على منهجهم حذرا من فوات بعض الخصوصيات بالخروج عنه لاحتياجه الى تغيير اوضاع الاحتجاجات فنقول ذهب قوم الى أنّ الاستثناء المتعقّب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع و فسّره بعضهم بكلّ واحدة و يحكى هذا القول عن الشيخ و قال آخرون أنّه ظاهر في العود الى الاخيرة و قيل بالوقف بمعنى لا ندري أنّه حقيقة في ايّ الامرين و قال السيد المرتضى ره أنّه مشترك بينهما فيتوقف على به ل الى ظهور القرينة و هذان القولان موافقان للقول الثاني في الحكم لانّ الاخيرة مخصصة على كلّ حال نعم يظهر ثمرة الخلاف في استعمال الاستثناء في الاخراج من الجميع فانه مجاز على ذلك القول محتمل عند اول هذين حقيقة عند ثانيهما

شما ممنوعست که هرگاه علما بسيار تفحص کنند و مخصّص نيابند عادة جزم بانتفاء او حاصل می شود و همچنين ان مقدمه نیز ممنوعست که اگر دليل بر تخصیص می بود واجب بود که مجتهد بسبب بحث و تفحص او را بیاورد چه بسيار می شود که مسئله را علما بسيار تفحص بيشمار می نمایند و بر ایشان مخصّص ظاهر نمی شود و در واقع مخصّص هست و نیز بسيار است که مجتهد خود تفحص بسيار می کند و مطلع بر مخصّص نمی شود و حکم بعموم می کند و بعد از ان می يابد مخصّص را و از حکم اول رجوع می کند و اين ظاهر است

### الفصل الثالث: في ما يتعلق بالمخصص

#### اشاره

الفصل الثالث فيما يتعلق بالمخصّص فصل سيّوم از مطلب ثالث در بيان احوالاتيست که تعلق به مخصّص دارد

#### أصل في الاستثناء المتعقّب للجمل

اصل اذا تعقّب المخصّص متعدّدا سواء كان جملا او غيرها تا و فصلّ بعضهم هرگاه مخصّص در عقيب چند عامّ واقع شود خواه جمله باشند و خواه مفرد و صحيح باشد رجوع اين مخصّص به هريك از اين عمومات عامّ اخير البتّه مخصوص می شود و آيا با ان اخير باقي عمومات متقدّمه نیز تخصیص می يابند يا مخصوص يا اخير است و بس درين مسئله چند قولست و عادت اصوليين جاری شده به اينکه فرض کنند خلاف درين مسئله و احتجاج بر اقوال او را در مخصّص که استثنا بوده باشد و بعد از ان اشاره می کنند در باقي انواع مخصّصات به اينکه حال انها نیز مثل حال استثنا است و اين اقوال و احتجاجات در انها نیز جاريست و ما هم بطريقه ایشان سلوک می کنیم از جهت آنکه مبدا فوت شود بعضی از خصوصياتی که منظور ایشانست بسبب بيرون رفتن از طريقه ایشان چه اگر از طريقه ایشان بيرون رويم و فرض مسئله در مطلق مخصّص کنیم احتياج می شود بتغيير دادن وضع دلائل ایشان پس می کوييم که هرگاه استثنائي

وفصل بعضهم تفصيلا طويلا يرجع حاصله الى اعتماد القرينة على الامرين واختباره العلامة ره في التهذيب وليس بجيد لان فرض وجود القرينة يخرج عن محل النزاع اذ هو فيما عرى عنها والذى يقوى في نفسى ان اللفظ محتمل لكل من الامرين لا يتعين لاحدهما الا بالقرينة وليس ذلك لعدم العلم

در عقیب چند جمله واقع شود که ان جملها معطوف بوده باشند بر يك ديكر پس جمعی از اصولیین قائل شده اند به اینکه این استثناء ظاهر است در رجوع بجمع و بعضی از ایشان تفسیر کرده اند جمع را به هر يك از ان جمله های متعاطفة یعنی گفته اند که مراد از عود بجمع رجوع استثناء است بکل واحد نه بمجموع من حيث المجموع و این قول از شیخ طوسی س سره منقولست و برین قول ارجاع او به اخیره تنها بعنوان مجاز است و جمعی دیگر قائل شده اند به اینکه او ظاهر است در عود یا خیره و بس و ارجاع او بکل واحد مجاز است و بعضی قائل بوقف شده اند به این معنی که نمی دانیم که حقیقت در عود یا خیر تنها ماست یا در عود بکل واحد و سید مرتضی رضی الله عنه قائل شده به اینکه مشترکست لفظا میانه هر دو پس باید توقف نمود در راجع ساختن او را بکل واحد یا به اخیره تنها تا آنکه قرینه بر احدهما ظاهر شود چنانکه قاعده است در هر لفظ مشترکی و این دو قول یعنی قول بوقف و قول باشتراك لفظی هر دو موافقتند با قول ثانی یعنی قول به اینکه حقیقت است در عود به اخیره در حکم به اینکه اخیره مخصوص است به هر حال خواه راجع بکل واحد شود و خواه به اخیره پس اقوال ثلاثه تفاوتی نیست در حکم اخیره بلی فایده خلاف ظاهر می شود در استعمال استثناء در اخراج مستثنی ان کل واحد چه این اخراج بعنوان مجاز خواهد بود بر قول ثانی که او حقیقت در عود به اخیره است زیراکه برین مذهب این استثناء مستعمل شده در غیر موضوع له و احتمال دارد که این اخراج بعنوان مجاز یا بعنوان حقیقت باشد بر قول اول از این دو قول یعنی قول بوقف چه بر این قول احتمال دارد که استثنا حقیقت باشد بکل واحد و احتمال دارد که حقیقت باشد در عود به اخیره و مجاز باشد در عود بکل واحد و این اخراج بعنوان حقیقت خواهد بود بنا بر قول ثانی این دو قول یعنی قول سید مرتضی رضی الله عنه که او حقیقت می داند استثنا را در عود بکل واحد و فصل بعضهم تفصيلا طويلا تا و الذى يقوى في نفسى و بعضی از اصولیین درین مسئله تفصیل دور و درازی داده اند که حاصل او برمی گردد باعتماد بر قرینه که دلالت کند بر یکی ازین دو معنی و علامه رحمه الله این قول را در تهذیب اختیار نموده و این قول خوبی ندارد زیراکه فرض وجود قرینه او را از محل نزاع بدر می برد چه نزاع در استثنا نیست که عاری از قرینه احد معینین باشد و این تفصیل طویل اشاره است بتفصیلی که ابو الحسین ذکر کرده و ان اینست که اگر ظاهر باشد استقلال جمله ثانیه از جمله اولی و عدم ارتباطش

بما هو حقيقة فيه كمذهب الوقف و لا لكونه مشتركا بينهما مط كما يقوله المرتضى و ان كنا في المعنى موافقين له و لو لا تصريحه بلفظ الاشتراك في اثناء الاحتجاج لم ياب كلامه الحمل على ما اخترناه فامّ قال و آذى اذهب اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملا و صحّ رجوعه الى كلّ واحدة منها لو انفردت فالواجب تجويز رجوعه الى جميع الجمل كما قال الشافعي و تجويز رجوعه الى ما يليه على ما قال ابو حنيفة و ان لا يقطع على ذلك الاّ بدليل منفصل او عادة او امارة و في الجملة لا يجوز القطع على ذلك بشي ء يرجع الى اللفظ هذا و الحال فيما صرنا اليه نظير ما عرفت في مذهب الوقف و الاشتراك من الموافقة بحسب الحكم للقول بتخصيص الاخيرة لكونها متيقنة التخصيص على كلّ تقدير غاية ما هناك انه لا يعلم كونها مرادة بخصوصها او في جملة الجمع و هذا لا اثر له في الحكم المطلوب كما هو ظاهر فالمحتاج الى القرينة في الحقيقة انما هو تخصيص ما سواها

به او بسبب اضراب و اعراض متكلم از جمله اولی پس استثنا راجع به اخيره است و بس زیرا که ظاهر در این صورت اینست که متکلم منتقل نشده باشد از جمله اولی بثنایه مکر بعد از استفای غرض خود از و و اگر ظاهر نباشد استقلال ثانیة از اولی پس استثنا ظاهر است در عود بکلّ واحد زیرا که ربط میانه اولی و ثانیه هر دو را در حکم يك جمله می گرداند و ظهور اضراب از جمله اولی یا بسبب اینست که این دو جمله مختلفند در انشائیّت و خبریت چون اکرم القوم الاّ زیدا و یا باعتبار اینست که اسمی که صلاحیت دارد که مستثنی منه واقع شود در جمله اولی مغایر است با مستثنی منه در جمله ثانیة چون اکرم القوم و اکرم العلماء الاّ زیدا و یا از این جهت است که محکوم به در جمله اولی مغایر است با محکوم به در جمله ثانی چون اکرم القوم و اضرب القوم الاّ زیدا و درین اختلافات ثلثه شرط نموده اند که اسمی که صلاحیت دارد که مستثنی منه واقع شود در جمله ثانیة ضمیری نباشد که راجع شود بمستثنی منه در جمله اولی چون اکرم القوم و اضربهم الاّ زیدا و این را نیز شرط نموده که این دو جمله شریک در غرض چون اهانت و تعظیم و تادیب و غیر ذلك از مقاصد نباشند و عدم ظهور اضراب از جمله اولی باعتبار انتفاء اختلافات ثلاثة یا شروط ایشانست و الذی یقوی فی نفس انّ اللفظ محتمل لكلّ من الامرین لا- یتعیّن لاحدهما الاّ بالقرینة و آنچه قوی است نزد من درین مسئله اینست که لفظ استثنا احتمال هریک از این دو معنی دارد و متعیّن نیست از برای هیچ يك ازین دو معنی مکر بسبب قرینة احد معینین و در هریک که مستعمل شود حقیقت است پس استثنا مشترکست میانه این دو معنی لیکن اگر مستثنی از مشتقات یا مبهمات یعنی اسماء اشاره و موصولات باشد این اشتراك بطریقه اشتراك معنوی است یعنی ادات استثنا درین صورت موضوعست از برای مطلق اخراج از ما قبل که شامل اخراج از اخیره تنها و

اخراج از هر يك است و اگر مستثنی مشترك لفظی باشد و خروج او از اخيره باعتبار معنی باشد و از كلّ واحد باعتبار معنی ديگر درين صورت اشتراك استثنا در ميانه اين دو معنی از قبيل اشتراك لفظی است و اين تفصيل از تحرير دليل مصنف قدّس سرّه مستنبط می شود و فرق ميانه اين مذهب و دو قول اول ظاهر است چه بر قول اول حقيقت در عود بکلّ واحد است و بس و بر قول ثانی حقيقت [در عود به اخيره است و بس و بر قول مصنف قدّس سرّه در هر دو معنی بعنوان حقيقت] است و چون فرق میان اين قول و دو قول اخير يعنی قول بوقف و قول سيّد رضی اللّٰه عنه ظاهر نبود مصنف قدّس سرّه بيان می نمايد وجه فرق ميانه ايشان را باين كلام كه و ليس ذلك لعدم العلم بما هو حقيقه فيه كمذهب الوقف و لا لكونه مشتركاً تا و لتقدم على توجيه المختار مقدمه يعنی محتمل بودن استثناء هر يك از اين دو معنی را نه از اين جهت است كه علم نداريم به آن معنی كه حقيقت اين استثناست چنانچه مذهب قائلين بوقف است و نه از اين جهت است كه لفظ استثناء مشتركست ميانه اين دو معنی مطلقاً يعنی خواه مستثنی از مشتقات باشد يا از مبهمات باشد يا از الفاظی باشد كه مشتركست لفظاً در اخراج از كل واحد و از اخيره به تنهائی يعنی اخراج او از اخيره به تنهائی باعتبار معنی است و از كل واحد باعتبار معنی ديگر چنانچه مذهب سيّد است رضی اللّٰه عنه و اگر چه ما در اين معنی با او موافقيم كه لفظ موضوعست از برای اين دو معنی و استعمال لفظ در هر دو بعنوان حقيقت است ليكن ميانه ما و او فرقی هست كه او قائل است بتعدد وضع مطلقاً و ما قائليم بتعدد وضع در صورتی كه مستثنی مشترك لفظی باشد و اخراج او از هر يك باعتبار معنی باشد و از اخيره تنها باعتبار معنی ديگر و قائليم باتحاد وضع يعنی اشتراك معنوی در صورتی كه مستثنی از مشتقات يا مبهمات بوده باشد و اگر سيّد رضی اللّٰه عنه تصريح بلفظ اشتراك نمی نمود در اثناى احتجاج كلام او در عنوان ابا نمی داشت از حمل بر مذهب ما چه او در صدر مبحث گفته كه آنچه مذهب منست اينست كه هرگاه استثنا در عقب چند جمله واقع شود و صحيح باشد رجوع او به هر يك از آنها در صورتی كه بعد از هر يك به تنهائی واقع شود پس واجبست كه تجويز كنيم رجوع او را به هر يك از آنها چنانچه مذهب شافعی است و همچنين تجويز كنيم رجوع او را بجملة اخيره و بس چنانكه ابو حنيفه گفته است و جزم نكنيم به هيچ کدام از اين دو احتمال مگر بسبب دليل منفصلی يعنی لفظی ديگر كه مستقل در افاده باشد يا عرف و عادت يا امارت يعنی دليلی ظنی كه مقتضى يکی از اين دو باشد و حاصل آنكه جازي نيست جزم نمودن به يکی از اين دو بسبب چیزی كه راجع شود بلفظ يعنی وضع لفظ استثنا و مستثنی دلالت بر خصوص يکی از اين دو احتمال ندارد بلكه در اراده هر دو احتمال مساوی است و پوشيده نيست كه اين عبارت سيّد چنانچه احتمال اشتراك لفظی دارد مطلقاً همچنين احتمال ان معنی دارد كه مصنف قدس سره اختيار نموده ليكن در اثناى استدلال تصريح نموده باشتراك لفظی مطلقاً هذا يعنی اين را نگاهدار و حال مذهب ما

و لنقدم على توجيه المختار مقدّمة يسهل بتدبرها كشف الحجاب عن وجه المرام و تزداد بتدكرها بصيرة في تحقيق المقام و هي انّ الواضع لا بدّ له من تصوّر المعنى في الوضع فان تصور معنى جزئياً و عيّن بازائه لفظاً مخصوصاً او الفاظاً مخصوصة متصوّرة تفصيلاً او إجمالاً كان الوضع خاصّاً لخصوص التّصور المعبر فيه اعنى تصوّر المعنى و الموضوع له خاصاً ايضاً و هو ظاهر لا- ليس فيه و ان تصوّر معنى عامّاً تندرج تحته جزئيات اضافيّة او حقيقيّة فله ان يعيّن لفظاً معلوماً او الفاظاً معلومة بالتّفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى العامّ فيكون الوضع عامّاً لعموم التّصور المعبر فيه و الموضوع له ايضاً عامّاً و له ان يعيّن اللفظ او الالفاظ بازاء خصوصيّات الجزئيات المندرجة تحته لانّها معلومة اجمالاً- اذا توجّه العقل بذلك المفهوم العامّ نحوها و العلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عامّاً لعموم التّصور المعبر فيه و الموضوع له خاصّاً فمن القسم الاوّل من هذين المشتقات فانّ الواضع وضع صيغة فاعل مثلاً من كلّ مصدر لمن قام به مدلوله و صيغة مفعول منه لمن وقع عليه و عموم الوضع و الموضوع له في ذلك بيّن و من القسم الثّاني المبهمات كاسماء الاشارة

---

نظير حاليست كه دانستی در مذهب وقف و اشتراك لفظي يعنى چنانچه قول بوقف و اشتراك لفظي موافقند با قول بتخصيص به استثنا به اخيره درين كه تخصيص جمله اخيره مجزوم به است بر هر تقدير همچنين مذهب ما نیز درين معنى موافقت با اين دو قول چه بر مذهب ما نیز تخصيص اخيره مجزوم به است بر هر تقدير خواه استثنا راجع شود به اخيره تنها يا بكل واحد نهايه ما في الباب اينست كه دانسته نمى شود كه او بخصوصه مراد است يا در ضمن جميع و اين تأثيرى ندارد در حكم مطلوب يعنى ضررى ندارد در حكم بتخصيص اخيره چه ظاهر است كه حكم تخصيص بر هر تقدير از برای اخيره ثابتست پس تخصيص اخيره محتاج به قرينه نيست بلكه محتاج به قرينه فى الحقيقة تخصيص ماعدای اخيره است و لنقدم على توجيه المختار مقدّمة يسهل بتدبرها كشف الحجاب تا اذا تمهد هذا و بايد كه ما پيش از توجيه و اثبات مذهب مختار يك مقدمه ذكر كنيم كه بسبب تامل در او حجاب از روى مقصود بسهولت برداشته و بسبب تذكر او و تدبر در وى بصيرت در تحقيق مقام زياده مى شود و اين مقدمه اينست كه واضع را ناچار است در حين وضع لفظ از تصور معنى چه بديهى است كه وضع لفظ از برای معنى بدون تصور معنى متصور نيست پس اكر واضع تصور كند معنى چيزى را و تعيين كند برای او لفظ معينى يا الفاظ معينه را كه تصور ان الفاظ نموده باشد بعنوان تفصيل يا بر وجه اجمال درين صورت ان وضع خاص خواهد بود باعتبار اينكه

فلفظ هذا مثلا- موضوع لخصوص كل فرد ممّا يشار به اليه لكن باعتبار تصوّر الواضع للمفهوم العامّ و هو كلّ مشار اليه مفرد مذكّر و لم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلّي بل لخصوصيّات تلك الجزئيّات المندرجة تحته و أنّما حكموا بذلك لانّ لفظ هذا لا يطلق الا على الخصوصيّات فلا يقال هذا و يراد واحد ممّا يشار اليه بل لا بدّ في اطلاقه من الفصد الى خصوصيّة معيّنة فلو كان اللفظ موضوعا للمعنى العامّ كرجل لجاز فيه ذلك و هكذا الكلام في الباقي و من هذا القبيل ايضا وضع الحروف فانّها موضوعة باعتبار معنى عامّ و هو نوع من النسبة لكلّ واحدة من خصوصيّاته فمن و الى و على مثلا موضوعات باعتبار الابتداء و الانتهاء و الاستعلاء لكلّ ابتداء و انتهاء و استعلاء معيّن بخصوصه و في معناها

تصوريّ كه در وضع معتبر است و آلت وضع است خاص است كه ان تصور معنى جزئىست و اصطلاح چنين شده كه وضع را متّصف به حقيقت مى سازند بعموم و خصوص باعتبار عموم و خصوص آلتش و موضوع له لفظ نيز خاص (1) است كه ان معنى جزئى معين است و اين ظاهر است و اشتباهى در وى نيست و اكر واضع در حين وضع تصور كند معنى عامى را كه مندرج باشند در تحت او جزئيات اضافيه با جزئيات حقيقه و مراد از جزئيات اضافيه هر مفهومىست كه مندرج باشد در تحت مفهومى ديكر هر چند او فى نفسه بر كثيرين صادق آيد چون مفهوم انسان كه مندرجست در تحت حيوان و مراد از جزئيات حقيقه هر مفهومىست كه عقل تجويز صدق او بر كثيرين نكند چون مفهوم زيد و عمرو و بكر پس در اين صورت واضع را مى رسد كه تعيين كند از براى معنى عام لفظ معلومى را با الفاظ معينه معلومه (2) را كه انها متصور باشند تفصيلا يا اجمالا (3) پس وضع درين صورت عام خواهد بود زيراكه آلت وضع يعنى تصورى كه معتبر است در وضع عامست و موضوع له چون لفظ انسان و بشر كه موضوعند از براى مفهوم كلى حيوان ناطق نيز عامست كه ان مفهوم كليست و همچنين واضع را جاز است كه به واسطه و تصور اين معنى عام وضع كند لفظ معلوم يا الفاظ معلومه را از براى جزئياتى كه مندرجند در تحت ان مفهوم عام زيراكه ان جزئيات معلوم خواهند شد اجمالا اكر عقل به واسطه و ادراك ان مفهوم عام متوجه ان جزئيات شود و علم اجمالى موضوع له در وضع الفاظ كافىست پس وضع درين صورت عامست زيراكه آلت وضع يعنى تصورى كه معتبر است در وضع عامست و موضوع له خاص است چه وضع شده اين لفظ از براى هر جزئى از جزئيات ان مفهوم عام بخصوصه پس دانسته شد كه وضع بر سه قسم است اول وضع خاص و موضوع له خاص دويم وضع عام و موضوع له عام سيوم وضع عام و موضوع له خاص و از قسم اول از اين دو قسم آخر است يعنى از قبيل وضع عام و موضوع له عام است مشتقات زيراكه واضع وضع

ص: 223

1-67. (1) مثلا هرگاه واضع تصور كند ذات معيّن زيد را و از براى او وضع كند لفظ زيد را با چند لفظى كه بتفصيل ملاحظه نموده باشد چون زيد و حارث و ابو لهب و امثال آنها مترادفان كويند با الفاظى را كه اجمالا تصوّر انها نموده باشد باين عنوان كه وضع كند هر جزئى از جزئيات لفظى را كه دلالت كند بر معنى از براى هر جزئى از جزئيات معنى كه علاقه ميانه او و مدلول حقيقى ان لفظ بوده باشد چنانچه هر جزئى از جزئيات لفظ حال را وضع نموده از براى هر جزئى از جزئيات محلّ پس تصوّر اين الفاظ بر وجه كلّى شده و تصوّر معانى نيز بر وجه كلّى است چنانكه هرگاه تعيين كند از براى ذات زيد هر لفظى را كه ذات زيد با موضوع له ان الفاظ مشابهتى داشته باشد در يك صفتى از صفات چون اسد و شمس و حاتم و نظائر آنها چه وضع اين الفاظ از براى او بعنوان مجاز است و در وضع مجازى تصوّر الفاظ اجمالا كافى است پس وضع در كلام مصنف قدّس سرّه اعمّ است از وضع حقيقى و وضع مجازى بعضى از محققين وضع را تخصيص بحقيقى داده اند و چون در وضع حقيقى الفاظ متعدّده لا بد است از تصوّر آن الفاظ تفصيلا و اجمالا كافى نيست توجيه عبارت كرده باين

روش نموده اند که مقصود از ذکر اجمال ضبط احتمالات عقلیست هر چند تحقق نداشته باشد و برین قیاس است ذکر اجمال در شق ثانی یعنی وضع عامّ و موضوع له عامّ

2-68. چون لفظ حیوان که موضوعست از برای مفهوم کلیّ جسم نامی حسّاس متحرک بالارادة و آلت وضع همین مفهوم کلی است  
3-69. چنانچه در الفاظی که موضوعند بوضع مجازی از برای مفهوم واحد چون وضع لفظ حیوان تنها و حسّاس و ناطق تنها تنها و جوهر تنها از برای مفهوم انسان و از این قبیل الفاظی که دلالت دارند بر مفهومات کلیّه که جزو از موضوع له انسانند یا لازم اویند

معناها الافعال النَّاقِصَة وَاَمَّا التَّامَّة فَلِهَا جِهَتَانِ وَضَعَهَا مِنْ اِحْدَاهُمَا عَامٌّ وَمِنْ الْاُخْرَى خَاصٌّ فَالْعَامُّ بِالْقِيَاسِ اِلَى مَا اَعْتَبِرَ فِيهَا مِنَ النِّسْبِ الْجَزْئِيَّةِ فَانَّهَا فِي حُكْمِ الْمَعَانِي الْحَرْفِيَّةِ فَكَمَا اَنَّ لَفْظَةَ مِنْ مَوْضُوعَةٍ وَضَعًا عَامًّا لِكُلِّ اِبْتِدَاءٍ مَعِيْنٍ بِخُصُوصِهِ كَذَلِكَ لَفْظَةُ ضَرْبٍ مِثْلًا مَوْضُوعَةٍ وَضَعًا عَامًّا لِكُلِّ نِسْبَةٍ لِلْحَدِثِ الَّذِي دَلَّتْ عَلَيْهِ اِلَى فَاعِلٍ بِخُصُوصِهَا وَ اَمَّا الْخَاصُّ فَبِالنِّسْبَةِ اِلَى الْحَدِثِ وَ هُوَ وَاضِحٌ.

مثلا صيغه فاعل را از هر مصدری از برای ذاتی که قائم باشد به او مدلول مصدر او و صیغه مفعول هر مصدری برای ذاتی که واقع باشد بر او مدلول مصدر او مثلا ضارب را وضع کرده از برای ذات قام به الضرب و این معنی عمومی دارد چه بر زید زننده و عمرو زننده و بکر زننده و غیر ایشان صادقست و همچنین مضروب موضوع شده از برای ذات تعلق به الضرب و این نیز عمومی دارد که بر زید بمضروب و عمرو مضروب و بکر مضروب و غیر ایشان صدق دارد پس واضع در حین وضع هر يك ایشان تصور کرده این معنی عام را و وضع نموده لفظ را از برای همان معنی و عموم وضع و عموم موضوع له درین وضع ظاهر است و از قسم ثانی از این دو قسم اخیر است یعنی از قبیل وضع عام و موضوع له خاص است مبهمات چون اسم اشاره مثلا در حین وضع هذا واضع ملاحظه نموده مفهوم کلی مشار الیه مفرد مذکر را و در ضمن او اجمالا تصور نموده جمیع جزئیات او را و وضع نموده لفظ هذا از برای هر جزئی از آن جزئیات بخصوصه نه از برای آن مفهوم کلی و از کجا حکم کرده اند به اینکه هذا موضوع از برای خصوص هر يك از این جزئیات است نه از برای آن مفهوم کلی ازین جهت که لفظ هذا را هرگز اطلاق نمی کنند مگر بر خصوصیات آن جزئیات نه بر آن مفهوم کلی پس نمی گویند هذا و حال آنکه مراد از او واحد لا علی التعیین از مشار الیه مفرد مذکر باشد بلکه لا بد است در اطلاق او از اداره ذات معینی که مشار الیه و مفرد مذکر بوده باشد پس اگر موضوع می بود از برای آن معنی عام بایستی که گاه در وی مستعمل شود چون رجل که موضوعست از برای ذات غیر معین موصوف به رجولیت و گاه او را برین معنی عام اطلاق می کنند و همچنین است حرف در باقی اسماء اشاره چون ذی و هذه و هذان و هاتان و اولئك و اللاتی و اللواتی و نظایر این ها که در جمیع این ها واضع در حین وضع تصور کرده مفهومات کلیه را و الفاظ را وضع نموده از برای هر جزئی از جزئیات او و از قبیل وضع عام و موضوع له خاص است وضع حرف نیز زیرا که حروف موضوعند باعتبار يك معنی عامی که ان عبارتست از نوع نسبتی از برای خصوصیات آن نسبت پس من و الی و علی مثلا موضوعند باعتبار ملاحظه نسبت ابتدا و انتها و استعلا از برای هر ابتداء و هر انتها و هر استعلائی یعنی واضع در حین وضع من تصور نموده معنی کلی ابتدائی از مکان را و وضع



کرده من را از برای هر جزئی از جزئیات این مفهوم کلی چون ابتدای از بصره و ابتدای از کوفه و ابتدای از شام و نظایر آنها نه از برای مفهوم کلی ابتدای مطلق و دلیل برین این است که حرف کلمه ایست که دلالت نکند بر معنی خود بدون ضم کلمه دیگر و اگر معنی من ابتدای مطلق می بود در افاده این معنی محتاج بضم کلمه دیگر نمی بود چه از من ابتدای مطلق فهمیده می شود و چون معنی او ابتدای از مکان معین مخصوصیست و این از من به تنهایی فهمیده نمی شود احتیاج دارد بضم کلمه دیگر که دلالت کند بر خصوص ان مکان معینی و برین قیاس در حال وضع الی ملا-حظه نموده مفهوم کلی انتهای مطلق را و وضع نموده او را از برای هر جزئی از جزئیات او چون انتهای ببصره و کوفه و نظایر این ها و برین قیاس باقی انواع حروف و در حکم حروفند افعال ناقصه زیرا که ایشان نیز موضوعند به واسطه ملاحظه معنی عامی که عبارت از نسبت صفتی است که ان صفت غیر مصدر این افعال بوده باشد بفاعل غیر معینی از برای هر یک از جزئیات ان نسبت مثلا کان موضوعست بسبب ملاحظه معنی عامی که ان نسبت قیام بفاعل ما است از برای نسبت قیام بزید در کان زید قائما و نسبت قیام بعمر و در کان عمرو قائما و امثال این ها و اما افعال تامه پس او صاحب دو جهت است که وضع این افعال از یک جهت از قبیل وضع عام و موضوع له خاص است و از جهت دیگر وضع و موضوع له هر دو خاصند زیرا که فعل تام موضوع است از برای حدثی و نسبت ان حدث بفاعل معین پس وضع او نسبت بفاعل از قبیل وضع عام و موضوع له خاص است چرا که واضع در حین وضع ملاحظه نموده نسبت ان حدث را بفاعل ما و وضع نموده او را از برای هر جزئی از جزئیات ان نسبت مثلا نسبتی که جزو از مفهوم ضرب است نسبت زدن است بهر جزئی از جزئیات فاعل چون نسبت زدن بزید در ضرب زید و نسبت او بعمر و در ضرب عمرو برین قیاس و این نسبتهای جزئی از قبیل معانی حرفیه اند درین که بدون ضم کلمه دیگر با این افعال فهمیده نمی شوند پس چنانچه لفظ من موضوعست به یک وضع از برای هر ابتدای معینی بخصوصه همچنین لفظ ضرب موضوعست به یک وضع از برای هر جزئی از جزئیات نسبت مدتی که مدلول اوست بفاعل معینی بخصوصه و چنانچه در فهمیدن معنی من احتیاج می شود بضم بصره در سرت من البصره مثلا همچنین در فهمیدن نسبتی که جزو از مدلول فعلست احتیاج می شود بضم زید مثلا در ضرب زید و اما وضع افعال تامه باعتبار جزو دیگر مفهوم او یعنی حدث پس از قبیل وضع خاص و موضوع له خاص است (1) نه از قبیل وضع حرفی و این ظاهر است و از این جهت گفته اند که فعل کلمه ایست که دلالت کند بر معنی بدون ضم کلمه دیگر اذا تمهد هذا قلنا ان ادوات الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام لخصوصیات الاخراج تا احتیج المرتضی و هرگاه این مقدمه مقرر شد که وضع بر سه قسم است و این دانسته شد که وضع در مشتقات عام و موضوع

ص: 225

1-70. (1) مخفی نماند که حدثی که جزو از مفهوم ضرب است یعنی ضرب مفهوم عامی است که شامل افراد کثیره است پس بهتر آن است که وضع فعل را نسبت بحدث از قبیل وضع عام و موضوع له عام بشمارد

اذا تمهّد هذا قلنا أنّ ادوات الاستثناء كلّها موضوعة بالوضع العامّ لخصوصيات الاخراج اما الحرف منها فظاهر و اما الفعل فلانّ الاخراج به انّما هو باعتبار النسبة و قد علمت أنّ الوضع بالاضافة اليها عامّ و اما الاسم فلاّنه من قبيل المشتقّ و الوضع فيه عامّ كما عرفت ثمّ أنّ فرض امكان عود الاستثناء الى كلّ واحد يقتضى صلاحية المشتقّ لذلك و هي تحصل بامور منها كونه موضوعا وضع الأداة اعنى بالوضع العامّ و هو الاغلب كان يكون مشتقا او اسما مبهما او نحوهما ممّا هو موضوع كذلك و على هذا فإي الامر ين اريد من الاستثناء كان استعماله فيه حقيقة و احتياج في فهم المراد منه الى القرينة كما في نظائره فانّ افادة المعنى المراد من الموضوع بالوضع العامّ انّما هي بالقرينة و ليس ذلك من الاشتراك في شيء لانّ اتحاد الوضع فيه و تعدّده في المشترك لكنّه في حكمه باعتبار الاحتياج الى القرينة على انّ بينهما فرقا من هذا الوجه ايضا فانّ احتياج اللفظ المشترك الى القرينة

---

له نيز عامست و مبهمات يعنى اسماء اشاره و موصولات و حروف و افعال ناقصه و افعال تامه باعتبار يك خبر و از مدلول كه نسبت است وضع ایشان عام و موضوع له ایشان خاص است پس در اثبات مدعای خود یعنی اینکه استثنا احتمال دارد که راجع شود بجمله اخیره و احتمال دارد که راجع شود به هر يك از جمل سابقه كاه بعنوان اشتراك معنوی و كاه بطریق اشتراك لفظی می گوئیم كه ادوات استثناء همه خواه اسم باشند چون لفظ غير در جاعنی القوم غير زيد یا فعل باشد چون جاعنی خلا یا عدا یا حاشا زيدا با حرف باشد چون جاعنی القوم الا زيدا موضوعند بوضع عام از برای خصوصيات اخراج یعنی موضوعند به يك وضع بر وجهی كه شامل هر يك از این خصوصيات باشند یا باین روش كه موضوعند به يك وضع از برای خصوصيات اخراج یعنی وضع ایشان از قبیل وضع حرفی است و واضع در حین وضع ملا-حظه نموده مفهوم کلی اخراج چیزی را از حكم ما سبق و وضع نموده این ادوات را از برای هر جزئی از جزئیات این مفهوم کلی چون اخراج زيد از حكم قوم در جاعنی القوم الا زيدا و اخراج عمرو از حكم علماء در جاعنی العلماء الا زيدا و نظایر این ها و یا موضوعند از برای معنی واحدی كه شامل هر يك از این خصوصيات است اما وضع حرف از این ادوات از برای خصوصيات اخراج پس او ظاهر است چه دانسته شد كه وضع مطلق حروف از این قبیل است و اما بودن وضع فعل از این ادوات از قبیل وضع حرفی پس وجهش اینست كه اخراج چیزی از حكم سابق بسبب فعل ممكن نیست مكر باعتبار نسبتی كه جزو مدلول فعل است نه باعتبار ان جزو دیگر كه حدث است چه مقصود از عدا زيدا در جاعنی القوم عدا زيدا نسبت مخصوصه است پس معنی مقصود نسبت مجاوزیست كه متعلق است بزید بفاعل مخصوص كه قوم است و مقصود نفس مجاوزت نیست و دانسته شد كه وضع فعل باعتبار نسبتی كه جزو ازوست عامّ است و

آنما هو لتعيين المراد لكونه موضوعا لمسميات متناهية فحيث يطلق يدلّ على تلك المسميات اذا كان العلم بالوضع حاصلًا و يحتاج تعيين المراد منها الى القرينة بخلاف الموضوع بالوضع العامّ فانّ مسمياته غير متناهية فلا يمكن حصول جميعها في الدّهن و لا البعض دون البعض لاستواء نسبة البعض اليها فاحتياجه الى القرينة أنّها هو لاصل الافادة لا للتعيين و منها كونه من الالفاظ المشتركة بحيث يكون صلاحية للعود الى الاخرة باعتبار معنى و الى الجميع باعتبار آخر و ح فحكمه حكم المشترك و قد اتّضح بهذا بطلان القول بالاشترك مطلقا فانه لا تعدّد في وضع المفردات غالبا كما عرفت فيما سبق و لا دليل على كون الهيئة التّركيبية موضوعة و ضعا متعدّد الكلّ من الامرين كما ظهر فساد القولين بالعود الى الجميع مط و الى الاخرة مط مع كون الوضع في الاصل للاعمّ و عدم ثبوت خلافه

---

موضوع له او خاص است و اما اینکه وضع اسم از این ادوات از قبیل وضع حرفست پس سبب اینست که اسمی که ادوات استثناء است از قبیل مشتق است چه غیر بمعنی ذاتیست که موصوف بوده باشد به مغایرت و وضع در مشتق نیز از قبیل وضع عام و موضوع له عام است چنانچه دانسته شد و از اینجا می رسد صحت عود استثناء به هر یک از جمل سابقه و عود او به اخیره و بس بعد از این می گوئیم که فرض امکان عود استثناء به هر یک از جمل سابقه مقتضی اینست که مستثنی نیز صلاحیت عود بکل واحد داشته باشد تا اینکه تواند که از هر یک مستثنی باشد و این صلاحیت به چند چیز حاصل می شود یکی آنکه موضوع باشد از باب وضع حروف یعنی بوضع عام و این اغلب است چنانچه هرگاه مستثنی مشتق باشد یا اسم مبهم یا نحو این ها از الفاظی که موضوعند به وضعی حرفی چون جانی القوم و ضربت القائمین الا کاتبیا یا الا الذی کان عالما و درین صورت هر یک از این دو معنی که اراده شود از استثناء استعمال استثناء در او بعنوان حقیقت خواهد بود و در فهم مقصود از وی احتیاج می شود به قرینه چنانچه در نظایر این استثناء چنین است چه افاده معنی مقصود از لفظی که موضوع باشد بوضع عام ممکن نیست مگر با قرینه و این استعمال یعنی استعمال ادوات استثناء و این مستثنی در اخراج از هر یک یا اخیره به تنهایی از باب اشترک معنوی است و از قبیل اشترک لفظی نیست اصلا زیرا که وضع درین ادوات استثناء و این مستثنی متحد است اگرچه موضوع له متعدد است و در اشترک لفظی تعدد وضع معتبر است لیکن در حکم اشترک لفظیست باعتبار احتیاج به قرینه با اینکه میانه اشترک لفظی و ما نحن فیه فرقی از جهة احتیاج نیز هست چه احتیاج لفظ مشترک به قرینه نیست مگر از جهت تعیین مقصود نه از جهت دلالت بر او زیرا که او از این جهت که موضوعست از برای مسمیات متناهیة محصوره پس هرگاه او را اطلاق کنند دلالت می کند بر همه این

احتجاج المرتضى بوجه الاول ان القائل اذا قال لغيره اضرب غلmani و الق اصدقائي الا واحدا يجوز ان يستفهم للمخاطب هل اردت استئنا الواحد من الجملتين او من جملة واحدة و الاستفهام لا يحسن الا مع احتمال اللفظ و اشتراكه

مسميات هرگاه مخاطب عالم بوضع او از برای این معانی بوده باشد لیکن معلوم نیست که مقصود متکلم کدام يك از این معانیست و در تعیین مقصود احتیاج دارد به قرینه بخلاف لفظی که موضوع باشد به يك وضع که چون مسمیات و معانی او غیر متناهی است پس ممکن نیست حصول جمیع ان معانی در ذهن و همچنین ممکن نیست حصول بعضی از ان معانی در ذهن دون بعضی چه نسبت وضع این لفظ بجمیع این معانی علی السویه است پس از حصول بعضی دون بعضی لازم می آید ترجیح بلا مرجح پس احتیاج این لفظ به قرینه از جهت اصل افاده است نه از برای تعیین مقصود و از جمله چیزهائی که بسبب او حاصل می شود صلاحیت عود مستثنی بکل واحد اینست که این مستثنی از الفاظ مشترکه باشد به حیثیتی که صلاحیت عود او به اخیره باعتبار معنی باشد و عود او به هر يك از جمل سابقه باعتبار معنی دیگر و درین صورت حکم این مستثنی حکم مشترك لفظی خواهد بود چه این مستثنی مشترك لفظی است میان این دو معنی و در هر دو معنی مستعمل شده پس از این دلیل ثابت شد که استعمال ادات استئنا و مستثنی در اخراج از هر يك از جمل سابقه و از اخیره به تنهائی صحیحست و از قبیل اشتراك معنوی است غالبا و گاهی از قبیل اشتراك لفظی است و واضح شد باین دلیل بطلان قول با اشتراك لفظی دائما چنانچه مذهب سید است رضی الله عنه زیرا که تعدد در وضع مفردات یعنی ادات استئنا و مستثنی نیست غالبا چنانچه دانسته شد و در اشتراك لفظی تعدد وضع [معتبر است و چون سید رضی الله عنه را می رسد که بگوید که چه می شود که وضع] مفردات کلام متعدد نباشد و هیئت ترکیبیه مستثنی با ادات استئنا موضوع باشد از برای اخراج مستثنی از هر يك از جمل سابقه و از اخیره تنها بدو وضع و مشترك لفظی باشد میانه این دو معنی و مصنف قدس سره در جواب فرموده که دلیلی نداریم بر اینکه هیئات ترکیبیه موضوع شده باشد از برای این دو معنی بدو وضع و چون اتحاد وضع مفردات معلوم ثابتست پس عدول از اتحاد وضع مفردات که معلومست بتعدد وضع مرکب که غیر معلومست بمجرد احتمال بدون دلیلی معقول نیست و بطلان قول سید رضی الله عنه ظاهر شد چنانکه ظاهر شد ازین دلیل فساد دو قول اول از ان اقوال که در صدر مبحث مذکور شد که یکی قول بعود استئنا است به هر يك از جمل سابقه و دویم قول بعود اولست یا اخیره و بس با اینکه می گوئیم که استئنا در اصل وضع شده از برای معنی اعم یعنی اخراج مستثنی از حکم سابق که شامل عود بکل واحد و یا اخیره هر دو است و خلاف او یعنی اختصاص او بمعنی اول یا بمعنی ثانی ثابت نیست پس عدول از امر ثابت بغیر ثابت بمجرد احتمال جایز نیست عقلا احتجاج المرتضى رضی الله عنه بوجه

الثاني ان الظاهر من استعمال اللفظة في معنيين مختلفين من غير ان تقوم دلالة على انها متجاوز بها في احدهما انها حقيقة فيهما ولا خلاف في انه وجد في القرآن و استعمال اهل اللغة استثناء تعقب جملتين عاد اليهما تارة و عاد الى احدهما اخرى و انما يدعى من خصه باحدهما انه اذا عاد اليهما فللدلالة دلت و من ارجعه اليهما انه اذا اختص بالجملة التي تليه فللدلالة و هذا من الجماعة اعتراف بانّه مستعمل في الامرين و اذا كان الامر على هذا فيجب ان يكون تعقب الاستثناء الجملتين محتملا- لرجوعه الى الاقرب كما انه محتمل لعمومه للامرین و حقيقة في كل واحد منهما فلا يجوز القطع على احد الامرین الا بدلالة منفصلة

الاول تا الثاني احتجاج نموده سيد مرتضى رضی اللہ عنہ بر اینکه استثنا مشترکست لفظا میان رجوع به هر يك از جمل سابقه و رجوع به اخيره به تنهائی به چهار وجه اول اینکه هرگاه کسی بگوید به دیگری اضرب غلmani و الق اصدقائي الا واحدا جازي است که مخاطب بپرسد که آیا اراده نموده استثنای واحد را از هر دو جمله مذکوره یا از يك جمله اخيره و استفهام صورتی ندارد مگر در صورتی که لفظ احتمال هر دو داشته باشد و مشترك باشد لفظا میانه ایشان الثاني ان الظاهر من استعمال اللفظة تا الثالث دليل ثانی سيد رضی اللہ عنہ اینست که هرگاه لفظی مستعمل شود در دو معنی مختلف و دلیلی نباشد بر اینکه در احدهما مجاز است پس ظاهر اینست که آن لفظ حقیقت در هر دو معنی بوده باشد و و خلافي نیست در اینکه یافت شده در قران مجید و استعمال اهل لغة استثنائی در عقب دو جمله که گاهی راجع شود به هر دو و گاهی راجع می شود باحد جملتين یعنی اخيره و هرگاه که خ ل او را مخصوص می داند بجملة اخيره ادعا می نماید که عود به هر يك محتاج است به قرينه که دلالت کند بر او و کسی که راجع می داند او را به هر يك ادعا می نماید که هرگاه مخصوص باشد بجملة که استثنا در عقب او واقعست لا بد است از قرينه و این حرف ازین دو فرقه اعترافیست به اینکه مستعمل در هر دو معنی می شود و هرگاه حال بدین منوال بوده باشد پس واجبست که وقوع استثنا عقیب جملتين احتمال رجوع باقرب داشته باشد چنانچه احتمال رجوع به هر يك از ان دو جمله دارد پس جازي نیست که جزم کنیم به اینکه حقیقت است در یکی از این دو معنی مگر بسبب دليل خارجی و دلیلی برین نداریم چه دلائل فریقین مردود است الثالث انه لا بد فی الاستثناء المتعقب تا الرابع دليل ثالث سيد رضی اللہ عنہ اینست که واجبست در استثنائی که در عقیب دو جمله واقع شود اینکه راجع شود به هر دو یا به یکی چه محال است که راجع به هیچ کدام نشود و چون تامل کردیم در دلیلی که اعتماد بر او دارد کسی که جزم کرده رجوع او به هر دو نیافتیم که دلالت داشته باشد بر ثبوت مدعای او و همچنین تامل کردیم در دلیلی که متمسک

الثالث أنّه لا بدّ في الاستثناء المتعلّق بجملتين من ان يكون اما راجعا اليهما معا او الى واحدة منهما لانه من المحال ان لا يكون راجعا الى شىء منهما وقد نظرنا في كلّ شىء يعتمد من قطع على رجوعه اليهما فلم نجد فيه دلالة على وجوب ما ادّعه و نظرنا ايضا فيما يتعلّق به من قطع على عوده الى الاقرب اليه من الجملتين من غير تجاوز لها فلم نجد فيه ما يوجب القطع على اختصاصه بالجمله التي يليه دون ما تقدّمها فوجب مع عدم القطع على كلّ واحد من الامرين ان نقف بينهما و لا نقطع على شىء منهما الا بدلالة الرابع ان القائل اذا قال ضربت غلماني [و اكرمت جيرانى] و اخرجت زكاتي قائما او قال صباحا او مساء و في مكان كذا احتمل ما عقب بذكره من الحال او ظرف الزمان او ظرف المكان ان يكون العامل فيه و المتعلّق به جميع ما عدّ من الافعال كما يحتمل ان يكون المتعلّق به ما هو اقرب اليه و ليس لنا مع ذلك ان نقطع على ان العامل فيما عقب بذكره الكلّ و لا البعض الا بدليل غير الظاهر فكذلك يجب في الاستثناء و الجامع بين الامرين ان كلّ واحد من الاستثناء و الحال و الظرف و الزمانية و المكانيّة فضلة في الكلام يأتى بعد تمامه و استقلاله قال و ليس لاحد ان يرتكب ان الواجب فيما

---

به او شده كسى كه جزم کرده يعود او باقرب يعنى بجمله اخيره و مى كويد كه تجاوز نمى كند از اخيره بسابق بر او در او نيافتيم چيزى كه موجب جزم باشد بر جوع او به اخيره به تنهائى پس چون جزم به هيچ يك ازين دو حاصل نيست بايد توقف كنيم درين دو معنى و جزم نكنيم به هيچ يك ازين دو معنى تا آنكه قرينه بر احدهما ظاهر شود چنانكه مقرر است در مشترك لفظى الرابع ان القائل اذا قال ضربت دليل چهارم سيد رضى الله عنه اينست كه هرگاه كسى بكويد ضربت غلماني و اكرمت جيرانى و اخرجت زكاتي قائما يا بدل قائما بكويد صباحا يا مساء يا فى مكان كذا آنچه در عقب اين جمله واقع شده است از حال يا ظرف زمان يا ظرف مكان احتمال دارد كه عامل در او متعلق به او جميع افعالى باشد كه پيش از او گذشته چنانچه احتمال دارد كه متعلق به او و عامل در او همين فعل آخر باشد كه به او نزديكتر است و كسى كه اين كلام را بشنود نمى تواند جزم كرد به اينكه عامل درين معمولى كه عقيب اين افعال مذكور شده هريك از اين افعالست و نه بعضى از ان افعال مكر از دليلى خارج غير ظاهر كلام پس چنانچه اين دو احتمال در غير استثنا از متعلقات فعل جاريست همچنين در استثنا نيز جارى خواهد بود بسبب وجود جامع و علة مشتركه در متعلقات مذكوره و استثنا زيراكه استثنا باقى متعلقات از حال و ظرف زمان و ظرف مكان شريكند درين كه فضله اند در كلام و مذكور مى شوند بعد از تمام كلام و گفته است سيد رضى الله عنه كه هيچ كس را نمى رسد كه جزم كند به اينكه عامل درين متعلقات

ذکرناه القطع علی انّ العامل فيه جميع الافعال المتقدّمة الا ان يدلّ دليل علی خلاف ذلك لانّ هذا من مرتکبه مکابرة و دفع للمتعارف و لا فرق بين من حمل نفسه عليه و بين من قال بل الواجب القطع علی انّ الفعل الآدی يعقّبه الحال او الظرف هو العامل دون ما تقدّمه و انّما يعلم فی بعض المواضع انّ الكلّ عامل بدليل و الجواب امّا عن الاول فبالمنع من اختصاص حسن الاستفهام بالاشتراک بل المقتضى لحسنه هو الاحتمال سواء كان بواسطة الاشتراک او لكونه موضوعا بالوضع العامّ او لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه كما يقوله اهل الوقف او لغير ذلك من الاسباب المقتضية له و امّا عن الثانی فبأنّه علی تقدير تسليمه انّما يدلّ علی كون اللفظ حقيقة فی الامرین لا علی الاشتراک لجواز كونه بوضع واحد كما قلناه و لا بدّ فی الاشتراک من وضعین

---

جميع افعال مذکوره است مکر آنکه دلیلی برخلافش ظاهر شود چه این قول مکابره و خلاف متعارف است و هیچ فرقی نیست میانہ کسی که قائل [باین قول شود و میانہ کسی که قائل] به خلافش شود و بگوید که واجبست جزم نمودن به اینکه فعلی که این حال یا ظرف و امثال این ها در عقب او واقع می شود عامل است و بس نه افعال سابقه و در بعضی مواضع که معلومست عمل هر یک از ان افعال در این متعلقات این علم حاصل نشده مکر از دلیل دیگر سواى ظاهر کلام و الجواب اما عن الاول فبالمنع من اختصاص تا و اما عن الثانی و جواب از دلیل اول سید رضی اللّٰه عنه اینست که نیکوئی استفهام مخاطب از متکلم که آیا مراد تو از این استثنا استثناء از جمله اخیره تنها است یا از هر دو جمله مسلّم است لیکن قبول نداریم که خویی این استفهام اختصاص باشترک لفظ داشته باشد بلکه مقتضى حسن استفهام احتمال رجوع استثناء است به اخیره تنها و به هر یک از جمل سابقه خواه این احتمال بسبب اشتراک لفظی باشد و خواه باعتبار اشتراک معنوی بسبب اینکه موضوعست او بوضع عام از برای هر فرد از افراد اخراجی که محتمل باشد چنانچه گذشت و خواه باعتبار این باشد که معلوم نیست که استثنا حقیقت است در کدام یک ازین دو احتمال چنانچه مذهب قائلین بوقف است و خواه این احتمال بسبب دیگر از اسبابی باشد که مقتضى اوست پس سبب حسن استفهام منحصر در اشتراک لفظی نیست چنانچه سید رضی اللّٰه عنه دعوا می نمود و اما عن الثانی فبأنّه علی تقدير تسليمه تا و اما عن الثالث و جواب از دلیل ثانی سید رضی اللّٰه عنه اینست که قبول نداریم که ظاهر از استعمال لفظ در دو معنی این باشد که ان لفظ حقیقت است در هر یک از ان دو معنی که استعمال لفظ کاه در موضوع له می باشد و کاه در غیر موضوع له و عام دلالت بر خاص ندارد چه جای آنکه ظاهر در او باشد و بر تقدير تسلیم که ظاهر از استعمال حقیقت باشد می گویم که استعمال لفظ استثنا درین دو معنی دلالت ندارد مکر بر اینکه او حقیقت است

و اما عن الثالث فبانّ عدم الدليل المعتبر على تحتمّ عوده الى الجميع او اختصاصه بالاخيرة لا يقتضى المصير الى الاشتراك بل يتردّد الامر بينه وبين ما قلناه و بين الوقف و اما عن الرابع فبانّه قياس فى اللغة مع الله لا يدلّ على الاشتراك بل على الاعمّ منه و ما قلناه حجة القول بالرجوع الى الجميع امور ستة احدها انّ الشرط المتعقّب للجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثناء يجامع و الجامع عدم استقلال كلّ منهما بنفسه و اتّحاد معنيهما فانّ قوله تعالى فى آية القذف الا من تاب جار مجرى قوله ان لم يتوبوا و ثانيها انّ حرف العطف يصير الجمل المتعدّدة فى حكم الواحدة اذ لا فرق بين قولنا رايت زيد بن عبد الله و رايت زيد بن عمرو و بين قولنا رايت الزيدين و اذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة الواحدة راجعا اليها لا محالة فكذلك ما هو بحكمها

در هريك ازين دو معنى و دلالت ندارد بر اشتراك لفظى زيراكه ممكنست كه حقيقت بودن او در هريك ازين دو معنى باعتبار اينكه باشد كه موضوعست بوضع واحد از براى هريك از اين دو معنى چنانكه مذكور شد پس حقيقت بودن او در هريك از جهت اشتراك معنى است نه باعتبار اشتراك لفظى چه در مشترك لفظى لا- بد است از دو وضع و اما عن الثالث فبان عدم الدليل المعتبر تا و اما عن الرابع و جواب از دليل ثالث سيد رضى الله عنه اينست كه نياقتن دليلى بر وجوب عود استثناء بجمع و بر وجوب اختصاص او به اخيره مقتضى اين نيست كه كسى قائل باشتراك لفظى شود بلكه مقتضى تردد ميان اشتراك لفظى و مذهب ما و مذهب وقف است و حاصل اينكه هرگاه رجوع استثناء به هريك از جمل سابقه واجب نباشد و به اخيره تنها نیز واجب نباشد لازم نمى آيد كه البته مشترك لفظى باشد بلكه احتمال اشتراك معنى به تفصيلى كه مذكور شد در نقل مذهب مصنف قدس سره و احتمال قول بوقف نیز دارد چنانچه احتمال اشتراك لفظى دارد پس بمجرد اين جزم باشتراك لفظى نمودن معقول نيست و مخفى نماند كه اين اعتراض بر سيد رضى الله عنه در وقتى وارد است كه مطلب او از اين دليل اثبات اشتراك لفظى باشد اما اگر مطلب او ابطال قول بتخصيص استثناء بکل واحد يا به اخيره باشد اين اعتراض وارد نيست و ظاهر كلام او اينست كه مطلبش معنى ثانى باشد و اما عن الرابع تا حجة القول و جواب دليل چهارم سيد رضى الله عنه اينست كه اثبات احتمال عود استثناء به هريك و به اخيره تنها باین دليل از باب اثبات لغة است بطريق قياس چه قياس نموده استثناء را بحال و امثال او از متعلقات فعل و لغت بقياس (1) ثابت نمى شود با اينكه دلالت ندارد اين قياس بر اشتراك لفظى بلكه دلالت دارد بر اعم از اشتراك لفظى و اشتراكى كه ما به او قائليم چه ازين قياس محض اين دو احتمال ثابت مى شود و ممكن است كه اين دو احتمال باعتبار اشتراكى باشد كه مذهب

ص: 232

1-71. (1) قياس ان است كه جارى سازند حكمى را از محلى محلى ديكر بسبب جامعى يعنى مشاركت اين دو محل در معنى كه موجب علم است چنانچه مستدل در اين مقام قياس بوده استثناء را بحال و ظرف باعتبار اشتراك در فضلة بودن



و ثالثها ان الاستثناء بمشيئة الله تعالى اذا تعقب جملا- يعود الى جميعها بلا خلاف فكل الاستثناء بغيره و الجامع بينهما ان كلا منهما استثناء و غير مستقل و رابعها ان الاستثناء صالح للرجوع الى كل واحدة من الجمل و الحكم باولوية البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها البعض اولي من آخر تناولت الجميع و خامسها ان طريقة العرب الاختصار و حذف فضول الكلام ما استطاعوا فلا بد لهم حيث يتعلق ارادة الاستثناء بالجمل المتعددة من ذكره بعدها مرادين به الجميع حتى كأنهم ذكروه عقيب كل واحدة اذ لو كرر بعد كل جملة لاستهجن و كان مخالفا لما ذكر من طريقتهم الا ترى انه لو قيل في آية القذف مثلا و لا تقبلوا لهم شهادة أبداً، إلا الذين تابوا، أولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا لكان تطويلا مستهجننا فاقيم فيها مقام ذلك ذكر التوبة مرة واحدة عقيب الجملتين.

ما است چنانکه می تواند باعتبار اشتراك لفظی باشد حجة القول بالرجوع الى الجمع تا و ثانيها دليل قائلين بوجوب عود استثناء به هريك از جمل سابقه شش چیز است اول اینکه شرطی که در عقيب چند جمله واقع شود راجع می شود بجمع پس استثناء نیز باید راجع بجمع شود چه هر دو در معنی که مقتضی عود بسابق است شریکند چه هیچ يك مستقل در افاده نیستند و دیگر آنکه در معنی نیز متحدند چه استثناء در قول خدای تعالی در آیه قذف و لا تقبلوا لهم شهادة أبداً و أولئك هم الفاسقون إلا من تاب یعنی الا من تاب به منزله ان لم يتوبوا است و ثانيها ان حرف العطف بصير الجمل المتعددة تا و ثالثها و دليل ثانی ایشان اینست که حرف عطف هرگاه در میانه چند جمله واقع شود انها را در حکم يك جمله می گرداند چه فرقی نیست بحسب معنی میانه این دو جمله متعاطفه بواو یعنی رایت زید بن عبد الله و رایت زید بن عمرو و میانه این جمله واحده یعنی رایت الزیدین و هرگاه استثناء در عقبيت يك جمله واقع شود بی شبهه به او راجع می شود پس هرگاه عقيب در کلامی واقع شود که در حکم يك جمله است البته راجع بجمع او خواهد بود و ثالثها ان الاستثناء بمشيئة الله اذا تعقب جملا تا و رابعها و دليل ثالث ایشان اینست که استثناء به مشیت الهی یعنی ان شاء الله هرگاه عقيب چند جمله واقع شود راجع به هريك از ان جمل می شود اجماعا پس باید که استثناء بغير مشیت نیز چنین باشد بسبب وجود علت مشترکه میان هر دو چه هريك از ایشان با دیگری شریکند درین که استثناء است و مستقل در افاده مطلب نیست و رابعها ان الاستثناء تا و خامسها و دليل چهارم ایشان اینست که استثناء صلاحیت رجوع به هريك از جمله های سابقه دارد و حکم به اولویت رجوع او به بعضی دون بعضی بی صورتست پس واجبست که راجع بجمع شود چنانکه صیغه های

و سادسها انّ لو احق الكلام و توابعه من شرط او استثناء يجب ان تلحقه ما دام الفراغ منه لم يقع فما دام متصلا لم ينقطع فاللواحق لاحقة به و مؤثرة فيه فالاستثناء المتعقب للجمل المتصلة المعطوف بعضها على بعض يجب ان يؤثر في جميعها و الجواب عن الاول المنع من ثبوت الحكم في الاصل بل هو محتمل كما قلنا في الاستثناء و لو سلم فهو قياس في اللغة و عن الثاني انه قياس في اللغة كالاول

عموم چون اولويتی ندارد شمول آنها نسبت به بعضی از افراد حکم می کند به اینکه شامل جمیع افرادند و خامسها ان طریقه العرب الاختصار و دلیل پنجم ایشان اینکه عادت عربست اختصار در کلام و انداختن زیادهای بی فایده تا مقدور ایشان است پس هرگاه اراده داشته باشند تعلق استثنائی را به چند جمله ناچار است ایشان را ازینکه ذکر کنند این استثنا را عقیب ان جملها و اراده کنند تعلق او را به همه حتی اینکه گویا بعد از هر جمله علی حده مذکور است و اگر ذکر کنند او را بعد از هر جمله ناخوش و مخالف طریقه ایشان خواهد بود نمی بینی که اگر در آیه قذف استثنا بعد از هر جمله علی حده مذکور شود و گفته شود که و لا تقبلوا لهم شهادة ابد الا الذين تابوا و اولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا تطویل ناخوشی خواهد بود پس از این جهت در آیه قذف بجای ذکر توبه بعد از هر جمله واقع شده ذکر توبه يك مرتبه بعد از هر دو جمله و سادسها ان لو احق الكلام تا و الجواب و دلیل ششم ایشان اینکه چیزهائی که ملحق می شوند بکلام و تابع اویند چون شرط استثنا و نظایر آنها واجبست که لاحق کلام شوند پیش از آنکه متکلم از ان کلام فارغ شود و ان کلام منقطع شود مادام که کلامی بکلامی دیگر متصل و منقطع نشده و ان کلام توابع کلام لاحق او خواهند شد و تاثیر در او خواهند داشت (1) پس استثنائی که بعد از چند جمله واقع شود که ان جملها متصل به یکدیگر بوده باشند و بعضی معطوف بعضی دیگر بوده باشند واجبست که تاثیر در همه آنها داشته باشد و عاید به هر يك از آنها شود و الجواب عن الاول المنع من ثبوت الحكم تا و عن الثاني و جواب دلیل اول اینکه ثبوت حکم یعنی رجوع بکل واحد در اصل یعنی مقیس علیه ممنوعست و حاصل آنکه قبول نداریم که هرگاه شرطی بعد از چند جمله مذکور شود راجع بکل واحد شود بلکه او نیز چون استثنا دو احتمال دارد و بر تقدیر تسلیم که شرط البته راجع بکل واحد شود اثبات این حکم در استثنا قیاس بشرط جایز نیست چه لغت بقیاس ثابت نمی شود با اینکه می توان گفت که این قیاس مع الفارق است چه شرطی که بعد از چند جمله واقع شود اگرچه مؤخر است لفظا لیکن بحسب تقدیر مقدمست پس ممکن است قول بوجوب تعلق او بکل واحد چنانچه هرگاه لفظا نیز مقدم باشد بخلاف استثنا که او لفظا و تقدیرا هر دو

ص: 234

1-72. (1) یعنی اثری در حکم ان کلام خواهند داشت چون اثر مستثنی در حکم جمله که مشتمل است بر مستثنی منه چه باعث تخصیص حکم او می شود و برین قیاس تاثیر صفت در حکم جمله که مشتمل است بر ذکر موصوف و علی هذا القیاس

و عن الثالث بان ذكر المشية عقيب الجمل ليس باستثناء و لا شرط لانه لو كان استثناء لكان فيه بعض حروفه و لو كان شرطاً على الحقيقة لما صح دخوله على الماضي و قد يذكر المشية في الماضي فيقول القائل حججت لو زرت إن شاء الله تعالى و انما دخلت المشية في كل هذه المواضع ليقف الكلام عن النفوذ و المضي لا لغير ذلك فان قيل كيف اقتضى تعقب المشية اكثر من جملة و قوف حكم الجميع و لم يحتمل التعلق بالاخيرة فقط قلنا لو لا نقلهم الاجماع على ذلك لكان القول باحتماله ممكناً لكنهم نقلوا اجماع الامة على ان حكم الجميع يقف و عن الرابع ان صلاحية للجميع لا توجب ظهوره فيه و انما تقتضى التجويز لذلك و الشك فيه فرقا بين ما يصح عوده اليه و بين ما لا يصح و تناول الفاظ العموم للجميع ليس باعتبار صلاحيتها لذلك بل لانها موضوعة للشمول و الاستغراق و جوبا فلا وجه للتشبيه بها في هذا المقام و انما يحسن ان يشبه بالجمع المنكر فانه صالح للجميع و مع ذلك فليس بظاهر فيه و لا في شىء مما يصلح له من مراتب الجمع الا ترى ان القائل اذا قال رايت رجالا كان كلامه صالحا لارادة البيض و السور و الطوال و القصائد و لا يظهر منه مع ذلك انه قد

---

مؤخر است و عن الثاني انه قياس كالاول و جواب دليل ثاني اينكه اين نيز قياس است مثل دليل اول چه قياس نموده اند جمل متعدده متعاطفه را به جمله واحده باعتبار اشتراك در معنى واحد با اينكه مى توان گفت كه هرچه بتاويل چيزى باشد لازم نيست كه حكم او را داشته باشد و عن الثالث بان ذكر المشية عقيب الجمل تا و عن الرابع و جواب دليل ثالث اينكه ذكر مشيت بعد از جمل متعدده از قبيل ذكر استثنا و شرط نيست چه زيرا كه اگر استثنا مى بود مى بايست كه يكي از ادوات استثنا با او باشد و حال آنكه با او جزء ادوات شرط نيست و اگر شرط مى بود حقيقت مى بايست كه داخل نشود ان شرطيه بر فعل ماضى معنى چه ثابت شده كه ان مخصوص است بشرط در استقبال حتى اينكه اگر بر فعل ماضى داخل شود او را بمعنى استقبال مى برد و حال آنكه كاه هست كه مشيت مذكور مى شود بعد از جمل متعدده كه لفظا و معنى هر دو ماضيند چنانكه مى كويند حججت و زرت فى السنة الماضية إن شاء الله و داخل نمى شود مشيت در امثال اين مواضع مكر به واسطه آنكه كلام بازيستند از نفوذ و بعضى يعنى دلالت كند بر اينكه حكم كلام قطعى و حتمى نيست مثلا چون حججت دلالت دارد بر صدور حج از متكلم و احتمال مى رود كه در واقع ان حج مقبول نباشد از اين جهت مى كويند ان شاء الله تا اينكه مشعر به اينكه من جزم باين حكم ندارم و اگر كسى كويد كه چگونه وقوع مشيت بعد از چند جمله مقتضى و قوف حكم جميع ان جملها است از نفوذ و احتمال ندارد كه متعلق بجملة اخيره باشد و بس و حكم سابق بر اخيره بر نفوذ و مضى باقى باشد جواب

اراد كلّ من يصلح هذا اللفظ له وعن الخامس انهم كما يريدون الاستثناء من كلّ جملة فيختصرون بذكر ما يدلّ على مرادهم في اواخر الجمل هربا من التّطويل بذكره عقيب كلّ جملة كذلك يريدون الاستثناء من الجملة الاخيرة فقط فلا بدّ من القرينة في الحكم بالاختصار و عدمه وعن السادس ان اعتبار الاتّصال في الكلام و عدم الفراغ منه بالنّسبة الى اللّواحق كالشّروط و الاستثناء و المشيئة اّما هو لصحّة اللّحوق و التّأثير فيه ليتميّز حكم ما يصحّ لحوقه بالكلام ممّا لا يصحّ لا لصيرورتها ظاهرة في التّعلّق جميعه و ان كان بعضه منفصلا و بعيدا

می گویم که اگر نه چنین می بود که نقل اجماع نموده اند بر اینکه مشیت راجع می شود بکل واحد قول باحتمال تعلق او به اخیره تنها نیز ممکن بود لیکن نقل کرده اند اجماع امت را بر اینکه تعلق بجمیع دارد و حکم جمیع از نفوذ باز می ایستد و عن الرابع ان صلاحیته للجمیع لا- یوجب تا و تناول الالفاظ و جواب دلیل رابع اینکه قبول داریم که استثنای واقع بعد از چند جمله صلاحیت دارد که راجع به هر یک شود لیکن این صلاحیت موجب این نیست که ظاهر درین رجوع باشد بلکه مقتضی آنست که این رجوع جایز و مشکوک فيه باشد تا آنکه فرق باشد میانه آنچه جایز است عود او بجمیع و آنچه جایز نیست عود او بجمیع و چون مستدل درین دلیل قیاس نموده بود استثنا را بالفاظ عموم و می گفت چنانچه الفاظ عموم شامل جمیع افراد مدلول خودند باعتبار آنکه صلاحیت جمیع دارند و بعضی افراد اولویت ندارند نسبت به بعضی دیگر همچنین باید که استثنا نیز متعلق بجمیع جمل سابقه باشد باعتبار آنکه صلاحیت رجوع بجمیع دارد و بعضی اولی از بعضی نیستند درین تعلیق لهذا مصنف قدس سره در جواب این حرف فرموده که و تناول الفاظ العموم للجمیع تا و عن الخامس یعنی شمول الفاظ عموم جمیع افراد مدلول خود را از این جهت نیست که صلاحیت جمیع دارد تا آنکه لازم آید که استثنا نیز متعلق بجمیع جمل سابقه باشد بلکه باعتبار اینست که الفاظ عموم موضوعند از برای عموم و شمول جمیع افراد و جوبا پس صورتی ندارد تشبیه استثنا باین الفاظ درین مقام و خوب نیست تشبیه او مکر جمع نکره چنانچه موافق مطلب ما است که استثنا را ظاهر در جمیع نمی دانیم چه او نیز صلاحیت جمیع افراد دارد و با این ظاهر بر جمیع نیست و نه در بعضی از افراد جمعها که صلاحیت انها دارد نمی بینی که هرگاه کسی بگوید رایت رجالا کلام او صلاحیت مردان سفید و سیاه و بلند و کوتاه دارد و با این ظاهر در هیچ یک از این ها نیست که متکلم کدام یک ازینها را اراده نموده و عن الخامس انهم كما يريدون الاستثناء تا و عن السادس و جواب از دلیل پنجم اینکه قبول داریم که اختصار در کلام قاعده عرب است لیکن بشما نفعی نمی بخشد زیرا که چنانکه هرگاه خواهند که استثنا کنند چیزی را از چند جمله اختصار

عن محلّ المؤثّر واحتجّ من خصّه بالآخيرة بوجوه الاوّل أنّ الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاوّل فالدليل يقتضى عدمه تركنا العمل به فى الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية فيبقى الدليل فى باقى الجمل سالما عن المعارض واما خصصنا الآخيرة لكونها اقرب و لانه لا قائل بالعود الى غير الآخيرة خاصة الثانى أنّ المقتضى لرجوع الاستثناء الى ما تقدّم عدم استقلاله بنفسه و لو استقلّ لما علّق بغيره و متى علّقناه بما يليه استقلّ و افاد فلا معنى لتعليقه بما بعد عنه اذ لو جاز مع افادته و استقلاله ان يتعلّق بغيره لوجب فيه لو كان مستقلاً

می کنند بذکر مستثنی عقیب این جمله اخیرہ همچنین ہرکاه ارادہ نمایند استثنای چیزی را از جملہ اخیرہ و بس ذکر می کنند او را بعد از جملہ اخیرہ پس بمجرد وقوع استثنائی بعد از چند جملہ حکم نمی توان نمود بتعلق او بکل واحد چنانچہ حکم نمی توان نمود بتعلق او بہ اخیرہ و بس بلکہ در حکم بہ اینکہ مراد متکلم اختصار است و این مستثنی متعلق است بکل واحد یا مقصود او اختصار نیست و این مستثنی متعلق است بجملہ اخیرہ و بس لا۔ بد است از قرینہ کہ دلالت کند بر ہر یک ازین دو معنی و عن السادس ان اعتبار الاتصال فی الکلام تا و احتج من خصه بالآخيرة و جواب دلیل ششم اینکہ ایشان اعتبار کردہ اند اتصال را در کلام و عدم فراغ ازو را نسبت بلواحق کلام چون شرط و استثنا و مشیت تا اینکہ صحیح باشد لاحق شدن این لواحق بہ آن کلام و تاثیر (1) کردن انہا در حکم ان کلام و تا اینکہ ممتاز شود چہ اگر چند جملہ متصل باشند بہ یکدیگر بعنوان عطف جایز است کہ استثناء مثلاً متعلق بہ ہر یک باشد بخلاف اینکہ این جملہ ہا از یک دیگر جدا باشند و متصل نباشند کہ در این صورت استثناء متعلق بہ ہر یک نمی تواند بود بلکہ متعلق است بہ اخیرہ و بس حکم چیزی کہ صحیح است کہ لاحق کلام شود از چیزی کہ صحیح نیست و اعتبار نکردہ اند اتصال را تا اینکہ بگرداند ان لواحق را ظاہر در تعلق بجمیع ان کلام متصل ہرچند کہ بعضی از اجزای ان جمیع دور باشد از این لاحقی کہ مؤثر است در ان کلام و مبین این مقال آنکہ آنچه شما در صدد دلیل ذکر نمودید کہ توابع کلام لاحق کلام می شود مادامی کہ کلام متصل [است حق است لیکن نفعی بشما ندارد چہ از این بیش از این معلوم نمی شود کہ مادام کہ کلام متصل] باشد و جملہا بعضی معطوف باشند بر بعضی درین صورت صحیح باشد تعلق او بکل واحد و تاثیر او در حکم انہا نہ اینکہ واجب باشد پس آنچه در آخر دلیل ذکر کردید کہ پس لازم می آید کہ استثنائی کہ واقع باشد [بعد از چند جملہ متعلق باشد] بہ ہر یک از انہا ممنوعست و احتج من خصه بالآخيرة بوجوه الاوّل تا الثانی و استدلال نمودہ اند قائل باختصاص استثنائی واقع بعد از چند جملہ بجملہ اخیرہ بہ شش وجہ اول اینکہ استثنا خلاف اصل است زیراکہ مشتمل است بر حکمی کہ مخالف حکم سابق است پس دلیل اصالت حمل لفظ عام بر معنی حقیقی کہ عبارت از جمیع افراد است مقتضی اینست کہ استثنا متحقق نباشد لیکن ما عمل بہ مقتضای این دلیل نمی کنیم در یک جملہ تا اینکہ لازم نیاید لغو بودن استثنا پس باقی می ماند دلیل اصالت در باقی جملہا سالم از معارض و عمل بہ مقتضای او لازم خواهد بود وی را تخصیص دادیم او را بجملہ اخیرہ زیراکہ او نزدیکتر است بہ استثنا و از جہت آنکہ کسی قائل نشدہ بر رجوع استثنا

ص: 237

1- 73. (1) مراد از تاثیر لواحق در حکم کلام سابق این است کہ موجب تغییر ان حکم شوند بوجهی از وجوہ از تقیید اطلاق و تخصیص علوم و غیر ذلك چون راکبا در جائی زید راکبا کہ موجب تقیید جئت زید است بحالت رکوب و اکرم الناس العقلاء کہ صفت یعنی عقلاً موجب تخصیص موصوف عام مذکور است و علی هذا القیاس

بنفسه ان تعلقه بغيره الثالث ان من حق العموم المطلق ان يحمل على عمومه و ظاهره الا لضرورة تقتضى خلاف ذلك و لما خصصنا الجملة التي يليها الاستثناء بالضرورة لم يجز تخصيص غيرها و لا ضرورة الرابع انه لو رجع الاستثناء الى الجميع فان اضمر مع كل جملة استثناء لزم مخالفة الاصل و ان لم يضمم كان العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد و لا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد لنص سيبويه عليه و قوله حجة و لئلا يجتمع المؤثر ان المستقلان على الاثر الواحد الخامس انه لا خلاف في ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه فاذا قال القائل ضربت غلmani الا ثلاثة الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التي يليها دون ما تقدمها فكذا في غيره دفعا للاشتراك

بغير اخيره به تنهائي الثاني ان المقتضى لرجوع تا الثالث دليل ثاني اينکه علت رجوع استثنا بكلام سابق اينست که مستقل نيست در افاده و اگر مستقل مي بود متعلق بغير خود نمى شد و هرگاه متعلق سازيم او را بجملة اخيره که اين استثنا عقيب او واقع شده مستقل مي شود و افاده معني مي کند پس ديگر وجهي ندارد متعلق ساختن او را بجملة که از او دور است زيرا که اگر با اينکه مستقل است در افاده بسبب جملة اخيره جايز باشد تعليق او بجملة ديگر لازم مي آيد که جايز باشد تعليق کلامي که مستقل در افاده بوده باشد و بغير خود و حال آنکه اين باطلست اتفاقا الثالث ان من حق العموم المطلق تا الرابع دليل ثالث اينکه حق عامي که ظاهرا مطلق بوده باشد و منخصص صريح از برای او نباشد اينست که او را حمل کنيم بر ظاهر خود که عموم است و تخصيص ندهيم او را به بعضي از افراد مکر بسبب وجود ضرورتی که داعی تخصيص است و چون ما تخصص داديم جملة اخيره را که استثنا در عقيب او واقع است باين استثنا بسبب ضرورتی که عبارت از دفع قصور لغو بودن استثناء است جايز نخواهد بود تخصيص غير اخيره و حال آنکه ضرورتی داعی برين تخصيص نيست الرابع انه لو رجع تا الخامس دليل چهارم اينکه اگر استثنا راجع شود به هريك از جمل متعدد پس اگر تقدير کنيم بعد از هر جملة استثنائي را لازم مي آيد مخالفت اصل چه اصل عدم تقدير است و اگر تقدير نکنيم بلکه همين استثنا متعلق به همه باشد لازم مي آيد که عامل در اسمی که بعد از ادات استثنا است زياده از یکی باشد چه هريك از جملة سابقه درين صورت مستقلا عامل در مستثنى خواهند بود و حال آنکه جايز نيست عمل عوامل متعدده بر معمول واحد در يك اعراب زيرا که سيبويه تصريح به اين معني نموده و قبول او در قواعد اعراب حجت است و تا اينکه لازم نياید اجتماع در مؤثر مستقل بر اثر واحد شخصی الخامس انه لا خلاف في ان الاستثناء من الاستثناء يرجع تا السادس دليل پنجم اينکه خلافي نيست در

السادس ان الظاهر من حال المتكلم انه لم ينتقل من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء غرضه منها كما لو سكت فانه يكون دليلا على استكمال الغرض من الكلام و كما ان السكوت يحول بين الكلام و بين لواحقه فيمنع من تعلقها به فكذلك الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء و بين الاولى فتكون مانعة من تعلقه بها و الجواب عن الاول انه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه موجب للتجاوز في لفظ العام و الاصل الحقيقة فله جهة صحة لكن تعليقه بمخالفة الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم بحال اما على القول بان الاستثناء اخراج من اللفظ بعد ارادة تمام معناه و قبل الحكم و الاسناد كما هو رأي محققى المتأخرين فظاهر و كذا على القول بان المجموع من المستثنى منه و المستثنى مع الاداة عبارة عن الباقي فله اسمان مفرد و مركب

اينکه استثنائی که واقع شود بعد از استثنائی راجع می شود به آن استثنای اول که این ثانی در یلی اوست نه بمستثنی منه او اتفاقا پس هرگاه کسی بگوید که ضربت غلمانی الا ثلثه الا واحدا استثنای واحد راجع می شود به جمله که این واحد در یلی اوست و کلام افاده می کند اخراج ثلثه الا واحد را از غلمان و راجع نمی شود بما تقدم یعنی به ضربت غلمانی پس هرگاه استثنای واقع بعد از استثنای متعلق به مستثنای اول باشد نه بمستثنی منه او لازم می آید که استثنای از غیر استثنا نیز بدین منوال بوده باشد یعنی متعلق بجمله اخیره بوده باشد نه بکل واحد تا آنکه لازم نیاید اشتراك استثنا میانه عود باخیره و بس و عود بکل واحد السادس ان الظاهر من حال المتكلم تا و الجواب عن الاول دليل ششم اینکه ظاهر حال متکلم اینست که منتقل نشود از جمله اولی بجمله ثانیه مگر بعد از استيفاء غرض خود از جمله اولی چنانکه هرگاه ساکت شود بعد از جمله اولی که سکوت او دلیل است بر استيفای غرض خود از و پس چنانکه سکوت حایل می شود میانه کلام و میانه چیزی که صلاحیت دارد که لاحق به او شود و مانع است از تعلق او به آن کلام همچنین جمله ثانیه حایلیست میانه استثنا و میانه جمله اولی پس مانع می شود از تعلق او بجمله و اولی و الجواب عن الاول انه ان كان المراد تا و عن الثانی و جواب دلیل اول ایشان اینکه اگر مراد ایشان از مخالفت استثنا با اصل اینست که استثناء موجب ارتکاب تجوز است در لفظ عام و اصل حقیقت است پس این حرف فی الجملة صحیحی و اصلی دارد لیکن علت گفتن مستدل از برای مخالفت او با اصل به اینکه استثنا مخالف حکم اول است بی صورتست زیرا که استثنا مخالفتی با حکم اول ندارد بر هیچ قولی از اقوالی که در استثنا متحقق است اما بر قول (1) به اینکه استثنا اخراج مستثنی است از لفظ مستثنی منه بعد از اراده تمام معنی مستثنی منه و پیش از حکم چنانچه مذهب محققین متأخرین است پس مخالفت منتفی است بالبديهة

ص: 239

1-74. (1) اگر کسی گوید که استثناء در این دو قول اول موجب تجوز در لفظ عام نیست زیرا که مراد از عام جمیع افراد است لیکن حکم مخصوص به بعضی از افراد است بقرینه استثنا و جواب می گوئیم که تجوز در لفظ عام باعتبار این است که حکم در کلام شامل جمیع افراد نیست نه باعتبار اینکه مراد از لفظ او جمیع نیست و جائز است اینکه مراد از ان جمیع افراد باشد و حکم بر بعضی از آنها شده باشد

و اما على القول بان المراد بالمستثنى منه ما بقى بعد الاستثناء مجازا والاستثناء قرينة و هو مختار اكثر المتقدمين فلان الحكم لم يتعلّق بالاصالة الا بالباقي فلا مخالفة بحسب الحقيقة وقوله ان ترك العمل بالدليل يعنى الاصل فى الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية هذر فان الخروج عن اصالة الحقيقة و المصير الى المجاز عند قيام القرينة مما لا يدانيه شوب الرّيب و لا يعتريه شبهة الشك و تعلّق الاستثناء بالاخيرة فى الجملة مقطوع به فتعليل ترك العمل بالاصل ح بدفع محذور الهذرية فضول بل غفلة و ذهول لانّ دفع الهذرية لو صلح بمجرد سببا للخروج عن الاصل لقبل الاستثناء و ان انفصل فى النطق عرفا و انقطع عن المستثنى منه حسا بل و غيره من اللواحق ايضا و البديهية تنادى بفساده و ان كان المراد ان الظاهر من المتكلم باللفظ العام ارادة العموم و الاستثناء مخالف لهذا الاصل يعنى القاعدة او استصحاب هذه الارادة فتوجّه المنع اليه ظاهر لانّ الاتفاق واقع على ان للمتكلّم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق و هذا يقتضى و جوب توقف السامع عن الحكم بارادة المتكلم ظاهر اللفظ حتّى يتحقّق الفراغ و ينتفى احتمال ارادة غيره و لو كان صدور اللفظ بمجرد مقتضيا

چه حکم درین صورت در جمله سابق متصور است بر افرادی از مستثنی منه که غیر این مستثنی است و فعل بمستثنی مسند نشده تا آنکه لازم آید از استثنا اجتماع دو حکم مختلف یعنی اثبات و نفی و همچنین مخالفت او با حکم اول منتفی است بر قول به اینکه مجموع مرکب از مستثنی منه و مستثنی و ادات استثنا عبارتست از باقی افراد مستثنی منه که مقصود است اسناد فعل بانها پس برین (1) قول باقی را دو نام است یکی مفرد و دیگری را مرکب مثلا درین کلام که له عشرة دراهم الا واحدا باقی بعد از استثنا یعنی نه دو نام خواهد داشت یکی تسعة دراهم و دیگری مجموع عشرة دراهم الا واحدا و انتفاء مخالفت بنابراین قول نیز ظاهر است چه درین صورت نیز فعل مستدلست بباقی که مدلول مجموع مرکب از [مستثنی و] مستثنی منه و ادات استثنا است و اما بنا بر قول به اینکه مراد از مستثنی منه ان افرادی است که بعد از استثنا باقی می ماند مجاز او استثنا قرینه اراده این معنی مجازیست و این مذهب مختار اکثر متقدمین است پس مخالفت استثنا با حکم اول منتفی است زیرا که حکم تعلق نکرده اصالة مکر بباقی اگرچه ظاهرا پیش از ذکر استثنا تعلق بجمع دارد پس فی الحقيقة مخالفتی ندارد با حکم اول و آنچه (2) مستدل می گفت که ما عمل نمی کنیم بدلیل اصالت حمل لفظ بر معنی حقیقی در یک جمله از جهت دفع مفسده هذريت استثنا هذیان محض است چه در جواز بیرون بردن لفظ از معنی حقیقی و حمل نمودن بر معنی مجازی نزد قیام قرینه هیچ شکی و شبهه نیست و استثنا قرینه واضحه ایست بر حمل یک جمله بر معنی مجازی چه تعلق او بجملة اخیره مجزوم به است

ص: 240

1-75. (1) و این قول با قول اول شریکست در اینکه مراد از لفظ عامّ جمیع افراد است و تفاوت دارد با ان از این جهت که هر قول او مسند الیه لفظ عامّ است و بس یعنی فعل مسند شده به آنچه باقی مانده از او بعد از استثناء و بر قول ثانی مسند الیه مجموع مرکب از مستثنی منه و ادات استثناء و مستثنی است و این مجموع به منزله کاخی است از برای ما بقی

2-76. (2) ملخص این مثال آنکه مستدل می گفت اگرچه اصل مقتضی این است که لفظ عام در جمیع جملهها بر معنی حقیقی خود که عمومست باقی باشد لیکن ما ترك می کنیم عمل باین اصل را در یک جمله و حکم می کنیم بتخصیص او از این جهت که اگر هیچ يك تخصیص نباشد باین استثناء لازم می آید که این استثنا لغو و هذیان باشد پس دفع محذور هذريت استثناء مقتضی این است که او متعلق به یکی ازین جملهها باشد و مصنف قدس سرّه در جواب این حرف می گوید که لازم نیست که در تخصیص جمله اخیره دست بدفع



محدور هذريت زنده چه در اين خلافى نيست كه تجوز در لفظ عام با قرينه خصوص جائر است و قرينه از براى تخصيص اخيره از اين نمى باشد كه او مجزوم به است بر هر حال بلكه تعليل حكم اخيره بدفع محدور هذريت هذيان است چه او قابليت عليت اين حكم ندارد و الا لازم مى آيد كه استثنائى كه واقع باشد بعد از كلامى و از او مفصول باشد عرفا متعلق به آن كلام باشد و اين باطل است اجماعاً

لحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا له ووجب رده و يتمشى ذلك الى الاخيرة ايضا ولا يجدى معه دفع محذور الهذرية لما عرفت فعلم ان المقتضى لصحة اللواحق وقبولها مع الاتصال انما هو نص الواضع على ان لمريد العدول عن الظاهر ان يأتى بدليله في حال تشاغله بالكلام حيث شاء منه فما لم يقع الفراغ منه لا يتجه للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال نعم لما كان الغرض قد يتعلّق بتخصيص الاخيرة فقط كما يتعلّق بتخصيص الجميع بطريق الاختصار و اللفظ صالح بحسب وضعه لكل من الامرين لم يحصل الجزم بالعود الى الكلّ الا بالقرينة و كان تعلّقه بالاخيرة متحققا للزومه على كلا التقديرين و صحّ التمسك في انتفاء التعلّق بالباقي بالاصل الى ان يعلم الناقل عنه و ليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة في شىء و ان قدر عروض اشتباه فيه عليك فاستوضحه بالتدبر في صيغة الامر فانها على القول باشتراكها بين الوجوب و التدب اذا وردت مجردة عن القرائن تدلّ على التدب و ذلك لان اقتضاء كون الفعل راجحا امر متيقن و ما زاد عليه مشكوك فيه فيتمسك في نفيه بالاصل لكونه زيادة في التكليف غير انه اذا قامت القرينة على ارادته كان استعمال اللفظ فيه واقعا في محله غير منتقل به عنه الى غيره كما يقوله من ذهب

و همين كافيست از برای تخصیص او پس درین صورت استدلال کردن بر جواز ترك عمل باصل بدفع مخدور هذريت استثنا زيادتيست كه احتياج به او نيست بلكه اين حرفيست كه از روى عقل صادر نشده زيراكه اگر مجرد دفع هذريت صلاحيت عليت ارتكاب خلاف اصل داشته باشد لازم مى آيد كه استثنا مقبول و صحيح باشد هر چند مفصل باشد ان استثنا در تكلم عرفا از كلامى و منقطع باشد از مستثنى منه بحسب حسن سمع چنانكه هرگاه متكلم امروز بكويد اكرم الرجال و فردا بكويد الا زيدا بلكه لازم مى آيد كه جز استثنا نيز از توابع كلام باين متشابه باشد و بديهة عقل به او از بلند حكم مى كند بطلان اين سخن (1) و اگر مراد مستدل از مخالفت استثنا با اصل اينست كه ظاهر حال متكلم اينست كه از لفظ عام اراده عموم نموده باشد و استثنا مخالفتست با اين اصل و از اصل اراده نموده اين قاعده را كه اراده عمومست از لفظ عام يا اراده نموده استصحاب اراده عموم را (2) و حاصل كلام مستدل اينست كه ظاهر حال متكلم اراده عمومست از لفظ عام و استثنا مخالفتست با اين قاعده چه او دليلست بر عدم اراده عموم از عام در حال تكلم با آنكه مخالفتست با استصحاب اين اراده چه او دليلست [بر عدم اراده عموم از عام در حال تكلم با آنكه مخالفتست با استصحاب اين اراده چه او دليلست] بر اينكه در حال تكلم به استثنا اراده عموم زایل شده و الحال از ان عام اراده خصوص نموده پس اين مقدمه ممنوعست و ورود منع بر او ظاهر است يعنى قبول نداريم كه ظاهر حال متكلم اراده عموم است

ص: 241

1-77. (1) اراده اين دو معنى اصل مبنى است بر دو قول از اقوال ثلاثة كه در استثناء دانسته شد چه معنى اول معينى اراده عموم از لفظ عام مبنى است بر قول ثالث كه مراد از لفظ مستثنى منه ما بقى است بقرينه استثنا و معنى ثانى يعنى استصحاب اراده عموم مبنى است بر قول اول كه مراد لفظ مستثنى منه تمام معنى او يعنى جميع افراد است و استثنا موجب اخراج مستثنى است از مستثنى منه بعد از اين اراده پيش از اسناد

2-78. (2) چه آن دليل بعينه در اینجا نيز جاريست زيرا كه اگر اين استثناء متعلق بآن كلام مفصول نباشد لغو خواهد بود

الی کونه حقیقة فی التّذب فقط و هذا ممّا یفرق به بین القولین حیث أنّ الاحتیاج الی القرینة بحسب الحقیقة علی القول بالاشترک أنّما هو فی الحمل علی الوجوب و هكذا الحال عند من ینقول بانّها حقیقة فی التّذب و عدّ بعض الاصولیین القول بالاشترک فی فرق الوقف أنّما هو بالنّظر الی نفس اللفظ حیث لا یقطعون علی ارادة التّذب بخصوصه منه و ذلك لا ینافی الدّلالة علیه بالاعتبار الذّی ذکرناه و حالنا فیما نحن فیه هكذا فانّنا لا نعلم اقصد المتکلم الکلّ او الاخیره وحدها لکنّا نعلم أنّ الاخیره مقصودة

از لفظ عام زیرا که اتفاقی است اینکه مادامی که متکلم مشغولست بکلام و ازو فارغ نشده جایز است او را که ملحق سازد بکلام هر چه خواهد از لواحق و توابع و این مقتضی اینست که سامع توقف کند و حکم نکند به اینکه مراد متکلم ظاهر لفظست تا وقتی که متکلم فارغ شود از کلام و منتفی باشد احتمال اراده خلاف ظاهر چرا که متکلم تا مشغول بکلام است سامع احتمال می دهد که مراد او خلاف ظاهر باشد و در کلام خود قرینه نصیب نماید بر اراده خلاف ظاهر و اگر مجرد صدور لفظ از متکلم مقتضی حمل بر حقیقت باشد لازم می آید که تصریح متکلم به اراده غیر معنی حقیقی پیش از انقطاع کلام منافی او باشد و ردّ او واجب باشد مثلاً اگر تکلم باشد در رایت اسد مقتضی حمرا بر سبب باشد لازم می آید که جایز نباشد که بعد از او متکلم صریحاً بگوید اردت منه الرجل الشجاع زیرا که این کلام درین صورت مناقض مدلول اسد خواهد بود و این باطلست اتفاقاً و دیگر آنکه در جمله اخیر نیز همین دلیل بعینه جاریست چه در او نیز می توان گفت که ظاهر حال متکلم اینست که از لفظ عامی که در او واقعست اراده عموم نموده باشد و استثنا مخالف این اصل است به آن دو معنی اصل که مذکور شد پس لازم می آید که استثنا از وی نیز صحیح نباشد و این باطلست اتفاقاً و چون مستدل را می رسید که بگوید که اگرچه این دلیل در جمله اخیر نیز جاریست لیکن ما قائل می شویم برجوع استثنا بجملة اخیر از جهت دفع محذور هذریت استثنا مصنف قدس سره در جواب فرموده نفعی ندارد دفع محذور هذریت استثنا از آن جهت که دانسته شد که دفع هذریت اگر به تنهایی سبب بیرون بردن کلام از اصل خود می بود می بایست که استثنا صحیح باشد هر چند زمانی بسیار فاصله شود میان تکلم بمسئتی منه و میان تکلم به استثنا و حال آنکه صحیح نیست چنین استثنائی پس از مقدمات مذکوره دانسته شد که مقتضی صحت لحوق لواحق و قبول آنها با اتصال کلام همین تصریح واضح لغت است به اینکه هر که خواهد عدول کند از ظاهر لفظ او را این عدول جایز است بشرط آنکه دلیل و قرینه خلاف ظاهر را بیاورد در حالتی که مشغولست بکلام و ازو فارغ نشده پس مادام که از کلام فارغ نشده سامع را نمی رسد

على كل حال فالشك في قصد غيرها ولو فرض ان المتكلم نصب قرينة على ارادة الكل لم يكن خارجا عندنا من موضوع اللفظ ولا عادلا عن حقيقة بل كان مستعملا له فيما هو موضوع له عموما و يلزم من قال اختصاص الاخيرة ان يكون المتكلم بارادتها مع الباقي متجوزا و متعديا عن موضوع اللفظ الى غيره و هذا بعيد [جدّ العد] ما علمت من عموم الوضع في المفردات و انتفاء الدليل في كلامه و في الواقع على كون الهيئة التركيبية موضوعة للتعلق بالاخيرة فقط على انه لو ثبت ذلك لا شكل جواز التجوز بها في الاخراج من الجميع لتوقفه على وجود العلاقة و في تحققها نظر و قد مرّ غير مرّة ان علاقة الكلّ و الجزء بالنسبة الى استعمال الموضوع للجزء في الكل ليست على اطلاقها بل

---

که حکم کند به اینکه مراد متکلم ظاهر لفظ و حقیقت اوست زیرا که احتمال اراده خلاف ظاهر یعنی معنی مجازی باقیست و هرگاه این مقدمه باطل شد که استثنا خلاف اصل است ظاهر می شود که تعلق استثنا به هر یک از جمل سابقه ممکن است و اختصاص بجمله اخیره ندارد بلی چون غرض کاه تعلق می گیرد بتخصیص جمله اخیره و بس چنانچه گاهی تعلق می گیرد بتخصیص جمع بطریق اختصار و لفظ استثنا بحسب وضع صلاحیت هر یک ازین دو معنی دارد جزم نمی توان نمود بر جوع او بهر یک مگر با قرینه و تعلق او به جمله اخیره متحقق است چه او لازمست بر هر تقدیر خواه متعلق باشد به اخیره و بس و خواه متعلق باشد به هر یک و صحیح است متمسک شدن در انتفاء متعلق او بغیر اخیره به اینکه اصل عدم تعلق اوست بجمیع تا اینکه ناقلی از حکم اصل بهم رسد یعنی دلیلی و قرینه یافت شود که دلالت کند بر عود او به هر یک و با وجود قرینه متعلق خواهد بود به هر یک حقیقه نه مجازا و از آنچه ما گفتیم که تخصیص اخیره باین استثنا [مجزوم به است و تعلق استثناء] به هر یک خلاف اصل است و بدون قرینه حکم به او نمی توان نمود لازم نمی آید قول باختصاص استثنا به اخیره چه اختصاص او به اخیره منافی احتمال تعلق اوست به هر یک حقیقه و ما بیان نمودیم که با وجود قرینه عود به هر یک این رجوع از باب حقیقه است خواه عود استثنا به هر یک و به اخیره تنها بعنوان اشتراك معنوی باشد یا بطریق اشتراك لفظی بتفصیلی که پیش مذکور شد و اگر ترا شبهه بوده باشد درین که لفظ بحسب وضع صلاحیت هر یک ازین دو احتمال دارد لیکن تعلق استثنا به اخیره مجزوم به است و این موجب قول باختصاص او به اخیره نیست بلکه هرگاه قرینه تعلق او بجمیع باشد این تعلق بعنوان حقیقت خواهد بود پس این را بر خود واضح ساز بسبب تامل در صیغه امر زیرا که بر قول با اشتراك امر میانه و خوب و ندب هرگاه امری وارد شود بی قرینه دلالت می کند بر ندب بسبب آنکه امر مقتضی اینست که فعل راجح باشد قطعا بر رجحان که منع از نقیض است مشکوک فیه است پس در نفی او متمسک می شویم به اصالت عدم زیادتی در تکلیف و رجحان

فعل با عدم منع از نقیض معنی ندبست اما اگر قرینه بر اراده منع از نقیض باشد دلالت خواهد کرد بر وجوب و استعمال لفظ امر در او استعمال در حقیقت خواهد و نقل نشده خواهد بود در معنی حقیقی بمعنی مجازی چنانچه اعتقاد جمعی است که قائل شده اند به اینکه امر حقیقت در ندب است و همین که استعمال امر نزد قرینه در وجوب بعنوان حقیقت در ندب است بر قول باشتراك منشا فرق است میانه قول به اینکه امر مشترکست میان وجوب و ندب و حقیقت در ندب است و اگر نه فرقی دیگر میانه ایشان نیست چه بر قول اشتراك لفظی فی الحقیقه حمل امر بر ندب محتاج به قرینه نیست و احتیاج به قرینه از جهت حمل بر وجوب است و بس چنانچه دانسته شد و همچنین نزد قائلین به اینکه حقیقت در ندب است احتیاج به قرینه از جهت وجوبست و بس و چون می رسید که کسی اعتراض نماید به اینکه آنچه شما گفتید که بر قول اشتراك هرگاه امری مجرد از قرائن باشد دلالت دارد بر ندب منافات وارد با آنچه اصولیین گفته اند که قول باشتراك از جمله اقوال قائلین بوقف است چه درین صورت نزد تجرد از قرینه محمود و وجوب نمی تواند چنانچه مذهب قائلین به وقفست مصنف (1) قدس سره در جواب فرموده که و عدّ بعض اصولیین القول باشتراك الی آخر الکلام تقریر جواب اینکه شمردن بعضی از اصولیین قول باشتراك را از جمله اقوال وقف باعتبار اینست که صیغه امر دلالت بر ندب بخصوصه ندارد بلکه دلالت دارد بر مطلق رجحان که شامل وجوب و ندب هر دو است و این منافات ندارد با آنچه ما گفتیم که دلالت بر ندب مستفاد می شود از تمسک به اصالت عدم زیادتی و از حال قائلین باشتراك امر حال ما هم در ما نحن فیه معلوم می شود یعنی چنانچه ایشان می گفتند که امر نزد تجرد از قرائن دلالت دارد بر ندب قطعا و با قرینه وجوب حقیقه در وجوبست همچنین ما در استثنای مذکور بعد از چند جمله نمی دانیم که آیا متکلم قصد کرده تعلق او را بجمیع یا به اخیره و بس لیکن می دانیم که تخصیص اخیره بر هر تقدیر مقصود اوست و شك داریم در قصد غیر اخیره و اگر فرض کنیم که متکلم قرینه اقامت کند بر اراده تعلق او بکل واحد نزد ما لفظ استثنا از محل خود بدر نرفته و حقیقت خواهد بود چه او موضوع شده بوضع عام از برای هر جزئی از جزئیات اخراج و بر کسی که قائل باشد بتخصیص او به اخیره لازم می آید که متکلم بسبب اراده اخیره یا باقی جمله های سابقه حمل نموده باشد لفظ استثنا را بر معنی مجازی و تجاوز نموده باشد از موضوع له لفظ بغیر موضوع له و این بسیار بعید است بعد از آنچه دانسته شد که وضع از مفردات کلام یعنی مستثنی و ادات استثنا عامست یعنی به يك وضع موضوعست استثنا از برای هر جزئی از جزئیات اخراج که از جمله آنهاست اخراج از کل واحد پس در این معنی نیز حقیقت خواهد بود قطعا و دلیلی در کلام متکلم و در واقع نیست بر اینکه هیئات ترکیبیه

ص: 244

---

1-79. (1) مصنف قدس سره در حاشیه از بعضی اصولیون نقل نموده که او گفته که اهل وقف سه فرقه اند یکی قائلین به اینکه صیغه امر موضوعست از برای قدر مشترك میان وجوب و ندب دو قائلین باشتراك لفظی سوم جمعی که می گویند که موضوع است از برای یکی از وجوب و ندب و لیکن ما نمی دانیم که موضوع له کدام است

لها شرایط و هی هنا مفقوده و الجواب عن الثانی ان حصول الاستقلال بتعلّقه بالاخیره انما يقتضی عدم القطع بالتعلّق بغيرها و نحن نقول به اذ العود الى الجميع عندنا و عند السید ره محتمل لا واجب و اما قوله لو جاز مع افادته و استقلاله الخ فظاهر البطلان لان ما يستقل بنفسه و لا تعلّق له بغيره و جوبا و لا جوازا لا يجوز ان يتعلّق بغيره قطعا بخلاف ما نحن فيه فانه من الجائز مع حصول الاستقلال بالتعلّق بالاخیره ان يتعلّق بالجميع و ان لم يكن لازما قال علم الهدی ره مشیرا الى هذه الحجة في جملة جوابه عنها و هذه الطريقة توجب على المستدل بها ان لا يقطع بالظاهر من غير دليل على ان الاستثناء ما تعلّق بما تقدّم و يقتضی ان يتوقّف في ذلك كما نذهب نحن اليه لانه بنی دلیلة على ان الاستقلال يقتضی ان لا يجب تعلیقه بغيره و هذا صحیح غیر انه و ان لم يجب فهو جائز فمن این قطع على ان هذا الذي ليس بواجب لم يرد المتكلم

یعنی مجموع ادات استثنا و مستثنی من حیث المجموع موضوع باشد از برای تعلق به اخیره و بس با اینکه اگر ثابت باشد وضع هیئات ترکیبیه از برای تعلق به اخیره مشکل می شود جواز استعمال هیئات ترکیبیه مجازا در اخراج مستثنی از هر یک زیرا که این تجوز موقوف خواهد بود بر وجود علاقه میان تعلق به اخیره و تعلق بجمیع و در تحقق علاقه میانه این دو معنی تأملی هست چه اگر علاقه باشد علاقه کلیت و جزئیت خواهد بود و از قبیل استعمال لفظ جزو در کل خواهد بود و مکرر مذکور شد که استعمال لفظ جزو در کل مطلقا صحیح نیست بلکه مشروطست به اینکه این جزو را زیادتى اختصاص باشد بمعنی که از کل مقصود است و این شرط در ما نحن فيه منتفی (1) است و الجواب عن الثانی ان حصول الاستقلال تا و قال علم الهدی جواب دلیل ثانی قائلین باختصاص استثنا بجملة اخیره اینست که قبول داریم که استثنا مستقل می شود در افاده بسبب تعلق به اخیره لیکن ازین لازم نمی آید که البته مختص به اخیره باشد و تعلق بغير اخیره نداشته باشد جز ما بلی لازم می آید که تعلق او بغير اخیره مجزوم به نباشد و ما هم باین قائلیم چه عود او بجمیع نزد ما و نزد سید رضی الله عنه از باب احتمال است نه بعنوان وجوب چنانچه پیش از معلوم شد و آنچه مستدل می گفت که جایز باشد تعلق او بغير اخیره با استقلال او در افاده بسبب تعلق به اخیره لازم می آید که جایز باشد تعلق کلام مستقل در افاده فی ذاته بغير خود پس این ملازمه ظاهر البطلان است چه آنچه مستقل است فی ذاته [و تعلق] بغير خود ندارد نه و جوبا و نه جوازا عدم جواز تعلق او بغير مجزوم به است بخلاف ما نحن فيه یعنی استثنائی که مستقل شده باشد بسبب تعلق به اخیره چه او با این استدلال جایز است که متعلق بغير اخیره باشد اگرچه لازم نیست چنانچه معلوم شد سابقا و مصنف قدس سره از جهت استشهاد

ص: 245

1-80. (1) پوشیده نماند که در ما نحن فيه استعمال استثنا در اخراج از جمیع از قبیل استعمال لفظ کلّ است در جزو چه استثنا هرگاه موضوع باشد از برای اخراج از اخیره و استعمال شود در مطلق اخراج که شامل اخراج از اخیره و غیر او هست پس لفظی که موضوع است از برای خاص مستعمل شده در عام که جزو از مفهوم خاصّ است چه استعمال لفظ کل جزء مشروط بشرطی نیست

و ليس فيما اقتصر عليه دلالة على ذلك و عن الثالث بنحو الجواب عن الثاني فإن غاية ما يدل عليه أنه لا يجوز القطع على تخصيص غير الاخيرة بمجرد اللفظ و نحن نقول به لكنه مع ذلك محتمل و لا سبيل الى منعه و عن الرابع انا نختار عدم الاضمار قوله يلزم ان يكون العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد قلنا ممنوع و اما يلزم ذلك ان لو كان العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه و هو في موضع المنع ايضا لضعف دليله و مذهب جماعة من التّحاة انّ العامل في المستثنى هو الّا لقيام معنى الاستثناء بها و العامل ما به يتقوم المعنى المقتضى و لكونها نائبة عن استثنى كما انّ حروف التّداء نائبة عن انادى و هو المتّجه سلّمنا لكن نمنع عدم جواز اجتماع العاملين على المعمول الواحد فانّهم لم ينقلوا له حجة يعتدّ بها و انما ذكر نجم الائمة ره انّهم حملوها على المؤثّرات الحقيقية و ضعفه ظاهر و قد جوز وافي العلل السّرعية الاجتماع

برای این جواب کلام سیّد رضی الله عنه نقل می فرماید و فرموده که و قال علم الهدی رضی الله عنه مشیرا الى هذه الحجة في جملة جوابه عنها و سیّد مرتضی ره در حالتی که اشاره نموده بلفظ هذه باين دليل ثاني قائلین باختصاص استثنا به اخيره فرموده در جمله جواب از این دلیل که و هذه الطريقة توجب على المستدل بها تا و عن الثالث یعنی این طریق که مستدل در دلیلی ثانی متمسک به او شده که با حصول استقلال از برای این استثنا بسبب تعلق به اخيره معنی ندارد تعلق او بغير اخيره مقتضى اینست که مستدل بمجرد ظاهر این استقلال جزم نکند به اینکه او متعلق بغير اخيره نیست و مقتضى اینست که توقف کند در تعلق بغير اخيره تا آنکه دلیلی از خارج بر وجود او یا عدم او متحقق شود چنانچه مذهب ما است یعنی قائلین باشتراك لفظی چه مستدل بنای دلیل خود را برین گذاشته که استقلال استثنا مقتضى اینست که واجب نباشد تعلیق او بغير اخيره و این صحیح است لیکن نفعی به او ندارد زیرا که اگر چه واجب نیست درین صورت تعلق استثنا بغير اخيره جایز خواهد بود پس از کجا جزم می کند به اینکه این تعلیقی که واجب نیست مراد متکلم نیست و حال آنکه آنچه او در دلیل اکتفا به او نمود دلالتی برین مطلب ندارد و عن الثالث بنحو الجواب عن الثاني تا و عن الرابع و جواب دلیل ثالث ایشان مثل جواب دلیل ثانیست یعنی قبول داریم که حق عام اینست که بر عموم خود باقی باشد و چون استثنا تعلق به جمله اخيره گرفت محذور هذريت مندفع می شود پس واجب نیست تعلق او بغير اخيره بلکه ظاهر اینست که ما سوای اخيره بر عموم خود باقی باشد لیکن این مقدمه نفعی به مستدل نمی بخشد چه نهایت آنچه این مقدمه دلالت برو دارد اینست که جزم بتخصیص غير اخيره بمجرد لفظ بدون دلیل خارجی جایز نباشد و ما هم باين قائلیم لیکن با این احتمال تعلق بغير اخيره باقیست و قابلیت

لكونها معرّفات و العلل الاعرابية كذلك فانّما هي علامات و ما نقل عن سيبويه من النّصّ عليه لا حجة فيه مع أنّه قد عورض بنصّ الكسائي على الجواز و قول الفراء في باب التّنازع مشهور و قد حكم فيه بالتّشريك بين العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا كأعطاني و اكرمني الامير و اعطيت و اكرمت الامير فالفعلان في المثالين مشتركان في رفع الفاعل و نصب المفعول من غير تنازع و واقفه على ذلك بعض محقّقي المتأخّرين مستدلّا عليه باصالة الجواز و انتفاء المانع سوى توهم توارد المؤثّرين على اثر واحد و هو مدفوع بانّ العامل عندهم كالعلامة و يجوز تعدّد العلامات قال و يدلّ على جوازه من حيث اللّغة أنّهم يخبرون عن الشّيء الواحد بامرین متضادّين نحو هذا حلو حامض و لا- يجوز خلوّهما عن الصّمير اتفاقا فهو امانى كلّ واحد منهما بخصوصه اوفى احدهما بعينه دون الآخر او فيهما ضمير واحد بالاشترك و الاول باطل

منع ندارد و مطلب ما همين و عن الرابع انا نختار عدم الاضمار قوله يلزم و جواب دليل رابع ايشان اينکه اختيار می کنیم شق ثاني ترديد را و می کوييم که استثنا را در عقيب جمله های سابقه تقدير نمی کنیم بلکه همين استثنای واحد متعلق بجمع است بعينه و آنچه شما می کفتيد که لازم می آيد که عامل در مستثنی زياده از یکی باشد [قبول نداريم چه اين وقتی لازم می آيد که عامل در مستثنی همان بعينه عامل در مستثنی منه باشد] و اين ممنوعست زیراکه دليلش ضعيف است چرا که دليل او اينست که مستثنی بحسب معنى متعلق بفعلی است که عامل است در مستثنی منه زیراکه جزو مسند اليه اوست و وجه ضعف اين دليل ظاهر است چه اين مبني است بر قول ثاني از اقوال که در استثنا مذکور شد يعنی اينکه حکم تعلق گرفته باشد بمجموع مستثنی منه و مستثنی و ادات استثنا و اين اضعف اقوال مذکوره است و ديگر آنکه گاه هست که مستثنی واقع می شود در کلامی که اصلا فعلى عمل نکرده در مستثنی منه نه لفظا و نه تقديرا چون القوم الا زيدا اخوتك چه القوم مبتدا است و اخوتك خبر اوست و از اين جهت اين حاجت در شرح مفصل قائل نشده به اينکه عامل در مستثنی منه است بتوسط الا و ديگر آنکه اگر عامل در او فعل سابق باشد بايستی که در جاني القوم الا زيدا مستثنی مرفوع باشد و مذهبی جماعتي از نحاة اينست که عامل (1) در مستثنی الا است بدو دليل یکی آنکه معنى استثنا که مقتضى اعراب است قائمست به الا و ازو حاصلست و عامل آن چيزيست که بسبب او حاصل شود معنى که مقتضى اعرابست و ديگر آنکه الا قائم مقام استثنی است چنانچه حرف ندا نايب مناب انادى است و اين قول اقوى است و بر تقدير تسليم که عامل در مستثنی بعينه عامل در مستثنی باشد قبول نداريم عدم جواز اجتماع دو عامل را بر معمول واحد چه ايشان نقل نموده اند دليلی بر اينکه اعتماد بر او باشد و وجهی از برای اين ذکر نموده شيخ رضى الله عنه مکر اينکه نحاة قياس نموده اند عامل را به مؤثرات و

ص: 247

1- 81. (1) در عامل مستثنی چند قول ديگر شده که مصنف قدّس سرّه معترض او نشده باعتبار غايت ضعف یکی آنکه منصوبست بانّ که او مقدّر است بعد از الا يعنی اسم انّ است و خبر او محذوفست و قام القوم الا زيدا بتقدير قام القوم الا زيد لم يقم است و اين قول منصوبست بکسائي و قرّا گفته که الا مرکبست از آن و لاء عاطفه پس هرگاه مستثنی منصوب باشد عامل در او انّ خواهد بود و هرگاه بدل از مستثنی منه باشد عامل در او لاء عاطفه است و اصل تام القوم الا زيدا قام القوم انّ زيد الا قام يعنی لم يقم است و بعضی گفته اند که عامل در او مجموع جمله است که مشتمل است بر سه وجه منه



لأنه يقتضى كون كل واحد منهما محكوماً به على المبتدأ وهو جمع بين الصّدين والثانى يستلزم انتفاء الخبرية عن الخالى عن الصّ مير و استقلال ما فيه الصّ مير بها وهو خلاف المفروض والثالث هو المطلوب ثمّ ايده بتجويز سيويه قام زيد و ذهب عمر و الطّريفان و العامل فى الصّفة هو العامل فى الموصوف و لا يذهب عليك أنّ هذا الحكم المنقول عن سيويه هنا يخالف ما نقل عنه ثمّة من النصّ على عدم الجواز و قد نقل هذا الحكم ايضاً نجم الاثمة عن الخليل و سيويه و نقل عن سيويه القول بأنّ العامل فى الصّفة هو العامل فى

علل حقيقة يعنى چنانچه اجتماع دو علت مستقله بر معلول واحد شخصى جازى نيست همچنين بايد اجتماع دو عامل بر معمول واحد جازى نباشد و ضعف اين وجه ظاهر است چه اين قياس مع الفارق است زيراكه علل اعراب معرفات و علامتند از براى اعراب يعنى از عامل علم بوجود اعراب در كلمه حاصل و وجود اعراب مستند بعامل نيست بلكه تحقق اعراب در كلمه بفعل لافطست چنانچه اصل كلمه بفعل اوست بخلاف مؤثرات حقيقيه كه علل وجود معلولاتند و بديهى است كه يك وجود مستند بدو مؤثر مستقل در ايجاد نمى تواند بود چرا كه اگر وجود از اين مؤثر به تنهائى متحقق شده تأثير ان علت ديكر دخل در تحققى او نخواهد داشت و اگر هر دو دخل در او دارند هيچ کدام مستقل در تأثير نخواهند بود بخلاف معرفات كه ممكنست اجتماع دو و زياده از براى وجود امرى چنانچه هر ذره از ذرات موجودات مستقله دليلند بر علم بوجود صانع و از اين جهت در علل شرعية نيز تجويز نموده اند اجتماع دو علت و زياده را بر معلول واحد زيراكه آنها نيز معرفاتند و آنچه از سيويه منقولست از عدم جواز اجتماع دو عامل بر معمول واحد حجت نيست بر غير او چه كاه باشد كه اين حكم باجتهاد خود از وى صادر شده باشد و اجتهاد مجتهدى حجت نيست بر مجتهد ديكر با اينكه معارضه مى توان نمود با تصريح سيويه بعدم جواز بتصريح كسائى بجواز اين اجتماع و قول قرآ در باب تنازع الفعلين مشهود و در كتب نحوى مسطور است و او حكم کرده بتشريك ميان دو عامل در عمل هرگاه مقتضاي اين دو عامل يك اعراب بوده باشد چون اعطانى و اكرمنى الامير كه هريك از اعطانى و اكرمنى فاعل مى خواهند و نزاع دارند بر سر امير پس هر دو فعل شريكند در رفع او و در اعطيت و اكرمت الامير اين دو فعل شريك اند در نصب امير بدون تنازعى ميانه ايشان يعنى احتياج بتقدير اضمارى نيست از براى احدهما و موافقت نموده اند با قرآ درين قول بعضى از محققين متاخرين و استدلال نموده اند برين قول به اينكه اصل جواز اجتماع است و مانعى نيست بغير از توهّم توارد دو مؤثر بر اثر واحد و اين توهّم دفع مى شود به اينكه عامل نزد نحاة به منزله علامت است و جازى است تعدد علامات از براى معلوم واحد و اين محقق گفته كه دليل

الموصوف و ارتضاه و الجواب عن الخامس ان الاستثناء من الاستثناء انما وجب رجوعه الى ما يليه دون ما تقدمه لان تعليقه بالامر ين يقتضى الغائه و انتفاء فائدته فان القائل اذا قال لك عندى عشرة دراهم الا درهمين كان المفهوم من اللفظ الاقرار بالثمانية فاذا قال عقيب ذلك الا درهما رجع الاقرار الى تسعة لكونه مخرجا من الدرهمين الذين وقع استثنائهما من العشرة فلو عاد الدرهم المستثنى مع ذلك الى العشرة لكان وجوده كعدمه لاجراجه منها مثل ما ادخل و لم يفدنا غير ما استفدناه بقوله على عشرة الا درهمين و هو الاقرار بالثمانية من غير زيادة عليها او نقصان بخلاف ما لو جعلناه راجعا الى ما يليه فقط فانه يرد الاقرار الى التسعة فيفيد و ذلك ظاهر و عن السادس بالمنع من انه لم ينتقل من الاولى الا بعد

---

بر جواز این احتجاج لغة نیز اینست که ایشان یعنی لغویین تجویز نموده اند خبر دادن از يك چیز را بدو حکم ضد يك دیگر باین عنوان که مجموع من حيث المجموع خبر باشد نه کل واحد مستقلا چون هذا حلو حامض و جایز نیست خالی بودن هر دو خبر از ضمیری که راجع شود به مبتدا اتفاقا چه درین خلافی نیست که صفتی که خبر مبتدا واقع شود لا بد است در او از ضمیری که راجع شود به مبتدا پس ان ضمیر یا مستتر است در هر يك ازین دو خبر بخصوصه یا مستتر است در یکی ازین دو خبر دون دیگری یا مستتر است يك ضمیر در هر دو بر سبیل اشتراك و اول یعنی استتار ضمیر در هر يك باطل است چه این موقوفست بر اینکه هر يك مستقلا خبر و محکوم به بر مبتدا بوده باشند و این مقتضی جمع بین نقصین است و ثانی نیز یعنی استتار ضمیر در یکی از دو خبر بعینه باطلست چه این مستلزم اینست که ان دیگری که خالی از ضمیر است خبر نبوده باشد و آنکه مشتمل است بر ضمیر مستقلا خبر بوده باشد و این خلاف مقروض است چه مقروض اینست که کل واحد به تنهایی خبر نیست بلکه مجموع من حيث المجموع خبر است پس ثالث یعنی استتار يك ضمیر در هر دو متعین است و این مطلب ما است چرا که در این صورت این ضمیر مستتر معمول هر يك ازین دو صفتی است که خبر واقع شده اند و اجتماع دو عامل بر معمول واحد شده بعد از ان این بعض محققین مؤید ساخته جواز اجتماع دو عامل را بر معمول واحد به اینکه سیبویه تجویز نموده ترکیب قام زید و ذهب عمرو الظریفان را که ظرفان صفت واقع شده از برای زید و عمرو هر دو و این مقرر است که عامل در صفت همان چیزی است که عامل است در موصوف پس لازم می آید که هر يك از قام و ذهب عمل نموده باشند و درین صفت واحده و پوشیده نماند که این حکمی که از سیبویه در اینجا نقل شده مخالفست با آنچه پیشتر از وی نقل شده از تصریح بعدم جواز اجتماع دو عامل بر معمول واحد و این حکم یعنی جواز اجتماع را نجم الائمة شیخ رضی الله عنه از خلیل و سیبویه

استیفاء غرضه منها و هل هو الآ عين المتنازع فيه و منه يعلم فساد القول بحيلولة الجملة الثانية بين الاستثناء و بين الاولى فانه مصادرة اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان حكم غير الاستثناء من المخصّصات المتعقّبة للمتعدّد بحيث يصلح لكل واحد منه حكم الاستثناء خلافا و ترجيحا و حجّة و جوابا غير ان بعض من قال بعود الاستثناء الى الاخيرة حكم بعود الشرط الى الجميع لخيال فاسد و الامر فيه هيّن و انت اذا أمعنت النظر في الحجج السابقة لم يشته عليك طريق سوقها الى هنا و تمييز المختار منها عن المزيّف

هر دو نقل نموده [و از سيبويه نقل نموده] قول به اينکه عامل در صفت عامل در موصوفست و شيخ رضی رضی الله عنه خود نیز باين قول راضی شده پس لازم می آید که ذهب و قام در مثال مذکور هر دو عامل باشند در ظرفان و الجواب عن الخامس ان الاستثناء من الاستثناء انما وجب رجوعه الى ما يليه تا عن السادس و جواب دليل خامس قائلين باختصاص استثناء به جمله اخيره اينکه وجوب رجوع استثنای از استثناء به آنچه اين استثناء در عقيب او واقع است که عبارت از استثنای اولست نه بمستثنی منه او از اين جهت است که تعليق او به هريك از استثنای اول و مستثنی منه او مقتضى لغو نمودن و بی فايده ساختن اوست زیرا که هرگاه کسی بگوید لك عندی عشرة درهمين الا درهمين الآ درهم فهميده می شود از اين کلام که اقرار به نه درهم شده باشد چه درهم البته مخرج شده از درهمين پس درهمين الا- درهم که عبارت از يك درهم است از عشرة مستثنی خواهد بود و ما بقى نه است پس اگر درهم با اينکه عايد است بدرهمين راجع بعشرة درهم نیز بشود لازم می آید که از ما بقى بعد از استثنای اول که نه است یکی ديگر را از حکم بدر برد و اقرار بهشت درهم باشد پس الا درهما بی فايده و وجود او به منزله عدمش خواهد بود چه او بیرون می برد از عشرة باعتبار تعلق به عشرة مثل آنچه را داخل می کرد در عشرة باعتبار تعلق بدرهمين و افاده نمی کند غير آنچه را که ما می فهميدیم از على عشرة الا درهمين که اقرار بهشت درهم است بی زياده و نقصان بخلاف اينکه او را راجع سازيم به مستثنای اول و بس که در اين صورت فايده دارد چه برمی گرداند اقرار را از هشت درهم به نه درهم و اين ظاهر است و عن السادس بالمنع من انه تا اذا عرفت و جواب دليل ششم قائلين بتخصيص استثناء به اخيره اينکه قبول نداريم که متکلم منتقل نشود از جمله اولی مکر بعد از استیفاء غرض خود از و اين عين محل نزاع است زیرا که قائلين بر رجوع استثناء به هريك از جمل سابقه می کويند که متکلم تا از مجموع جملها و متعلقات انها فارغ نشود استیفاء غرض او از هيچ يك از جمل نشده و از اين معلوم می شود بطلان قول مستدل در آخر دليل که جمله ثانيه حایل است میان استثناء و جمله اولی و مانعست از تعلق اين به آن زیرا که اين نیز عين محل نزاع و مصادره بر مطلوبست چه هرکه قائل بتعلق استثناء بجمع می کويد که جمله ثانيه حایل و مانع نیست اذا عرفت

اصل ذهب جمع من الناس الى ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله كان ذلك تخصيصا له و اختاره العلامة في ية و حكي المحقق عن الشيخ انكار ذلك و هو قول جماعة من العامة و اختار هو التوقف و وافقه العلامة في يب و هو مذهب المرتضى ره ايضا و له امثلة منها قوله تعالى وَ الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَمَّ قال وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ وَ الصَّامِرُ فِي بَرْدِهِنَّ لِلرَّجَعِيَّاتِ فعلى الاول يختص الحكم بالتربص بهن و على الثاني لا- يختص الحكم بالتربص بهن و على الثاني لا يختص بل يبقى على عمومه للرَجَعِيَّاتِ و البانيات و على الثالث يتوقف و هذا هو الاقرب لنا ان في كل من احتمالي التخصيص و عدمه

ذلك كله تا اصل هرگاه دانستی اختلافاتی که واقع شده در استثنائی که واقع شود عقیب چند جمله و دلایل این اقوال و صحت و فساد آنها را پس بدان که این اختلافات خصوصیتی به استثنا ندارد بلکه حکم غیر استثنا از مخصصاتی که در عقیب چند عام واقع شوند و صلاحیت عود بکل واحد ازین متعدد داشته باشند حکم استثنائی است که در عقب چند جمله واقع شود از جهت اختلافات و دلایل اقوال صحه و فساد نهایت آنکه بعضی از قائلین باختصاص استثنائی بجمله اخیره قائل شده اند بر جوع شرط بجمع بسبب آنکه خیال باطلی کرده اند در فرق میان استثنا و شرط و کار دفع او سهل است و ان اینست که شرط مقدمست بحسب معنی بر مشروط پس شرطی که بعد از چند حکم واقع شود به منزله شرطیست که مقدم بر این احکام بوده باشد و در شرط مقدم نزاعی نیست که قید هر یک از ان احکام است بخلاف استثنا که او معنی نیز مؤخر است ازین متعدد و وجه فساد این خیال ظاهر است زیرا که شرط مقدمست بحسب معنی بر مشروطی که تعلق این شرط به او ثابت باشد پس تقدم او معنی بر جمیع عین محل نزاع است و تو هرگاه تامل تام بکنی در دلایل سابقه مشتبه نخواهد بود بر تو طریقه جاری ساختن آنها در غیر استثنا و جدا ساختن مختار از ان دلایل را از مردود آنها و ترجیح دادن مذهب مختار از ان مذاهب را

### أصل في ان رجوع الضمير إلى بعض العام تخصيص له ام لا؟

اصل چون مصنف قدس سره فارغ شد از ذکر مخصصی که بلا نزاع تخصیص می دهد لفظ عامی را درین اصل و دو اصل بعد ازین ذکر می کند مخصصی را که متنازع فيه است و می فرماید ذهب جمع من الناس الى ان العام اذا تعقبه ضمير تا لنا جماعتی از علمای عامه قائل شده اند به اینکه هرگاه واقع شود عقب عام ضمیری که راجع شود ببعض از ان افراد ان عام مخصص ان عام خواهد بود و علامه قدس سره این مذهب را در نهایت اختیار نموده و محقق رحمه الله از شیخ طوسی رضی الله عنه انکار این مذهب را نقل نموده یعنی شیخ باین قائل شده که این ضمیر مخصص عام نیست بلکه عام بر عموم خود باقیست و این مذهب جمعی از عامه است و محقق خود اختیار نموده توقف درین حکم را یعنی حکم نمی توان نمود

ارتکاباً للمجاز اما الاول فلان اللفظ العام حقيقة في العموم فاستعماله في الخصوص مجاز كما عرفت و هو ظاهر و اما الثاني فلان تخصيص الضمير مع بقاء المرجع على عمومه يجعله مجازا اذ وضعه على المطابقة للمرجع فاذا خالفه لم يكن جاريا على مقتضى الوضع و كان مسلوکا به سبيل الاستخدام فان من انواعه ان يراد بلفظ معناه الحقيقي و بضميره معناه المجازي و ما نحن فيه منه اذ قد فرض ارادة العموم من المطلقات و هو معنى الحقيقي له و ارید من ضميره المعنى المجازي اعني الرجعیات و اذا ظهر هذا فلا بد في الحكم بترجیح احد المجازين على الآخر من مرجح و الظاهر انتفائه فيجب الوقف فان قلت تخصيص العام

---

به تخصيص و نه بعدم تخصيص تا آنکه دلیلی از خارج باحدهما متحقق شود و علامه رحمه الله در تهذیب موافقت نموده با قائل بتوقف و این مذهب سید مرتضی رضی الله عنه است و از برای این عامی که بعد از او چنین ضمیری واقع شده باشد چند مثال ذکر نموده اند از آن جمله است قول خدای تعالی وَ الْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ وَ بعد از ان واقع شده که و بعولتهن احق بردتهن که المطلقات جمع معرف بلام استغراق است و ضمیر در بردتهن راجع می شود ببعض افراد مطلقات که مطلقات رجعیه اند زیراکه در مطلقات بانیه رجوع نمی باشد پس بنا بر قول اول یعنی قول به اینکه این ضمیر موجب تخصیص عام است مراد از مطلقات جمیع افراد نخواهد بود که مراد رجعیات خواهند بود و حکم یتربصن و انتظار کشیدن انقضای عده مخصوص به رجعیات خواهد بود و حکم مطلقات بانیه ازین آیه معلوم نخواهد شد و بنا بر قول ثانی یعنی قول به اینکه این ضمیر مخصص ان عام نیست مطلقات بر عموم خود باقی خواهد بود و حکم رجعیات و باینات هر دو از این آیه کریمه معلوم خواهد شد و بنا بر قول بوقف باید توقف نمود در حکم و جزم بنمود به اینکه مراد رجعیات تنها است یا آنکه باینات نیز داخلند در وجوب تربص تا آنکه از دلیل خارجی احدها ثابت شوند و این قول بوقف نزدیکتر است بصواب لنا ان فی کل من احتمالی التخصیص و عدمه ارتکاباً للمجاز تا فان قلت دلیل ما بر قول بوقف اینست که هر یک از احتمال تخصیص و عدم تخصیص موجب ارتکاب مجاز است اما احتمال تخصیص زیراکه لفظ عام حقیقت است در عموم پس استعمال او در خصوص بعنوان مجاز است و اما احتمال عدم تخصیص زیراکه تخصیص ضمیر به بعضی از افراد عام با بقاء لفظ عام بر عموم خود موجب اینست که ضمیر مجاز باشد و مستعمل شده باشد در غیر موضوع له خود چه مقتضای وضع ضمیر مطابقه اوست با مرجع خود پس هرگاه مخالف داشته باشد با مرجع خود جاری بر مقتضای وضع نخواهد بود و طریقه استعمال او طریقه استخدام خواهد بود زیراکه از جمله انواع استخدام اینست که از لفظی اراده شود معنی حقیقی

اعنی المظهر و صیورته مجازا یستلزم تخصیص المضمیر و صیورته مثله و لا كذلك العکس فانّ تخصیص المضمیر لا یتعدی الی العامّ و لا یقتضی مجازیته فبان أنّ المجاز اللّازم من عدم التّخصیص ارجح ممّا یستلزمه التّخصیص لكون الاوّل واحدا و الثّانی متعدّدا قلت هذا مبنیّ علی أنّ وضع المضمیر لمّا کان المرجع ظاهرا فیه و حقیقه له لا لما یراد بالمرجع و ان کان معنی مجازیّا له فأنّه ح یتحقّق المجاز فی المضمیر ایضا علی تقدیر تخصیص العامّ لكونه مرادا به خلاف ظاهر المرجع و حقیقه و ذلك خلاف التّحقیق و الاظهر أنّ وضعه لما یراد بالمرجع فاذا ارید بالعامّ الخصوص لم یکن الصّامیر عامّا لیلزم تخصیصه و صیورته مجازا فلیس هناك الاّ مجاز واحد علی التّقدیرین و ما قیل من أنّ اللّازم لعدم التّخصیص هو الاضمار لانّ التّقدیر فی الآیه ح بعولّه بعضهنّ و کذا فی نظائرهما و اما مع التّخصیص فهو اللّازم و قد تقرّر أنّ التّخصیص خیر من الاضمار فضعه ظاهر بعد ما قرّناه اذ لا حاجة الی اضمار البعض بل یتجوّز بالصّامیر عنه فالتّعارض انّما هو بین التّخصیص و المجاز و الظّاهر تساویهما

و از ضمیری که راجع می شود به آن لفظ اراده شود معنی مجازی و ما نحن فیه ازین قبیل است چه مفروض اینست که اراده عموم شده از لفظ مطلقات و این عموم معنی حقیقی اوست و اراده شده از ضمیر بردهنّ که راجع می شود به او معنی مجازی که رجعیات است و چون ظاهر شد که هر یک از تخصیص و عدم تخصیص موجب تجوز است پس لا بد است در حکم بترجیح یکی ازین دو مجاز بر دیگری از مرجحی و ظاهر اینست که مرجحی از هیچ طرف نباشد پس واجبست توقف نمودن در ترجیح احدهما فان قلت تخصیص العام اعنی المظهر و صیورته تا و ما قیل اگر کسی کوید که قبول نداریم تساوی این دو مجاز را بلکه مجازی که لازم می آید از عدم تخصیص راجح است زیراکه تخصیص دادن عام یعنی اسم ظاهر و کردانیدن او را مجاز در خصوص مستلزم اینست که ضمیر نیز مخصوص و مجاز شود در خصوص چون لفظ عام و عکس چنین نیست یعنی تخصیص ضمیر و مجازیت او مستلزم تخصیص لفظ عام و مجازیت او نیست پس ظاهر شد که مجازی که لازم می آید از عدم تخصیص لفظ عام ارجح است از مجازی که تخصیص مستلزم اوست زیراکه اول مستلزم یک مجاز است و ثانی موجب دو مجاز است جواب می گویم که بودن تخصیص عام مستلزم تخصیص ضمیر معینی است بر اینکه ضمیر موضوع باشد از برای اینکه راجع شود به چیزی که مرجع ظاهر است در او و حقیقت است از برای او هر چند مراد نباشد ان معنی از مرجع نه از برای اینکه راجع شود بمعنی که مراد است از مرجع هر چند معنی مجازی او باشد چه در این صورت که ضمیر موضوع باشد از برای رجوع بظاهر مرجع متحقق خواهد شد در مضمیر هم بر تقدیر تخصیص عام زیراکه مراد از ضمیر خلاف ظاهر

و ان ذهب بعضهم الى رجحان التخصيص احتج الاولون بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له يقتضى مخالفة الضمير للمرجوع اليه و انه باطل و جوابه منع بطلان المخالفة مطلقا كيف و باب المجاز واسع و حكم الاستخدام شايح حجة الشيخ و متابعية ان اللفظ عام فيجب اجزائه على عمومه ما لم يدل على تخصيصه دليل و مجرد اختصاص الصمير العائد في الظاهر اليه لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل برأسه فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره و صيرورته مجازا خروج الآخر و صيرورته كذلك

مرجع و حقيقت اوست و خلاف ظاهر و خلاف حقيقت مرجع خلاف ظاهر و خلاف حقيقت ضمير نیز هست پس ضمير نیز مجاز خواهد بود و اینکه ضمير موضوع باشد از برای رجوع بظاهر مرجع خلاف تحقيق است و اظهر اینست که او موضوع است از برای رجوع بمعنی که مراد است از مرجع پس هرگاه مراد از عام خصوص باشد ضمير عام نخواهد بود تا اینکه لازم آید مخصوص شدن و مجاز بودن او پس در اینجا نیست مگر يك مجاز بر هر تقدیر خواه قائل شویم بتخصيص یا نه و چون مصنف قدس سره جواب گفت شبهه جمعی را که ترجیح داده اند مجازی را که لازم می آید از عدم تخصيص [معترض جواب جمعی شد که ترجیح داده اند مجازی را که لازم می آید از تخصيص] و گفت که و ما قيل من ان اللازم لعدم التخصيص هو الإضمار تا احتج یعنی آنچه بعضی گفته اند در ترجیح تخصيص که عدم تخصيص لفظ عام بسبب ضمير لازم دارد تقدیر لفظ بعض را به واسطه اضافه بضمير تا اینکه صحیح باشد استناد حکم بضمير و تقدیر در آیه کریمه چنین خواهد بود که و بعولمة بعضهن احق بردهن چرا که ضمير بعولتهن و ردهن چون راجع می شود بمطلقا و حکم جواز رجوع مخصوص است به بعضی از ایشان پس لا بد است از تقدیر لفظ بعض و همچنین در نظایر آیه کریمه و اما با تخصيص پس آنچه لازم می آید همین تخصيص است و مقرر شده که مخصص بهتر است از اضمار پس قول بتخصيص ارجح است از قول بعدم تخصيص پس ضعف این وجه ترجیح ظاهر است بعد از آنچه ما بیان نمودیم که اظهر اینست که ضمير راجع می شود بمعنی مجازی لفظ عام که خصوص است از قبیل استخدام پس احتیاج بتقدیر لفظ بعض نیست بلکه محمولست بر معنی مجازی پس تعارض واقع می شود میانه تخصيص و مجازیة و میانه تخصيص و اضمار و ظاهر اینست که تخصيص و مجاز در رجحان مساوی يك ديگر باشند اگرچه بعضی قائل بر رجحان تخصيص شده اند احتج الاولون بان تخصيص الضمير تا حجة الشيخ احتجاج نموده اند اولون یعنی قائلین به اینکه ضميری که راجع شود به بعضی از افراد عام مخصص عام است به اینکه تخصيص ضمير بابقاء عموم مرجع مقتضى مخالفت ضمير است با مرجع و این باطلست و جواب او اینکه قبول نداریم بطلان مخالفت ضمير را با مرجع مطلقا و چگونه باطل باشد و حال آنکه این نوعیست از مجاز که عبارت از استخدام است و باب مجاز

و الجواب المنع من عدم الصّـلاحية فانّ اجراء الصّـمير على حقيقة التي هي الاصل اعني المطابقة للمرجع يستلزم تخصيص المرجع لكن لما كان ذلك مقتضيا للتجوّز في لفظ العامّ فلا يجدى الفرار من مجازية الصّـمير بتقدير اختصاص التخصيص به وبقائه المرجع على حاله في العموم و لما لم يكن ثمة وجه ترجيح لاحد المجازين على الآخر لا جرم و جب التوقّف اصل لا ريب في جواز تخصيص العامّ بمفهوم الموافقة و في جوازه بما هو حجة من مفهوم المخالفة خلاف و الاـكثرون على جوازه و هو الاقوى لنا انه دليل شرعيّ عارض مثله و في العمل به جمع بين الدليلين فيجب

واسع و استخدام شايع است حجة الشيخ و متابعيه ان اللفظ عام فيجب اجرائه على عمومه ما لم يدل تا و الجواب دليل شيخ طوسي قدس سره و متابعان او بر اينکه ضمير مخصص عام نمی تواند بود اينست که لفظ عام است پس واجبست باقى گذاشتن او را بر عموم خود مادام که دليلی بر تخصيص او نباشد و مجرد اختصاص ضميری که راجع می شود به او به بعضی از افراد او صلاحيت تخصيص او ندارد چه هريك از ان عام و ضمير لفظيند مستقل در افاده معنى بر سر خود پس لازم نمی آيد از بيرون رفتن يکي از ايشان از ظاهر خود و مجاز کرديدن او بيرون رفتن ديکری نیز از ظاهر و مجاز کرديدن او يعنى هريك از عام و ضمير مفيد عمومند حقيقة و هرگاه ضمير مستعمل شود در معنى خصوص و راجع شود به بعضی از افراد عام مجازا لازم نيست که ان عام نیز مستعمل شود در خصوص مجازا بلکه جايز است که عام در عموم خود باقى باشد و ضمير راجع شود به بعضی از افراد او مجازا از باب استخدام و الجواب المنع من عدم الصّـلاحية فان اجزاء الضمير تا اصل و جواب دليل شيخ قدس سره اينکه قبول نداريم که اختصاص ضمير به بعضی از افراد عام صلاحيت تخصيص ان عام نداشته باشد چه اجرائ ضمير بر حقيقت خود که اصل است يعنى مطابقه با مرجع مستلزم تخصيص مرجع نیز هست ليکن چون اين اجراء ضمير بر حقيقت و حمل مرجع نیز خصوص موجب تجوز است در مرجع پس نفعی نمی بخشد کريختن از مجازيت ضميری که لازم می آيد بر تقديري که تخصيص مخصوص بضمير بوده باشد و مرجع يعنى لفظ عام بر عموم باقى باشد و چون درين مقام چیزی نيست که يکي ازين دو مجاز را ترجيح دهد بر ديکری لهذا واجبست توقف در تخصيص عام تا آنکه دليلی از خارج بر تخصيص يا عدم تخصيص ظاهر شود

### أصل في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة

اصل لا-ريب في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة تا لنا شکی نيست در جواز تخصيص عام بمفهوم موافق و مراد از مفهوم موافق حکمی است که از کلام فهميده شود نه بطريقه دلالة مطابقه و تضمن بلکه بطريق التزام و موافق باشد اثباتا و نفيًا يا حکمی که از منطوق کلام مستنبط می شود يعنى با مدلول مطابق با تضمنی او مثلا اين قول که ان دخل داری زيد فلا تقل له اف مفهوم موافق او يعنى اين قول ان دخل داری زيد فلا تضربه



احتجاج المخالف بانّ الخاصّ انّما يقدّم على العامّ لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العامّ على خصوص ذلك الخاصّ وارجحية الاقوى ظاهرة و ليس الامر هاهنا كذلك فانّ المنطوق اقوى دلالة من المفهوم و ان كان المفهوم خاصّا فلا يصلح لمعارضة و ح فلا يجب حمله عليه و الجواب منع كون دلالة العامّ بالنسبة الى خصوصيّة الخاصّ اقوى من دلالة مفهوم المخالفة مط بل التّحقيق انّ اغلب صور المفهوم التي هي حجة او كلّها لا يقصر في القوّة من دلالة العامّ على خصوصيّات الافراد سيّما بعد شيوع تخصيص العمومات

معارض است با عموم اين قول كه كلّ من دخل داري فاضربه و مخصص عموم اوست بغير زيد و به منزله اينست كه گفته باشد كل من دخل داري فاضربه الا زيدا و در جواز تخصيص عام به آنچه حجة است از انواع مفهوم مخالف خلافت اكثر اصوليين قائل بجواز اين تخصيص شده اند و اين اقوى است (1) و مراد از مفهوم مخالف حكمي است كه از كلام فهميده شود التزاما و مخالف باشد اثباتا و نفيبا با منطوق او مثلا مفهوم مخالف حديث اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا كه ان عبارت از اين است كه القليل ينجس بالملاقات معارضت با منطوق ان حديث كه خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه چه منطوق حديث ثاني اينست كه هيچ ابي خواه قليل باشد و خواه كثير بمجرد ملاقات نجس نمي شود و مفهوم مخالف حديث اول اينست كه اب قليل بمجرد ملاقات نجس مي شود پس اگر قائل شويم به اينكه مفهوم مخالف مخصص مي تواند شد مفهوم حديث اول مخصص حديث ثاني خواهد بود و به اين معني خواهد بود كه هيچ ابي بملاقات نجاسة نجس نمي شود مگر اب قليل و الا او بر عموم خود باقي خواهد ماند لئلا دليل شرعي عارض مثله و في العمل به جمع بين الدليلين فيجب تا احتجاج دليل ما بر جواز تخصيص عام بمفهوم مخالف اينست كه مفهوم مخالف بنا بر قول به حجيت او دليل شرعي اوست كه معارضه کرده با دليل شرعي ديكر كه عبارت از ان عامست و اگر عمل باين مفهوم مخالف كنيم و تخصيص دهيم ان عام را جمع ميان هر دو دليل و عمل به هر دو کرده خواهيم بود بخلاف اينكه هرگاه عام را بر عموم خود باقي گذاريم كه در اين صورت ترك کرده خواهيم بود عمل باين مفهوم را پس واجبست عمل باين مفهوم و تخصيص عام تا آنكه لازم نيابد طرح احد دليلين احتجاج المخالف بانّ الخاصّ انما تقدم على العامّ تا و الجواب و احتجاج نموده اند قائلين بعدم جواز تخصيص عام بمفهوم مخالف به اينكه خاص را مقدم نمي دارند بر عام و تخصيص نمي دهند عام را بماعدای اين خاص مگر از اين جهت كه دلالت خاص بر افراد خود اقوى است از دلالت عام بر خصوص اين خاص زيراكه عام احتمال دارد كه شامل اين خاص نباشد و حكم او مخصوص بغير اين خاص باشد بخلاف خاص كه او نص است در مدلول خود و اين ظاهر است

ص: 256

1-82. (1) چون مفهوم شرط و صفت كه مذکور شد و اما ان مفهوم مخالف كه حجّت نيست تخصيص عام نيز به او جائز نيست اتفاقا

اصل لا خلاف فی جواز تخصیص کتاب بالخبر المتواتر و وجهه ظاهر ایضا و اما تخصیصه بالخبر الواحد علی تقدیر العمل به فالاقرب جوازه مط و به قال العلامة و جمع من العامة و حکى المحقق عن الشیخ و جماعة منهم انکاره مط و هو مذهب السید ره فانه قال فی اثناء کلامه علی انا لو سلّمنا انّ العمل قد ورد فی الشّرع به لم یکن فی ذلك دلالة علی جواز التّخصیص به و من الثّاس من فصل فاجازه ان کان العامّ قد خصّ من قبل بدلیل قطعیّ متّصلا کان او منفصلا و قیل ان کان العامّ قد خصّ بدلیل منفصل سواء کان قطعیا ام ظنّیا و توقّف بعض و الیه یمیل المحقق لکنّه بناه علی منع کون الخبر الواحد دلیلا علی الاطلاق لانّ الدّلالة علی العمل به الاجماع علی استعماله فیما لا یوجد علیه دلالة فاذا وجدت الدّلالة القرآنیّة سقط وجوب العمل به

که هرچه دلالتش اقوی است راجح تر است از جهت عمل به او و درین مقام چنین نیست که دلالّت مفهوم اقوی باشد از دلالت عام زیراکه منطوق از جهت دلالّت اقوی است از مفهوم هرچند که این مفهوم خاص بوده باشد پس صلاحیت معارضه با ان عام ندارد پس درین صورت واجب نخواهد بود حمل عام بر این مفهوم خاص و تخصیص او باین و الجواب منع کون دلالة العام بالنسبة الی خصوصية الخاص اقوی تا اصل و جواب این دلیل آنکه قبول نداریم که دلالت عام بر خصوص افراد این مفهوم خاص اقوی باشد از دلالت هر مفهوم مخالفی بلکه حق اینست که اکثر صور مفهومی که حجت است بلکه همه انها در قوت دلالّت کم از دلالّت عام بر خصوصیات افراد نیستند خصوصا هرگاه ثابت شده باشد شیوع تخصیص در عمومات که درین صورت ظاهر عدم عموم خواهد بود

### أصل في جواز تخصيص الكتاب بالخبر

اصل لا-خلاف فی جواز تخصیص کتاب تا لنا خلافی نیست درین که جایز است تخصیص عمومات قران مجید بخبر متواتر چون تخصیص قول خدای عز و جل یُوصِیْکُمُ اللّهُ فِی اَوْلَادِکُمْ لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنثٰیٰنِ الی آخر آیه که دلالت دارد بر عموم ارث خواه وارث قائل باشد و خواه نه باین خبر متواتر که القاتل لا یرث و وجه جواز این تخصیص نیز ظاهر است چنانچه وجه جواز تخصیص عام بمفهوم ظاهر است و تقریر دلیل جواز اینست که خبر متواتر نیز قطعی است چنانچه قران مجید قطعی است و جواز تخصیص عام قطعی بخاص قطعی ضروری است و لیکن خلافت در جواز تخصیص عام کتاب مجید بخبر واحد بر تقدیری که جایز باشد عمل بخبر واحد چنانچه مذهب بعضی است و اگر عمل بخبر واحد جایز نباشد تخصیص ان عام باین خبر جایز نخواهد بود بطریق اولی پس اقرب بصواب جواز تخصیص ان عام است باین خبر مطلقا خواه ان عام بیشتر بمخصص قطعی چون کتاب و اجماع تخصیص یافته باشد و خواه بیشتر تخصیص نیافته باشد و باین قول علامه قدس سره و جمعی از عامه قائل

لنا أنّهما دليان تعارضاً فاعمالهما و لو من وجه اولی و لا ريب انّ ذلك لا يحصل الاّ مع العمل بالخاصّ اذ لو عمل بالعام لبطل الخاصّ و لغی بالمرّة احتجّوا للمنع بوجهين احدهما انّ الكتاب قطعیّ و خبر الواحد ظنیّ و الظنّ لا يعارض القطع لعدم مقاومته له فيلغی بالمرّة و الثانی انه لو جاز التخصیص به لجاز التسخيض ايضا و التالی باطل اتفاقاً فالمقدّم مثله بیان الملازمة انّ التسخيض نوع من التخصیص فانه تخصیص فی الازمان و التخصیص المطلق اعمّ منه فلو جاز التخصیص بخیر الواحد لكانت العلة اولویّة تخصیص العامّ علی الغاء الخاصّ و هو قائم فی التسخيض

---

شده اند و نقل فرموده محقق رحمه الله از شیخ طوسی رضی الله عنه و جماعتی از اصولیین انکار این جواز را مطلقاً و این قول مذهب سیّد مرتضی است رضی الله عنه زیرا که او در اثناء کلام خود در استدلال برای عدم جواز فرموده که با آنکه اگر قبول کنیم جواز عمل بخبر واحد را شرعاً این جواز عمل دلالت ندارد بر جواز تخصیص عامی به او و بعضی از عامه تفصیلی داده اند و تجویز کرده اند این تخصیص را اگر ان عام پیش از تخصیص باین خبر واحد تخصیص یافته باشد بسبب دلیلی قطعی از کتاب و اجماع و خبر متواتر خواه ان دلیل قطعی متصل باشد به آن عام یعنی مستقل در افاده نباشد بلکه محتاج باشد به آن کلامی که مشتمل است برین عام چون استثنا و شرط و صفت و امثال این ها یا منفصل باشد یعنی مستقل باشد در افاده و محتاج نباشد به کلامی که مشتمل است بر آن عام و بعضی تفصیلی دیگر داده اند و قائل شده بجواز این تخصیص اگر ان عام پیشتر تخصیص یافته باشد بسبب دلیل منفصل خواه ان منفصل قطعی باشد و خواه ظنی و بعضی توقف نموده اند در اجرای حکم ان عام بر افرادی که عبارت ازین خاص است اثباتاً و نفیاً و باین قول محقق قدس سره مایل شده لیکن محقق قدس سره بنای قول بوقف را برین گذاشته که قبول نداریم که خبر واحد حجت بوده باشد مطلقاً بلکه حجت است در صورتی که دلیلی دیگر اقوی از او با او معارضه ننموده باشد زیرا که دلیلی بر وجوب عمل بخبر واحد منحصر است در اجماعی که منعقد شده بر اینکه واجبست عمل به او در حکمی که دلیلی بر آن حکم نباشد اثباتاً و نفیاً پس هرگاه دلیلی از کتاب مجید باشد بر حکم عامی واجب نخواهد بود عمل بخبر واحدی که دلالت کند بر حکم خاصی که مخالف عموم کتاب بوده باشد لنا انهما دليان تعارضاً فاعمالهما تا احتجوا دلیل ما بر جواز تخصیص کتاب بخبر واحد اینست که این عام کتاب و خبر واحد دو دلیلی اند که معارض يك دیگرند پس عمل به هر دو فی الجملة اولی است از طرح یکی و شکی نیست که عمل به هر دو حاصل نمی شود مگر با عمل بنخاص زیرا که اگر عمل بعام کرده شود خاص باطل خواهد شد و بالکلیّة

و الجواب عن الاوّل انّ التّخصیص وقع فی الدّلالة لانه دفع للدّلالة فی بعض الموارد و هی ظنیّة و ان كان المتن قطعياً فلم یلزم ترك القطعی بالظّنی بل هو ترك الظّنی و بتقریر آخر و هو ان عامّ الكتاب و ان كان [قطعى التّقل لكنّه ظنّی الدّلالة و خاصّ الخبر و ان كان] ظنّی التّقل لكنّه قطعى الدّلالة فصار لكلّ قوة من وجه و ضعف من وجه فتساویا فتعارضاً فوجب الجمع بینهما و عن الثّانی انّ الاجماع الآذی ادّعیتموه هو الفارق بین النّسخ و التّخصیص علی انّ التّخصیص اهون من النّسخ و لا یلزم من تاثیر الشّیء فی الضّعیف تاثیرہ فی القویّ فلیتأمل

لغو خواهد بود احتجاجاً للمنع بوجهین تا و الجواب احتجاجاً نموده اند بر عدم جواز تخصیص عام بخبر واحد بدو دلیل یکی آنکه کتاب قطعى است چه متواتر است و خبر واحد ظنى است و ظنى معارضه و برابری با قطعى نمی تواند نمود پس خبر واحد لغو خواهد بود و عام کتاب بر عموم خود باقى می ماند و دلیل ثانى ایشان اینکه اگر جایز باشد تخصیص عام بخبر واحد لازم می آید که نسخ کتاب نیز بخبر واحد جایز باشد و تالی یعنی نسخ کتاب بخبر واحد باطلست اتفاقاً پس مقدم یعنی تخصیص کتاب بخبر واحد نیز باطل خواهد بود بیان ملازمه اینکه نسخ نوعیست از تخصیص زیرا که او تخصیص عموم زمان است و تخصیص مطلق اعمست از تخصیص زمان و تخصیص مکان و تخصیص افراد پس اگر جایز بوده باشد تخصیص کتاب بخبر واحد علت جواز اولویت تخصیص عامست بر طرح نمودن خاص و این علت در نسخ نیز جاریست زیرا که اگر خبر واحد را نسخ کتاب دانیم عمل بکتاب شده خواهد بود در وقتى و بخبر واحد در وقتى دیگر بخلاف اینکه حکم کتاب بحال خود باقى بوده باشد که در این صورت طرح خبر واحد لازم می آید و عمل بدو دلیل فى الجملة اولی است از طرح احدى و الجواب عن الاوّل ان التّخصیص تا فلیتأمل و جواب دلیل اول ایشان اینکه تخصیص واقع نمی شود مگر در دلالت لفظ عام کتاب بر جمیع افراد نه در اصل لفظ کتاب زیرا که تخصیص دفع دلالت عامست در بعضی از افراد و دلالت کتاب ظنى است اگرچه متن او قطعى است باعتبار تواتر پس لازم نمی آید ترك دلیل قطعى بسبب دلیل ظنى بلکه لازم می آید ترك دلیل ظنى بسبب دلیل ظنى و همین جواب را به عبارت دیگر اوضح می کویم که عام قران اگرچه قطعى است از جهت نقل باعتبار آنکه متواتر است لیکن ظنى است از حیثیت دلالت یعنی جزم حاصل نیست به اینکه مراد ازو جمیع افراد است و خاصّ خبر اگرچه ظنى النقل است یعنی چون متواتر نیست جزم نمی توان نمود بنقل او از معصوم لیکن قطعى الدلالة است پس هر يك ازین عام و خاصّ از جهتى قوت دارند پس در قوت مساوى يك دیگرند و معارضه با يك دیگر می نمایند پس واجبت جمع میانه ایشان بتخصیص عام و جواب دلیل ثانى ایشان

حجّة المفصّلین أنّ الخاصّ ظنیّ و العامّ قطعیّ فلا- تعارض الا ان یضعّف العامّ و ذلك عند الفرقة الاولى بان یدلّ دلیل قطعیّ علی تخصیصه فیصیر مجازا و عند الفرقة الثانیة بان یخصّ بمنفصل لان التّخصیص بالمنفصل مجاز عندها دون المتّصل و القطعیّ یترك بالظنیّ اذا ضعف بالتّجوّز اذ لا یتقی قطعیا لانّ نسبه إلى جمیع مراتب التّجوّز بالجواز سواء و ان كان ظاهرا فی الباقي فارتفع مانع القطع

اینکه اجماعی که شما ادعا نمودید بر عدم جواز نسخ کتاب بخبر واحد فارقت میانہ نسخ و تخصیص [پس اگر تخصیص] عام کتاب بخبر واحد جایز باشد لازم نمی آید جواز نسخ کتاب بخبر واحد با اینکه تخصیص آسان تر است از نسخ چه تخصیص رفع حکم بعضی از افراد عام است و نسخ رفع حکم جمیع است و لازم نمی آید از تاثیر چیزی در ضعیف تاثیر او در قوی یعنی از تاثیر خبر واحد در تخصیص لازم نمی آید تاثیر او در نسخ فلیتامل اشاره است به اعتراضی که سید رضی اللّٰه عنه برین جواب اخیر وارد آورده و همچنین اشاره بجواب ان اعتراض است و حاصل اعتراض اینکه اگر چه تخصیص باعتبار مذکور اهون است از نسخ لیکن نسخ اهون است از جهة دیگر چه نسخ رفع حکم است بعد از عمل به آن حکم و تخصیص رفع حکم است از بعضی از افراد عام بیش از عمل به آن عام و ظاهر است که رفع حکم بعد از عمل اهون است از رفع حکم بیش از عمل پس اگر تخصیص عام بخبر واحد جایز باشد لازم می آید که نسخ کتاب نیز بخبر واحد جایز باشد چنانچه مستدل می گفت و جواب این اعتراض اینکه این حرف وقتی صورت دارد که این بعض مراد متکلم باشد و مطلب از عام عمل باین خاص نیز بوده باشد و این چنین نیست زیرا که مخصص کاشف است از اینکه متکلم از لفظ عام این خاص را اراده نموده پس رفع حکم این خاص لازم نمی آید چرا که حکمی از برای این خاص ثابت نبوده حجّة المفصلین تا و الجواب دلیل قائلین بتفصیل مطلقا یعنی آنان که قایلند بجواز تخصیص عام کتاب بخبر واحد اگر پیش از این تخصیص یافته باشد این بدلیلی قطعی خواه متصل باشد یا منفصل و الا فلا و آنان که قایلند بجواز این تخصیص اگر ان عام پیشتر تخصیص یافته باشد بدلیلی منفصلی خواه قطعی باشد یا نه و الا فلا اینست که خاص یعنی خبر واحد ظنی است و عام کتاب قطعی است پس تعارضی نیست میانہ ایشان مگر آنکه ضعیف شود ان عام بسبب تخصیص باین خبر واحد و لفظ عام مجازا مستعمل شده باشد در بعضی از افراد خواه ان دلیل قطعی متصل باشد یا منفصل و نزد طایفه دویم باین روش است که ان عام پیشتر تخصیص یافته باشد بسبب دلیلی منفصلی خواه قطعی بوده باشد یا نه زیرا که نزد ایشان تخصیص بمنفصل موجب مجازیت ان عام می شود نه تخصیص بمتصل و قطعی جایز است ترك او بسبب ظنی

و الجواب بمثل ما تقدّم فإنّ التّخصیص يقع فی الدّلالة و هی ظنیّة فلا تنافیہ قطعیّة المتن و احتجّ المتوقّف بانّ كلا منهما قطعیّ من وجه و ظنیّ من آخر كما ذكرنا فوق التّعارض فوجب التّوقّف و الجواب ترجیح الخبر بانّ فی اعتباره جمعا بین الدّلیلین و اعتبار الكتاب ابطال للخبر بالکلیّة و الجمع اولی من الابطال هذا و دفع ما قاله المحقّق هنا یعلم ممّا نذکره فی محلّه من بحث الاخبار إن شاء الله تعالی

هرگاه ضعیف شده باشد ان قطعی بسبب تجوز چه درین صورت قطعی نخواهد بود زیراکه نسبت او بجمیع مراتب تجوز باعتبار جواز مساویست اگرچه ظاهر است در تمام ما بقی پس مرتفع باشد آنچه مانع تخصیص عام کتاب بخبر واحد بود که ان عبارت از قطعیت ان عام است و الجواب بمثل ما تقدم تا و احتج و جواب دلیل این جماعت مثل جواب دلیل اول قائلین بعدم جواز است زیراکه تخصیص در دلالت می باشد و دلالت عام کتاب ظنی است اگرچه متن او قطعیت پس منافات با جواز تخصیص ندارد قطعیت متن و حاصل اینکه عام کتاب اگر چه قطعی المتن است لیکن از آن جهت که تخصیص به او تعلق می گیرد که آن جهت دلالت است ظنی است چنانچه خبر واحد ظنی است پس قابلیت معارضه با ان عام دارد بی آنکه پیش ازین عام تخصیص یافته باشد و احتج المتوقف بان كلا منهما قطعی من وجه تا و الجواب و احتجاج نموده اند جمعی که توقف نموده اند از جواز این تخصیص به اینکه هر یک از این عام و خبر واحد قطعی اند از جهتی و ظنی اند از جهت دیگر چنانچه مذکور شد چه عام کتاب قطعی است از جهة متن ظنی است از جهت دلالت و خبر واحد برعکس است پس هر دو در قوت و ضعف مساوی یک دیگرند پس معارضه میان ایشان واقع می شود و از هیچ طرف رجحانی نیست پس واجبت توقف در تخصیص و عدم تخصیص و الجواب ترجیح الخبر بان فی اعتباره و جواب اینست که ترجیح می دهیم خبر واحد را باعتبار اینکه عمل به او موجب جمع میانه هر دو دلیلست و اعتبار عام کتاب موجب عام ابطال خبر واحد است بالکلیّة هذا مفعول فعل محذوفست و تقدیر چنین است که خذ هذا یعنی نگاهدار و ضبط کن آن چیزی را که مذکور شد و دفع ما قاله المحقق تا اصل و دفع آنچه محقق ذکر نمود درین مقام یعنی منع حجّیت خبر واحد مطلقا و قبول حجّیت او در حکمی که دلیلی بر او نباشد دانسته می شود از آنچه ما ذکر خواهیم نمود در محلّ خود از بحث اخبار ان شاء الله تعالی یعنی دلایلی که دلالت می کند بر لزوم قبول خبر واحد مطلقا مذکور خواهد شد دفع می کند قول محقق را بلکه بعضی از امامیّه رضوان الله علیهم دعوی اجماع نموده اند بر این معنی و بعضی از عامه نیز گفته اند که صحابه و تابعین اجماع نموده اند بر این و همیشه در احکام

خاتمة في بناء العام على الخاص إذا ورد عام و خاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما أو لا و الاول اما مقترنان أو لا و الثاني اما ان يتقدم العام أو الخاص فهذه اقسام اربعة الاول ان يعلم الاقتران او يجب ح بناء العام على الخاص بلا خلاف يعباً به

شرعیه استدلال می نموده اند باخبار آحاد و هیچ کس انکار او نمی کرده

### خاتمة في بناء العام على الخاص

اصل في بناء العام على الخاص این اصلیت در بیان کیفیت بناء عام بر خاص و اینکه این بعنوان تخصیص است یا بطریق نسخ و بیاید دانست که فرق میانه تخصیص و نسخ اینست که تخصیص رفع دلالت عام است بر جمیع افراد یعنی قرینه است بر اینکه مراد متکلم بکلام عام جمیع افراد نبوده بلکه مراد او در حین تکلم ما سواى افراد این خاص بوده و نسخ رفع حکم ثابت است یعنی دلیلست بر اینکه آن حکم منسوخ مستمر بوده تا وقت صدور نسخ و بعد از این وقت ان حکم زایل می شود و حکم ناسخ ثابت می شود و فی الحقیقة نسخ تخصیص حکم منسوخ است به بعضی از ازمان که عبارت از وقت خطاب به اوست یا وقت خطاب بناسخ پس ناسخ بودن خاص از برای عام مبنی است بر اینکه حکم ان بعمومه ثابت باشد از حین خطاب و تکلم به او تا وقت صدور این خاص و مخصّص بود خاص مبنی است بر اینکه مراد متکلم از عام غیر افراد این خاص بوده باشد و حکم ان عام از برای افراد این خاص اصلاً ثابت نبوده باشد اذا ورد عام و خاص متنافيا الظاهر تا الاول هرگاه وارد شود از شارع عامی و خاصی که بحسب ظاهر متنافی بوده باشد(1) به این طریق که مشتمل باشد یکی از ایشان بر حکم ایجابی و دیگری بر حکم سلبی چون اکرم الرجال و لا تکرّم الجهال منہم پس ازین دو احتمال بدر نیستند که یا معلومست تاریخ صدور ایشان از شارع یا معلوم نیست و احتمال اول یعنی آنکه معلوم باشد تاریخ ایشان یا اینست که مقرّند این دو تاریخ یا مقرّن نیستند بلکه تاریخ یکی مقدمست و تاریخ دیگر مؤخر و قسم دویم یعنی آنکه این دو تاریخ مقترن نباشند یا این عدم اقتران باعتبار تقدم تاریخ عامست بر خاص یا برعکس پس چهار قسم حاصل شد اول اینکه تاریخان مقترن باشند دویم آنکه عام مقدم باشد بر خاص سیوم آنکه خاص مقدم باشد بر عام چهارم اینکه تاریخ ایشان مجهول باشد الاول ان يعلم الاقتران تا الثاني قسم اول از اقسام اربعة اینست که تاریخ عام و خاص هر دو معلوم باشد و زمان هر دو با هم مقترن باشند و واجبست درین صورت بنای عام بر خاص یعنی تخصیص ان عام بسبب این خاص و درین حکم خلافی نیست که اعتمادی بر او باشد و مصنف قدس سره در حاشیه فرموده که یعباً به اشاره است به آنچه علامه رحمه الله در نهایت از بعضی از عامه نقل نموده از مخالفت با این حکم و کویا این قول اشاره است به آنچه از بعضی از حنیفه نقل نموده که حکم ثابتست در غیر این خاص و تعارض و

ص: 262

1- 83. (1) و اگر متنافی نبوده باشد ظاهر عام با ظاهر خاص باین طریق که هر دو ثبوتی باشند یا هر دو سلبی در این صورت اتفاقاً عام بر عموم خود باقیست و حکم خاص از جهت تاکید خواهد بود چون اکرم الرجال و اکرم الرجال العلماء بخلاف اکرم الرجال و لا تکرّم الجهال

الثانی ان یتقدّم العامّ فان كان ورود الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ كان نسخا له و ان كان قبله بنى على جواز تاخير بيان العامّ فمن جوزه جعله تخصيصا و بيانا له كالأول و هو الحقّ و غير المجوّزين بين قائل بأنه يكون ناسخا و هو من لا يشترط فى جواز النسخ حضور وقت العمل و بين رادّ له و هم المانعون من النسخ قبل حضور وقت العمل و سيأتى تحقيق ذلك الثالث ان يتقدّم الخاصّ و الاقوى انّ العامّ يبنى عليه وفاقا للمحقّق و العلامة و اكثر الجمهور و قال قوم أنّه يكون ناسخا للخاصّ ح و عزاه المحقّق الى الشّيخ ره و هو الظاهر من كلام علم الهدى ره و صريح ابى المكارم بن زهرة لنا أنّهما دليلان تعارضا و العمل بالعامّ يقتضى الغاء الخاصّ اذا كان وروده قبل حضور وقت العمل به و نسخه ان كان بعده و لا كذلك العمل بالخاصّ فانّه انما يقتضى

---

واقعت میانہ عام و خاص در افراد خاص و ترجیح محتاجست بدلیل دیگر چنانچه در صورت جهالت تاریخ باین قائلست الثانی ان یتقدم العام تا الثالث قسم دویم آنست که تاریخ هر دو معلوم باشد و زمان صدور عام بیش از خاص بوده باشد پس خاص اگر وارد شده بعد از حضور وقت عمل بعام این خاص ناسخ ان عام خواهد بود یعنی مراد از ان عام تا وقت ورود خاص جمیع افراد بوده و در وقت خاص عموم او زایل می شوم و حکم او ثابت خواهد بود از برای ما سوای خاص و این خاص نمی تواند که مخصص ان عام بوده باشد چرا که اگر مخصص باشد کاشف خواهد بود از اینکه مراد در حال تکلم از عام ما سوای این خاص بوده و این خاص قرینه و مبین اوست و تاخیر بیان از وقت عمل جایز نیست اتفاقا و اگر زمان ورود خاص بیش از حضور وقت عمل به آن عام است پس مخصص بودن این خاص یا ناسخ بودن او مبنی است بر مسئله جواز تاخیر بیان عام از وقت خطاب پس هرکه تجویز نموده تاخیر بیان را این خاص را مخصص و بیان ان عام می داند مثل صورت اقتران و این حق است و آنان که تجویز نموده اند تاخیر بیان را ایشان دو فرقه شده اند بعضی قایلند به اینکه این خاص ناسخ است نه مخصص و این فرقه جمعی اند که شرط نمی دانند در جواز نسخ حضور وقت عمل بمنسوخ را و جهت اینکه مخصص نمی گیرند اینست که اگر مخصص و بیان باشد لازم می آید تاخیر بیان از وقت خطاب و این بر مذهب ایشان جایز نیست و طایفه دیگر از غیر مجوزین تاخیر بیان از وقت خطاب رو نموده اند این خاص را و ناسخ و مخصص هیچ کدام نمی دانند چرا که اگر ناسخ باشد لازم می آید نسخ حکم ان عام بیش از حضور وقت عمل به او و این طایفه تجویز نمی کنند نسخ حکمی را بیش از حضور وقت عمل به او و اگر مخصص بوده باشد لازم می آید تاخیر بیان از وقت خطاب و این نیز نزد ایشان جایز نیست و بعد از این مسئله نسخ حکم بیش از حضور



دفع دلالة العام على بعض جزئياته و جعله مجازا فيما عداه و هو هين عند ذنك المحذورين فكان اولى بالترجيح و ما يقال من ان العمل بالعام على تقدير التأخير عن وقت العمل بالخاص يقتضى نسخه و النسخ تخصيص فى الازمان و ليس التخصيص فى اعيان العام باولى من التخصيص فى ازمان الخاص فضعفه ظاهر لان مرجوحية النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف لا مساع لانكارها و مجرد الاشتراك فى مسمى التخصيص نظرا الى المعنى لا يقتضى المساواة كيف و قد بلغ التخصيص فى الشيوخ و الكثرة الى حد قيل معه ما من عام الا و قد خصص كما مرجحة القول بالنسخ و جهان احدهما ان القائل اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل المشركين فهو بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا و لا عمرا الى ان يأتى على الافراد واحدا بعد واحد و هذا اختصار لذلك المطول و اجمال لذلك المفصل و لا شك انه لو قال لا تقتل زيدا لكان ناسخا لقوله اقتل زيدا فكذا ما هو بمثابة و الثانى ان المخصص للعام بيان له فكيف يكون مقدما عليه و الجواب عن الاول

وقت عمل خواهد آمد الثالث ان يتقدم الخاص تا لنا قسم سيوم از اقسام اربعه اينست كه تاريخ عام و خاص هر دو معلوم و زمان خاص مقدم باشد بر زمان عام و اقوى درين صورت اينست كه عام بنا گذاشته شود بر خاص يعنى خاص مخصص او باشد و موافقت نموده اند با ما محقق و علامه قدس سره و اكثر اصوليين عامه و جمعى ديكر گفته اند كه عام مؤخر درين صورت ناسخ خاص است و نسبت داده محقق اين قول را به شيخ طوسى رحمه الله و اين ظاهر كلام سيّد مرتضى رضى الله عنه و صريح كلام سيّد ابى المكارم بن زهره است لنا انهما دليلان تعارضا تا حجة القول دليل ما بر اينكه ان خاص مقدم مخصص اين عامست اينست كه ان خاص و اين عام دو دليلى اند معارض يك ديكر و عمل بعام مقتضى لغو نمودن خاص است اكر ورود ان عام بيش از حضور وقت عمل باين خاص بوده باشد چه بديهى است كه درين صورت خاص بى فايده خواهد بود چه اصلا عمل به آن خاص نشده خواهد بود و مقتضى نسخ ان خاص است اكر ورود عام بعد از حضور وقت عمل بخاص بوده باشد و همچنين ليست عمل بخاص زيراكه عمل بخاص مقتضى ليست مكر دفع دلالت عام را بر بعضى از جزئيات او و مجاز كردن اين او را در ماعدائى اين خاص و اين محذور سهلست نزد آن دو محذور كه از عمل بعام لازم مى آيد (1) پس عمل بخاص اولى است بترجيح ان اعتراض منع ان قول مستدلست كه مى گفت تخصيص اهون است از آن دو محذور كه لازم مى آيد له بر تقدير عمل بعام و حاصل او اينست كه قبول نداريم كه تخصيص عام اهون باشد از نسخ خاص و در صورتى اهون خواهد بود كه نسخ تخصيص نبوده باشد و ليكن نسخ نوعى از تخصيص است

ص: 264

1-84. (1) و آنچه بعضى گفته اند كه عمل عام بر تقدير تاخير او از وقت عمل بخاص مقتضى نسخ ان خاص است و نسخ تخصيص است در ازمان و تخصيص از اعيان جزئيات عام اولى ليست از تخصيص در ازمان خاص پس ضعف اين قول ظاهر است زيرا كه مرجوحيت نسخ نسبت بتخصيص بمعنى مشهور يعنى تخصيص در جزئيات عام جائز ليست انكار او و مجرد اشتراك نسخ و تخصيص لا سيما تخصيص باعتبار؟؟؟ معنى تخصيص در هر دو در يكي باعتبار تخصيص در جزئيات عام و در ديكر باعتبار تخصيص در ازمان مقتضى مساوات اين نسخ تخصيص ليست در احكام چگونه مساوى باشند و حال آنكه تخصيص در شيوخ و كثرت به مرتبه است كه مثل شده ما من عام الا و قد خصص چنانچه گذشت

المنع من التساوي فإنّ تعديل الجزئيات وذكرها بالنصوصيّة يمنع من تخصيص بعضها لما فيه من المناقضة بخلاف ما اذا كانت مذكورة باللفظ العامّ فإنّ التخصيص ح ممكن فلا يصار الى النسخ لما بيناه من اولوية التخصيص بالنسبة اليه و لانّ النسخ رفع و التخصيص لا رفع فيه و اّما هو دفع و الدّفع اهون من الرّفْع و عن الثّاني بانه استبعاد محض اذ لا يمتنع ان يرد كلام ليكون بيانا للمراد بكلام آخر يرد بعده و تحقيقه انه يتقدّم ذاته و يتأخّر وصف كونه بيانا و لا ضير فيه اذا عرفت هذا فاعلم انّ المحقّق عند نقله القول بالنسخ هاهنا عن الشّيخ علّله بانه لا يجيز تاخير البيان و كأنه يريد به عدم جواز اخلاء العامّ عند ارادة التخصيص من دليل عليه مقارن له و ان كان قد تقدّم عليه ما يصلح للبيان و الا فلا معنى لجعل صورة التّقديم من تاخير البيان

که ان عبارت از تخصیص در ازمان است چه حکم منسوخ که ظاهرا عمومیت داشت باعتبار جمیع ازمان بسبب ناسخ مخصوص می شود بعضی از ازمان پس تخصیص در جزئیات عام اولی نیست از تخصیص در ازمان خاص چنانچه مستدل ادعا می نمود و ملخص جواب اینکه نسخ اگر چه با تخصیص در معنی تخصیص شریکست لیکن او مرجوحست نسبت بتخصیص و انکار مرجوحیت او جایز نیست باعتبار آنکه دانسته شد که نسخ رفع حکم است بالکلیه و تخصیص رفع دلالت عام است بر بعضی از افراد و این اهون است حجة القول بالنسخ و جهان احدهما تا و الجواب دلیل قائلین به اینکه عام مؤخر ناسخ حکم ان خاص مقدم است دو وجه است یکی اینکه هرگاه کسی بگوید اقتل زیدا بعد از این بگوید لا تقتلوا المشرکین پس این به منزله آنست که گفته باشد لا تقتل زیدا و لا عمروا و لا بکرا تا اینکه تمام افراد بتفصیل ذکر کند و این لا تقتلوا المشرکین اختصار ان مطول و اجمال ان مفصل است و شکی نیست که اگر بگوید لا تقتل زیدا ناسخ اقتل زیدا خواهد بود پس همچنین آنچه به منزله اقتل زید است یعنی لا تقتل المشرکین ناسخ او خواهد بود و وجه دویم اینکه این خاص مقدم مخصص ان عام نمی تواند بود زیراکه مخصص عام بیان عامست پس چگونه مقدم برو تواند شد و الجواب عن الاول تا اذا عرفت و جواب دلیل اول ایشان اینکه قبول نداریم تساوی و لا تقل المشرکین را با لا تقتل زیدا زیراکه شمردن جزئیات عام و ذکر هر یک از آنها بخصوصه مانع است از تخصیص بعضی چرا که لازم می آید مناقضه در حکم مثلا تصریح بلا تقتل زیدا جمیع جزئیات مانعست از اینکه اقتل زیدا مخصص او تواند بود چه لازم می آید حکم بنقیضین یعنی اقتل زیدا او لا تقتل زیدا بخلاف اینکه هرگاه جزئیات مذکور باشد بلفظ عام که تخصیص درین صورت ممکن است چه تناقضی لازم نمی آید پس جایز نخواهد بود قائل شدن بنسخ بسبب آنکه بیان نمودیم اولویت

و الجواب عن هذا التعليل اولا انا لا نسلم عدم جواز تاخير البيان و ثانيا انه على تقدير سبق الخاص لا يكون البيان متاخر او لم يتعرض السيدان هاهنا للاحتجاج على ما صار اليه و لعله مثل احتجاج على ما صار اليه و لعله مثل احتجاج الشيخ فانهما يشترطان الاقتران في التخصيص

تخصيص را نسبت بنسخ باعتبار اینکه تخصص شایع است بخلاف نسخ که او نادر است و دیگر آنکه نسخ رفع حکمست و تخصیص رفع حکم در او نیست بلکه دفع دلالت عام است بر بعضی از افراد و دفع اهون است از رفع و جواب دلیل ثانی ایشان اینکه انکار تقدم بیان بر مبین محض استبعاد است و وجهی ندارد زیرا که ممتنع نیست که کلامی مذکور شود تا اینکه بیان بوده باشد از برای معنی که مراد است از کلامی دیگر که بعد از او مذکور خواهد شد و تحقیق این اینست که ذات بیان مقدم است و وصف بیانیت او مؤخر است از عام و این قصوری ندارد و اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق تا و لم يتعرض السيدان هرگاه دانستی دلیل ثانی و جواب او را بدان که محقق رحمه الله چون نقل نمود قول بنسخ را درین مقام از شیخ دلیلی از برای او ذکر نمود باین روش که شیخ بنسخ قائل شده باعتبار اینکه تجویز نمی کند تاخیر بیان را از وقت خطاب بلکه اقتران بیان با عام شرط می داند و گویا مراد محقق قدس سره از عدم جواز تاخیر بیان عدم جواز خالی کرداندن عامست نزد اراده تخصیص از دلیلی و مخصّصی که مقارن ان عام بوده باشد اگرچه بیش از واقع شده باشد چیزی که صلاحیت بیان داشته باشد و اگر مراد او این معنی نبوده باشد پس کلام او بی صورت است چه معنی ندارد کرداندن صورت تقدیم را خاص را از قبیل تاخیر بیان یعنی که اگر این خاص بیان بوده باشد از قبیل تقدیم بیان خواهد بود پس حق در تعلیل اینست که بگوید که او تجویز نمی کند تقدیم بیان را و جواب ازین تعلیل می گوئیم اولاً باین روش که قبول نداریم عدم جواز تاخیر بیان را از وقت خطاب و ثانیاً به این طریق که بر تقدیر تقدم خاص بر عام بیان متاخر نخواهد بود بلکه مقارن عام خواهد بود زیرا که خاص متقدم موجود است در وقت ورود عام و لم يتعرض السيدان هنا للاحتجاج على ما صار اليه تا القسم الرابع و سید مرتضی و سید ابو المکارم رضی الله عنهما متعرض استدلال نشده اند بر مذهب خود یعنی بر اینکه عام متاخر ناسخ خاص متقدم است و گویا دلیل ایشان نیز مثل احتجاج شیخ است زیرا که ایشان نیز شرط می دانند اقتران بیان را در تخصیص عام پس می گویند چگونه خاص مقدم مخصّص و بیان این عام بوده باشد و حال آنکه مقترن نیست با او القسم الرابع ان یجهل التاريخ تا لایق قسم چهارم از اقسام اربعه اینست که تاریخ خاص و عام مجهول باشد و اعتقاد ما اینست که درین صورت نیز عمل بخاص باید نمود و عام را تخصیص باید داد زیرا که در واقع بیرون نیست از یکی از ان

القسم الرابع ان يجهل التاريخ وعندنا انه يعمل ح بالخاص ايضا لانه لا يخرج في الواقع عن احد الاقسام السابقة وقد بينا ان الحكم في الجميع العمل بالخاص و ما قيل من ان الخاص المتأخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصّصا و ان ورد بعده كان ناسخا و ح فان كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا و الخاص قطعيا و جب ترجيح الخاص على العام لتردده بين ان يكون مخصّصا و ناسخا و ان كان العام قطعيا و الخاص ظنيا فاما ان يكون الخاص مخصّصا او ناسخا و على الاول يعمل بالخاص ايضا و اما على الثاني فلا يجوز بل يكون مردودا فقد تردّد الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصّصا او بين ان يكون ناسخا مقبولا و بين ان يكون ناسخا مردودا فكيف يقدّم الخاص و الحال هذه على العام فجوابه ان احتمال النسخ معلق على ورود الخاص بعد حضور وقت العمل و احتمال التخصيص مطلق فمع جهل الحال لا يعلم حصول الشرط و الاصل يقتضى عدمه الا ان يدلّ دليل على وجوده و المشروط عند عدم شرطه فلا يصحّ احتمال النسخ ح لمعارضة احتمال التخصيص لا يقال هذا معارض بمثله

سه قسم [سابق و ما بيان نموديم که حکم در سه قسم] اينست که عمل بخاص بشود و عام تخصیص بیابد و آنچه بعضی گفته اند که با جهل تاریخ ممکن است که در واقع خاص متأخر باشد و خاص متأخر اگر وارد شود پیش از حضور وقت عمل بعام متقدم مخصص او خواهد بود بنا بر آنکه جایز باشد تاخیر بیان از وقت خطاب و ناسخ نمی تواند بود باعتبار آنکه نسخ پیش از حضور وقت عمل بمنسوخ جایز نیست و اگر ان خاص متأخر وارد شده باشد بعد از حضور وقت عمل بعام متقدم ناسخ او خواهد بود درین صورت که خاص در واقع مؤخر از عام بوده باشد پس اگر خاص و عام هر دو قطعی یا هر دو ظنی بوده باشد یا عام ظنی و خاص قطعی بوده باشد واجبست در این سه صورت ترجیح خاص بر عام زیراکه این خاص مردد است میانه اینکه مخصص ان عام یا ناسخ او بوده باشد چه اگر خاص وارد شده پیش از حضور وقت عمل بعام مخصص است و ناسخ نیست و اگر وارد شده بعد از حضور وقت عمل بعام ناسخ است و مخصص نیست و اگر عام قطعی باشد و خاص ظنی پس این خاص یا مخصص یا ناسخ خواهد بود بدو اعتبار مذکور و بنا بر اول که مخصص بوده باشد نیز عمل بخاص باید بشود و اما بر ثانی که ناسخ است پس عمل بخاص جایز نیست بلکه خاص را باید رد نمود و لغو کردانید چرا که ظنی ناسخ قطعی نمی تواند شد پس خاص با جهالت تاریخ مردد است میانه اینکه مخصص باشد و میانه اینکه ناسخ مقبول باشد و میانه اینکه ناسخ مردد بوده باشد پس هرگاه حال چنین باشد چون قائل می شوید بتقدم خاص بر عام مطلق بلکه در يك

فبقول ان احتمال التخصيص مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل و ذلك غير معلوم حيث يجهل الحال فيتمسك في نفيه بالاصل و يلزم منه نفي المشروط الذي هو التخصيص لانا نقول قد علم مما قدمناه رجحان التخصيص على النسخ و انه اذا تردد الامر بينهما يكون التخصيص هو المقدم و لا يصار الى النسخ الا حيث يمتنع التخصيص كما في صورة تاخير الخاص عن وقت العمل فان التخصيص ممتنع ح لاستلزامه تاخير البيان عن وقت الحاجة و هو غير جائز و هذا يقتضى المصير الى التخصيص حيث لا يدل على خلافه دليل فاشترك انما هو في المعدول عنه لا اليه و من البين انه مع جهل الحال لا يعلم حصول المانع فيجب الحكم بالتخصيص و ان سلمنا تساوى الاحتمالين فالاشكال مختص بما اذا كان العام قطعيا و الخاص ظنيا فليختص التوقف به اذ ما عداه من الصور خالص من هذا الثوب و ح فلا وجه لتخيل التوقف به في تقديم الخاص بقول مطلق لتردده بين ما ذكر من الامور بل يستثنى هذه الصورة

صورت بايد او را طرح نمود پس جواب اين اعتراض اينست كه احتمال نسخ مشروطست بورود خاص بعد از حضور وقت عمل بعام و احتمال تخصيص مطلق است و مشروط بورود خاص بعد از حضور وقت عمل بعام نيست پس با جهالت حال و عدم علم بتاخر خاص از وقت عمل بعام و تقدم او بر اين معلوم نيست حصول شرط احتمال نسخ و اصل عدل حصول اوست تا آنكه دليلي بر وجود او بهم رسد و مشروط يعنى نسخ نيز معدوم خواهد بود نزد عدم شرط پس احتمال نسخ صلاحيت معارضه با احتمال تخصيص ندارد و احتمال نسخ منتفى خواهد بود لايق هذا معارضه بمثله فنقول تا المطلب و كسى نكويد كه دليل انتفاء احتمال نسخ به نحوى كه مذكور شد صحيح نيست زيراكه اكر صحيح باشد ما او را در انتفاء احتمال تخصيص جارى مى سازيم و معارضه بمثل مى كنيم و مى گوئيم كه احتمال تخصيص مشروطست بورود خاص پيش از حضور وقت عمل بعام چه اكر مؤخر باشد از وقت عمل درين صورت ناسخ خواهد بود نه مخصص زيراكه تاخير بيان از وقت عمل جايز نيست و حصول شرط يعنى ورود خاص پيش از وقت عمل بعام معلوم نيست با جهالت حال و در نفي او متمسك مى شويم به اصالت عدم حصول او و از انتفاء شرط لازم مى آيد انتفاء مشروطى كه ان تخصيص است زيراكه در جواب اين معارضه مى گوئيم كه دانسته شد از آنچه ما پيش از اين بيان نموديم رجحان تخصيص بر نسخ به آن دو (1) وجهى كه مذكور شد و اين نيز دانسته شد كه هرگاه خاص ديد باشد ميان نسخ و تخصيص تخصيص مقدم است و قائل بنسخ نمى توان شد مگر در صورتى كه تخصيص ممتنع باشد چنانچه در صورت تاخير خاص از وقت عمل بعام زيراكه

ص: 268

من البين و يبقى الحكم بالتقديم على حاله فى الباقى و لعلّ هذا المعنى هو مقصود القائل و ان قصرت العبارة عن تاديتة الا ان سوق كلامه ياباه هذا و ينبغى ان يعلم ان اثر هذا الاشكال على تقدير ثبوته عند اصحابنا سهل اذ الظاهر ان جهل التاريخ لا يكون الا فى الاخبار و احتمال النسخ انما يتصور فى النبوى ص منها و هو قليل عندهم كما لا يخفى قال المرتضى ره عند ذكر احتمال جهل التاريخ و ارتفاع العلم بتقديم احدهما و تاخيره و هذا لا يليق بعموم الكتاب فانّ تاريخ نزول آيات القرآن مضبوط محصور لا خلاف فيه و انما يصحّ تقديره فى اخبار الآحاد لانّها هى التى ربّما عرض فيها هذا و من لا يذهب الى العمل باخبار الآحاد فقط سقط عنه كلفة

تخصيص درين صورت ممتنعست از آن جهت كه مستلزم تاخير بيان است از وقت حاجت بيان كه وقت عمل است و اين جايز نيست و رجحان تخصيص بر نسخ مقتضى رجوع بتخصيص است جائي كه دليلى بر خلافتش نباشد پس احتمال تخصيص مشروط بشرطى نيست و شرطى نمى باشد مگر از براى عدول از تخصيص بنسخ نه از براى رجوع بتخصيص و اين ظاهر است كه با جهالت حال معلوم نيست حصول مانعى از تخصيص پس حكم بتخصيص واجبست و بر تقدير تسليم كه احتمال تخصيص با احتمال نسخ مساوى باشند پس اين اشكال و اعتراض مخصوص است به صورتى كه عام قطعى باشد و خاص ظنى چه در اين صورت خاصّ مردد است ميان تخصيص و ناسخ مقبول و نسخ مردود پس توقف در عمل بخاص مخصوص به همين صورت خواهد بود زيراكه ماعدادى اين از صورتهائى ديكر يعنى اينكه عام و خاص هر دو قطعى يا هر دو ظنى باشند يا عام ظنى باشد و خاص قطعى خالصند از ورود اين اعتراض چه درين سه صورت لفظ خاص مردد است ميان اينكه مخصص باشد يا ناسخ مقبول و بر هر تقدير عمل بخاص لازمست پس وجهى ندارد خيال نمودن توقف در تقديم خاص مطلقا باعتبار اينكه خاص مردد است ميان تخصيص و نسخ مقبول و نسخ مردود و چنانچه قائل ادعا مى نمود و گفته كه خاص با جهالت تاريخ مردود است ميان تخصيص و نسخ مقبول و مردود پس چگونه خاص مقدم باشد عموما بلكه بر قائل لازمست كه اين صورت را ميان صورتهائى جهالت تاريخ استثناء كند در همين صورت توقف نمايد در تقديم خاص و حكم بتقديم او باقى باشد بر حال خود در باقى صورتهائى و كويا اين معنى مقصود قائل است اگرچه عبارت او قاصر است از افاده اين معنى ليكن سياق كلام او ابا دارد از اين حمل چه مناسب درين صورت اينست كه بكويد در علت عدم تقديم خاص لتردده بين ان يكون مخصصا و بين ان يكون ناسخا مردودا زيراكه در صورت قطعيت عام و ظنيت خاص احتمال نسخ مقبول منتفى است و بايد دانست كه ما اثر اين اشكال بر تقديري كه اين ثابت باشد يعنى توقف در حكم خاص نزد اماميه رضوان الله عليهم سهل است چه ظاهر

هذه المسألة فان تكلم فيها فعلى طريق الفرض و التقدير و الذى يقوى فى نفوسنا اذا فرضنا ذلك التوقف عن البناء و الرجوع الى ما يدل عليه الدليل من العمل باحدهما انتهى كلامه و ما ذهب اليه من التوقف هنا هو مذهب من قال بالتسخ فى القسم السابق و وجهه بعد ملاحظة البناء على مذهبهم هناك ظاهر لدوران الخاص ح بين ان يكون مخصصا او منسوخا و لا ترجيح لاحدهما فيتوقف المطلب الرابع فى المطلق و المقيد و المجمع و المبيّن اصل المطلق هو ما دلّ على شايع فى جنسه بمعنى كونه حصّة محتملة لخصص كثيرة ممّا يندرج تحت امر مشترك و المقيد خلافه فهو ما يدلّ لا على شايع فى جنسه و قد يطلق المقيد على امر آخر و هو ما

اينست که جهالت تاريخ نمى باشد مگر در اخبار زيرا که تاريخ نزول آيات قران مجيد مضبوطست و احتمال نسخ متصور نيست مگر در اخبارى که از رسول صلی الله عليه و آله منقولست چرا که نسخ احکام بر غير آن حضرت که مقتن قوانين شريعت جايز نيست و اخبار نبوى نزد ايشان بسيار کم است چنانچه بر متتابع مخفى نيست و سيد مرتضى رضی الله عنه نزد ذکر احتمال جهالت تاريخ و عدم علم بتقديم يکى از ايشان بر ديکرى با تاخير او فرموده که اين احتمال مناسبت با عموم کتاب ندارد زيرا که تاريخ نزول آيات قران مضبوط و محصور است بلا خلاف و تقدير اين احتمال صحيح نيست مگر در اخبار زيرا که اخبار آحاد است که عارض آنها مى شود جهالت تاريخ و کسى که تجويز نمى کند عمل بخبر واحد را اصلا ساقط است از وي کلفت و مشقت تحقيق اين مسئله و اگر درين مسئله گفتگو کند بطريق فرض و تقدير جواز عمل بخبر واحد خواهد بود و آنچه قوى است نزد ما هرگاه فرض کنيم جواز عمل بخبر واحد را اينست که توقف کنيم در بناء عام بر خاص و رجوع کنيم به چيزى که دليل بر او دلالت داشته باشد از عمل به يکى از ايشان تا اينجا تمام شد کلام سيد رضی الله عنه و آنچه سيد رضی الله عنه به او قائل شده از توقف در حکم درين قسم مذهب کسى است که قائل شده بنسخ در قسم سابق برين قسم يعنى قسم ثالث که آنست که خاص مقدم بوده باشد بر عام و وجه توقف بعد از ملاحظه و بناء حکم بر مذهب ايشان در قسم سابق ظاهر است يعنى از مذهب ايشان در صورت تقدم خاص بر عام که ان عبارت از منسوخ شدن خاص است بالضرورة لازم مى آيد توقف در حکم خاص در صورت جهالت تاريخ زيرا که خاص درين صورت مردد خواهد بود ميانه اينکه مخصص باشد يا منسوخ و احدهما ترجيح بر ديکرى ندارد پس بايد توقف نمود در حکم و تا آنکه دليلى از خارج بر احدهما ظاهر شود

## المطلب الرابع فى المطلق و المقيد

### اشاره

[مطلب چهارم از مطالب تسعه مقصد دوم از مقدمه در تحقيق احکام لفظ مطلق و] مقيد است اصل المطلق

### أصل فى المطلق و المقيد

هو ما دل على شايع تا اذا عرفت مطلق لفظيست که دلالت کند بر فردى که شايع بوده باشد در جنس ان فرد حصّه که احتمال داشته باشد هريك از ان حصّه هائى را که مندرجند تحت معنى مشترك و حاصل آنکه مطلق

اخرج من شيعاء مثل رقة مؤمنة فانها و ان كانت شيعاء بين الرقات المؤمنات لکنها اخرجت من الشيعاء بوجه ما حيث كانت شيعاء بين المؤمنة و غير المؤمنة فاذيل ذلك الشيعاء عنه و قيّد بالمؤمننة فهو مطلق من وجه و مقيد من وجه آخر و الاصطلاح الشائع في المقيد هو الاطلاق الثاني اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا ورد مطلق و مقيد فاما ان يختلف حكمهما نحو اكرم هاشميا و جالس هاشميا عالما فلا يحمل احدهما على الآخر بوجه من الوجوه اتفاقا سواء كان الخطابان المتضمنان لهما من جنس واحد بان كانا امرين او نهيين ام لا كان يكون احدهما امرا و الآخر نهيا و سواء اتحد موجبهما او اختلف الا في مثل ان يقول ان ظهرت فاعتق رقة و يقول لا تملك رقة كافر فانه يقيد المطلق ينفي الكفر و ان كان الظاهر و الملك حكمن مختلفين لتوقف الاعتاق على الملك و اما ان لا يختلف نحو اكرم هاشميا اكرم هاشميا عارفا و ح فاما ان يتحد موجبهما او يختلف فان اتحد فاما ان يكونا مثبتين او منفيين

لفظيست که دلالت کند بر فردی غیر معین از افراد يك حقیقت چون رجل که دلالت می کند بر فردی از افراد حقیقت رجل لا علی التعین و مقید بخلاف مطلق است پس ان لفظيست که دلالت کند نه بر فردی که شایع نبوده باشد در جنس ان فرد بلکه دلالت کند بر فرد معین چون زید و کاه اطلاق می کنند مقید را بر معنی دیگر و ان لفظ مطلقيست که بیرون برده شود از يك شيعی بسبب قیدی هر چند که ان معنی فی نفسه شایع بوده باشد چون رقة مؤمنه که این اگرچه دلالت می کند بر فرد شایعی میان افراد رقات مؤمنات لیکن بیرون برده شده از شيعی دیگر از این جهت که رقة پیش از تقیید به مؤمنه شایع بوده میان رقات مؤمنات و غیر مؤمنات و بسبب تقیید به مؤمنه این شيع از وی زایل شد و مقید شد به مؤمنه پس این مطلقست از جهتی و مقید است از جهتی دیگر و اصطلاح مشهور در مقید معنی ثابتست اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا ورد مطلق و مقید فاما ان يختلف تا اما انه هرگاه معنی مطلق و مقید را دانستی پس بدان که هرگاه مطلقى و مقیدى با هم یافت شوند پس حکم ایشان یا مختلف است یعنی مسند هر یکی از ایشان مغایر است با مسندان دیگری چون اكرم هاشميا جالس هاشميا عالما و درین صورت محمول نمی شود مطلق بر مقید اتفاقا به هیچ وجهی از وجوه حمل یعنی نه بعنوان بیان و نه بطریق نسخ خواه آن دو خطابی که متضمن این مطلق و مقیداند از يك جنس بوده باشند به اینکه هر دو امر یا هر دو نهی بوده باشند [یا از يك جنس نبوده باشند] به این روش که یکی امر باشد و دیگری نهی و خواه متحد باشند موجب این حکم مطلق و مقید یا موجب هر يك چیزی باشد مخالف موجب



فهذه اقسام ثلاثة الاول ان يتحد موجهما مثبتين مثل ان ظهرت فاعتق رغبة و ان ظهرت فاعتق رغبة مؤمنة فيحمل المطلق على المقيّد اجماعا نقله في ية و يكون المقيّد بيانا للمطلق لا نسخا له تقدّم عليه او تأخّر عنه و قيل نسخ له ان تأخّر المقيّد فهاهنا مقامان حمل المطلق على المقيّد و كونه بيانا لا نسخا اما انه يحمل المطلق على المقيّد فلاّنه جمع بين الدليلين لانّ العمل بالمقيّد يلزم منه العمل بالمطلق و العمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيّد لصدقه مع غير ذلك المقيّد و بهذا استدللّ القوم و هو جيّد حيث ينتفى منه احتمال التّجوّز في المقيّد بارادة التّدب اعنى كونه افضل الافراد و بارادة الوجوب التّخييري و كذا لو لم يكن احتمال التّجوّز بما ذكرنا منتفيا لكنّه كان مرجوحا بالنسبة الى التّجوّز في لفظ المطلق بارادة المقيّد منه اما مع تساوى الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احد المجازين بل يحصل التّعارض المقتضى التّساقط او التّوقف

ديكرى و موجب بكسر جيم است بمعنى علت يعنى علت حكم مطلق يا عين علت حكم مقيّد است چون ان ظهرت فاعتق رغبة و ان ظهرت فاعتق رغبة مؤمنة كه علت عتق رغبة مطلقه در اول و علت رقبه مقيّد به مؤمنه در ثانى هر دو ظاهر است يا علت حكم مطلق مغاير است با علت حكم مقيّد چون ان ظهرت فاعتق رغبة و ان افطرت صوم رمضان فاعتق رغبة مؤمنه كه علت اول ظاهر و علت ثانى افطار است مكر هرگاه كه عدم احد حكمين مستلزم عدم حكم ديكر باشد كه درين صورت هر چند حكمين و علتين مختلف باشند كه واجبت مقيّد ساختن اين حكم مطلق را به آن قيدى كه در مقيّد است يا بنقيض او بحسب مقتضى مقام چون ان ظهرت فاعتق رغبة و لا تملك رغبة كافره كه واجبت تقييد رقبه در قول اول بنفى كفر هر چند كه اعتاق و ملك دو حكمى اند مختلف زيراكه اعتاق موقوفست بر ملك و به مقتضى قول ثانى رقبه كافره مملوك نمى شود پس واجب خواهد بود در ظاهر اعتاق رقبه غير كافره و يا اينست كه مختلف نيستند حكم مطلق و مقيّد بلكه مسند در هر دو يك چيز است چون اكرم هاشميا و اكرم هاشميا فارقا و درين صورت يا علت هر دو يك چيز است يا علت متعدد است و اكر علت هر دو يك چيز باشد اين دو حكم هر دو مثبت اند يا هر دو منفى اند پس صورت عدم اختلاف حكمين بر سه قسم است اول اينكه علت هر دو يكى باشد و هر دو مثبت باشند چون ان ظهرت فاعتق رغبة و ان ظهرت فاعتق رغبة مؤمنه پس واجبت حمل مطلق بر مقيّد اجماعا يعنى واجبت عمل بمقيّد و ترك اطلاق مطلق خواه بطريق بيان باشد يا بطريق نسخ و علامه رحمه الله نقل اين اجماع در نهايه نموده و ليكن مقيّد بيان مطلق خواهد بود نه ناسخ او خواه مقدم باشد بر او و خواه مؤخر باشد ازو و بعضى گفته اند كه مقيّد ناسخ

و بقی المطلق سلیمنا من المعارض و قد اشار الی بعض هذا الاشکال فی نهاییة و اجاب عنه بما یرجع عنه الی انّ حمله ح علی المقید یقتضی تیقن البراءة و الخروج عن العهدة بخلاف ابقائه علی اطلاقه فانّه لا یحصل معه ذلك الیقین و قد اخذہ بعضهم دلیلا علی الحکم مستبداً مع الدلیل الآخر من غیر تعرّض للاشکال و هو كما ترى و اما انه بیان لا نسخ فلانّه نوع من التخصیص فی المعنی فانّ المراد من المطلق کرقبة مثلاً ای فرد کان من افراد الماهیة فیصیر عامّاً الاّ انه علی البدل و یصیر تخصیصه بنحو المؤمنة تخصیصاً و اخراجاً لبعض المسّمیات من ان یرسلح بدلاً فالتقیید یرجع الی نوع من التخصیص یسمی تقییداً اصطلاحاً فحکمه حکم التخصیص فکما انّ الخاصّ المتأخّر بیان للعامّ المتقدّم و لیس ناسخاً له فکذا للمقید المتأخّر

مطلق است اگر مقید مؤخر باشد پس در اینجا دو مقام است یکی حمل مطلق بر مقید یعنی تقیید مطلق و دیگری اینکه مقید بیان مطلق است نه ناسخ او اما انه یحمل المطلق علی المقید فلانه یجمع بین الدلیلین تا و اما انه اما اینکه واجبت حمل مطلق بر مقید زیراکه این موجب جمع میانه هر دو دلیل است زیراکه از عمل بقید لازم می آید عمل بمطلق فی الجملة و از عمل بمطلق لازم نمی آید عمل بمقید چرا که ان مطلق در ضمن غیر این مقید یافت می شود باین طریق استدلال نموده اند اصولیون برین مطلب و این استدلال نیکو است اگر احتمال تجوز در مقید نرود باین روش که از اراده استحباب شده باشد باین معنی که او افضل افراد واجب است با سبب باین طریق که اراده و جوب تخیری از وی شده باشد و همچنین این استدلال خوبست اگر احتمال تجوز در مقید به یکی ازین دو طریق که مذکور شد منتفی نباشد بلکه احتمال تجوز در او رود و لیکن احتمال تجوز در مقید مرجوح باشد نسبت بتجوز در لفظ مطلق باعتبار اراده مقید از او اما با تساوی احتمال تجوز در [مقید و احتمال تجوز در] مطلق پس مشکل است حکم بترجیح یکی ازین دو مجاز بر دیگری بلکه تعارضی حاصل خواهد شد میانه این دو مجاز که مقتضی تساقط هر دو با مقتضی توقف در ترجیح احدهما است و باقی می ماند مطلق سالم از معارض پس عمل باطلاق او واجب خواهد بود و علامه رحمه الله در نهاییة اشاره نموده بعضی ازین امکان یعنی اشاره نموده به اشکالی تعارض میانه مجازی و جواب ازو گفته به نحوی که حاصلش باین برمی گردد که تجوز در مطلق باعتبار حمل او بر مقید راجح است زیراکه حمل مطلق بر مقید مقتضی حصول یقین به براءت ذمه و خروج از عهده تکلیف است چرا که اگر مکلف [در واقع مکلف] بمقید است پس مقید مامور به خواهد بود و اگر در واقع مکلف بمطلق است پس این مقید متضمن مامور به خواهد بود چه مطلق در ضمن مقید البته متحقق می شود بخلاف اینکه هرگاه مطلق را بر اطلاق خود باقی گذاریم که مکلف بسبب عمل باطلاق او یقیناً بری

احتجّ الذّاهب الى كونه ناسخاً مع التّأخّر بانه لو كان بياناً للمطلق ح لكان المراد بالمطلق هو المقيّد فيجب ان يكون مجازاً فيه و هو فرع الدّلالة و أنّها منتفیه اذ المطلق لا دلالة له على مقيّد خاصّ و الجواب انّ المعنى المجازي أنّما يفهم من اللفظ بواسطة القرينة و هي هاهنا المقيّد فيجب حصول الدّلالة و الفهم بعده لا قبله و ما ذكرتموه أنّما يتمّ لو وجب حصولهما قبل و ليس الامر كذلك و سيأتي لهذا مزيد تحقيق عن قريب

الذمه نخواهد شد زیرا که بجای آوردن فرد دیگر غیر ان مقید موجب حصول یقین به برائت ذمه نیست چه گاه باشد که در واقع این مقید مامور به باشد نه فرد دیگر و بعضی از اصولیین همین جواب را ابتداء دلیل برین حکم ساخته اند با دلیلی دیگر و اصلاً متعرض اشکال برای دلیل دیگر نشده اند و این چنین است که می بینی یعنی این مجموع را دو دلیل ساختن چنانچه ایشان کرده اند صورتی ندارد زیرا که دلیل اول بدون ضم این دلیل ثانی به او تمام نمی شود چه اشکال مذکور برو وارد است و اما آنکه بیان لا نسخ فلانه نوع من التخصیص تا احتجّ و اما اینکه مقید بیان مطلق است نه ناسخ او در صورتی که علت حکمین متحد و حکمین ثبوتی باشند زیرا که تقیید نوعیست از تخصیص بحسب معنی چه مراد از مطلق رقبه مثلاً فردی غیر معین از افراد ماهیت رقبه است پس او عام خواهد بود لیکن فرق میانه او و عام اینست که مراد از مطلق هر فرد است بر سبیل بدلیت نه بطریق اجتماع بخلاف عام که مراد از او هر فرد است بطریق اجتماع و تقیید او بمثل مؤمنه موجب تخصیص او و اخراج بعضی از افراد است از صلاحیت اراده بعنوان بدلیت چنانچه مخصص عام موجب اخراج بعضی از افراد است از صلاحیت اراده بطریق اجتماع پس تقیید بر می گردد به نوعی از تخصیص پس چنانچه خاص متاخر مبین عام متقدم است و ناسخ او نیست پس همچنین مقید متاخر نیز بیان است نه ناسخ و پوشیده نماند که اعتراضی بر مصنف قدس سره درین دلیل از دو جهت وارد است اول اینکه اگر مراد او اینست که خاص متاخر مطلقاً بیان عام متقدم است خواه ورود ان خاص پیش از حضور وقت عمل بعام بوده باشد یا بعد از او و پس این مقدمه ممنوعست چه خود تصریح نمود سابقاً به اینکه خاص متاخر از وقت عمل ناسخست نه بیان و اگر مراد او اینست که خاص متاخر بیان است اگر وارد شده باشد پیش از حضور وقت عمل بعام پس این مقدمه مسلم است لیکن از این لازم نمی آید مگر اینکه مقید متاخر هرگاه وارد شود پیش از حضور وقت عمل بمطلق بیان باشد نه ناسخ و حال آنکه مدعای او بیان بودن مطلق مقید است و ثانی اینکه قیاس نمودن مطلق و مقیدی که هر دو مثبت باشند بعام و خاصی که ان خاص مخصص عام بوده باشد قیاس مع الفارق است چه خاصی که مخصص عامی باشد البته مخالف

الثَّانِي ان يَتَّحِدَ مَوْجِبُهُمَا مَنْفِيَّيْنِ فَيَعْمَلُ بِهِمَا مَعَا اتِّفَاقًا مِثْلَ ان يَقُولَ فِي كَفَّارَةِ الظَّهَارِ لَا تَعْتَقُ المَكَاتِبَ وَلَا تَعْتَقُ المَكَاتِبَ الكَافِرَ حَيْثُ لَا يَقْصِدُ الاسْتِغْرَاقَ كَمَا فِي اشْتِرِ اللَّحْمِ فَلَا يَجْزِي اعْتِاقُ المَكَاتِبِ اصْلًا الثَّلَاثُ ان يَخْتَلِفَ مَوْجِبُهُمَا كَاِطْلَاقِ الرِّقْبَةِ فِي كَفَّارَةِ الظَّهَارِ وَتَقْيِيدِهَا فِي كَفَّارَةِ القَتْلِ وَعِنْدَنَا اِنَّهُ لَا يَحْمِلُ عَلٰى المَقْيَدِ حَ لِعَدَمِ المَقْتَضٰى لَهُ وَذَهَبَ كَثِيرٌ مِنْ مَخَالَفِنَا اِلٰى اِنَّهُ يَحْمِلُ عَلَيْهِ قِيَاسًا مَعَ وَجُودِ شَرَايِطِهِ وَرَبَّمَا نَقَلَ عَنْ بَعْضِهِمُ الحَمْلَ عَلَيْهِ مَطَّ وَكِلَاهُمَا بَاطِلٌ لَا سَيِّمًا الْاٰخِرِ

اوست در اثبات و نفی که اگر هر دو ثبوتی با سلبی باشند عام بر عموم خود باقی خواهد بود اتفاقاً احتج الذاهب الی کونه ناسخاً مع التاخر بانه لو کان تا و الجواب احتجاج نموده اند قائلین به اینکه مقید در صورتی که حکمی مختلف و مثبت و علیین متحد باشند ناسخ مطلق است اگر مقید متاخر از مطلق باشد به اینکه اگر بیان مطلق باشد درین صورت لازم می آید که مراد از مطلق در حال تکلم همین مقید باشد چنانچه مذکور شد پس واجبست که مطلق مجاز بوده باشد درین معنی و مجاز فرع دلالت لفظ است چه استعمال لفظ در معنی مجازی بدون دلالت لفظ بر آن معنی جایز نیست و دلالت در اینجا منتفی است زیراکه مطلق دلالت بر مقید خاصی نمی کند مطلقاً به هیچ وجه از وجوه دلالات و الجواب ان المعنی المجازی انما يفهم من اللفظ بواسطة القرینة تا الثانی و جواب دلیل ایشان اینکه معنی مجازی فهمیده نمی شود از لفظ مکر به واسطه قرینه و قرینه در اینجا مقید است پس دلالت خواهد کرد لفظ مطلق بر معنی مقید و فهمیده می شود این معنی از و بعد از مقید اگر چه پیش از مقید دلالت منتفی است و دلیل شما تمام نمی شود مکر در صورتی که واجب باشد حصول دلالت پیش از ورود مقید و این چنین نیست و بعد از این از برای این زیادتی تحقیقی خواهد آمد عن قریب الثانی ان يتحد موجبهما منفيين تا الثالث قسم دوم از اقسام ثلاثة مذکوره اینست که در صورت اختلاف حکمین متحد باشد علت هر دو حکم و هر دو منفی باشند پس در این صورت واجب است عمل بمطلق و مقید هر دو اتفاقاً مثلاً هرگاه گفته شود در کفارہ ظهار لا تعتق المکاتب و گفته شود در ان لا- تعتق المکاتب الکافر مجزی نیست اعتناق مکاتب اصلاً نه کافر و نه مؤمن هرگاه مقصود قائل از الف و لام تعریف در المکاتب استغراق نبوده باشد چنانچه در اشتر اللحم مقصود از تعریف لحم استغراق نیست چه مثال بر تقدیری که مقصود استغراق باشد از قبیل مطلق و مقید نخواهد بود بلکه از بابت عام و خاص است الثالث ان یختلف موجبهما تا اصل قسم سیّم از اقسام ثلثه مذکوره اینست که با اختلاف حکمین علت مختلف بوده باشد چون اطلاق رقبه در کفارہ ظهار و تقیید او در کفارہ قتل به مؤمنه و اعتقاد امامیه رضوان الله علیهم اینست که جایز نیست حمل مطلق بر مقید زیراکه چیزی نیست که مقتضی

اصل المجمعل هو ما لم يتضح دلالته و يكون فعلا و لفظا مفردا و مركبا اما الفعل فحيث لا يقترن به ما يدل على وجه وقوعه و اما اللفظ المفرد فكالمتشرك لتردده بين معانيه اما بالاصالة كالعين و القرء و اما بالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل و المفعول اذ لو لا الاعلال لكان مختيرا بكسر الياء للفاعل و بالفتح للمفعول فينتفى الاجمال و اما اللفظ المركب فكقوله تعالى اَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النَّكَاحِ لتردده بين الزوج و الولي و كما في مرجع الضمير حيث يتقدمه امران يصلح لكل واحد منهما نحو ضرب زيد عمرا فضريرته لتردده بين زيد و عمرو و كالمخصوص بمجهول نحو قوله تعالى وَ اَحِلَّ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوا بِاَمْوَالِكُمْ مُحْصِيْنَ فَاَنْ تَقْيِيْدَ الْحَلِّ بِالْاِحْصَانِ مع الجهل به اوجب الاجمال فيما احل و قوله تعالى اُحِلَّتْ لَكُمْ بِهَيْمَةَ الْاَنْعَامِ اِلَّا مَا يُتْلٰى عَلَيْكُمْ

تقييد اين مطلق بوده باشد چه اين دو حكم و علتين چون مختلفند پس بعيد نيست كه در يكي عتق مطلق رقبه مجزى باشد و در ديكرى عتق رقبه مؤمنه لازم باشد و بسيارى از مخالفين قائل شده اند به اينكه واجبست حمل مطلق بر مقيد از جهة قياس نمودن مطلق را بر مقيد بشرط آنكه شرايط قياس يعنى اشتراك از ايشان در علت تقييد چون زيادتي قربت در مثال مذكور و عدم فارق محقق باشد زيراكه اگر حمل كنيم مطلق را بر مقيد لازم مى آيد كه عمل بسه دليل شرعى يعنى قياس و مطلق و مقيد شده باشد بخلاف اينكه هرگاه مطلق بر اطلاق خود باقى باشد كه درين صورت لازم مى آيد ترك عمل بقياس و اگر قياس مقتضى تقييد نباشد بسبب انتفاء شرايط او درين وقت تقييد جايز نيست چون صوم در كفاره ظهار و كفاره يمى چون در يكي مقيد است بتتابع و در ديكرى مطلق است و علت مشترك نيست هريك بر حكم خود باقيدند و از بعضى از عامه نقل نموده اند قول بحمل مطلق را بر مقيد مطلقا خواه ميانه ايشان جامعى باشد و خواه نباشد زيراكه كلام خداى تعالى بعضى ازو مفسر بعضى ديكرند و اين دو قول هر دو باطلند خصوصا قول اخير اما اول زيراكه مبنى بر قياس است و بطلان او ثابت است در شريعت و اما ثانى زيراكه قران بعضى ازو مفسر بعضى ديكرند در صورتى كه در حكم واحد و در ماده واحده باشد و اما هرگاه در دو ماده باشند چنانچه محل نزاع است پس اين قول صورتى ندارد و وجه تخصيص اخير به زيادتي فساد اينست كه قول اول چون مبنى بر قياس است بنا بر قول مجوزين قياس صورتى دارد بخلاف قول اخير كه او نزد عامه نيز صورتى ندارد

### أصل في المجمعل

اصل المجمعل هو ما لم يتضح دلالته و يكون فعلا تا اذا عرفت مجمعل چيزيست كه واضح الدلالة بر مقصود نبوده باشد بلكه احتمال و جوه متعدده داشته باشد به حيثى كه هيچ يك از

ان معانی متبادر نبوده باشد و او بر دو قسم است فعل و قول و قول نیز بر دو قسمست لفظ مفرد و مرکب اما فعل مجمل پس ان فعلست که صادر شود از معصوم و مقترن نباشد با قرینه که دلالت کند بر وجه ان فعل از وجوب و ندب و اباحت و کراهت و اما لفظ مفرد چون لفظ مشترکست بدون قرینه یکی از معانی او چه او درین صورت محتمل هر یک از این معانی است خواه مشترک باشد بالاصاله یعنی بحسب اصل وضع چون لفظ عین که در لغت مشترکست میان معانی کثیره و لفظ قرء که وضعاً مشترک است میان طهر و حیض و خواه اشتراك عارض شده باشد بسبب اعلان کلمه چون لفظ مختار که مشترکست میان اسم فاعل و اسم مفعول بسبب اعلال زیرا که اگر اعلال عارض نمی شد مختیر بکسر یا از برای فاعل می بود و مختیر بفتح یا از برای مفعول و اجمالی نمی بود و اما لفظ مرکب پس اجمال درو یا باعتبار اینست که مرکبست از اجزائی که در هیچ یک از ان اجزاء بنفسه اجمالی نیست و هر یک واضح الدلالت اند بر معنی خود لیکن اجمال عارض مجموع من حیث المجموع شده چون قول خدای تعالی وَ اِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ اِلَّا اَنْ يَعْفُونَ اَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ وَ اَنْ تَعْفُوا اَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ يَعْنِي اِذَا طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ اِلَّا اَنْ يَعْفُونَ اَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ وَ اَنْ تَعْفُوا اَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ یعنی اگر طلاق دهید زنان خود را پیش از دخول و بگذرند از مهر یا آنکه عفو کنند آنکه در دست اوست عقد نکاح و عفو شما نزدیکتر است بتقوی که درین مفردات این آیه کریمه اجمالی نیست نه در لفظ عفو و نه در لفظ ید و نه در لفظ نکاح بلکه اجمال در مجموع الذی بیده عقده النکاح من حیث المجموع است زیرا که احتمال دارد که مراد ازین موصول و صله زوج باشد و مراد این باشد که مگر اینکه عفو کند زوج از نصف مهر که حق اوست و تمام مهر را بزوجه بدهد و احتمال دارد که مراد از این مجموع ولی زوجه باشد که بولایت او عقد را واقع نموده و مقصود این باشد که مگر آنکه عفو کند ولی زوجه از حق او و ابراء ذمت زوج نماید از حق او و از این جهت مفسرین اختلاف نموده اند در تفسیر این آیه کریمه و با اجمال در لفظ مرکب باعتبار اجمال است در لفظ مفرد بسبب ترکیب او با غیر نه در مجموع من حیث المجموع چون اجمالی که عارض ضمیر می شود بسبب آنکه دو چیز پیش مذکور شده که هر یک از انها صلاحیت دارند که مرجع این ضمیر بوده باشند چون ضرب زید عمراً فضریبه چه این ضمیر احتمال دارد که راجع به هر یک از زید و عمرو شود و چون اجمالی که عارض لفظ عام می شود بسبب تخصیص او به مجهولی چون قول خدای تعالی که وَ اِحْلَلْ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوا بِاَمْوَالِكُمْ مُّحْصِيْنَ يَعْنِي حَلَالٌ كَرْدَانِيْدَه شْدَه اَز بَرای شْمَا غَيْر اِیْن زْمَان مَذْكُورَه در آیات سابقه از جهت اینکه شما خواستکاری ایشان

اذا عرفت هذا فهانها فوائد الاولى ذهب السيد المرتضى ره و جماعه من العامة الى ان آية السرقة و السارق و السارقة فاقطعوا ايديهما مجملة باعتبار اليد و قيل باعتبار القطع ايضا و الاكثرون على خلاف ذلك و هو الاظهر لنا ان المتبادر من لفظة اليد عند الاطلاق هو كل العضو الى المنكب فيكون حقيقة فيه و ظاهرا منه حال الاستعمال فلا اجمال و يتبادر ايضا من لفظ القطع ابانة الشيء عمّا كان متصلا به و هو ظاهر فيه فاين الاجمال احتج السيد ره بان اليد يقع على العضو بكماله و على ابعاضه و ان

نماید در حالتی که شما محصن بوده باشید زیرا که تقیید عام یعنی زنانی که حلال شده اند باحصان ازدواج که مقصود از مجهولست موجب اجمالست در محلات و جهت جهالت مقصود از احصان اینست که احصان به چند معنی آمده یکی حریت چنانکه در کریمه و الذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا باریعة شهداء فاجلدوهم ثمانین جلدة که مراد از محصنات حریر است زیرا که قذف غیر حره نصف هشتاد است و هشتاد مخصوص است بقذف حره دویم عفت چنانچه در کریمه و مریم بنت عمران التي احصنت فرجها به این معنی آمده و در کریمه و من لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات نیز بعضی از مفسرین محصنات به عفاف تفسیر نموده اند و مشهور اینست که مراد حریر است سیوم تزوج چنانچه در کریمه و المحصنات من النساء وارد شده یعنی حرامست بر شما زنان شوهردار چهارم اسلام درباره کنیزان وارد شده که اذا احصن فان اتین بفاحشة فعلیهن نصف ما على المحصنات من العذاب بر قراءه احصن بصیغه معلوم که بمعنی اسلمن است چنانچه از ابن مسعود و غیر او منقولست و چون قول خدای تعالی اُحِلَّتْ لَكُمْ بِهَيْمَةَ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ زیرا که استثنای متلو که مجهولست از عام یعنی بهیمة الانعام باعث اجمال اوست اذا عرفت هذا فهانها فوائد الاولى ذهب السيد المرتضى رضی الله عنه هرگاه دانستی مجمل و اقسام او را پس در این مقام چند فایده هست که ذکر انها مناسب است فایده اول اینکه سید مرتضی رضی الله عنه و جماعتی از عامه گفته اند که آیه سرقه یعنی قول خدای تعالی وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا مجمل است باعتبار لفظ ید چه احتمال دارد که مراد از او اصابع تنها یا تا بند یا تا مرفق یا تا منكب باشد و بعضی گفته اند که در این آیه کریمه باعتبار قطع نیز اجمال واقعست باعتبار اینکه احتمال دارد که مراد قطع جدا نمودن عضو باشد و ممکن است که مراد جراحت باشد و اکثر می گویند که اجمالی در این آیه کریمه نیست نه باعتبار یدونه باعتبار قطع و این قول ظاهرتر است و دلیل ما بر عدم اجمال اینست که متبادر و ظاهر از لفظ ید نزد استعمال با اطلاق و تجرد او از قرینه یکی از ان معانی مذکوره تمام عضو است از اصابع تا منكب پس لفظ ید حقیقت درو خواهد بود زیرا که تبادر از علامات

كان لها أسماء تختصّها فيقولون غوّصت يدي في الماء الى الاشجاع و الى الزّند و الى المرفق و الى المنكب و اعطيته كذا بيدي و أنّما عطى بانامله و كذلك كتبت بيدي و أنّما كتب باصابعه قال و ليس يجرى قولنا يد مجرى قولنا انسان كما ظنّه قوم لانّ الانسان يقع على جملة يختصّ كلّ بعض منها باسم من غير ان يقع انسان على ابعاضها كما يقع اسم يد على كلّ بعض من هذا العضو و احتجّ معتبر القطع ايضا مع ذلك بانّ القطع يطلق على الابانة و على الجرح يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده فحصل الاجمال

حقيقت است پس اجمالی درو متصور نیست بلکه ظاهر است که مستعمل شده در غیر ظاهر که عبارت از سر انکشتان است تا اصول انها به قرینه روایات و همچنین متبادر از لفظ قطع جدا نمودن عضو است از عضوی دیگر که متصل به اوست پس قطع ظاهر در اوست پس اجمالی از کجا بهم رسید احتجّ السید رضی الله عنه بان الید تا و الجواب احتجاج نموده سید مرتضی رضی الله عنه بر اجمال لفظ ید در آیه کریمه به اینکه دست را اطلاق می کنند بر تمام عضو از سر اصابع تا بدوش و بر ابعاض او هر چند که این ابعاض هر یک نامی دارند که مخصوص به آنهاست چون انمل و اصبع و کف و امثال انها پس می گویند دست خود را فروردم در اب تاّمه انکشتان و تا بند دست و تا مرفق و تا دوش و می گویند این را بدست خود به او دادم و حال آنکه نداده است این را به او مگر به سر انکشتان و همچنین می گویند نوشتم این را بدست خود و حال آنکه ننوشته است مگر به انکشتان پس لفظ ید مشترک لفظی است میان این معانی و از جهت توضیح اشتراک ید میان مجموع و اجزاء مذکوره و عدم اختصاص او بمجموع فرموده که لفظ ید از قبیل لفظ انسان نیست درین که موضوع بوده باشد از برای مجموع عضو چنانچه بعضی کمان کرده اند زیرا که انسان اسم است از برای مجموع اعضائی که هر یک از انها مخصوص اند باسم خاصی چون سر و دست و پا و امثال این ها و بر آن ابعاض اطلاق نمی شود چنانچه لفظ ید اطلاق می شود بر هر جزوی از اجزای ان عضو پس اگر لفظ ید مثل لفظ انسان اسم مجموع عضوی بود بایستی که بر اجزای ان عضو اطلاق نشود چنانچه انسان بر اجزای مجموع شخص اطلاق نمی شود پس معلوم می شود که او مشترکست میان مجموع و اجزای او و احتجاج نموده قائل باجمال لفظ ید و قطع هر دو در آیه کریمه با دلیل سید رضی الله عنه به اینکه قطع را اطلاق می کنند بر جدا نمودن عضو و بر جراحت می گویند درباره کسی که دست او بسبب کارد جراحت شده باشد بریده شد دست او پس اجمال در لفظ قطع نیز واقعست و الجواب عن الاول ان الاستعمال تا الثانية و جواب از دلیل اول یعنی دلیل سید رضی الله عنه اینست که استعمال لفظ در معنی بعنوان حقیقت و مجاز هر دو ممکن است



و الجواب عن الاول ان الاستعمال يوجد مع الحقيقة و المجاز و لفظ اليد و ان كان مستعملا في الكل و البعض الا ان فهم ما عدا الجملة منه موقوف على ضمیمة القرينة و ذلك آية كونه مجازا فيه و الفرق الذي ادعاه بين لفظ اليد و لفظ الانسان غير مقبول بل هما مشتركان في تبادل الجملة عند الاطلاق و توقف ما سواها على القرينة و ان كان استعمال اليد في البعض متعارفا دون الانسان فان ذلك بمجرد لا يقتضى الاجمال بل لا بد من كونه ظاهرا في الكل بحيث لا يسبق احدهما بخصوصه الى الفهم و الواقع خلافه و عن الآخر بمثله فاننا قد بينا ان القطع ظاهر في الابانة الثانية عد جماعة في المجمل نحو قوله ص لا صلاة الا بطهور و لا صلاة الا بفاتحة الكتاب و لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل و لا نكاح الا بولي مما ينقى فيه الفعل ظاهرا مط و قيل ان كان الفعل المنفى شرعيا كما في الامثلة المذكورة او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال و ان كان لغويا له اكثر من حكم واحد فهو مجمل و الحق انه لا اجمال مط وفاقا للاكثر

و لفظ يد اگرچه مستعمل می شود در جمیع ان معانی مذکوره لیکن فهمیدن غیر مجموع عضو موقوف بر قرینه است و احتیاج به قرینه دلیل است بر مجازیت و فرقی که سید رضی الله عنه ادعا می نمود میان لفظ بدو لفظ انسان مسلم نیست بلکه هر دو شریکند درین که متبادر از ایشان مجموع من حیث المجموع است و فهمیدن ما سواى مجموع موقوف بر قرینه است اگرچه استعمال لفظ يد در ابعض متعارفت و استعمال لفظ انسان در اجزای شخص متعارف نیست و مجرد تعارف استعمال يد در ابعض مقتضى اجمال او نیست بلکه لا بد است در تحقیق اجمال اینکه لفظ ظاهر در جمیع معانی بوده باشد به حیثیتی که یکی از انها بخصوصه متبادر بفهم نباشد و يد در واقع بخلاف اینست چه متبادر ازو مجموع است و جواب از دلیل ثانی نیز بمثل این جواب گفته شده یعنی قبول نداریم که لفظ قطع در ان دو معنی مستعمل می شود و استعمال در این دو معنی مقتضى اجمال نیست زیرا که ما بیان نمودیم که قطع ظاهر است در جدا نمودن عضو و اجمال در صورتی متحقق می شود که لفظ ظاهر در هیچ يك از معانی متعدد نبوده باشد الثانية عد جماعة في المجمل نحو قوله ص تا لنا فایده دویم اینست که جماعتی از اصولیین از جمله مجمل شمرده اند این قول حضرت رسول صلی الله علیه و آله را که لا صلاة الا بطهور و لا صلاة الا بفاتحة الكتاب و لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل و لا نكاح الا بولي و امثال این ها از هر کلامی که در او نفی فعلی شده بحسب ظاهر مطلقا یعنی خواه ان فعل منفی شرعی باشد یا لغوی باشد و لغوی خواه صاحب يك حکم بوده باشد یا زیاده از يك حکم و جهت اجمال اینکه محتمل است که مراد ازین کلام منفی نفی حقیقت فعل یعنی

لنا انه إن ثبت كونه حقيقة شرعية في الصحيح من هذه الافعال كان معناه لا صلاة صحيحة و لا صيام صحيحا و نفى المسمى ح ممكن باعتبار فوات الشرط او الجزء و قد اخبر الشارع به فتعين للارادة فلا اجمال و ان لم يثبت له حقيقة شرعية كما هو الظاهر و قد مر فان ثبت له حقيقة عرفية و هو ان مثله يقصد فيه نفى الفائدة و الجدوى نحو لا علم الا ما نفع و لا كلام الا ما افاد و لا طاعة الا لله كان متعينا ايضا و لا اجمال و لو فرض انتفائه ايضا فالظاهر انه يحمل على نفى الصحة دون الكمال لان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل فكان اقرب المجازين الى الحقيقة المتعدرة و كان ظاهرا فيه فلا اجمال لا يقال هذا اثبات اللغة بالترجيح و هو باطل لانا نقول ليس هو منه و انما هو منه و انما هو ترجيح احد المجازات بكثرة التعارف و لذلك يقال هو كالعدم اذا كان بلا منفعة احتج الاولون بان العرف في مثله مختلف

صلاة و صوم و نكاح و امثال اين ها بوده باشد و محتمل است كه مراد نفى صحت اين افعال بوده باشد نه نفى حقيقت و ممكن است كه مراد نفى ثواب يا نفى كمال بوده باشد و اين احتمالات همه مساويند پس اجمال متحقق خواهد بود و بعضى قائل بتفصيل شده اند و مى گویند كه اگر فعل منفي فعل شرعى بوده باشد چنانچه در مثالهاى مذكوره يا فعلى لغوى باشد كه صاحب يك حكم بوده باشد پس اجمالى نيست و اگر فعلى لغوى باشد كه او را زياده از يك حكم باشد چون فضيلت و اجزاء مثلا پس او مجمل است و حق اينست كه اجمال در امثال اين خطابات نيست مطلقا و اكثر اصوليين درين قول با ما موافقت نموده اند لنا انه ثبت كونه حقيقة شرعية تا احتج الاولون دليل ما بر عدم حصول اجمال درين مواضع اينست كه اگر ثابت باشد حقيقت بودن فعل منفي چون صلاة و صوم و نكاح و امثال اين ها بحسب شرع در فعل صحيح پس معنى ان احاديث بحسب ظاهر چنين خواهد بود كه نماز صحيحى نيست مكر با طهور و فاتحة الكتاب و روزه صحيحى نيست مكر هرگاه شب نيت روزه داشته باشد و برين قياس و نفى مسمى يعنى نفى حقيقت افعال مذكوره كه عبارت از نماز و روزه صحيح است ممكنست باعتبار انتفاء شرط يا جزو اين ها و شارع نيز خبر داده بانتهاء مسميات و حقايق انها پس متعين است اراده نفى حقيقت و جايز نيست حمل او بر نفى اجزا و ثواب و كمال پس اجمالى نخواهد بود زيراكه دانسته شد كه اجمال در صورتى متحقق است كه نسبت لفظ بمعانى متعدده در تبادل و عدم تبادل مساوى باشد و اگر ثابت نباشد از براى فعل منفي حقيقي شرعى چنانچه ظاهر است و پيش نيز گذشت از دلايل داله بر انتفاء حقيقت شرعى پس اگر ثابت باشد از براى انفعال منفي حقيقي عرفى و ان حقيقت عرفى چون اينكه قصد کرده

فیفهم منه نفی الصّحة تارة و نفی الکمال اخرى فکان متردداً بينهما و لزم اجمال و الجواب انّ اختلاف العرف و الفهم ان کان فانّما هو باعتبار اختلافهم فی أنّ ظاهر فی الصّحة او فی الکمال فکلّ صاحب مذهب یحمله علی ما هو الظاهر فیة عنده لا أنّ متردّد بینهما فهو ظاهر عندهما لا مجمل الاّ أنّ ظاهر عند کلّ فی شیء و لو تنزّلنا الی تسلیم تردده بینهما فکونه علی السواء ممنوع بل نفی الصّحة راجح لما ذکرنا من اقریبته الی نفی الذات

شود بحسب عرف از نفی فعل نفی فایده چون لا علم الا ما نفع و لا کلام الا ما افاد و لا طاعة الاّ لله که نفی این افعال حقیقت عرفیست در نفی فایده این ها نه نفی حقیقت پس درین صورت حمل نفی بر نفی فایده که معنی حقیقی عرفی اوست متعین و لازمست پس درین صورت نیز اجمالی نخواهد بود و اگر فرض کنیم که حقیقت عرفی نیز منتفی باشد پس ظاهر اینست که نفی فعل محمول بر نفی صحت باشد نه نفی کمال زیراکه این نفی بحسب لغة حقیقت است در نفی وجود و چون فعل معروض اینست که موجود شده پس حمل نفی بر حقیقتش متعذر خواهد بود و باید محمول شود در مجازی که نزدیکتر باشد به حقیقت و نفی صحت اقریبست بنفی وجود از نفی کمال زیراکه فعلی که صحیح نیست به منزله معدومست در عدم فایده بخلاف فعلی که صحیح بوده باشد اما کامل نباشد که فایده برو مترتب می شود پس به منزله معدوم نخواهد بود پس نفی صحت اقریب مجازین است به حقیقت متعذره و نفی ظاهر درو خواهد بود پس اجمالی نخواهد بود و کسی نکوید که این دلیل متضمن اثبات لغت است بترجیح از این جهت که شما حکم نموده اید باستعمال نفی فعل در نفی صحت بسبب اولویت و ترجیح او بر نفی کمال و اثبات لغت بترجیح باطل است زیراکه در جواب می گوئیم که حرف ما از قبیل اثبات لغت به ترجیح نیست زیراکه ما نکفتم که لفظ نفی فعل موضوعست از برای نفی صحت تا آنکه این اعتراض لازم آید بلکه ما بعضی از مجازات را ترجیح داده ایم بر بعضی دیگر بسبب کثرت تفاوت او و گفته ایم که نفی فعل در متعارفات درین معنی بیشتر استعمال می شود مجازا باعتبار اینکه نزدیکتر است به حقیقت و این جایز است اتفاقاً و از این جهت می گویند که فعل به منزله عدم است هرگاه بی فایده باشد احتج الاولون بان العرف تا حجة المفصل احتجاج نموده اند قائلین بوجود اجمال در امثال خطابات مذکوره به اینکه عرف در مثل نفی این افعال مختلفست گاه ازو نفی صحت فهمیده می شود و گاه نفی کمال پس نفی این افعال عرفاً احتمال هر دو دارد و اجمال متحقق است و جواب این دلیل اینکه بر تقدیری که عرف و فهم در نفی این افعال مختلف بوده باشند این اختلاف باعتبار اختلاف اهل عرف خواهد بود در اینکه نفی این افعال ظاهر در نفی صحت است یا در نفی کمال یعنی بعضی او را ظاهر در نفی صحت می دهند

حجّة المفصل أنّ انتفاء الفعل الشرعیّ ممکن لفوات شرطه او جزئه فیجری النّفیّ فیہ علی ظاهره و لا یكون هناك اجمال و کذا مع اتّحاد حکم اللّغوی فانّه یجب صرف النّفیّ الیہ و هو ظاهر و ان کان له حکمان الفضیلة و الاجزاء فلیس احدهما اولی من آخر فیحصل الاجمال و الجواب ظاهر ممّا قدّمناه فلا نعیده الثالثة اکثر الناس علی أنّ لا اجمال فی التّحریم المضاف الی الاعیان نحو قوله تعالی حُرِّمَتْ عَلَیْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ و خالف فیہ البعض و الحقّ الاوّل لنا أنّ من استقرأ کلام العرب علم أنّ مرادهم فی مثله حیث یطلقونه أنّما هو تحریم الفعل المقصود من ذلك کالاکل فی الماکول و الشّرب فی المشروب و اللّبس فی الملبوس و الوطی فی الموطوء فاذا قیل حرّم علیکم لحم الخنزیر او الخمر او الحریر او الامّهات فهم ذلك سابقا الی الفهم عرفا

و بعضی ظاهر در نفی کمال پس هر صاحب مذهبی او را حمل خواهد نمود بر معنی که نفی ظاهر در ان معنی است نزد او لازم نمی آید که این نفی نزد هر صاحب مذهبی محتمل هر دو معنی علی السوا بوده باشد پس نفی ظاهر خواهد بود نزد هر دو طایفه و مجمل نخواهد بود لیکن نزد هر طایفه ظاهر است در معنی و بر تقدیر تنزل ازین حرف و تسلیم اینکه نزد هر طایفه محتمل دو معنی است قبول نداریم که احتمال این دو معنی نزد ایشان مساوی بوده باشد بلکه نفی صحت راجح است به واسطه آنچه ما ذکر نمودیم که نفی صحت اقربست به حقیقت که نفی وجود ذات است حجّة المفصل ان انتفاء الفعل الشرعیّ ممکن بفوات تا الثالثة و دلیل مفصل یعنی قائل بانتفاء اجمال در امثال مثالهای مذکوره اگر فعل منفی فعل شرعی یا فعل لغوی صاحب یک حکم بوده باشد و بوجود اجمال اگر فعل منفی فعل لغوی صاحب چند حکم بوده باشد اینست که انتفاء فعل شرعی ممکنست بسبب فوات شرط او یا جزو او پس نفی در او بر ظاهر خود که نفی وجود ذات است محمول است و اجمالی نیست و همچنین در صورتی که حکم لغوی متحد باشد چون فایده درین قول که لا کلام الا ما افاد که در این صورت واجبست حمل نفی بر او و این ظاهر است چه بدیهی است که نفی درین صورت متعلق بهمان حکم واحد خواهد بود و اما هرگاه از برای فعل دو حکم بوده باشد یکی فضیلت و دیگری اجزا مثلا یعنی بودن او مجزی چون لا طاعة الا لله پس احتمال تعلق نفی به فضیلت فعل مساوی خواهد بود یا تعلق او باجزاء فعل و هیچ یک اولی از دیگری نخواهند بود پس اجمال متحقق خواهد شد و جواب این دلیل ظاهر می شود از آنچه ما پیش ذکر نمودیم در دلیل مذهب خود پس او را اعاده نمی کنیم و ملخص او اینکه قبول نداریم تساوی این دو احتمال را بلکه نفی اجزا نزدیکتر است به حقیقت یعنی نفی ذات زیراکه فعلی که صحیح و مجزی نیست نزدیکتر است بمعنوم در عدم فایده از فعل صحیحی که فضیلت و کمال

فهو متّضح الدلالة فلا اجمال احتجّ المخالف بانّ تحريم العين غير معقول فلا بدّ من اضممار فعل يصحّ متعلّقا له و الافعال كثيرة و لا يمكن اضممار الجمیع لانّ ما یقدّر للضرورة یقدّر بقدرها فتعیّن اضممار البعض و لا دلیل علی خصوصیتّه شیء منها فدلالته علی البعض المراد غیر واضحة و هو معنی الاجمال و الجواب المنع من عدم وضوح الدلالة علی ذلك البعض لما عرفت من دلالة العرف علی ارادة المقصود من مثله

را نداشته باشد الثالثة اكثر الناس علی انه تا لنا فایده سیوم اینکه اکثر علما فایند به اینکه اجمالی نیست در تحریمی که منسوب باشد باعیان موجودات نه بافعال مکلفین چون قول خدای تعالی حُرِّمَتْ عَلَیْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ و بعضی درین قول مخالفت نموده اند و قائل باجمال (1) این نسبت شده اند و حق قول اولست و همین خلاف بعینیه واقع است در تحلیل منسوب باعیان چون قول خدای تعالی أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ وَ الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ در وجوب و ندبی که منسوب بوده باشند باعیان لنا ان من استقرأ کلام العرب تا احتج دلیل ما بر عدم وجود اجمال اینست که هرکه تتبع کلام نموده می داند که مراد ایشان در مثل این کلام تحریم فعلی است که مقصود است عرفا از این اعیان چون خوردن در خوردنیها و آشامیدن در آشامیدنیها و پوشیدن در پوشیدنیها و مجامعت در زنان پس هرگاه گفته شود حرامست بر شما گوشت خوک یا شراب یا حریر یا مادران متبادر بفهم ان معانی مذکوره است و نسبت حرمت باین اعیان اگرچه بحسب لغة مجاز است لیکن حقیقت عرفیست پس واضح الدلالة خواهند بود و اجمالی نخواهد بود احتج المخالف بانّ تحريم العين تا اصل و احتجاج نموده مخالف یعنی قائل بوجود اجمال در امثال امثله مذکوره به اینکه تحریم عین موجود خارجی معقول نیست پس باید فعلی تقدیر نمود که تعلق تحریم به او صحیح باشد و تقدیر افعال بسیار ممکن است و جایز نیست تقدیر جمیع این افعال زیرا که تقدیر فعل از جهت ضرورة لا بد است که تقدیر ضرورة باشد و زیاده از قدر حاجت تقدیر جایز نیست پس متعین است تقدیر یکی از آنها و دلیلی بر خصوص هیچ يك از آنها نیست پس دلالت لفظ بر مراد واضح و ظاهر نیست و این بعینیه معنی اجمالست و جواب این دلیل اینکه قبول نداریم عدم ظهور دلالت لفظ را بر معنی مقصود زیرا که دانستی که عرف دلالت دارد بر معنی مقصود

## أصل في المبین

اصل المبین نقیض المجمل فهو متّضح الدلالة سواء كان بنفسه تا اذا عرفت مبین بفتح یا نقیض مجمل است پس او لفظی است واضح الدلالة بر مقصود خواه بنفسه یعنی بی واسطه امر دیگر واضح الدلالة بوده باشد چون قول خدای عز و جلّ وَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ\* که کل شیء نص است در عموم و احتمال خصوص ندارد یا وضوح دلالت او به واسطه ضمیمه امر دیگر باشد

ص: 284

1- 86. (1) بنا بر قول با جمال در این افعال منسوبه با عیان اینست که احکام خمسة یعنی وجوب و نذب و اباحت و کراهت و حرمت تعلق بافعال مکلفین می کیرد نه با عیان موجودات خارجیّه پس هرگاه ظاهر از حکمی متعلق با عیان بوده باشد معلوم است که این ظاهر مراد نیست بلکه مقصود تعلق آن حکم است بفعلی از افعال مکلف که او را تعلقی باین اعیان بوده باشد و ان فعل باید در کلام مقدر باشد چون تقدیر افعال متعدّده ممکن است پس اجمال حاصل است مثلا در کریمه حرمت علیکم المیتة ممکن است تقدیر حرمت علیکم المیتة و لبس جلدھا شرب لبنھا و امثال ذلك

اصل المبیّن نقیض المجمعل فهو متّضح الدلالة سواء كان بنفسه نحو وَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ\* او بواسطة الغير و یسمی ذلك الغير مبیّن و ینقسم كالمجمعل الى ما یكون قولاً- مفرداً او مركباً و الى ما یكون فعلاً على الاصحّ و لبعض الناس خلاف فی الفعل ضعيف لا یعبأ به فالقول من الله سبحانه و من الرسول صلّى الله علیه و آله و هو كثير كقوله تعالى صَدْرًا فَاغْرُوبْ لَوْنُهَا الْآيَةُ فَانَّهُ بَيَانٌ لِقَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً فِي أَظْهَرِ الْوُجْهِينَ و كقوله ص فيما سقت السماء العشر فانَّهُ بَيَانٌ لِمَقْدَارِ الزَّكَاةِ الْمَامُورِ بِأَيَانِهَا و الفعل من الرسول صلّى الله علیه و آله كصلاته فانَّهُ بَيَانٌ لِقَوْلِهِ تَعَالَى أَقِيمُوا الصَّلَاةَ\* و كحجّة ص فانَّهُ بَيَانٌ لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ و يعلم كون الفعل بيانا تارة بالضرورة من قصده و اخرى بنصّه كقوله ص

صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أَصَلِّي وَ خذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ

و حيناً بالدليل العقلي كما لو ذكر مجملاً وقت الحاجة الى العمل به لم فعل فعلاً يصلح بيانا له و لم يصدر عنه غيره فانَّهُ يعلم انّ ذلك الفعل هو البيان و الا لزم تاخيره عن وقت الحاجة

و اين امر ديكر را بمبيّن (1) بكسر يا چون [می نامند و مبيّن بكسر يا] مجمل منقسم می شود بقول مفرد و مركب و بفعل بنا بر قول اصح و بعضی از عامه در فعل مخالفت نموده اند و می گویند فعل نمی تواند مبيّن بود و اين قول بسيار ضعيف است و اعتمادي بر او نيست و دليل ايشان اينست كه اكر فعل بيان واقع شود لازم می آيد تاخير بيان باعتبار اينكه فعل مقتضى زمانست بيشتري از زمان قول با آنكه ممكن است تعجيل بيان بسبب قول و تاخير بيان جايز نيست و اين دليل در غايت ضعف است زيراكه قبول نداريم كه زمان فعل مطلقاً زياده از زمان قول باشد بلكه كاه برعكس نيز می شود و بر تقدير تسليم كه زمان فعل مطلقاً زياده باشد لزوم تاخير بيان ممنوعست زيراكه تاخير در وقتی لازم می آيد كه شروع در فعل بعد از ان مجمل بلافصل واقع نشود اما هرگاه عقيب او واقع شود تاخير بيان لازم نمی آيد هرچند فعل مقتضى زمان طويلى باشد زيراكه اين را تاخير بيان نمی نامند و بر تقدير تسليم كه تاخير بيان لازم آيد عدم جواز تاخير بيان مطلقاً ممنوعست بلكه می گوئيم تاخير بيان بي فايده جايز نيست اما با فايده جايز است چنانچه در ما نحن فيه چه بيان در فعل واضح تر است از قول با اينكه تاخير بيان كه جايز نيست تاخير بيانست از وقت حاجت نه از وقت خطاب و در اینجا از وقت حاجت تاخير نشده چه مفروض اينست كه اين فعل پيش از وقت حاجت واقع شود و بيان قولی در كلام خداى تعالى و رسول او صلّى الله علیه و آله بسيار واقع است چنانچه در اين قول خداى تعالى كه إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ قَالُوا اذْعُ لَنَا رَبِّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقْرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُوا مَا

ص: 285

1- 87. (1) اشاره است به اینکه ظاهر ینقسم ضمیری است راجع بمبيّن بكسر يا نه بمبيّن بفتح يا زيراكه اين احتمال منافات داد با مثالهایی كه مصنف قدس سره ذكر می نمايد از برای اين اقسام چه اين ها مثال بيانند نه مثال مبيّن بفتح يا اكر چه اين احتمال انطباق است با شبيهه بمجمعل

تُؤْمَرُونَ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنُ لَنَا مَا لَوْئِهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفَرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّظِيرِينَ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنُ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهُ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَا شِدْيَةَ فِيهَا قَالُوا الْآنَ جِئْتُ بِالْحَقِّ فَذَبْحُوهَا وَ مَا كَادُوا يَعْلَمُونَ صاحب كشاف و غيره در تفسير اين آيات كريمه گفته اند در ميان بنی اسرائيل در زمان حضرت موسى علی نبينا و عليه السلام مرد پیری مال بسيار داشت و او را پسری بود و اين پسر را دو پسر عم بود و ايشان از جهت آنکه وارث ان مرد پير منحصر در ايشان شود و بعد از فوت او ميراث به ايشان رسد پسران مرد پير را کشتند و بعد از ان به منازعه نزد موسى عليه السلام رفته طلب خون ابن عم خود نمودند حضرت موسى عليه السلام فرمود که خدای تعالی می فرماید که شما کاوی را بکشید و عضوی از او را برین کشته زنید او زنده می شود و قاتل خود را نشان می دهد بنی اسرائيل از روی استبعاد گفتند آیا ما استهزاء می کنی حضرت موسى عليه السلام در جواب فرمود که پناه می جویم به خدای تعالی ازین که از جمله استهزاکنندگان باشم ايشان گفتند پروردکار خود را بگو که بیان کند از برای ما این کاو را آن حضرت فرمودند که خدای عز و جل می فرماید که این کاویست که نه پیر است و نه کوچک میانه سال پس شما بجای آورید آنچه مامور به او شده اید ايشان گفتند که پروردکار خود را بگو که از برای ما بیان کند رنگ ان کاو را آن حضرت فرمودند که خدای تعالی می فرماید که ان کاویست زرد سیررنگ که بینندگان را از دیدن او خوش می آید باز ايشان گفتند که پروردکار خود را بگو که این چگونه کاویست که این کاو که وصف نمودی بر ما مشتبه است چه کاو باین اوصاف نزد ما بسیار است و ما اگر خدا خواهد قبول حق خواهیم کرد و این کاو را خواهیم کشت آن حضرت فرمودند که خدای تعالی می فرماید که این کاویست که رام نشده از برای شخم نمودن زمین و نه از برای اب دادن زراعت و سالمست از عیبهها و رنگی غیر زردی در هیچ عضوی ازو نیست و چون چنین کاوی منحصر در فرد بود ايشان گفتند که حالا حق را ظاهر ساختی پس ان کار را خریدند و کشتند و عضوی(1) از اعضای او را بر آن کشته زدند بقدرت خدای تعالی ان کشته زنده شد و کفت قاتل من پسران عم منند پس ايشان را در عوض قصاص نمودند و در این آیه كريمه چون خدای عز و جل ايشان را فرمود که کاو معینی را بکشند و ان کاو مجمل بود چه احتمال هریکی از کاوهای که در آن وقت بود داشت و حال آنکه مراد مطلق کاو نبود بلکه ان کاو معین که در آخر معلوم شد مراد بود بیان او فرمود لا فاریض و لا بکر عوان بین ذلك و این بیان نیز چون رفع اجمال و دفع احتمال بالکلیه نمی نمود باز در بیان او فرمود که صَفَرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا و این نیز چون رفع ابهام بالکلیه نمی کرد باز فرمود در بیان او که لا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ پس چند بیان قولی در این

ص: 286

1- 88. (1) درین عضو خلاف شده بعضی گفته اند که زبان آن کاو بوده و بعضی گفته اند که ران راست او بوده و بعضی گفته اند که ته دم او بوده و بعضی گفته اند که گوش او بوده و بعضی گفته اند که اصل گوش او بوده و بعضی گفته اند که پارچه کوشتی بوده میان دو شانه های او

آیات واقع شده و این مبنی است بر قول جمعی از مفسرین که مراد خدای تعالی ابتدا از کشتن کاو همین کار بود که در آخر معین شد و بعضی از ایشان گفته اند که حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه و آله نقل نموده اند و صاحب مجمع البیان از حضرت امام رضا صلاة الله علیه نقل فرموده که مقصود واجب تعالی اولا کشتن مطلق کاو بود نه کاو معین لیکن چون بنی اسرائیل سؤال از اوصاف ان کاو نمودند واجب تعالی نیز بر ایشان لازم کردانید هر کاری را که موصوف بصفات باشد که ثانیاً مذکور شد و باز چون ایشان سؤال نمودند از اوصاف دیگر کاو خدای عز و جل بر ایشان لازم کردانید کاوی را که موصوف بصفات ثالثه باشد مطلقاً و ایشان چون دیگر مبالغه نمودند در تعیین اوصاف او خدای عز و جل بر ایشان کار را تنگ گرفته بر ایشان لازم کردانید کشتن کاو معینی را که در آخر آیات تعیین شد و منقولست که مرد صالحی که مال او منحصر در کوساله بود و طفلی داشت ان کوساله را به نیستانی سرداد و گفت خداوندا این کوساله را به تو می سپارم تا آنکه بزرگ شود درین وقت ان کوساله بزرگ شده بود و کاو موصوف بصفات مذکوره منحصر در همین کاو بود بنی اسرائیل خواستند که این کاو را از یتیم ان مرد صالح و از زن او خریداری نمایند و ایشان مضایقه در قیمت او داشتند تا آنکه آخر قرار بر این بافت که پوست او را پر از طلا کنند در قیمت او و بنابراین پوشیده نیست که بیانی درین آیات نخواهد بود چه اجمالی ابتداء نیست بلکه صفات لاحق ناسخ اطلاق و اوصاف سابقه خواهند بود مصنف قدس سره اشاره باین خلاف نموده بان قول که فی اظهر الوجهین و دلیل او بر اظهاریت اینست که اگر اولا در واقع بر ایشان ذبح مطلق کاو لازم باشد و بعد از ان این حکم منسوخ شود و ذبح کاو معین بر ایشان واجب شود لازم می آید نسخ حکم پیش از وقت فعل و این جایز نیست و بیان قولی در کلام حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه و آله چون این قول آن حضرت که فیما سقت السماء العشر که این بیان است از برای مقدار زکات که امر تعلق به او گرفته و بیان فعلی از حضرت رسول صلی الله علیه و آله می باشد و بس چون نمازی که از آن حضرت صادر شد که بیان قول خدای تعالی است که **وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ\*** چه امر به اقامت نماز چون مجمل است زیرا که معلوم نیست که مراد از نماز چند رکعت است و در چه وقت است و فعل آن حضرت نمازهای پنج گانه را درین اوقات مخصوصه مبین اوست و چون بجای آوردن آن حضرت افعال حج را در مواضع مخصوصه و از منته معینه که بیان قول خدای تعالی است که فرموده **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ** و مبین بودن فعل آن حضرت گاه معلوم می شود بالبدیهه از قصد آن حضرت بسبب قرائن و امارات و گاه معلوم می شود بتصریح آن حضرت به اینکه این فعل مبین ان قول مجمل است چنانچه فرموده صلوا کما رأیتمونی اصلی یعنی نماز کنید به نحوی





الاحتجاج انّ الاجماع من الكلّ واقع على أنّه تعالى يحسن منه تاخير بيان مدّة الفعل المأمور به و الوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب و ان كان مرادا بالخطاب و العجب بعد هذا من رغبة العلامة عن قول السيّد و موافقته لذلك القائل على وجوب اقتران بيان المنسوخ به مع ما فيه من البعد و المخالفة لما هو المعروف بينهم من اشتراط تاخير التّاسخ حتّى أنّه في مباحث التّسخ عدّه شرطا من غير توقّف و لا استشكال و جعله كغيره و جها للفرق بين التّخصيص و التّسخ و اما ما يوهّمه ظاهر عبارة السيّد من تخصيصه المنع من جواز التّأخير بالعامّ و عدم تعرّضه للمراد من البيان هو التّفصيلي او غيره بحيث يعدّان وجهين في المخالفة لذلك القول اذ عمّ فيه المنع لكلّ ما له ظاهر اريد سنه خلافه و اكتفى بالبيان الاجمالي فمدفوع بانّ كلام السيّد في الاحتجاج يعرب عن الموافقة في كلا الوجهين و ستراه و كانّ العلامة لم يعط الحجّة حقّ التّظر و الّا لبين له الحال

و خصوص هر دو بوجوب حمل بر ظاهر یعنی استغراق پس درین صورت تاخیر بیان از وقت خطاب جایز نیست و حاصلش اینکه تاخیر بیان مجمل جایز است و همچنین تاخیر بیان عامی که در کلام لغویین واقع شده باشد از وقت خطاب جایز است زیرا که این عام مجمل است چه مذهب او اینست که لفظ عام در لغت مشترکست میان عموم و خصوص پس در کلام ایشان لفظ عام محتمل هر دو معنی علی السوا خواهد بود و عامی که در کلام شارع واقع شود چون ظاهر در عموم و احتمال خصوص بعید است باعتبار آنکه مذهب او اینست که لفظ عام در عرف شرع حقیقت در عموم است پس درین صورت چون مجمل نیست بلکه عام است پس هرگاه مقصود ازو خصوص بوده باشد تاخیر مخصص از وقت خطاب جایز نیست و علامه رحمه الله در نهایت بعد از نقل این اقوال مذکوره و اقوال دیگر حکایت نموده از بعضی عامّه قولی دیگر و ان جواز تاخیر بیان لفظی است که ظاهر نبوده باشد در معینی بلکه احتمال معانی متعدده داشته باشد علی السواء و اما لفظی که او را ظاهری بوده باشد و مستعمل شده باشد در غیر ظاهر چون عام هرگاه مستعمل شود در خصوص و مطلق که مستعمل باشد در مقید و منسوخ هرگاه او را ناسخی بوده باشد پس جایز است تاخیر بیان تفصیلی او و جایز نیست تاخیر بیان اجمالی او بلکه واجبست ذکر بیان اجمالی در حین خطاب به این طریق که بگوید وقت خطاب این عام مخصوص است و بر عموم خود باقی نیست و این مطلق مراد ازو مقید است و این حکم بعد ازین منسوخ خواهد شد و بعد ازین تاخیر تفصیل خاص و قید و ناسخ تا وقت حاجت جایز است و علامه رحمه الله خود فرموده که این مذهب حق است و بعد از تامل تمام فرقی میان این تفصیل و قول سید رضی الله عنه ظاهر نیست مگر در نسخ

که این قائل تاخیر بیان اجمالی او را تجویز ننموده و سید رضی الله عنه تجویز نموده تاخیر بیان او را مطلقاً خواه بیان اجمالی باشد و خواه بیان تفصیلی و اگرچه سید رضی الله عنه متعرض او در اصل مبحث نشده لیکن در اثناء احتجاج ذکر کرده که اجماع از جمیع علما واقعتاً بر اینکه از خدای تعالی نیکو است تاخیر بیان مدت و جوب فعل مامور به و تاخیر وقتی که این فعل در آن وقت منسوخ خواهد شد از وقت خطاب هر چند که در وقت خطاب نسخ ان فعل مراد بوده باشد و بعد ازین که دانستی که فرقی نیست میان قولین مگر در نسخ عجب است از علامه رحمه الله که اعراض نموده از قول سید رضی الله عنه و موافقت نموده با این قائل در وجوب مقارنت بیان مدت منسوخ با خطاب به او با اینکه وجوب اقترا ن بیان مدت منسوخ با او بعید است چه هرگاه شارع بفرماید که فعل واجبست بر شما ما فلان وقت این حکم درین صورت حکم بوقت خواهد بود نه منسوخ زیرا که در نسخ شرطست که ان حکم در حال خطاب ظاهر الدوام باشد و دیگر این وجوب اقترا ن مخالفست با آنچه مشهور است میان اصولیین از اشتراط تاخیر ناسخ حتی اینکه علامه رحمه الله خود در مبحث نسخ تاخیر ناسخ را شرط تحقق نسخ دانسته بدون توقفی و ذکر اعتراضی و اشتراط تاخیر ناسخ را وجه فرق کردانیده میان تخصیص و نسخ چنانچه غیر علامه این را وجه فرق ساخته اند چه گفته فرق میان تخصیص و نسخ اینست که در نسخ تاخیر ناسخ را از وقت خطاب بمنسوخ شرطست بخلاف تخصیص عام که تاخیر مخصص از وقت خطاب بعام شرط نیست و چون می رسید معترض را که بگوید چون شما می گوید که فرقی نیست بغیر از حکم نسخ میان قول سید رضی الله عنه و تفصیلی که علامه رحمه الله از بعضی نقل فرموده و حال آنکه فرق میان این دو تفصیل از دو جهت دیگر نیز متحقق است یکی آنکه ظاهر عبارت سید رضی الله عنه مشعر است به اینکه عدم جواز تاخیر بیان مخصوص است به عامی که ظاهر در معنی بوده باشد و دیگر آنکه سید رضی الله عنه متعرض مقصود از بیان نشده و تفصیل نداده که بیانی که تاخیر او جایز نیست بیان اجمالیست یا بیان تفصیلی و ظاهر او اینست که تاخیر مطلق بیان در صورت مذکوره جایز نباشد بخلاف تفصیل منقول از بعضی از عامه که عدم جواز تاخیر بیان در او شامل هر لفظی است که ظاهر در معنی بوده باشد خواه عام باشد خواه مطلق و خواه منسوخ و بیانی را که تأخیرش جایز نیست مخصوص کردانیده بیان اجمالی و تاخیر بیان تفصیلی را مطلقاً تجویز می کند پس قول سید رضی الله عنه از جهتی عامست و قول منقول از جهتی دیگر مصنف قدس سره جواب فرموده که اما آنچه از ظاهر عبارت سید رضی الله عنه توهّم می شود که او تخصیص داده باشد عدم جواز تاخیر بیان را بعام و متعرض مقصود از بیان نشده باشد که آیا مراد از بیانی که تأخیرش جایز نیست بیان تفصیلی است یا بیان اجمالی به حیثیتی

هذا و الذي يقوى في نفسى هو القول الاول لنا انا لا نتصور مانعا من التأخير سوى ما يتخيل الخصم من قبح الخطاب معه على ما ستمعه و سنبين ضعفه و لا يمتنع عند العقل فرض مصلحة فيه يحسن لاجلها كعزم المكلف و توطين نفسه على الفعل الى وقت الحاجة فان العزم و ما يلحقه طاعة يترتب الثواب عليها و فيه مع ذلك تسهيل للفعل المأمور به حجة المانعين على عدم جواز تاخير بيان المجمل انه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير ان يتبين له في الحال و الجامع كون السامع لا يعرف المراد فيهما و الجواب منع الملازمة و ابداء الفرق بان العربي لا يفهم من الزنجية شيئا بخلاف المخاطب باللفظ المجمل فانه يعلم ان المراد احد مدلولاته فيطيع و يعصى بالعزم على الفعل و الترك اذا تبين له و اما حجبتهم على منع تاخير بيان غير المجمل ايضا فيعلم من جهة المفصل و كذا الجواب و احتج

که این دو جهت باشند از برای مخالفت قول سید رضی الله عنه با این قول که علامه رحمه الله از بعضی نقل فرموده زیرا که عدم جواز در قول آخر عامست و شامل هر لفظی هست که ظاهر در معنی بوده باشد و مراد از او خلاف ظاهر بوده باشد خواه عام باشد ان لفظ یا غیر عام و در بیانی که تأخیرش جایز نیست اکتفا نموده بیان اجمالی و تاخیر بیان تفصیلی را تجویز نموده مطلقا پس این توهم مدفوعست زیرا که کلام سید رضی الله عنه در احتجاج مشعر است به موافقت با این تفصیل آخر در هر دو وجه که مذکور شد یعنی او نیز تعمیم نموده عدم جواز تاخیر را از هر چه ظاهر در معنی باشد خواه عام باشد ان لفظ یا غیر عام و بیانی را نیز که تأخیرش جایز نیست مخصوص می دانند به بیان اجمالی چنانچه بعد از این در ضمن احتجاج سید رضی الله عنه خواهی دید و گویا علامه رحمه الله دلیل سید رضی الله عنه را خوب تامل نموده بود و اگر نه حال برو ظاهر می شد و می یافت که فرقی میانه این دو قول نیست مگر در حکم نسخ این را نگاه دارد آنچه صاحب قوت است نزد من ان قول اوست یعنی جواز تاخیر بیان اجمالی و تفصیلی در مجمل و ظاهر تا وقت حاجت لنا انا لا نتصور مانعا من التأخير سوى ما يتخيل الخصم دليل ما بر جواز تاخیر بیان از وقت خطاب تا وقت حاجت مطلقا اینست که مانعی از تاخیر متصور نیست بغير از آنچه خصم یعنی مانع جواز تاخیر تخیل نموده و گفته که خطاب بمجمل با تاخیر بیان قبیح است چنانچه خواهی شنید دلیل او را و ما بیان خواهیم نمود ضعف او را و ممتنع نیست فرض نمودن عقل مصلحتی را درین خطاب که بسبب ان مصلحت این خطاب نیکو باشد چون عزم مکلف و توطین نفس او بر فعل تا وقت حاجت زیرا که عزم بر طاعت و آنچه لاحق عزم می شود

المرتضى على جواز تاخير بيان المجمل بنحو ما ذكرناه و هو انه لا يمتنع ان يفرض فيه مصلحة دينية يحسن لاجلها قال و ليس لهم ان يقولوا هاهنا وجه قبح و هو الخطاب بما لا يفهم المخاطب معناه فان هذه الدعوى منهم غير صحيحة لانا تعلم ضرورة انه يحسن من الملك ان يدعوا بعض عمّا له فيقول قد وليتكَ البلد الفلاني و عوّلت على كفايتك فاخرج اليه في غد أو في وقت بعينه و انا اكتب لك تذكرة بتفصيل ما تعمله و تاتيهِ و تذرهِ اسلمها اليك عند توديعك او أنفذها اليك عند استقرارك في عملك و ايضا فتاخير العلم بتفصيل صفات الفعل ليس باكثر من تاخير اقدار المكلف على الفعل و لا خلاف في انه لا يجب ان يكون في حال الخطاب قادرا و لا على سائر وجوه التمكن فكل العلم بصفة العلم الفعل هذا ملخص كلامه في الاحتجاج للشق الاول من مذهبه و هو جيد واضح لا نزاع فيه و احتج على الثاني

طاعتند و ثواب بر انها مترتب مي شود و اين عزم و توطین نفس با وجود عليت مترتب ثواب موجب آسان شدن فعل مامور به نیز هستند حجة المانعین علی عدم الجواز تا احتج دليل قائلین بعدم جواز تاخير بيان مطلقا خواه بيان مجمل باشد و خواه بيان ظاهر بر جزو اول مدعی یعنی عدم جواز تاخير بيان مجمل اینست که اگر جایز باشد تاخير بيان او لازم می آید که جایز باشد تکلم با عرب بلغت زنگی بدون اینکه در حال تکلم بیان کند متکلم معنی ان لغت را و جامع میان ایشان اینست که سامع در هیچ يك ازین دو صورت مقصود متکلم را نمی فهمد و جواب اینست که ملازمه شما ممنوعست و قیاس شما قیاس مع الفارق است زیرا که عرب از لغت زنگی اصلا معنی نمی فهمد بخلاف مخاطب بلفظ مجمل که او می فهمد که مراد یکی از معانی اوست پس ممکن است که مطیع یا عاصی (1) شود بسبب عزم بر فعل یا عزم بر ترك بعد از بیان و اما دليل ایشان بر جزو ثاني مدعا یعنی عدم جواز تاخير بيان ظاهري که مراد از وی خلاف ظاهر بوده باشد پس او از دليل مفصل یعنی کسی که تاخير بيان را در مجمل تجویز نموده و در غیر مجمل تجویز نمی کند دانسته می شود و همچنین جواب او از جواب قول مفصل معلوم خواهد شد احتج المرتضى رضی الله عنه علی جواز تاخير تا و احتج علی الثاني احتجاج نموده سید مرتضى رضی الله عنه بر جواز تاخير بيان مجمل بمثل آنچه مذکور شد در دليل مصنف قدس سره یعنی به اینکه مانعی از جواز نیست چه دلیلی نیست بغیر دليل مانعین و ضعف او دانسته شد و ممتنع نیست فرض مصلحتی دینی که بسبب او خطاب باین مجمل با تاخير بيان نیکو باشد چنانچه دانسته شد و سید رضی الله عنه فرموده که ایشان را یعنی مانعین را نمی رسد که بگویند که اینجا وجهی می توان گفت از برای قباح این خطاب که ان عبارت از

ص: 292

1-89. (1) پوشیده نماند که این حرف مبنی است بر عصیان متکلف بسبب عزم بر ترك واجب و این خلاف مشهور است

اعنی منع تاخیر بیان العامّ المخصوص بوجه ثلاثة الاول انّ العامّ لفظ موضوع لحقیقة و لا يجوز ان یخاطب الحکیم بلفظ له حقیقة و هو لا یریدها من غیر ان یدل فی حال الخطاب انه متجوّز باللفظ و لا اشکال فی قبح ذلك و العلة فی قبحه انه خطاب ارید به غیر ما وضع له من غیر دلالة قال و الذی یدلّ علی ذلك انه لا یحسن ان یقول الحکیم متّاً لغيره افعل کذا و هو یرید التّهدید و الوعد او اقتل زیدا و هو یرید اضربه الضرب الشّدید الذی جرت العادة ان یسمی قتلاً مجازاً و لا ان یقول رايت حماراً و هو یرید رجلاً بليدا من غیر دلالة تدلّ علی ذلك و بهذا المعنی بانّ الحقیقة من غیرها لانّ الحقیقة تستعمل بلا دلیل و المجاز لا بدّ له من دلیل و لیس تاخیر بیان المجمال جارياً هذا المجری لانّ المخاطب بالمجمال لا یرید به الاّ ما هو حقیقة فیہ و لم یعدل به عمّا هو وضع له الا ترى انّ قوله تعالیّ خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً اراد بها قدراً مخصوصاً فلم یرد من اللفظ الاّ ما هو اللفظ بحقیقته موضوع له و کل اذا قال له عندی شیء فانّما استعمل اللفظ الموضوع فی اللّغة للاجمال فیها وضعوه له و لیس كذلك مستعمل لفظ العموم و هو یرید الخصوص لانه اراد باللفظ ما لم یوضع له و لم یدلّ علیه دلیل

---

خطاب بکلامی است که مخاطب معنی او را نمی فهمد زیرا که این دعوی از ایشان صحیح نیست چرا که ما می دانیم بالبديهة که از پادشاه نیکو است که بعضی از عمّال خود را بخواند بگوید که ولایت و حکومت فلان شهر را به تو دادم و اعتماد بر کفایت تو نمودم پس فردا بیرون رو بسوی آن شهر یا در وقت معینی و من به واسطه تو یادداشتی خواهم نوشت و تفصیل کارهائی که باید بکنی و کارهائی که باید ترک نمائی همه را در او ثبت خواهم نمود و او را به تو می دهم وقتی که خواهی وداع کنی و بیرون روی یا می فرستم برای تو وقتی که به آن شهر برسی و دیگر آنکه تاخیر علم مکلف بتفصیل صفات فعل مامور به زیاده از تاخیر اقدار و تمکین مکلف بر فعل نیست و خلافی نیست در اینکه واجب نیست که مکلف در حال خطاب قادر بر فعل بوده باشد و نه بر سایر وجوه تمکن و قدرت پس همچنین علم به صفت فعل لازم نیست که مکلف را در حال خطاب حاصل باشد این ملخص کلام سید است رضی الله عنه در احتجاج از برای جزو اول مدّعی خود و این دلیل بسیار نیکو و ظاهر است و ما را نزاعی درین نیست و احتجاج علی الثانی اعنی منع تاخیر بیان تا الثانی و احتجاج نموده سید رضی الله عنه بر جزو ثانی مدّعی خود یعنی عدم جواز تاخیر بیان عامی که مراد ازو خصوص باشد بسه وجه اول اینکه عام لفظیست موضوع از برای حقیقتی که عمومست شرعاً و جایز نیست که حکیم یعنی شارع خطاب کند به لفظی که او را حقیقی بوده باشد و حال آنکه اراده حقیقت ننموده باشد بدون نصب دلیلی در حال خطاب بر اینکه مراد معنی مجازیست نه معنی حقیقی و حرفی در قباحت

الثانی انّ جواز التأخیر يقتضی ان يكون المخاطب قد دلّ علی الشّیء بخلاف ما هو به لانّ لفظ العموم مع تجرّده يقتضی الاستغراق فاذا خاطب به مط لا یخ من ان يكون دلّ به علی الخصوص و ذلك يقتضی كونه دالّا بما لا دلالة له فيه او يكون قد دلّ به علی العموم فقد دلّ علی خلاف مراده لانّ مراده الخصوص فكیف يدلّ علیه بلفظ العموم فان قيل انما يستقرّ كونه دالّا عند الحاجة الى الفعل فلنا حضور زمان الحاجة لیس بمؤثّر فی دلالة اللفظ فان دلّ اللفظ علی العموم فيه فأنما يدلّ بشیء یرجع الیه و ذلك قائم قبل وقت الحاجة علی انّ وقت الحاجة انما یعتبر فی القول الّذی یتضمّن تكلیفا فأمّا ما لا یتعلّق بالتكلیف من الاخبار و ضروب الكلام فیجب ان یجوز تأخیر بیان المجاز فيه عن وقت الخطاب الی غیره من مستقبل الاوقات و هذا یؤدّی الی سقوط الاستفادة من الكلام

چنین خطائی نیست و علت قباحت او اینست که خطابیست که مراد از او غیر موضوع له است بدون دلالت دلیلی و قرینه و فرموده که دلیل بر قباحت این خطاب اینست که نیکو نیست که حکیمی از ما بغیر خود بگوید افعال کذا و حال آنکه مراد او تهدید و وعید مخاطب باشد یا بگوید اقتل زبیدا و مراد او از قتل ضرب شدیدی باشد که عادت جاری شده است بنامیدن او قتل مجازا و همچنین نیکو نیست که بگوید رایت حمارا و مراد او از حمار مرد کودن باشد بدون اینکه دلیل و قرینه بر این اقامت نماید و بهمین معنی یعنی باحیاج به قرینه در معنی مجازی حقیقت از مجاز ممتاز است زیرا که لفظ در معنی حقیقی مستعمل می شود بدون قرینه و در استعمال در معنی مجازی ناچار است از قرینه و تأخیر بیان مجمل از این قبیل نیست زیرا که مخاطب بمجمل یعنی کسی که خطاب کند با دیگری بلفظ مجمل اراده نموده از مجمل مکر معنی حقیقی را و عدول نموده از موضوع له بغیر موضوع له تا آنکه احتیاج بدلیل و قرینه باشد نمی بینی که درین قول خدای تعالی که **خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً** اراده نموده است از صدقه قدر مخصوصی از مال را و صدقه حقیقت در ان قدر است پس اراده نموده است از لفظ صدقه مکر معنی را که صدقه حقیقت در او و موضوع از برای اوست و همچنین هرگاه بگوید له عندی شیء ۶ پس استعمال نموده است لفظی را که بحسب وضع لغت مجمل است مکر در موضوع له خود و این چنین نیست استعمال کننده لفظ عام با اراده خصوص چه مرادش از لفظ عام غیر موضوع له است و دلیلی و قرینه بر اراده معنی مجازی اقامت نشده پس جایز نیست الثانی ان جواز التأخیر يقتضی ان يكون المخاطب قد دلّ علی الشّیء بخلاف ما هو به لانّ لفظ تا الثالث دلیل ثانی سید رضی الله عنه بر عدم جواز تأخیر بیان عام مخصوص از وقت خطاب اینست که جواز تأخیر او مقتضی اینست که مخاطب بکسر طاء یعنی متکلم دلالت نموده باشد مخاطب را بر چیزی بخلاف واقع آن چیز یعنی تکلم نماید

الثالث أنّ الخطاب وضع للافادة و من سمع لفظ العموم مع تجويزه ان يكون مخصوصا و يبيّن له في المستقبل لا يستفيد في هذه الحالة به شيئا و يكون وجوده كعدمه فان قيل يعتقد عمومه بشرط ان لا يخصّ قلنا ما الفرق بين قولك و بين قول من يقول يجب ان يعتقد بخصوصه الى ان يدلّ في المستقبل على ذلك لانّ اعتقاده للعموم مشروط و كذلك اعتقاده للخصوص و ليس بعد هذا الا ان يقال يعتقد أنّه على احد الامرين اما بالعموم او للخصوص و ينتظر وقت الحاجة فاما ان يترك على حاله فيعتقد العموم او يدلّ على الخصوص فيعمل عليه و هذا هو نصّ قول اصحاب الوقف في العموم قد صار اليه من يذهب الى انّ لفظ العموم مستغرق بظاهره على اقبح الوجوه هذا جملة ما احتجّ به على هذه الدّعوى مبالغا في تقريبه نقلناه بعين الفاظه غالبا حفظا لما راه من زيادة التّكريب

---

بلفظي که دلالت کند بر معنی که صحیح نباشد قصد این معنی از ان لفظ زیرا که لفظ عام با عدم قرینه خصوص مقتضی استغراق و عمومست پس هرگاه خطاب به آن لفظ واقع شود بدون قرینه خصوص خالی ازین نیست که مطلب متکلم دلالت این لفظت بر خصوص و این مقتضی آنست که مقصود او دلالت لفظ باشد بر معنی که این لفظ اصلا دلالت بر او ندارد یا مطلب او دلالت این لفظت بر عموم پس لازم می آید که این لفظ دلالت کند بر خلاف مراد او چه مفروض اینست که مراد او از این عام خصوص است پس چگونه صحیح خواهد بود دلالت نمودن بر خصوص بلفظ عام بی مقارنت قرینه خصوص و اگر کسی گوید که این لفظ پیش از وقت حاجت نه دلالت بر عموم دارد و نه بر خصوص و در وقت حاجت مستقر و ثابت می شود دلالت او بر یکی ازین دو معنی بسبب ظهور مخصص و عدم او جواب می گوئیم که حضور وقت حاجت تاثیری در دلالت لفظ ندارد پس اگر لفظ دلالت کند بر عموم در وقت حاجت دلالت نخواهد کرد مگر به واسطه چیزی که راجع بلفظ باشد که ان عبارت از وضع لفظتست از برای عموم و این وضع که علت دلالت است پیش از وقت حاجت نیز هست پس باید که پیش از وقت حاجت نیز دلالت بر عموم داشته باشد و این خلاف مراد متکلم است با اینکه وقت حاجت معتبر نیست مگر در قولی که متضمن تکلیفی بوده باشد و اما قولی که مشتمل بر تکلیفی نباشد چون اخبار و باقی انواع کلام چون امری که مقصود ازو تهدید بوده باشد و تمنّی و ترجّی و نظایر این ها پس بر قول بجواز تاخیر بیان عام از وقت خطاب لازم می آید که جایز باشد تاخیر بیان مجاز چون امری که مقصود ازو تهدید بوده باشد و تمنّی و ترجّی و این ها یعنی خصوص در انها از وقت خطاب بغیر ان وقت از زمانهای آینده دائما و این موجب اینست که استفاده از کلام برطرف شود چه هر لفظ عامی که در خبر وارد شود مخاطب احتمال



و الجواب اما عن الاول فبالنقض بالنسخ اولا و تقريره ان من شرط المنسوخ كما اعترف به ان لا يكون موقتا بغاية يقتضى ارتفاعه حتى انه عد من الموقت ما يعلم فيه الغاية على سبيل الاجمال و يحتاج في تفصيلها الى دليل سمعي نحو قوله دوموا على هذا الفعل الى ان النسخة عنكم و ح فلا بد من كون اللفظ المنسوخ ظاهرا في الدوام و الاستمرار و بعد فرض نسخه يعلم ان المراد خلاف ذلك الظاهر فقد استعمل اللفظ الذي له في حقيقة في غير تلك الحقيقة من غير دلالة في حال الخطاب على المراد و من هنا التجاء بعض اصحاب هذا القول الى طرد المنع في النسخ ايضا كما حكيناه عن العلامة فوجب اقتران بيانه الاجمالي بالمنسوخ فرارا من هذا المحذور و لكن السيد ادعى الاجماع على خلاف هذه المقالة كما مرت اليه الاشارة و جعله وجهها للرد على من منع من تاخير بيان المجمل فقال قد اجمعنا على انه تعالى يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل

می دهد که مخصوص باشد و قرینه خصوص بعد ازین در ازمنه غیر محصوره ظاهر شود پس او را حمل در عموم و خصوص هیچ یک نمی تواند نمود در هیچ وقت از اوقات الثالث ان الخطاب وضع للافادة و من سمع تا و الجواب دلیل ثالث سید رضی الله عنه اینست که خطاب موضوعست از برای افاده حکمی بمخاطب و کسی که لفظ عام را بشنود و تجویز کند که او مخصوص بوده باشد و بیان او بعد ازین ظاهر شود درین حالت از ان لفظ معنی نمی فهمد نه عموم زیرا که احتمال می دهد که مراد خصوص باشد و بعد ازین قرینه ظاهر شود و نه خصوص زیرا که قرینه او الحال نیست و محتمل است که بر عموم خود باقی باشد پس وجود ان لفظ به منزله عدم خواهد بود در عدم افاده و اگر کسی گوید که مخاطب باین خطاب اعتقاد عموم او می کند بشرط آنکه تخصیص نیاید پس این خطاب فایده دارد و جواب می گویم که چه فرق است میان قول تو و میان قول کسی که می گوید که واجبست بر مخاطب اعتقاد خصوص او تا آنکه دلیلی بعد از این بر خصوص بهم رسد زیرا که چنانچه اعتقاد عموم مشروط است بعدم ظهور مخصص همچنین اعتقاد خصوص مشروطست بظهور مخصص و بعد از تعارض این دو اعتقاد حرفی نمی توان گفت مگر اینکه گفته شود که واجبست بر مخاطب اعتقاد اینکه این عام محمول بر یکی از دو معنی است یا عموم و یا خصوص و انتظار وقت حاجت کشیدن او پس در آن وقت یا اینست که عام واکذاشته می شود بحال خود و مخصص ظاهر نمی شود پس اعتقاد عموم می کند و یا اینست که قرینه بر خصوص ظاهر می شود پس اعتقاد خصوص بهم می رساند و این معنی بعینه صریح قول اصحاب وقف است در لفظ عام که لازم آمده بر قائلین به اینکه لفظ عام ظاهر در استغراق است یا قبح وجهی زیرا که ایشان منکر

المأمور به و الوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب و ان كان مرادا بالخطاب لانه اذا قال صلوا و اراد بذلك غاية معينة فالانتهاء اليها من غير تجاوز لها مراد في حال الخطاب و هو من فوائده و مراد المخاطب به و هذا هو نصّ مذهب القائلين بجواز تاخير بيان المجمل و لم يجر ذلك عند احد مجرى خطاب العربي بالزنجية فان قالوا ليس يجب ان يبين في حال الخطاب كل مراد بالخطاب قلنا قد اصبتم فاقبلوا في الخطاب بالمجمل مثل ذلك فان قالوا لا حجة الى بيان مدة النسخ و غاية العبادة لان ذلك بيان لما لا يجب ان يفعله و انما يحتاج في هذه الحال الى بيان صفة ما يجب ان يفعله قلنا هذا هدم لكل ما تعتمدون عليه في تبيحكم تاخير البيان لانكم توجبون البيان لشيء يرجع الى الخطاب لا لامر يرجع الى ازالة علة المكلف في الفعل فان كنتم انما تمنعون من تاخير البيان لامر يرجع الى ازالة العلة و التمكن من الفعل فانتم تجيزون ان يكون المكلف في حال الخطاب غير قادر و لا متمكن بالآلات و ذلك ابلغ في رفع التمكن من فقد العلم بصفة الفعل و ان كان

---

وقفند و قایلند به اینکه او حقیقت و ظاهر در عمومست و بسبب قول بجواز تاخیر بیان عام لازم می آید که قائل بوقف باشند آنچه مذکور شد جمیع دلالی است که سید رضی الله عنه احتجاج بانها نموده بر دعوی عدم جواز تاخیر بیان عام و مبالغه بسیار نموده در تطبیق این ها بر مدعی و ما این ها را عبارات او نقل نمودیم غالبا از جهت اینکه می خواستیم رعایت کنیم آنچه مقصود اوست ازین تطویل که ان عبارت از زیادتى تطبیق دلیل است بر مدعا و لفظ غالبا در عبارت مصنف قدس سره اشاره است به اینکه بعضی از عبارات او را که دخل در تقریب نداشته تغییر داده و الجواب اما عن الاول فبالنقض بالنسخ او لا تا و اما ثانيا فبالمحل و جواب اما از دلیل اول از دلائل ثلثه سید رضی الله عنه بر عدم جواز تاخیر بیان عام بدو نحو است او لا جواب گفته شده بنقض به نسخ یعنی اگر ان دلیل تمام باشد لازم می آید که تاخیر بیان منسوخ نیز جایز نباشد چنانچه تاخیر بیان عام جایز نیست و حال آنکه سید رضی الله عنه تاخیر بیان منسوخ را جایز بلکه واجب می داند پس هرچه در منسوخ جواب می گوید جواب ما نیز خواهد بود و تقریر نقض یعنی بیان اجراء دلیل در نسخ اینکه شرط منسوخ چنانچه سید رضی الله عنه خود اعتراف نموده اینست که موقت نبوده باشد به غایتی که مقتضی ارتقاع حکم منسوخ در ان غایت بوده باشد یعنی در منسوخ شرطست که حکم بحسب ظاهر دایمی باشد هر چند که مقصود شارع توقیت او باشد تا مدت خاصی حتی اینکه سید رضی الله عنه از جمله موقت شمرده منسوخی را که غایت او مجملا دانسته شده باشد در حال خطاب و در تفصیل و تعیین وقت محتاج بدلیل نقلی بوده باشد چون قول شارع مثلا دوموا على هذا الفعل الى ان النسخة عنكم یعنی مداومت

نمایند برین فعل تا وقتی که من این حکم را نسخ نمایم که ازین قول اجمالا معلوم می شود که این حکم تا وقتی ثابتست نه دائما و تفصیل تعیین وقت محتاج بدلیل دیگر است و در این صورت لا بد است که لفظ منسوخ ظاهر و دوام و استمرار بوده باشد و بعد از نسخ معلوم می شود که مراد شارع خلاف این ظاهر یعنی توقیت او بوقت خاصی بوده پس استعمال نموده لفظی را که حقیقت و ظاهر است در معنی در غیر ان حقیقت بدون اینکه در وقت خطاب دلیلی بر مقصود اقامت نموده باشد پس اگر استعمال لفظ که ظاهر است در عموم در خصوص بدون قرینه جایز نباشد باعتبار آنکه اراده نموده حکیم از لفظی که ظاهر است در معنی غیر ان ظاهر بدون قرینه قبیح است چنانچه سید رضی الله عنه دعوا می نمود لازم می آید که در منسوخ نیز قبیح باشد بهمان دلیل و از این جهت که دلیل عام در منسوخ نیز جاریست بعضی از قائلین بعدم جواز تاخیر بیان عام قائل شده اند بجزریان عدم جواز تاخیر بیان در نسخ نیز چنانچه ما از علامه رحمه الله نقل نمودیم که او واجب می داند اقتران بیان اجمالی را بمنسوخ از جهت فرار ازین نقض لیکن سید (1) رضی الله عنه دعوی اجماع نموده بر اینکه اقتران بیان منسوخ به او واجب نیست چنانچه پیشتر اشاره به این معنی شد و جواز تاخیر بیان نسخ را نقض نموده بر کسی که منع نموده جواز تاخیر بیان مجمل را و فرموده که اجماع امامیه است رضوان الله علیهم بر اینکه از خدای تعالی نیکوست تاخیر بیان مدت فعل مامور به و وقتی که مامور به در آن وقت منسوخ خواهد شد از وقت خطاب اگرچه مراد او از خطاب توقیت است نه دوام زیرا که هرگاه بفرماید که نماز کنید و مراد او وجوب نماز تا وقتی معین باشد پس منتهی بودن وجوب تا به آن وقت بدون تجاوز از او مراد او خواهد بود در حال خطاب و این توقیت از جمله فواید خطاب و مراد خطاب کننده باین خطاب است و این صریح مذهب قائلین بجواز تاخیر بیان مجمل است و این خطاب نزد هیچ کس به منزله خطاب با عربی بلغت زنکی نیست پس اگر ایشان در دفع نقض کویند که واجب نیست که بیان شود در حال خطاب هرچه مقصود متکلم است از خطاب و از این جهت تاخیر بیان منسوخ از وقت خطاب جایز است جواب می گوئیم که راست می گوئید که واجب نیست بیان فواید کلام جمیعا در حال خطاب پس باید که مثل این را در خطاب بمجمل نیز قبول کنید پس اگر ایشان از جهت فرق میان منسوخ و مجمل کویند که در حال خطاب احتیاج بیان مدت نسخ و غایت عبادت نیست زیرا که این بیان چیزیست که واجب نیست بر مکلف فعل او باین خطاب و احتیاج نیست در حال خطاب مکر بیان صفت فعلی که بر مکلف اتیان به او واجبست چنانچه بیان در مجمل مبین صفت فعل واجبست و حاصل آنکه فرق میان منسوخ و مجمل اینست که در خطاب بمنسوخ آنچه

ص: 298

---

1-90. (1) و سید رضی الله عنه از این غافل شده که این نقیض بر او نیز که تجویز نمی نماید تاخیر بیان ظاهرا وارد است

كان امتناعكم لا مر يرجع الى وجوب حسن الخطاب و الى ان المخاطب لا بد ان يكون له طريق الى العلم بجميع فوائده فهذا ينتقض بمدّة الفعل و غايته لآنها من حملة المراد و قد أجزتم تاخير بيانها و قلتم بنظير من يجوز تاخير بيان المجمل لآنه يذهب الى انه يستفيد بالخطاب المجمل بعض فوائده دون بعض و قد أجزتم مثله فالرجوع الى ازاحة العلة نقض منكم لهذا الاعتبار كآله هذه عبارته بعينها و آما نقلناها بطولها لتضمّنها تحقيق المقام له و عليه فنحن نعيد عليه هاهنا كلامه و نقض استدلال بعين ما نقض به دليل خصمه غير محتاجين الى تثنية التقرير فانّ مواضع الامتياز على نزارتها لا يكاد يخفى على المتأمل طريق تغييرها و سوقها بحيث ينتظم مع محلّ النزاع و آما ثانيا فبالحلّ و تحقيقة آنه لا ريب في افتقار استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له الى القرينة و انّ ذلك هو المائز بين الحقيقة و المجاز و في منع تاخير القرينة عن وقت الحاجة و آما تاخيرها عن وقت التكلّم الى وقت الحاجة

واجبست بر مكلف يعنى فعل مامور به از نفس خطاب معلومست و مجهول چيزيست كه دخل بفعل مكلف الحال ندارد پس آنچه متعلق تكليف است مقدور مكلف خواهد بود و او را عذرى در تركش نيست پس بيان او در حال خطاب لازم نيست بخلاف مجمل كه مكلف به بنفس اين خطاب معلوم مكلف نيست و تا او معلوم نشود مكلف قادر بر او نخواهد بود و او را عذرى در تركش خواهد بود پس بيان او در اين حال واجب خواهد بود تا اينكه او را عذرى در ترك اين فعل نماند جواب مى كوييم كه اين حرف باطل مى كند هر چيزى را كه شما اعتماد بر آنها مى نموديد در قبيح شمردن تاخير بيان زيراكه شما واجب مى دانستيد بيان مجمل را بسبب چيزى كه راجع بنفس خطاب مى شد كه ان عبارت از حسن خطايبست كه با بيان بوده باشد و قبح خطايبست كه بدون بيان بوده باشد و از اين وجه فرق معلوم مى شود كه اعتماد نموده باشيد در وجوب اقتران بيان بمجمل به ازاله عذر مكلف در ترك فعل كه ان عبارت از تمكّن و قدرت اوست بر فعل كه موقوف بر بيان است زيراكه با عدم بيان فعل معلوم نيست و بدون علم بفعل قادر بر او نيست پس اكر شما در واقع در عدم جواز تاخير بيان مجمل اعتماد مى نماييد بر امرى كه راجع مى شود به ازاله عذر مكلف در ترك فعل پس اين اعتراض بر شما وارد خواهد بود كه شما تجويز مى كنيد كه مكلف در حال خطاب قادر بر فعل نبوده باشد و متمكّن از آلات او نيز نباشد و اين در رفع تمكّن زياده است از علم نداشتن او به صفت فعل و اكر تجويز نمودن شما تاخير بيان را در مجمل به واسطه چيزيست كه راجع شود بحسن خطاب و به اينكه بر مخاطب لازم

فلم ينقل على المنع منه مط من جهة الوضع دليل او ما يتخيل من استلزامه الاغراء بالجهل فيكون قبيحا عقلا فمدفوع بان الاغراء انما يحصل حيث ينتفى احتمال التجوز و انتفائه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التأخير مط و قد فرضنا عدمه و قولهم الاصل في الكلام الحقيقة معنا ان اللفظ مع فوات وقت القرينة و تجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مصنف يدل على هذا انه لا نزاع في جواز تاخير القرينة عن وقت التلطف بالمجاز بحيث لا يخرج الكلام عن كونه واحدا عرفا و منه تعقيب الجمل المتعددة المتعاطفة بالاستثناء و نحوه اذا اقام المتكلم القرينة على ارادة العود الى الكل كما مر بحقيقة و لو كان مجرد النطق باللفظ يقتضى صرفه الى الحقيقة لم يجز ذلك لاستلزامه المحذور الذي يظن في موضع النزاع اعنى الاغراء بالجهل انا ما على انهم قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة العقل و ان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه و لم ينقلوا في ذلك خلافا عن واحد و جوز اكثر المحققين كالسيد و المحقق و العلامة

---

است که او را راه بعلم بجمیع فواید کلام بوده باشد پس این منقض می شود بیان مدت فعل و غایت او زیرا که این نیز از جمله مقصود و فایده خطابست پس باید که در حال خطاب معلوم مخاطب باشد و حال آنکه شما تجویز می نمایید تاخیر بیان او را و قائل شدید در جواز تاخیر بیان مدت بنظر قول کسی که تجویز می کند تاخیر بیان محمل را زیرا که او نیز قائلست به اینکه از خطاب بمجمل بعضی از فواید او فهمیده می شود دون بعضی و حال آنکه شما تجویز نموده اید مثل این را پس رجوع نمودن در عدم جواز تاخیر بیان مجمل به ازاحه علت مکلف موجب اینست که بر هم زده باشید اعتبار رجوع بحسن خطاب را و تا اینجا بعینه عبارت سید رضی الله عنه بود که با این طول او را نقل نمودیم باعتبار آنکه متضمن تحقیق این مقام است نسبت به اموری که نافع است از برای مطلب او و چیزهائی که ضرر دارد به او و ما بر می کردیم بر سید رضی الله عنه کلام او را و برهم می زنیم استدلال او را بر عدم جواز تاخیر بیان ظاهر به آنچه او دلیل خصم خود را بر عدم جواز تاخیر بیان مجمل برهم زده بعینه و احتیاج نیست به اینکه اعاده تقریر نقض نمایم زیرا که مواضع امتیاز میان نقض سید رضی الله عنه بر خصم خود و نقض ما بر سید رضی الله عنه با اینکه کم است پوشیده نیست بر متأمل طریقه تغییر ان مواضع و اجراء نقض بر وجهی که منطبق شود یا محل نزاع که تاخیر بیان ظاهر است و ملخص نقض ما بر سید رضی الله عنه اینکه شما که تجویز نمی نمائید تاخیر بیان ظاهر را بسبب قباحت تکلم بکلامی که ظاهر در معنی بوده باشد و ازو مراد غیر ظاهر بوده باشد بدون قرینه چه می گوید در نسخ که او

و غیرهم من محققى العامة اسماع العامّ المخصوص بالدلیل السّمعی من دون اسماع المخصّص مع انّ ما ذکرنا من التّوجیه للمنع هاهنا لو تمّ لاقتضى المنع هناك ايضا لانّ السّامع للعامّ مجردا عن القرینه ح یحمله على الحقیقة كما ظنّ و لیست مرادة فیکون اغراء بالجهل فان اجابوا بانّه لا یجوز الحمل على الحقیقة الا بعد التّفحص عن المخصّص الّذی هو قرینه التّجوّز و بعد فرض وجودها لا بدّ ان یعثر علیها فیحکم ح بمقتضاها قلنا فی موضع التّزاع انه لا یجوز الحمل على شیء حتّى یحضر وقت الحاجة و عند ذلك توجد القرینه فیطّلع المکلّف علیها و یعمل بما تقضیه و العجب من السّید انه تکلم على المانعین من تاخیر بیان المجمعل بمثل هذا و لم یتنبّه بورود نظیره علیه حیث قال و من قویّ ما یلزمونه انه یقال لهم اذا جوّزتم ان یخاطب بالمجمعل و یكون بیانه فی الاصول و یکلّف المخاطب بالرجوع الى الاصول لیعرف المراد فما الّذی یجب ان یعتقد هذا المخاطب الى ان یعرف من الاصول المراد فان قالوا بتوقّف عن اعتقاد التّفصیل

---

نیز ظاهر در دوام است و مراد ازو توقیت است بدون قرینه در حال خطاب هرچه شما در نسخ کوئید ما در ظاهر می کوئیم پس اگر شما کوئید که لازم نیست که جمیع فواید کلام در حال خطاب معلوم شود و ازین جهت تاخیر بیان نسخ جایز است جواب می کوئیم که راست می کوئید لیکن در ظاهر نیز این را واجبست که قائل شوید و اگر شما از جهت فرق میان نسخ و ظاهر کوئید که مامور به در منسوخ از اصل خطاب معلومست بحسب ذات و صفت و آنچه مجهولست که عبارت از مدت و جوب اوست چیزست که بر مکلف فعل او باین خطاب لازم نیست پس مکلف بدون بیان قادر است بر آنچه بسبب این خطاب بر او واجب شده بخلاف ظاهر که مکلف به در او معلوم نیست و تا او معلوم نباشد مکلف قادر بر او نخواهد بود از این جهت تاخیر بیان مدت منسوخ جایز است و تاخیر بیان ظاهر جایز نیست در جواب می کوئیم که این فرق برهم می زند آنچه اولاً او را علت عدم جواز تاخیر بیان ظاهر قرار داده بودید که ان عبارت از قباحت چنین خطابست چه الحال علت را قدرت مکلف بر فعل و ازاله عذر او در ترك فعل کردانیده اید پس اگر شما در واقع در عدم جواز تاخیر بیان ظاهر اعتماد بر این وجه می نمایید این بحث بر شما وارد است که شما تجویز می نمایید که مکلف در حال خطاب قادر بر فعل و آلات فعل نبوده باشد و این ظاهر است که زیاده از عدم علم اوست به صفت فعل و اگر در واقع درین مطلب اعتماد بر دلیل اول یعنی حسن خطاب با بیان و قبح خطاب بی بیان می نمایید نقض بنسخ بر شما وارد است چه در منسوخ شما نیز قائلید بجواز تاخیر بیان او و این خطاب را

و يعتقد في الجملة انه تمثيل بما بين له قلنا اي فرق بين هذا القول وبين قول من جوز تاخير البيان فاذا قالوا الفرق بينهما انه اذا خوطب و في الاصول بيان فهو متمكن من الرجوع اليها و معرفة المراد و لا كذلك اذا اخر البيان فانه لا يكون متمكنا قلنا اذا كان البيان في الاصول فلا بد من زمان يرجع فيه اليها ليعلم المراد و هو في هذا الزمان قصيرا او طويلا مكلف بالفعل و مامور باعتقاد و جوبه و العزم على ادائه على طريق الجملة من غير تمكن من معرفة المراد و انما يصح ان يعرف المراد بعد هذا الزمان فقد عاد الامر الى انه مخاطب بما لا يتمكن في الحال من معرفة المراد به و هذا قول من جوز تاخير البيان و لا فرق في هذا الحكم بين طويل الزمان و قصيره فان قالوا هذا الزمان الذي اشترتم اليه لا يمكن فيه معرفة المراد فيجري مجرى زمان مهلة النظر الذي لا يمكن وقوع المعرفة فيه قلنا ليس الامر كذلك لان الزمان مهلة النظر لا بد منه و لا يمكن ان يقع المعرفة الكسبية في اقصر منه و ليس كذلك اذا كان البيان في الرجوع الى الاصول لانه تعالى قادر

قبيح نمی دانید پس هرچه شما در منسوخ می گوید ما در ظاهر می گوئیم و اما ثانيا فبالحل و تحقیقه انه لا ريب في افتقار استعمال تا و من هذا التحقيق و ثانيا جواب از دليل اول سيد رضی الله عنه گفته شده بطريق حل و رفع شبهه او نه بطريق نقض و معارضه و تحقيق اين جواب اينکه شکی نیست در اینکه استعمال لفظ در غير معنى موضوع له محتاج به قرينه ايست و در اینکه فرق میان حقيقت و مجاز بهمين است که استعمال لفظ در معنى حقيقي محتاج به قرينه نیست بخلاف استعمال او در معنى مجازی و درين نیز شکی نیست که تاخير قرينه از وقت حاجت جایز نیست و اما تاخير او از وقت تکلم تا وقت حاجت پس دلیلی بر عدم جواز او از جانب واضع منقول نیست مطلقا نه در مجمل و نه در ظاهر و ملخص اين کلام منع ان قول سيد رضی الله عنه است که می فرمود که جایز نیست حکيم را خطاب بلفظی که مراد ازو غير ظاهر بوده باشد بدون قرينه در حال خطاب و تحقيق اين منع اينست که اگر مراد شما عدم جواز تاخير است از وقت حاجت پس اين مسلم است ليکن محل نزاع نیست و اگر مراد شما عدم جواز تاخير است از وقت خطاب تا وقت حاجت پس اين مقدمه ممنوعست و چون او جهة اثبات اين مقدمه دعوی نموده بود قباحت اين خطاب را و علتی که متصور است از برای اين قباحت منحصر است در اغراء مخاطب بر جهل مصنف قدس سره متعرض رفع آن شده و فرموده که آنچه بعضی توهم نموده اند که تاخير بيان ظاهر مستلزم تحريص مخاطبست بر جهالت باعتبار آنکه سامع هرگاه لفظی را که ظاهر در معنى ايست بشنود بدون قرينه بر اراده خلاف ظاهر او را حمل بر ظاهر خود می نمايد که مقصود نیست پس متکلم او را ترغيب برين

الی تاَمَل الاصول هذا كلامه و لیت شعری کیف غفل عن ورود مثل ذلك علیه فیقال له اذا جَوَزت اسماع العامّ المخصوص من دون اسماع مخصّصه لکنّه یكون موجودا و الاصول و المخاطب به مکلفًا بالرجوع الیهما فما الّذی یجب ان یفهمه المکلف من العامّ قبل ان یعثر علی المخصّص فی الاصول فان قلت یتوقّف علی اعتقاد احد الامرین بعینه و یعتقد أنّه تمثیل العموم ان لم یظهر له المخصّص قلنا ما الفرق بین هذا و بین ما قلناه من جواز تاخیر البیان فان قلت الفرق بینهما وجود القرینة و تمکّنه من الرجوع الیهما هناك و انتفاء الامرین فی موضع النزاع قلنا القرینة و ان كانت موجودة لکنّ العلم بها موقوف علی زمان یرجع فیها الیهما ففی ذلك الزمان هو مخاطب بلفظ له حقیقة لم یردها المخاطب به من غیر دلالة علی أنّه متجوّز و هو الّذی نفیت الاشکال عن قبحه فان قلت هذا الزمان مستثنی من البین

---

حمل نموده خواهد بود پس عدم ذکر قرینه قبیح خواهد بود عقلا ان توهم مدفوعست به اینکه این اغرا و تحریر بر جهالت حاصل نمی شود مگر در صورتی که احتمال تجوز نبوده باشد و انتفاء احتمال تجوز پیش از وقت حاجت موقوفست بر اینکه ثابت شده باشد عدم جواز تاخیر قرینه مطلقا یعنی در مجمل و ظاهر و منسوخ و مفروض اینست که این ثابت نیست و آنچه گفته اند که اصل در کلام حقیقت است این معنی دارد که لفظ در وقت احتیاج به قرینه هرگاه مجرد از قرینه معنی مجازی بوده باشد محمول بر حقیقت است و این معنی ندارد که لفظی هرگاه مجرد از قرینه معنی مجازی باشد مطلقا خواه در وقت حاجت و خواه پیش از وقت حاجت محمول بر حقیقت است تا آنکه ترغیب بر جهالت لازم آید و دلیل بر این اینست که نزاعی نیست در جواز تاخیر قرینه از وقت تلفظ بمجاز به حیثیتی که ان لفظ مجازی با این قرینه از وحدت عرفی بدر نروند و از آن جمله است ذکر استثنا یا مانند او از متعلقات کلام در عقیب چند جمله که معطوف بر یک دیگر بوده باشد هرگاه متکلم اقامت قرینه نماید بر رجوع او به هر یک از جمله های متعدده چنانچه پیشتر تحقیق او گذشت و اگر مجرد تکلم بلفظ مقتضی صرف لفظ باشد بمعنی حقیقی لازم می آید که تاخیر قرینه از وقت تلفظ بمجاز و تعقیب جمله های متعدده به استثنای عاید بجمیع جایز نباشد زیرا که این تاخیر و این تعقیب مستلزم محذورند که در محل نزاع یعنی تاخیر بیان توهم نموده بودند و ان عبارت از ترغیب مخاطب بر جهالت اگرچه این ترغیب در زمان قلیلی باشد با اینکه ایشان حکم نموده اند بجواز شنوایدن عامی که مخصوص بوده باشد بسبب



دلایل عقلیه هرچند سامع علم نداشته باشد به اینکه عقل دلالت می کند بر تخصیص و نشنوند به او مخصص اصلا نه در وقت خطاب و نه تا وقت حاجت [و نه وقت حاجت] بلکه او را حواله کنند به تامل در دلایل عقلیه او و درین جواز خلافی از هیچ کس نقل ننموده و اگر محققین چون سید و محقق و علامه رضی الله عنهم و غیر ایشان از محققین عامه تجویز نموده اند شنوایدن عامی را که مخصوص بوده باشد بسبب دلایل نقلیه بدون شنوایدن مخصص او را به سامع اصلا نه در حال خطاب و نه تا وقت حاجت و نه در وقت حاجت بلکه حواله نماید مخاطب را در معرفت مخصص تتبع دلایل نقلست با اینکه ان دلیلی که سید رضی الله عنه ذکر نمود از برای عدم جواز تاخیر بیان ظاهر اگر تمام شود مقتضی اینست که در اینجا نیز جایز نباشد زیرا که سامع هرگاه عام مجرد از قرینه را بشنود حمل می نماید او را بر حقیقت چنانچه ایشان توهم نموده بودند و حال آنکه عموم مراد متکلم نیست پس ترغیب سامع بر جهالت لازم خواهد آمد پس اگر ایشان جواب گویند که در عام مخصوص بدلیل عقلی یا نقلی جایز نیست حمل بر حقیقت مکر بعد از تخصص از مخصص که قرینه مجاز است و بعد از فرض وجود قرینه لا-بد است که سامع مطلع بر او شود پس حکم خواهد نمود به مقتضای مخصص و ترغیب به جهالت لازم نخواهد آمد جواب می گوئیم که در محل نزاع یعنی تاخیر بیان ظاهر نیز جایز نیست سامع را حمل این لفظ بر هیچ معنی نه بر ظاهر و نه بر غیر ظاهر تا آنکه وقت حاجت حاضر شود و در آن وقت قرینه خلاف ظاهر ظاهر خواهد شد و مکلف بر او مطلع خواهد شد و عمل به مقتضای او خواهد نمود و عجب است از سید رضی الله عنه که اعتراض نموده است بر مانعین جواز تاخیر بیان مجمل بمثل این اعتراض و نیافته است که بر او که قائلست بعدم جواز تاخیر بیان ظاهر نظیر این اعتراض وارد است چه او گفته که اعتراض فوتی که بر مانعین جواز تاخیر بیان مجمل وارد است اینست که با ایشان گفته شود که هرگاه شما تجویز می نمایید که شارع خطاب نماید بلفظ مجملی که بیان او در کتب اصول شریعت بوده باشد و تکلیف نماید مخاطب را بر رجوع باصول تا آنکه بفهمد مراد او را ازین مجمل پس چه چیز واجبست اعتقاد نماید این مخاطب از وقت خطاب تا وقتی که از اصول مقصود متکلم معلوم شود پس اگر ایشان قائل شوند به اینکه مخاطب را لازم است توقف نمودن از اعتقاد تفصیلی و بر او لازمست که مجملا اعتقاد داشته باشد بامثال آنچه از اصول بر او ظاهر شود جواب می گوئیم که چه فرق است میان این قول و قول کسی که تجویز می نماید تاخیر بیان مجمل را پس اگر ایشان گویند که فرق اینست که هرگاه سامع مخاطب شود بخطاب مجملی که در اصول بیان او بوده باشد پس او قادر بر رجوع باصول و معرفت مقصود خواهد بود بخلاف صورت تاخیر بیان مجمل از وقت خطاب که درین صورت سامع قادر بر تحصیل معرفت

و انما يستقبح الخلو عن الدلالة فيما بعده قلنا فاقبل مثل ذلك في موضع النزاع و يبقى الكلام على ما ادّعا من دلالة العرف على قبح تاخير القرينة عن حال الخطاب مط مستشهدا بما ذكره من الوجوه الثلاثة فانه يقال عليه لا نسلم دلالة العرف على القبح في الكل نعم هي في غير محل النزاع موجودة و مجرد الاشتراك في مفهوم التجوز لا يقتضى التسوية في جميع الاحكام و اما الوجوه التي استشهد بها فلا دلالة فيها لان وقت الحاجة في الوجه الاول و هي الانزجار عن الفعل المهدد عليه مقارن للخطاب فلا بد من اقتران به و ايضا فحقيقة التهديد عرفا انما يحصل مع مقارنة قرينة اللفظ فالقبح الناشئ من تاخير القرينة ح انما هو باعتبار عدم تحقق مسمى التهديد المطلوب حصوله لا بمجرد كونه تاخيرا و الوجه الثاني ان فرض وقت الحاجة فيه متأخرا عن وقت الخطاب منعنا قبح التأخير فيه و ان فرض مقارنا للخطاب سلمناه و لا يجديه و الوجه الثالث ليس من محل النزاع في شىء لانه من قبيل الاخبار و ليس لها وقت حاجة يتصور التأخير اليه فيجب اقتران القرينة فيها بالخطاب و قضاء

مقصود ازو نیست جواب می گوئیم که هرگاه بیان مجمل در اصول بوده باشد اگرچه قادر است بر تحصیل معرفت مقصود لیکن ناچار است از زمانی که در آن زمان رجوع کند باصول از برای معرفت مقصود و سامع درین زمان خواه زمان خیلی و خواه زمان بسیاری مکلف است باین فعل و مامور است باعتقاد و جوب این فعل و عزم بر اداء ان(1) فعل مجمل بدون قدرت بر معرفت مقصود درین زمان و او را ممکن معرفت مقصود مگر بعد ازین زمان پس حال سامع درین وقت بر می گردد به اینکه مخاطب است به فعلی که الحال قادر بر معرفت مقصود ازو نیست و این بعینه قول کسی است که تجویز نموده تاخیر بیان مجمل را از وقت خطاب تا وقت حاجت چه او نیز می گوید که بر سامع لازم است اعتقاد اجمالی بوجوب امثال آنچه در وقت حاجت بر او ظاهر شود اگرچه الحال قادر بر معرفت مقصود از او تفصیلا نیست و درین حکم فرق نیست میان زمان بسیار و زمان کم با اینکه می توان گفت که گاه باشد که زمان تاخیر بیان کوتاه تر باشد از زمان رجوع باصول پس اگر ایشان در فرق(2) میان زمان تاخیر بیان و زمان رجوع باصول گویند که این زمان که شما اشاره به او نمودید یعنی زمان رجوع باصول ممکن نیست [سامع را معرفت مقصود در آن پس به منزله زمان مهلت نظریست که معرفت مقصود در او ممکن نیست] در اینکه جهل بمقصود در او ضروریست و دفع او ممکن نیست بخلاف زمان تاخیر بیان که جهل بمقصود در او ضروری نیست زیراکه در او رفع جهالت ممکن است به مقارنت بیان با خطاب جواب می گوئیم که چنین نیست که زمان رجوع باصول از قبیل زمان مهلت نظر بوده باشد زیراکه زمان مهلت نظر چاره ازو نیست در فهمیدن مقصود و ممکن نیست معرفت کسبیه در کمتر ازین زمان و چنین نیست که زمان رجوع

ص: 305

1-91. (1) حاصل فرق این است که چون سامع را در زمان رجوع باصول محالست معرفت مقصود پس جهالتی که عارض او می شود در این مدت رفعش ممکن نیست از قبیل زمان مهلت نظر در نظریات که سامع را بعد از شنیدن مسئله نظری قدری از زمان که محتاج به تأمل است او را علم ممکن نیست بخلاف زمان تاخیر بیان تا وقت حاجت که رفع جهالت سامع در این زمان ممکن است بسبب اقتران بیان با خطاب

2-92. (2) مراد از زمان مهلت نظر زمان نیست که سامع در آن زمان تأمل و تدبیر می نماید در عبارت از برای فهمیدن معنی او ظاهر است که بدون این زمان فهمیدن مقصود تحملن نیست

ضروری باشد و هرگاه بیان درجه رجوع باصول باشد معرفت مقصود بدون او ممکن نباشد زیرا که خدای تعالی قادر است بر مقارن کردانیدن بیان را با خطاب پس احتیاج بزمان رجوع باصول نخواهد بود بخلاف زمان مهلت نظر که عادت الله تعالی جاری نشده که معرفت مطالب نظریه بدون تامل و نظر از برای کسی بهم رسد این کلام سید رضی الله عنه و نمی دانیم که چرا او غافل شده از ورود مثل این اعتراض بر او که قائل نیست بجواز تاخیر بیان عام پس می توان گفت با او که هرگاه شما تجویز می نمایید شنوائیدن عام مخصوص را بمکلف بدون شنوائیدن مخصوصی که موجود است در اصول و مخاطب باین عام مکلف است بر رجوع باصول پس چیز واجبست بر مکلف که بفهمد او را ازین عام پیش از اطلاع بر مخصص در اصول پس اگر می گویی که توقف می نماید از اعتقاد عموم و خصوص و بر او لازمست اعتقاد بوجوب امثال عموم اگر مخصص ظاهر نشود می گوییم که چه فرق است میان این و میان آنچه ما گفتیم از جواز تاخیر بیان ظاهر چه ما نیز می گوییم واجبست بر مکلف توقف از اعتقاد ظاهر و غیر ظاهر تا وقت حاجت و واجبست بر او اعتقاد بوجوب امثال ظاهر اگر در وقت حاجت قرینه خلاف ظاهر ظاهر نشود پس اگر تو کوئی که فرق میان اسماع عام مخصوص بدون مخصص و میان خطاب بظاهر بدون قرینه غیر ظاهر اینست که در اول قرینه خصوص در اصول موجود است و او قادر است بر رجوع باصول و در محل نزاع یعنی صورت تاخیر بیان ظاهر هر دو منتفی اند یعنی نه قرینه بر او الحال موجود است و نه او قادر است بر رجوع به او جواب می گوییم که وجود قرینه موجب فرق نیست زیرا که اگرچه قرینه در اصول موجود است لیکن علم سامع به او موقوفست بر زمانی که در آن زمان رجوع نماید باصول پس مکلف در این زمان مخاطبست بلفظی که حقیقتی دارد که مراد متکلم به آن خطاب نیست بلکه اراده نموده ازو معنی مجازی بدون دلیل و قرینه بر اینکه او را بر معنی مجازی اطلاق نموده و تونفی اشکال از قباحت چنین خطابی نموده در تقریر حجت بر جواز تاخیر بیان مجمل پس چرا در عدم جواز تاخیر بیان ظاهر متمسک می شوی به قباحت چنین خطائی پس اگر تو کوئی که زمان رجوع باصول مستثنی است از زمانی که تاخیر بیان در او جایز نیست باعتبار آنکه مثل زمان مهلت نظر است درین که ضروریست و قبیح نیست خالی بودن کلام از قرینه خصوص مگر در ما بعد این زمان جواب می گوییم که پس قبول کن مثل این را در محل نزاع یعنی تاخیر بیان ظاهر نیز مستثنی دان و حاصل آنکه هیچ فرقی میان این دو زمان نیست پس حکم به اینکه یکی مثل زمان مهلت نظر ضروریست و دیگری نه بی وجه است و باین تحقیق مذکور دفع شد آنچه سید رضی الله عنه در این دلیل دعوا نموده بود از عدم جواز تکلم نمودن حکیم بلفظ ظاهری که مراد ازو غیر ظاهر

بوده باشد بدون قرینه و باقی می ماند حرف ما بر آنچه او دعوا می نمود از دلالت عرف بر قباحت تاخیر قرینه غیر ظاهر از حال خطاب مطلقا یعنی در هر خطابی که مرا ازو خلاف ظاهر بوده باشد حتی در عام در حالتی که استشهاد نموده بود بان وجوه ثلثه مذکوره آنجا که فرموده بود که دلیل بر قباحت تاخیر بیان اینست که قبیح است که حکمی از ما به دیگری بگوید افعال کذا و مراد او تهدید باشد یا بگوید اقتل زیدا و مراد او ضرب شدید باشد یا بگوید رایت حمارا و مرادا و رجل باید باشد بدون قرینه و این معانی و اعتراض بر او در این دعوای وارد است باین طریق که گفته می شود که قبول نداریم دلالت عرف را بر قباحت تاخیر قرینه از وقت خطاب در هر لفظی که مراد ازو خلاف ظاهر باشد بلی این قباحت در غیر محل نزاع یعنی در امثله ثلثه مذکوره موجود است و مجرد اشتراك محل نزاع یعنی لفظی که در خلاف ظاهر مستعمل باشد با این امثله ثلثه در مجاز بودن مقتضی این نیست که در جمیع احکام مساوی باشند با یک دیگر زیرا که جایز است که در احکام مختلف بوده باشند باعتبار تنجیز و عدم تنجیز یعنی چون این سه مثال وقت حاجتی ندارند مؤخر از خطاب چنانکه دانسته خواهد شد پس باین اعتبار تاخیر قرینه تجوز در این ها قبیح است عرفا بخلاف محل نزاع که او را وقت حاجت مؤخر از وقت خطاب نیست پس عرفا تاخیر بیان در او قبیح نیست و اما امثله ثلثه که او استشهاد آورده بود از برای قباحت تاخیر بیان در محل نزاع پس انها دلالت برین مطلب ندارند اصلا زیرا که وقت حاجت در وجه اول یعنی افعال کذا در حالتی که مراد ازو تهدید باشد مقارنست با وقت خطاب و ان وقتی است که مقصود متکلم باز ایستادن مخاطبست در ان وقت از فعلی که تهدید بر او مطلوبست و چون وقت حاجت بعینه وقت خطابست واجبست اقراران بیان با خطاب و تاخیر او عرفا قبیح است و دیگر آنکه حقیقت تهدید بحسب عرف حاصل نمی شود مگر با مقارنت قرینه او با لفظ پس قباحتی که ناشی می شود از تاخیر قرینه درین وجه باعتبار اینست که تهدیدی که مقصود حصول اوست با تاخیر قرینه حاصل نمی شود و باعتبار مجرد تاخیر قرینه نیست تا آنکه لازم آید که مجرد تاخیر بیان در محل نزاع قبیح باشد و وجه ثانی یعنی اقتل زیدا با اراده ضرب شدید اگر فرض کنیم که وقت حاجت یعنی وقت ضرب در او مؤخر بوده باشد از وقت خطاب قبول نداریم قباحت تاخیر قرینه او را از وقت خطاب و اگر فرض کنیم که وقت حاجت مقارن خطاب بوده باشد قبول داریم قباحت تاخیر قرینه را لیکن نفعی بسید رضی الله عنه ندارد چه ازین لازم نمی آید که در محل نزاع تاخیر بیان قبیح باشد زیرا که وقت حاجت در او مؤخر است از وقت خطاب

العرف بذلك فيها ظاهر ايضا مع ان تجرّدها عن القرينة المبيّنة للمراد فيها حال العدول عن موضوعها يصيرها كذبا على ما هو التحقيق في تفسيره من عدم المطابقة للخارج وقبحه معلوم و من هذا التحقيق يظهر الجواب عن الثاني فانّا لا نسلم انه بالتأخير يكون قد دلّ على السّيء بخلاف ما هو به قوله لانّ لفظ العموم مع تجرّده إلخ قلنا مسلّم و لكن لا بدّ من بيان محلّ التجرّد فان جعلتموه وقت الخطاب فمّم لانه هو المدعى و ان كان ما بينه و بين وقت الحاجة فمسلّم و لا ينفعكم هو قوله فاذا خاطب به مط لا يخلو من ان يكون دلّ به على الخصوص إلخ قلنا هو لم يدلّ به فقط على الخصوص بل مع القرينة التي ينصبها على ذلك بحيث لا يستقلّ واحد منهما بالدلالة عليه بل يحصل من المجموع فلا يلزم من عدم صلاحية للدلالة مجردا عدمها مع انضمام القرينة و الا لانّفى المجاز راسا اذ من

---

و وجه ثالث يعنى رايت حمارا از محل نزاع نيست اصلا زيراكه او از قبيل خبر است و او را وقت حاجتي نيست كه توان تاخير او را فرض نمود پس از اين جهت واجبست اقتران قرينه در او با خطاب و وجه ديكر از براى وجوب اقتران بيان اخبار با خطاب آنكه حكم عرف بوجوب اقتران قرينه مجاز در اخبار ظاهر است با اينكه مجرد بودن اخبار از قرينه مقصود در حالتى كه متكلم عدول نموده باشد از موضوع له بمعنى مجازى باعث اين مى شود كه اين خبرها كاذب بوده باشند چنانچه تحقيق نموده اند محققين در تفسير كذب كه گفته اند كذب عبارت است از عدم مطابقه خبر با واقع و قباحه كذب معلومست بالبديهة و بايد دانست كه كذب را دو تفسير ديكر هست يكي عدم مطابقه خبر با اعتقاد مخبر كو مطابق واقع بوده باشد چنانكه مشركى كويد كه اين خبر هر چند مطابق واقع است ليكن كاذبست برين تفسير زيراكه مطابق اعتقاد متكلم نيست و اين قول نظام است و ديكرى عدم مطابقه خبر با هريك از واقع و اعتقاد هر دو و اين قول جاحظ است و صدق مقابل كذبست پس او را نيز سه تفسير است يكي مطابقه خبر با واقع دويم مطابقه خبر با اعتقاد سيوم مطابقه خبر او با واقع و اعتقاد هر دو و بر تفسير اخير واسطه ميان صدق و كذب خواهد بود زيراكه چيزى كه مطابق واقع تنها يا اعتقاد تنها باشد نه صادق و نه كاذب و مصنف قدس سره فرموده كه بنا بر مذهب حق كذب خبر لازم مى آيد به واسطه اشعار به اينكه بر مذهب ديكر كذب او لازم نمى آيد هر چند مجرد از قرينه معنى مجازى باشد چه بر قول ثانى خبر كاذب نيست بلكه صادق است باعتبار آنكه مطابق اعتقاد متكلم است كو مطابق واقع نباشد و بر قول اخير واسطه ايست ميان صدق و كذب زيراكه مطابق اعتقاد تنها است نه واقع

المعلوم أنّ اللفظ لا دلالة له بمجردة على المعنى المجازي قوله حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر في دلالة اللفظ إلخ قلنا ما المانع من تأثيره بمعنى أنّه ينقطع به احتمال عروض التجوّز فيحمل اللفظ على حقيقة ان لم يكن قد وجدت القرينة والآ فاعلى المجاز و اى بعد فى هذا التأثير و انتم تقولون بمثله فى زمن الخطاب لانكم تجوزون التجوّز ما دام المتكلم مشغولا بكلامه الواحد فما لم ينقطع لا يتّجه للسّامع الحكم بارادة شىء من اللفظ و عند انتهائه يتبيّن الحال اما بنصب القرينة فالمجاز و اما بعدمها فالحقيقة فعلم انّ الدّلالة عندنا و عندهم انما تستقرّ بعد مضيّ زمان و اختلافه بالطول و القصر لا يجوز انكار اصل التأثير و بهذا يتّضح فساد قوله و ذلك قائم قبل وقت الحاجة لظهور منع قيامه بعد ما علمت من جواز التجوّز قبله و عدمه بعده كما يقوله هو فى وقت الخطاب فيجىء الاحتمال المنافى لقيام الدّلالة من قبل

---

نيز و من هذا التحقيق يظهر الجواب عن الثانى فانا لا نسلم انه بالتاخير يكون قد دل على الشّىء بخلاف ما هو تا و اما الجواب الثالث و ازین تحقیقی که مذکور شد در حل مذکور ظاهر می شود جواب از دلیل ثانى سيّد رضى الله عنه بر عدم جواز تاخير بيان ظاهر زيراکه ملخص اين تحقيق اينست که لفظ عام پيش از وقت حاجت دلالت بر هيچ يك از عموم و خصوص ندارد و بعد از وقت حاجت دانسته می شود که مراد متکلم عمومست يا خصوص بسبب ذکر قرينه و عدم او و اين بعينه جواب دليل ثانى اوست زيراکه می گويم که ما قبول نداريم که متکلم بسبب تاخير بيان ظاهر دلالت نموده باشد مخاطب را بر چيزى بخلاف ان نحوى که در واقعست و آنچه سيّد رضى الله عنه در اثبات اين مدعى گفته بود که لفظ عام با تجرد از قرينه بخصوص مقتضى عمومست می گويم که اين مقدمه مسلم است فى الجملة ليکن واجبست بيان وقت تجرد او از قرينه خصوص پس اگر وقت تجرد را وقت خطاب می کيريد يعنى می کوييد تجرد عام در وقت خطاب مقتضى استغراق است پس اين مقدمه ممنوعست زيراکه اين مدعى در محل نزاعست چه شما قائليد بوجوب اقتران قرينه خصوص با خطاب و می کوييد بدون او مقتضى عمومست و ما می گويم اقتران واجب نيست و بدون او دلالت بر عموم ندارد و اگر وقت تجرد را زمانى می کيريد که در ميانه وقت خطاب و وقت حاجت است يعنى می کوييد که عام مجرد از قرينه خصوص تا وقت حاجت مقتضى عمومست پس اين مقدمه مسلم است ليکن نفعى بشما ندارد زيراکه اين اقتضا بر سبيل احتمال است چه اراده خصوص نيز ازو جايز است پس هريك از عموم و خصوص محتملند و عام دلالت بر خصوص هيچ يك ندارد چنانچه در تحقيق دانسته شد و آنچه سيّد رضى الله عنه گفته که هرگاه متکلم

خطاب نماید بلفظ عام بدون قرینه خالی ازین دو شق نیست که یا دلالت کرده مخاطب را بر خصوص یا بر عموم و بر هر تقدیر مفسده لازم می آورد ما اختیار شقّ اول می نماییم و می گوئیم در صورتی که مراد او از عام خصوص باشد دلالت می کند مخاطب را بر خصوص لیکن دلالت نمودن او مخاطب را بر خصوص بلفظ عام به تنهایی نیست تا آنکه مفسده لازم آید که این لفظ دلالت بر خصوص ندارد بلکه دلالت نموده او را بر خصوص بلفظ عام با قرینه که تا وقت حاجت اقامت خواهد نمود و بر اراد مخصوص به حیثیتی که هیچ يك از لفظ عام و قرینه مستقل نیستند در دلالت بر او لازم نمی آید از عدم صلاحیت لفظ عام به تنهایی از برای دلالت او بر خصوص عدم صلاحیت او از برای این دلالت با انضمام قرینه که اگر چنین باشد لازم می آید که هیچ مجازی در کلام واقع نشود زیرا که بدیهی است که لفظ به تنهایی دلالت بر معنی مجازی ندارد پیش از وقت حاجت دلالت بر عموم نمی کرد باعتبار اینکه احتمال داشت که تجویزی عارض او شود و قرینه خصوص تا وقت حاجت ظاهر شود و حضور زمان حاجت با عدم ظهور قرینه خصوص منقطع می شود احتمال عروض تجوز پس بسبب حضور او لفظ عام محمول بر حقیقت خود خواهد شد اگر یافت نشود قرینه خصوص و اگر یافت شود قرینه محمول بر معنی مجازی خواهد شد پس ظاهر شد که حضور زمان حاجت دخل در دلالت لفظ عام دارد وجه بعدی است درین تاثیر و حال آنکه شما بمثل او قایلند در زمان خطاب زیرا که شما تجویزی می کنید تجویز را مادامی که متکلم مشغولست بکلام پس تا متکلم از کلام ساکت نشود سامع نمی تواند حکم نمود به اینکه مراد متکلم چه چیز است زیرا که تا او مشغول بکلام است سامع احتمال می دهد که مراد او از لفظ معنی مجازی بوده باشد و پیش از فراغ قرینه بر او اقامت نماید و وقتی که کلام او تمام شد حال ظاهر می شود و معلوم می شود که مراد او حقیقت است یا مجاز اگر قرینه بر معنی مجازی اقامت نموده باشد دانسته می شود که مراد او مجاز است و اگر قرینه اقامت نموده معلوم می شود که مراد او حقیقت است پس دانسته شد که نزد ما و شما لفظ در حال خطاب به او دلالت بر معنی حقیقی و مجازی هیچ يك ندارد بلکه محتمل هر دو است و بعد از زمانی مستقر می شود دلالت او بر یکی از این ها و اختلاف ان زمان به درازی و کوتاهی باعتبار بعد زمان صاحب از زمان خطاب و قرب زمان انتهاء تکلم از زمان خطاب موجب این نیست که توان انکار نمود تاثیر حضور زمان وقت حاجت در دلالت و به آنچه ما گفتیم که حضور زمان حاجت دخل دارد در دلالت لفظ ظاهر ظاهر می شود فساد آن قول سیّد رضی الله عنه که فرموده که منشا دلالت لفظ پیش از وقت حاجت متحقق است چه این حرف در صورتی صحیح است

و ينتفى فتحصل الدلالة من بعد قوله على أنّ وقت الحاجة إنّما يعتبر في القول الذي يتضمّن تكليفاً إلخ قلنا ونحن لا نجيز التأخير إلا فيما يتضمّن التكليف اعني الانشاء لانه الذي يعقل فيه وقت الحاجة و اما ما عدها من الاخبار فلا بدّ من اقتران بيان المجاز فيها كما بيّناه و اما الجواب عن الثالث فواضح لا يكاد يحتاج الى البيان لانّ فرض الفائدة في الخطاب بالمجمل يقتضى مثله في العامّ اذ غايته ان يصير مجملا في المعنيين و هو غير ضائر و لا فيه خروج عن القول بكونه موضوعا للعموم و ما ذكره من الرجوع الى القول بالوقف لا وجه له فانّ التوقف فيما قبل وقت الحاجة بمنزلة التوقف الى اكمال الخطاب و من المعلوم انّ ذلك لا يعدّ وقفا و التفرقة فيما بعد الحاجة جلية لانّ الخصوص عندنا محتاج الى القرينة فبدونها يكون للعموم و اهل الوقف يقولون بانّ المحتاج الى القرينة هو العموم فانّ الخصوص متيّن الارادة على كلّ حال

---

است که سبب دلالت وضع لفظ به تنهائی باشد و این ممنوعست و وجه سند منع ظاهر است بعد از آنچه دانستی که جواز عروض تجوز پیش از زمان حاجت مانع است و عدم احتمال عروض تجوز بعد از حضور زمان حاجت دخیل است در دلالت پس منشا دلالت او بر عموم وضع به تنهائی نخواهد بود بلکه وضع است با عدم احتمال عروض تجوز و این مجموع متحقق نمی شود مگر بعد از حضور زمان حاجت چنانچه سید رضی الله عنه در وقت خطاب یعنی پیش از فراغ متکلم از کلام قائل است پس پیش از زمان حاجت احتمال تجوزی که منافست با دلالت لفظ عام بر عموم موجود است و بعد از حضور زمان حاجت این احتمال منتفی است پس دلالت عام بر عموم بعد از او مستقرّ خواهد و پیش نخواهد بود و ان جواب ثانی که سید اذ اعتراض فان قيل ذکر نموده و فرموده که با اینکه وقت حاجت معتبر نیست مگر در قولی که متضمن تکلیفی باشد و اما در خبر و امثال او که وقت حاجتی ندارند اگر تاخیر بیان جایز باشد الی غیر النهایة جایز خواهد بود و این موجب اینست که مخاطب او را هرگز حمل بر معینی نتواند نمود و فایده کلام برطرف می شود جواب او اینست که ما که نجوز می نماییم تاخیر بیان را تا وقت حاجت مگر در کلام انشائی که متضمن تکلیفی باشد زیرا که در او وقت حاجت متصور است و در ماعدای این انشای از اخبار و غیر اخبار واجب می دانیم اقتران بیان مجاز را با خطاب چنانچه بیان نمودیم در ذیل تحقیق مذکور در مقام اعتراض بر آن کلام سید رضی الله عنه که می فرمود قبیح است عرفا تاخیر قرینه از حال خطاب و استشهاد می نمود به آن سه مثال مذکور و اما جواب الثالث فواضح لا يكاد يحتاج الى البيان لانّ فرض



المطلب الخامس في الاجماع اصل الاجماع يطلق لغة على معنيين احدهما العزم و به فسّر قوله تعالى فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ اى اعرضوا و ثانيهما الاتفاق و قد نقل في الاصطلاح الى اتفاق خاصّ و هو اتفاق من يعتبر قوله من الامة في الفتاوى الشرعية على امر من الامور الدينية و الحقّ امکان وقوعه و العلم به و حجّية و للناس خلاف في المواضيع الثلاثة فزعم قوم منهم أنّه محال و احال الآخرون العلم به مع تجويز وقوعه و نفى ثالث حجّية معترفا بامكان الوقوع و العلم به و الكلّ باطل و الدّاهب اليه شاذّ و حججه ركيكة واهية فهي بالاعراض عنها اجدر و الاضراب عن حكايتها و الجواب عنها اليق و قد وقع الاختلاف بيننا و بين من وافقنا على الحجّية من اهل الخلاف

الفائدة في الخطاب بالمجمل يقتضى مثله في العامّ تا المطلب و اما جواب از دليل ثالث سيّد رضی اللّٰه عنه بر عدم جواز تاخير بيان ظاهر پس او واضح است و محتاج به بيان نيست زیراکه او تجويز می نمايد تاخير بيان مجمل را پس هر فايده که او فرض می کند در خطاب [بمجمّل ما او را در خطاب] بظاهر فرض می کنيم زیراکه نهايه چیزی که متصور است اينست که ظاهر بسبب تاخير بيان مجمل بوده باشد در عموم و خصوص و اين ضرري ندارد و باعث اين نمی شود که نبوده باشيم بوضع او از برای عموم تا آنکه قول توقف بزمان لازم آيد چنانچه او دعوا می نمود و آنچه سيد رضی اللّٰه عنه می فرمود که تجويز تاخير بيان ظاهر متحیر می شود بقول توقف اصلا صورتی ندارد زیراکه توقف در حمل ظاهر هر یکی از اين دو معنی پیش از وقت حاجت به منزله توقف است از حمل او بر یکی از اين ها پیش از فارغ شدن متکلم از کلام و چنانچه سيّد رضی اللّٰه عنه اين را تجويز می نمايد و موجب قول توقف نمی داند پس ان نیز چنین خواهد بود و فرق میان قول بجواز تاخير بيان و قول توقف بعد از حضور وقت حاجت ظاهر است زیراکه خصوص نزد ما که قائلیم بجواز تاخير بيان و منکر و قفيم محتاج به قرينه است نه عموم پس بدون قرينه لفظ عام محمول بر عموم است و قائلين بوقف می کويند که محتاج به قرينه عمومست نه خصوص زیراکه خصوص يقينا مراد است بر هر تقدير خواه لفظ موضوع باشد از برای خصوص و خواه موضوع بوده باشد از برای عموم چنانچه در بحث تحقيق اين گذشت

## المطلب الخامس في الإجماع

### اشاره

المطلب الخامس في الاجماع

### أصل في تعريف الإجماع و إمكانه و حجّيته

اصل الاجماع يطلق لغة على معنيين احدهما العزم مطلب پنجم از مطالب تسعه مقدمه در بيان احكام اجماعست و اجماع در لغت به دو معنی آمده یکی عزم و به اين معنی تفسير کرده شده اين قول خدای تعالی که فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ يعنی عزم نمايد بر کار خود و ديکری اتفاق و در اصطلاح اهل شرع نقل شده از معنی ثانی باتفاق خاصی که ان عبارتست از اتفاق جمعی از امت که قول ایشان معتبر است در فتوهای شرعیه بر حکمی از احکام دينيه و حق اينست که ممکنست وقوع اجماع و علم بوقوع او و حجت به او و عامه اختلاف نموده اند

فی مدرکها فانهم لفقوا لذلك وجوها من العقل و التقل لا يجدى طائلا و من شاء ان يقف عليها فليطلبها من مظانها اذ ليس فى التعرض لنقلها كثير فائدة و نحن لما ثبت عندنا بالادلة العقلية و النقلية كما حقق مستقصى فى كتب اصحابنا الكلامية ان زمان التكليف لا يخ من امام معصوم حافظ للشرع يجب الرجوع الى قوله فيه فمتى اجتمعت الامة على قول كان داخلا فى جملتها لانه سيدها و الخطا مامون على قوله فيكون ذلك الاجماع حجة فحجية الاجماع فى الحقيقة عندنا انما هى باعتبار كشفه عن الحجة التي هى قول المعصوم و الى هذا المعنى اشار المحقق حيث قال بعد بيان وجه الحجية على طريقتنا و على هذا فالاجماع كاشف عن قول الامام ع لان الاجماع حجة فى نفسه من حيث هو اجماع انتهى و لا يخفى عليك ان فائدة الاجماع تعدم عندنا اذا علم الامام ع بعينه نعم يتصور وجودها حيث لا يعلم بعينه و ليكن يعلم كونه فى جملة المجمعين و لا بد فى ذلك من وجود

در هريك از اين سه مطلب پس بعضى از ايشان محال مى دانند وقوع اجماع علمای امت را بر حكمى از احكام دين و بعضى ديگر محال مى دانند علم بوقوع را او را با آنکه تجويز مى کنند وقوع او را و جماعتى ديگر انكار نموده اند حجيت او را با آنکه اعتراف دارند بامكان وقوع او و امکان علم بوقوع او و جميع اين مذاهب ثلثه باطلست و قائل بانها نيز نادر است و دلايل ايشان نيز ناخوش و ضعيفند پس اعراض از اين اقوال سزاوارتر است و اعراض از نقل دلايل اين ها و جواب از ان دلايل بهتر است و اختلاف واقع شده بين ما و بين كسى كه موافقت نموده اند با ما از اهل خلاف بر حجت او زيراكه ايشان تركيب کرده اند از برای حجيت او چند وجه از دليل عقلى و نقلى كه هيچ فايده بر آنها مترتب نمى شود و افاده مطلب نمى كند و هر كه خواهد مطلع شود بر آن دلايل پس آنها را در جاهای خود يعنى از كتب اصول ايشان طلب نمايد زيراكه متعرض نقل آنها شدن پرفايدۀ ندارد و چون پيش ما طايفه اماميه رضوان الله عليهم ثابت شده به ادله عقليه و نقليه چنانچه تحقيق ان دلايل به نهايت مرتبه كمال رسيده در كتب كلاميه ما كه زمان تكليف تا روز قيامت خالى از امام معصومى نيست كه نگاه دارنده احكام شرعيه است و واجبست رجوع بقول او در ان زمان پس هرگاه اجتماع نمايند جميع علمای امت به حثيتى كه هيچ فرد از علماء مجموع مجمعى خارج نباشد بر قول او معصوم نيز داخل در ايشان خواهد بود زيراكه او سيد اين امت است و خطا در قول او نمى باشد پس اين اجماع حجت خواهد بود پس حجيت اجماع نزد ما فى الحقيقة باعتبار اينست كه اين اجماع كاشف (1) است از دخول قول معصوم و به اين معنى اشاره نموده محقق ره چه او بعد از بيان وجه حجيت او بر طريقه ما چنانچه مذکور شد فرموده كه بنا بر اين پس اجماع كاشف است از قول امام نه اينكه

ص: 313

1-93. (1) پوشيده نماند كه علت كشف اجماع از دخول قول معصوم اين است كه در آيات بسيار دلالت دارد بر اينكه معصوم واجبست نزد قولى كه امت بر او اتفاق نموده باشند و در واقع حق نبوده باشد پس هرگاه اجماع امت منعقد شود بر قولى و خلاف او ظاهر نشود علم قطعى حاصل مى شود برضای معصوم از اين قول و حجت خواهد بود پس از اينجا دانسته مى شود كه تحقق اجماع موقوف بر وجود مجهول النسبى در ميانه مجمعين نيست و اين نيز معلوم مى شود كه خروج معلوم است نيز منافی تحقق اجماع است چه در اين صورت ممكن است كه يكي از اين دخول حق بوده باشد پس اتفاق امت بر باطل محقق نشده تا آنكه بر معصوم اظهار حق لازم باشد پس ظاهر مى شود فساد آنچه مصنف قدس سره و محقق رحمه الله شرط نموده اند در تحقق اجماع از دخول مجهول النسبى در ميان مجمعين و آنچه گفته اند كه اگر مجمعين همه معلوم النسب بوده باشند اين اجماع حجت نيست زيرا كه جزم داريم بخروج معصوم از ايشان ظاهر الفساد است زيرا كه اگر قول اين مجمعين در واقع حق نبوده باشد بر معصوم واجب خواهد بود اظهار خلافتش پس چون خلاف اين قول ظاهر

نشده معلوم می شود رضای معصوم ازین قول و حجّت است پس هرگاه جمیع مجمعین معلوم النسب بوده باشند اگرچه جزم حاصل می شود بخروج معصوم از ایشان شخصا و ذاتا لیکن جزم حاصل است بدخول او در جمله ایشان قولاً- و همین قدر در حجّیت اجماع کافیست

من لا يعلم اصله و نسبه في جملتهم اذ مع علم اصل الكلّ و نسبهم يقطع بخروجه عنهم و من هنا يتّجه ان يقال انّ المدار في الحجية على العلم بدخول المعصوم في جملة القائلين من غير حاجة الى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين او اكثرهم لا سيّما معروفي الاصل و النسب قال المحقّق في المعبر و اما الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم فلو خلى المائة من فقهاءنا عن قوله لما كان حجة و لو حصل في اثنين لكان قوله حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله فلا تغتّر اذن بمن يتحكّم فيدعى الاجماع باتّفاق الخمسة او العشرة من الاصحاب مع جهالة قول الباقيين الا مع العلم القطعي بدخول الامام في الجملة هذا كلامه ره و هو في غاية الجوزة و العجب من غفلة جمع من الاصحاب عن هذا الاصل و تساهلهم في دعوى الاجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهية كما حكاه ره حتّى جعلوه عبارة عن مجرد اتفاق الجماعة من الاصحاب فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح من غير قرينة جلية

---

اجماع حجت است في نفسه از ان حيث كه اجماع است تمام شد كلام محقق رحمه الله و پوشيده نماند بر تو كه فايده اجماع نزد ما منتفى است هرگاه امام معصوم صلوات الله عليه تشخصه معلوم باشد زیراكه فايده اجماع علم بقول معصومست پس هرگاه قول او مشافهة معلوم باشد اجماع فايده نخواهد داشت بلى متصور است فايده او در وقتى كه بعينه معلوم نبوده باشد و ليكن معلوم بوده باشد كه او داخل است در جماعتى كه اجماع نموده اند بر حكمى و لا بد است از براى حصول علم بدخول معصوم در جملة ايشان از اينكه در جملة ايشان كسى باشد كه اصل و نسب او معلوم نبوده باشد تا آنكه احتمال رود كه او معصوم بوده باشد زیراكه با معرفت اصل و نسب جميع ايشان جزم بهم مى رسد ما را به اينكه معصوم از ايشان بيرون است و از اين جهت صورتى دارد كه گفته شود كه مدار در حجيت اجماع بر علم بدخول معصوم است در جملة قائلين و احتياج نيست بشرط نمودن از براى تحقق اجماع اتفاق جميع مجتهدين يا اكثر ايشان را خصوصا هرگاه ايشان معلوم النسب بوده باشند و محقق رحمه الله در معتبر فرموده كه اجماع نزد ما حجت است باعتبار انضمام معصوم پس اگر صد نفر از فقهاى ما خالى باشد قول ايشان از قول معصومى قول ايشان حجت نخواهد بود و اگر قول معصوم حاصل باشد در دو نفر از فقها قول اين دو نفر حجت است نه باعتبار اتفاق اين دو نفر بلكه باعتبار قول معصوم پس فريب نخورى از كسى كه دعوا مى نمايد تحقق اجماع را بسبب اتفاق پنج نفر يا ده نفر از علمائى اماميه با آنكه قول باقى فقهاى اماميه رضوان الله عنهم مجهول او بوده باشد مگر در صورتى كه علم قطعى حاصل باشد بدخول معصوم صلوات الله عليه در جملة ان پنج و ده اين كلام محقق است رحمه الله و اين در نهايت پاكيزكى است و عجب است از غفلت جمعى از اماميه

و لا دليل على الحجية معتد به و ما اعتذر به عنهم الشهيد ره في الذكرى من تسميتهم المشهور اجماعا او بعدم الظفر حين دعوى الاجماع بالمخالف او بتاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع و ان بعد او ارادتهم الاجماع على روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوباً الى الائمة عليهم السلام لا يخفى عليك ما فيه فان تسمية الشهرة اجماعاً لا يدفع المناقشة التي ذكرناها و هي العدول عن المعنى المصطلح المتقرر في (1) الاصول من غير اقامة قرينة على ذلك هذا مع ما فيه من الضعف لانتفاء الدليل على حجية مثله كما سنذكره و اما عدم الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع فواضح حالاً في الفساد من ان يبين و قريب منه تاويل الخلاف فاناً نريه في مواضع لا يكاد تنالها يد التاويل و بالجملة فالاعتراف بالخطأ في كثير من المواضع اخف من ارتكاب الاعتذار و لعل هذا الموضوع منها و الله اعلم اذا عرفت هذا فهاهنا فوائد الاولى

از اين اصل كه حجيت اجماع بسبب دخول معصومست و مساهله ايشان در دعوى اجماع نزد استدلال به او در مسائل فقهيه چنانچه محقق رحمه الله حكايه نموده از ايشان حتى اينكه كرداننده اند اجماع را عبارت از اتفاق جماعتي از علمای اماميه رضی الله عنهم پس عدول نموده اند در تفسير اجماع از معنی اصطلاحی او بدون قرينه واضحه و دليلی كه اعتماد بر او باشد بر حجيت اجماع به اين معنی ندارند و دليلی كه برين مطلب اقامت نموده اند اينست كه اتفاق جمعی از علمای عظام بر حكمی بدون دليلی شرعی بعيد است پس از اتفاق اين جماعت ظن قوی حاصل می شود بر اينكه مستندی به ايشان رسیده كه الحال در میان نمانده و اين حرف اگرچه صحيح است ليكن معتبر بودن چنین ظنی محل حرفست و عذری كه شيخ شهيد عليه الرحمة از جانب ايشان گفته كه ايشان قول مشهور را اجماع می نامند مجازاً باعتبار مشاركت در حجيت يا باعتبار اينكه مطلع نشده بودند در وقت دعواي اجماع بر قول مخالف او يا باعتبار آنكه مطلع بودند بر خلاف او ليكن تاويل می نمودند ان قول مخالف را بر وجهی كه جمع می شد با دعواي اجماع هر چند تاويل بعيدی باشد يا باعتبار آنكه مراد ايشان از اجماع اتفاق علمای امت است بر روايت حدیثی كه مستند ان مسئله است در كتب خود و اسناد او بمعصوم نموده اند هر چند كه بعضی عمل به او ننموده اند و فتوی بخلاف او داده اند و مراد ايشان اجماع فتوی نيست تا آنكه منافات داشته باشد با وجود مخالف اين قول پس پوشيده نيست اعتراضی كه برين عذرها وارد است زيرا كه شهرت را اجماع ناميدن دفع مناقشه مذكوره يعنی عدول از معنی مصطلح اجماع بمعنی مجازی بدون قرينه نمی كند با اينكه اين تجاوز ضعیف است زيرا كه علاقه اين تجاوز منحصر است در اشتراك اين اتفاق با اجماع مصطلح در

ص: 315

1-94. (1) پوشيده نماند كه از اين كلام چنین استفاد می شود كه هرگاه امت دو فرقه شوند در يك مسئله هر فرقه قائل شوند بقولی مخالف قول ديكری و در یکی از اين دو طایفه مجهول التّسبی باشد قول اين طایفه حجت بوده باشد بسبب دخول معصوم و بر اين حرف اعتراض ظاهری وارد است زيرا كه اگر می كويد كه قول اين طائفه حجت است باعتبار اينكه مشخص است كه ان مجهول التّسب معصوم است پس اين ظاهر الفساد است چه ممكن است كه مجهول التّسب غير معصوم باشد پس جزم حاصل نمی شود برضای معصوم از قول اين طایفه زيرا كه چون مخالفی دارد و احتمال دارد كه ان خلاف در واقع حق باشد و قول اين طایفه باطل يا برعكس پس اتفاق امت بر خلاف حق نشده خواهد بود تا آنكه اظهار حق بر معصوم واجب شود و معلوم می شود كه معصوم راضی است بقول يك از اين دو طائفه لا على التّعيين چه اگر هر دو قول باطل بوده باشند بر معصوم اظهار قول ثالثی واجب خواهد بود و اگر می كويد كه قول اين طائفه حجت است باعتبار اينكه مجهول التّسبی در ايشان هست پس اين از محلّ نزاع خارجست چه در اين صورت قول او به تنهائی حجت است

هرچند جمیع علمای معلوم النّسب و غیر معلوم النّسب همه مخالف باشند پس ظاهر شد که جهالت نسب بعضی از ایشان تأثیری در حجّیت ندارد

الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع فى زماننا هذا و ما ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام ع كيف و هو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل فى جملتهم و يكون قوله مستورا بين اقوالهم و هذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى فى كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا و ليس مستندا الى نقل متواترا و احاديث يعتبرها مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد من ان يراى به ما ذكره الشهيد ره من الشهرة و اما الزمان السابق على ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور الائمة عليهم السلام و امكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع و العلم به بطريق التتبع و الى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا فى زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرههم على التفصيل و اعترضه العلامة ره باذنا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا و نعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع و تضافر الاخبار عليه و انت بعد الاحاطة بما قررناه خبير بوجه اندفاع هذا الاعتراض عن ذلك القائل لان ظاهر كلامه ان الوقوف على الاجماع و العلم به ابتداء من غير جهة النقل غير ممكن عادة لا مط و كلام العلامة انما يدل على حصول العلم به بطريق النقل كما يصرح به قوله اخيرا علما وجدانيا

حجيت و دليلى بر حجيت اين اتفاق نيست چنانچه بعد از اين مذکور خواهد شد و اما عذر ثانى يعنى مطلع نبودن ايشان بر وجود مخالفى بر حال او در فساد از ان ظاهرتر است که محتاج بيان باشد زيرا که نيافتن مخالف دلالت ندارد بر عدم او در واقع تا آنکه توان دعواى اجماع نمود و نزديک باين عذر است در وضوح فساد عذر ثالث يعنى تاويل قول مخالف بر وجهى که موافق قول اجماع شود ممکن نيست و اعتراف نمودن به خطا در بسيارى از مواضع دعواى اجماع آسان تر است از ارتكاب اين عذرها و کويا اين عذرها نيز از آن مواضعى است که بايد اعتراف به خطا انها نمود و الله اعلم اذا عرفت هذا فهنا فوائد الاولى تا الثانية جار و مجرور اول يعنى فى زماننا متعلق است باطلاع نه بحصول اجماع و ثانى يعنى من غير جهة النقل متعلق است بامتناع اطلاع يعنى حق اينست که محالست بدون نقل مطلع شدن بر حصول اجماع عادة در زمان ما و ازمنه سابقه که شباهت داشته باشد بزمان ما در عدم وجود قرائن که مقيد قطع بصدور اين اخبارند از ائمه اطهار عليهم السلام چنانچه پيش از زمان شيخ عليه الرحمة اين قرائن بوده اند زيرا که در اين زمان ما را راهى بسوى دانستن قول امام عليه السلام نيست و چگونه ما را علم بقول او حاصل شود و حال آنکه حصول اين علم موقوفست بر وجود چند مجتهد (1) مجهول النسب تا آنکه معلوم شود دخول معصوم در جمله ايشان و قول او

ص: 316

1- 95. (1) پوشيده نيست که وجوه چند مجتهد مجهول النسب محال نيست نه عقلا و نه عادة پس بنای امتناع انعقاد اجماع بر اين معنى خوب نيست بلکه بهتر آنست که بنای او را بر کثرت و انتشار مجتهدين گذارند چنانکه از بعضى از عامه منقول خواهد شد

پنهان باشد میان اقوال ایشان و وجود چند مجتهد مجهول معلوم الانتفاء است بلی علم بحصول اجماع ممکنست بطریق نقل اجماعی که قریب بزمان ائمه علیهم السلام واقع شده باشد پس هر اجماعی که دعوا کنند از زمان شیخ علیه الرحمه تا این زمان و کویند این حکم اجماعیست اگر این دعوی بطریق نقل اجماعیست که قبل از زمان شیخ علیه الرحمه منعقد شده و این نقل نیز بعنوان تواتر بوده باشد این اجماع مصطلح خواهد بود و این ظاهر است و اگر این دعوی بعنوان نقل اجماع سابق نبوده باشد بلکه مقصود دعوی انعقاد اجماع در زمان مدعی باشد پس اگر مستند آن حکم و آن اجماع احادیث معتبره متواتره یا حدیث واحد محفوف به قراین بوده باشد درین صورت نیز آن اجماع مدعی اجماع مصطلح خواهد بود باعتبار آنکه از آن اخبار متواتره یا خیر محفوف به قراین علم قطعی حاصل می شود بصدور این اخبار و آن خبر از معصوم پس آن اجماع اتفاق جمعی خواهد بود که معصوم داخل در ایشان باشد و این بعینه اجماع مصطلح است و لفظ نقل در کلام مصنف قدس سره و لیس مستند الی نقل متواتر اگرچه احتمال دارد که مراد از حدیث بوده باشد لیکن حمل او بر این معنی موجب اینست که عبارت او [احادیث معتبر لغو بوده باشد زیرا که مراد از احادیث معتبره متواتره است تکرار نقل متواتر خواهد بود و عطف به او جایز نخواهد بود و اگر غیر متواتره مراد باشد پس اگر مراد خبر غیر متواتر محفوف به قراین است عبارة اخری او مع القرائن المقیّد للقطع خواهد بود و اگر مراد خبر غیر متواتر غیر محفوف به قراین است مفید قطع نخواهد بود و ذکر او بی فایده خواهد بود و اما اگر مراد اجماع منقول نیست و آن حکم نیز مستند باحادیث متواتره و خبر محفوف به قراین نیست پس لا- محاله درین صورت مراد از اجماع معنی شهرت است که شیخ شهید علیه الرحمه ذکر فرموده اما پیش از زمان شیخ علیه الرحمه چون ممکن بود در آن وقت علم باخبار و اقوال حضرات ائمه معصومین صلوات الله علیهم باعتبار اعتضاد اخبار بتواتر و قراینی که مفید قطع بصدور آنها از ائمه علیهم السلام بودند پس ممکن بود در آن عصر حصول اجماع و علم بحصول از راه تتبع اخبار و قرائن و بمثل آنچه ما کفتم بعضی از عامه یعنی فخر رازی نیز اشاره نموده آنجا که گفته که انصاف اینست که راهی به معرفت حصول اجماع نیست مگر در زمان صحابه زیرا که مؤمنین در آن زمان کم بودند و ممکن بود معرفت ایشان بتفصیل و دانستن اتفاق ایشان بر حکمی و علامه رحمه الله بر او اعتراض نموده باین روش که ما علم داریم به مسایل اجماعیه و می دانیم علمای امت اتفاق بر آنها نموده بودند علمی وجدانی که بسبب بسیار شنیدن و اخبار بسیار بر انعقاد او ما را حاصل شده و حاصل آنکه انعقاد اجماع در بسیاری از احکام بتواتر بما رسیده پس ما را نیز علم بحصول اجماع ممکن است و حصول این علم اختصاص بعصر صحابه ندارد و تو بعد



حاصل بالتّسامع و تضافر الاخبار الثّانية قال الشّهيد ره فى الذّكرى اذا افتى جماعة من الاصحاب و لم يعلم لهم مخالف فليس اجماعا قطعاً خصوصاً مع علم العين للجزم بعدم دخول الامام ع ح و مع عدم علم العين لا يعلم انّ الباقي موافقون و لا يكفى عدم علم خلافهم فانّ الاجماع هو الوفاق لا عدم علم الخلاف و هل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة نقلية او عقلية الظاهر ذلك لانّ عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم و لا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل و هذا الكلام عندى ضعيف لانّ العدالة اتّما يؤمن معها تعمداً الافتاء بغير ما يظنّ بالاجتهاد دليلاً و ليس الخطاء به مأمون على الظنون الثّالثة حكى

از آنکه دانستی آنچه را ما بیان نمودیم می دانی که اعتراض علامه رحمه الله بر فخر رازی ورودی ندارد چه ظاهر کلام فخر رازی چنانچه ما بیان نمودیم اینست که در عصر ما اطلاع بر حصول اجماع و علم به او ابتداء بدون واسطه نقل از اجماع سابقین ممکن نیست عاده نه اینکه علم بمطلق اجماع ممکن نیست و کلام علامه رحمه الله دلالت ندارد مگر بر حصول علم باجماع از راه نقل در زمان ما چنانچه در آخر کلام خود تصریح به این معنی نمود و آنجا که فرموده که ما علم قطعی داریم بتحقیق اجماع علمی وجدانی که از مسامع و تضافر اخبار حاصل شده و این منافات ندارد با آنچه مراد فخر رازی است الثّانية قال الشّهيد ره فى الذّكرى اذا افتى جماعة من الاصحاب و لم يعلم لهم مخالف تا الثّالثة فایده دوم اینکه شیخ شهید علیه الرّحمه در کتاب ذکرى فرموده که هرگاه جماعتی از علمای امامیه اتفاق نمایند بر فتوائی و مخالف فتوای ایشان معلوم نباشد پس این اتفاق اجماعی نیست که موجب قطع و جزم باین فتوی باشد خصوصاً هرگاه این جماعت باشخاصهم معلوم بوده باشند زیراکه درین صورت جزم حاصل است بعدم دخول معصوم در ایشان و اگر باشخاصهم معلوم نبوده باشند باز قطعی نیست زیراکه معلوم نیست موافقت باقی علما با ایشان در این فتوی و کافی نیست در انعقاد اجماع معلوم نبودن مخالفت باقی علما چه اجماع عبارتست از موافقت جمیع علما نه عدم علم به مخالفت و اما این اتفاق حجت است در صورتی که متمسک ظاهری از برای این فتوی نبوده باشد از حجت نقلیه و عقلیه ظاهر اینست که حجت بوده باشد زیراکه عدالت این علما مانع است از جرئت نمودن بر فتوائی بدون دلیل پس ظاهر اینست که ایشان را مستندی بوده از برای این فتوی که الحال در میان نیست و لازم نمی آید مطلع نشدن ما بر آن مستند بر اینکه در واقع نبوده باشد و این حرف نزد من ضعیف است زیراکه با عدالت ایمنی حاصل نیست مگر از عمداً فتوی دادن به واسطه دلیلی که از راه اجتهاد ظنی بدلیل بودن او حاصل نشده باشد بلکه عدالت

فيها ايضا عن بعض الاصحاب الحاق المشهور بالمجمع عليه و استقر به ان كان مراد قائله اللّٰحق في الحجّية لا في كونه اجماعا و احتجّ له بمثل ما قاله في الفتوى التي لا يعلم لها مخالف و بقوة الظنّ في جانب الشّهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى بها و يضعّف بنحو ما ذكرناه في الفتوى و بانّ الشّهرة التي تحصل معها قوّة الظنّ هي الحاصلة قبل زمن الشّيخ ره لا الواقعة بعده و اكثر ما يوجد مشهورا في كلامهم حدث بعد زمان الشّيخ كما تبّه عليه والدي ره في كتاب الرّعاية الذي ألفه في دراية (1) الحديث مبينا لوجهه و هو انّ اكثر الفقهاء الذي نشأ و ابعده الشّيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه و حسن ظنّهم به فلما جاء المتأخرون و وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشّيخ و متابعه فحسوها شهرة بين العلماء و ما دروا انّ مرجعها الى الشّيخ و انّ الشّهرة انما حصلت بمتابعته قال الوالد ره و ممّن اطّلع على هذا الذي بيّنه و تحقّقه من غير تقليد الشّيخ الفاضل المحقّق سديد الدّين محمود الحمّصي و السيّد رضی الدّين بن طاوس و جماعة و قال السيّد في كتاب المسمّى بالبهجة لثمرة المهجّة اخبرني جدّي الصالح ورام بن ابى فراس انّ الحمصي حدّثه أنّه لم يبق للامامية مفت على التحقّق بل كلّهم حاك و قال السيّد عقيب ذلك و الآن فقد ظهر انّ الذي يفتى به و يجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدّمين

مقتضى اينست كه فتوايى كه از او صادر شود مستند باشد به دليلى كه به كمان او دليل تواند بود و خطا در كمانها بسيار واقع مى شود پس كاه باشد كه آنچه اين جماعت به كمان خود دليل اين فتوى يافته اند در واقع مستند او نتواند بود الثالثة حكى فيها ايضا عن بعض الاصحاب الحاق المشهور بالمجمع عليه تا اصل اذا اختلف فايده سيوم اينكه حكايت كرد شيخ شهيد عليه الرحمة در ذكرى نيز از بعض اصحاب الحاق حكم مشهور بين الاصحاب را به مسئله اجماعيه و خود اين قول را نزديك بصواب دانسته بشرط آنكه مراد قايلش لحقوق در حجيت باشد نه در اجماع بودن و احتجاج نموده از براى اين مطلب بمثل احتجاجى كه در مسئله فتواى مجهول المخالف ذكر نموده و حاصل او اينكه عدالت اين جمعى كه بسبب ايشان اين حكم مشهور شده مانعست از قائل شدن بقولى بى مستندى شرعى پس ظاهر آنست كه مستندى به ايشان رسیده بود كه الحال در ميان نيست و نيز احتجاج نموده بر اين مطلب به اينكه از جهة شهرت ظن قوى به صحت ان حكم حاصل مى شود خواه اين شهرت در روايت بوده باشد به اين طريق كه جمعى كثير در كتب خود روايتى كه مستند حكمت نوشته باشند هر چند فتوى بمضمون او ندهند يا شهرت در فتوى باشد و رد نموده اند دليل اول او را بنظير جواب مسئله فتواى

ص: 319

اصل اذا اختلف اهل العصر على قولين لا يتجاوزونهما فهل يجوز احداث قول ثالث خلاف بين اهل الخلاف و مثلوا له بامثلة منها ان يطاء المشتري البكر ثم يجد بها عيبا فقبل الوطى يمنع الرد و قيل بل يردّها مع ارش التّقصان و هو التّفاوت قيمتها بكرا و ثيبا فالقول بردّها مجانا قول ثالث و منها فسخ النّكاح بالعيوب الخمسة المخصوصة قيل يفسخ كلّها و قيل لا يفسخ بشي ء منها فالفرق و هو القول بانّه يفسخ بالبعض دون بعض قول ثالث و محققوهم على التّفصيل بانّه ان كان الثالث يرفع شيئا متّفقا عليه فمم و الا فلا

مجهول المخالف يعنى باين روش كه عدالت مقتضى پيش ازين نيست كه ايشان خبرى را بطن خود مستند اين حكم يافته باشند و در كمانها خطاب بسيار واقع مى شود و از دليل ثانى او جواب باين روش گفته شده كه شهرتى كه بسبب او ظن قوى به صحت حكم حاصل مى شود شهرتست كه پيش از زمان شيخ طوسى عليه الرحمة بوده نه ان شهرتى كه بعد از او حاصل شده و اكثر شهرتهائى كه در كلام اصحاب ما يعنى علمائى اماميه رضوان الله عليهم حاصل شده بعد از زمان شيخ قدس سره حاصل شده چنانچه پدرم يعنى شيخ سعيد شهيد شيخ زين الدين قدس سره اشاره به اين معنى فرموده در كتاب دعايه كه تاليف نموده در علم در ايت حديث و وجه اين را نيز بيان فرموده كه از چه راه اين شهرتها متحقق شده و اين اينست كه اكثر فقهاى كه بعد از شيخ عليه الرحمة بهم رسیده بودند تابع او مى شدند در فتوى و مقلد او بودند بسبب اعتقاد بسيار و حسن ظنى كه به او داشتند و چون متاخرين آمدند و احكام او را مشهور يافتند وديدند كه شيخ و تابعين او رحمهم الله به او عمل نموده اند كمان كردند كه اين احكام مشهورند ميان علما و نيافتند كه بازگشت همه بشيخ بوده و شهرتها بهم نرسیده مگر بسبب متابعت او و پدرم قدس سره فرموده كه اول كسى كه بر اين معنى مطلع شد و تحقيق اين نمود بى واسطه تقليد ديكرى شيخ فاضل محقق سيد الدين محمود حمصى بود و سيد رضى الدين بن طاوس و جماعتى بودند و سيد رضى رضى الله عنه فرموده در كتاب خود كه مسمى است به بهجة الثمرة المهجة كه خبر داد بمن جد صالح من ورام بن ابى فراس قدس سره كه حمصى فرمود كه در علمائى اماميه مفتى فى الحقيقة باقى نمانده بلكه جميع كار ايشان نقل فتواى ديكرىست و سيد رضى الله عنه بعد از اين كلام فرموده كه الحال ظاهر شد كه مسائلى كه درين وقت فتوى مى دهند و جواب مى كويند از راه حفظ كلام علماء پيش است

### أصل في إحداه قول ثالث

اصل اذا اختلف اهل العصر على قولين لا يتجاوزونهما فهل يجوز احداث قول ثالث تا اصل اذا لم تفصل هرگاه اختلاف نمايند اهل عصرى بر دو قول و تجاوز نموده باشند ازين دو قول پس آيا جايز است احداث قول ثالثى يا

فالاوّل كمسألة البكر للاتفاق على أنّها لا تردّ مجاناً والثاني كمسألة فسخ النكاح ببعض العيوب لانه وافق في كلّ مسألة مذهبا و هذا التفصيل جيّد على اصولهم لانه في صورة المنع اذا رفع مجمعا عليه يكون قد خالف الاجماع فلم يجوز و اما في صورة الجواز فلم يخالف اجماعا و لا مانع سواه فجاز و المتّجه على اصولنا المنع مط لانّ الامام ع في احدي الطائفتين فرضا قطعاً فالحقّ مع واحدة منهما و الاخرى على خلافه و اذا كانت الثانية بهذه الصّفة الثالثة كذلك بطريق اولي و هكذا القول فيما زاد اصل اذا لم يفصل

نه خلافت درين مسئله میان اهل خلاف یعنی علمای عامه و از برای این اجماع مرکب چند مثال ذکر نموده اند از آن جمله اینست که کسی کنیز باکره بخرد و با او وطی نماید بعد از آن در او عیبی بیابد که موجب اختیار مشتری میان اخذ ارش و نسخ بوده باشد پس بعضی گفته اند که وطی مانعست از ردّ کنیز به بایع و او را ارش عیب می رسد و بس و بعضی گفته اند بلکه او را رد می تواند نمود با اینکه ارش نقصان کنیز که بسبب وطی و ازاله بکارت عارض او شده به بایع بدهد و این ارش عبارت است از تفاوت قیمت او بکرا و تیباً پس قول علمای امت منحصر است در دو پس قول بردّ کثیر به بایع مجاناً یعنی بی ارش قول ثالثی خواهد بود و از جمله مثالها اختیار زن با شوهر است فسخ نکاح دیگری بسبب ظهور عیبهای مخصوصه که عبارتند از برص و جذام و جنون و خصا و عنه و رتق و قرن که سه عیب اول مشترکند میان زن و شوهر هر دو و خصا و عنه مخصوصند به شوهر و رتق و قرن مخصوصند بزن پس در هر يك از زن و مرد پنج عیب است که موجب اختیار دیگری است در فسخ عقد نکاح و بعضی قائل شده اند که بسبب این عیبهما همه فسخ جایز است و بعضی دیگر قائل شده اند که به هیچ يك از این عیبهما فسخ نکاح جایز نیست (1) پس فرق یعنی قول بجواز فسخ بسبب بعضی از این عیبهما دون بعضی قول ثالثی است و درین مسئله اهل خلاف بعضی قائل شده اند بجواز احداث قول ثالث مطلقاً و بعضی از ایشان قائل شده اند بعدم جواز مطلقاً و محققین ایشان چون این حاجت و غیره قائل بتفصیلی شده اند باین روش که قول ثالث اگر موجب رفع حکمی است که متفق علیه فریقین بوده باشد پس احداث آن قول ثالث جایز نیست و اگر قول ثالث موجب رفع حکم متفق علیه فریقین نبوده باشد احداث او جایز است پس اول یعنی آنکه قول ثالث موجب رفع متفق علیه فریقین بوده باشد چون مسئله کنیز بکر زیرا که فریقین معتقدند بر عدم (2) جواز ردّ کنیز به بایع بی ارش بکارت چه يك قول عدم جواز ردّ است مطلقاً و يك قول جواز ردّ است با ارش بکارت و ثانی که قول ثالث موجب رفع متفق علیه نبوده باشد چون مسئله فسخ نکاح بعضی بسبب از آن عیوب دون بعضی زیرا که قول

ص: 321

1-97. (1) و بعضی اعتراض نموده اند بر این تفصیل به اینکه این احداث قول ثالثی است زیرا که عصر سابق بر این حاجت اتفاق نموده بودند بر دو قول اول پس قول بتفصیل احداث قول ثالثی خواهد بود و جواب گفته اند به اینکه این تفصیل از آن قسم جائز است که رفع مجمع علیه ننموده چون مسئله عیوب و بعضی گفته اند به اینکه از عصر سابق بر این حاجت نیز این سه قول بوده و این تفصیل احداث کرده او نیست

2-98. (2) فرق میان ردّ کنیز مجاناً و خيار فسخ بسبب بعضی از عیوب دون بعضی اینست که ردّ کنیز مجاناً يك حکم است و مخالف است با هر دو قول بخلاف مسئله فسخ بسبب بعضی از عیوب که فسخ بسبب هر عیبی از عیوب خمسة مسئله ایست علی حدّه پس قائل بتفصیل در عیوب در مسئله هر عیبی موافقت یا یکی قائلی از آن دو قائل

الامة بين مسألتين فان نصت على المنع من الفصل فلا اشكال وان عدم النص فان كان بين المسألتين علاقة بحيث يلزم من العمل باحدهما العمل بالآخرى لم يجز الفصل كما في زوج و ابوين و امرأة و ابوين فمن قال للام ثلث اصل التركة قال في الموضوعين و من قال ثلث الباقي قال في الموضوعين الا ابن سيرين فلاته فصل و ان لم يكن بينهما علاقة قال قوم يجوز الفصل بينهما و الآذی يأتي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام ع مع احدي الطائفتين قطعاً و لازم ذلك و جوب متابعة في الجمع و هذا كلام واضح

ثالث موافقت در هر مسئله با يك مذهبي چه قائل بقول ثالث قائلست بايجاب جزئي و سلب جزئي پس از جهة قول بايجاب جزئي يعنى ثبوت رد در بعضى از ان عيوب و موافقت با قول باول زيراكه اول نیز درين جزئي قائل بجواز رد است و از جهة قول بسبب جزئي يعنى عدم ثبوت رد در بعضى ديكر از ان عيوب موافقت با قول ثاني چه او نیز درين بعضى قائل بجواز رد نيست و اين تفصيل نيكو است بنا بر اصول و قواعد عامه زيراكه در ان شقى از تردید كه مى كويند جايز نيست بر آن تقدير احداث قول ثالث يعنى در صورتى كه قول ثالث موجب رفع متفق عليه بين الفرقيين بوده باشد خلاف اجماع لازم مى آيد پس جايز نخواهد بود در صورت جواز احداث قول ثالث يعنى هرگاه ان قول ثالث موجب رفع متفق عليه نباشد چون مخالف اجماع نيست و مانعى بغير از مخالفت اجماع متصور نيست پس بايد جايز باشد (1) و بر اصول و قواعد ما كه حجيت اجماع باعتبار دخول قول معصوم است عدم جواز احداث قول ثالث مطلقاً صاحب صورتست زيراكه مفروض اينست كه امام عليه السلام در يكي ازين دو فرقه داخل است پس حق با يكي از ايشان خواهد بود و قول طايفه ديكر خلاف حق خواهد بود و هرگاه قول طايفه ديكر خلاف حق باشد پس قول ثالث نیز بطريق اولي چنين خواهد بود و همچنين است حرف در زياده بر قول ثالث يعنى هرگاه امت اتفاق نموده باشند بر سه قول يا زياده احداث قول رابع با خامس و سادس جايز است يا نه اين اختلافات و تحقيقات مذكوره در او نیز جاريست

### أصل في عدم جواز القول بالفصل في امرين لم تفصل الأمة بينهما

اصل اذا لم تفصل الامة بين المسألتين فان نصت على المنع من الفصل تا اصل اذا اختلف الامامية هرگاه امت فرق نموده باشند در ميان دو مسئله پس اكر جميع امت تصريح نموده باشند بعدم جواز فرق ميان اين دو مسئله پس اشكال و نزاعى نيست در عدم جواز فرق زيراكه درين صورت لازم مى آيد بسبب فرق مخالفت قول معصوم نزد ما و مخالفت جميع امت نزد عامه و اكر تصريح نموده باشند بعدم جواز فرق پس اكر ميان اين دو مسئله علاقة بوده باشد به حيثيتى كه لازم آيد از عمل به يكي عمل به آن ديكرى نیز درين صورت

ص: 322

1- 99. (1) پوشيده نماند كه بنا بر اصول و قواعد عامه اين صورت نیز مى بايد جائز نباشد زيرا كه درين صورت بر مذهب ثالث لازم مى آيد كه خطا از كل امت در عصر سابق واقع شده باشد و اين نزد ايشان نیز جائز نيست از جهت آنكه از جمله دلائل حجيت اجماع از حضرت رسول صلى الله عليه و اله اين حديث را نقل نموده اند كه لا تجتمع امتي على الخطاء

اصل اذا اختلف الامامية على قولين فان كانت احدى الطائفتين معلومة النسب و لم يكن الامام ع احدهم كان الحق مع الطائفة الاخرى و ان لم تكن احدى الطائفتين معلومة النسب فان كان مع احدى الطائفتين دلالة قطعية توجب العلم و جب العمل على قولها لان الامام معها قطعاً و ان لم يكن مع احدهما دليل قاطع فالذى حكاه المحقق عن الشيخ التخيير فى العمل بايهما شاء و عرى الى بعض الاصحاب القول باطراح القولين و التماس دليل من غيرهما ثم نقل عن الشيخ تضعيف هذا القول بانّه يلزم منه اطراح قول الامام ع و قال بمثل هذا يبطل ما ذكره لان الامامية اذا اختلف على قولين فكل طائفة توجب العمل بقولها و تمنع من العمل بقول الآخر فلو تخيرنا لاستبحنا ما خطره المعصوم قلت كلام المحقق هنا جيد و الذى يسهل الخطب علمنا بعدم وقوع مثله كما تقدمت الاشارة اليه فائدة قال المحقق ره ان

---

نيز فرق جايز نيست چنانچه درين مسئله كه زنى مرده باشد و وارث او منحصر بوده باشد در شوهر و پدر و مادر و اين مسئله كه شوهر مرده باشد و وارث او منحصر بوده باشد در زن و پدر و مادر كه علاقه زوجيت مشتركست ميانه زن و شوهر پس هر كه قائلست به اينكه نصيب ما دو ثلث اصل تركه ميست است در هر دو صورت باين قائلست و هر كه قائلست به اينكه نصيب او ثلث باقى تركه است بعد از اخراج نصيب زوجين در هر دو صورت باين قائلست مگر ابن سيرين كه او فرق نموده ميان اين دو مسئله به اينكه نصيب مادر با شوهر ثلث اصل تركه است و با زن ثلث باقيست و اگر ميان اين دو مسئله علاقه نبوده باشد چنانچه درين مسئله كه جايز نيست فروختن ذمى و اين مسئله كه جايز نيست كشتن مسلماني در عوض ذمى كه علاقه ميان فروختن ذمى و كشتن مسلمان در عوض او اينست پس هر كه اهل عصرى فرق نموده باشند ميان اين دو مسئله باين طريق كه بعضى قائل شده باشند بعدم جواز بيع و قتل و بعضى قائل بجواز هر دو شده باشند پس فرق ميان اين دو مسئله يعنى قول بجواز يكي دون ديكرى محل خلاف است بعضى از عامه قائل شده اند بجواز فرق ميان ايشان باعتبار آنكه فرق مقتضى رفع حكمتى نيست كه اجماعى بوده باشد و بعضى تجويز نموده اند فرق را باعتبار آنكه قول بفرق مقتضى تخطئه كل امت است زيراكه هر كه اهل عصرى قائل شود بجواز بيع ذمى و عدم جواز قتل مسلمان در عوض ذمى پس بر مذهب هر دو قول مذكور خطا خواهد بود چه قول بعدم جواز بيع ذمى و قتل مسلم خطا است باعتبار جزو اول و قول بجواز هر دو خطا است باعتبار جزو ثانى و آنچه موافق مذهب و اصل و قاعده ما است در باب حجيت اجماع اينست كه فرق جايز نباشد زيراكه امام با يكي از اين دو طائفه است جز ما و اين لازم دارد و جوب متابعت او را در هر دو مسئله و اگر

قائل بفرق شویم مخالفت قول او در يك مسئله لازم آید و این ها که مذکور شد جمیع ظاهر است و محتاج به بیان نیست

## أصل عند اختلاف الإمامية على قولين

### اشاره

اصل اذا اختلفت الامامية على قولين فان كانت احدى الطائفتين معلومة النسب و لم يكن الامام احدهم كان الحق في الطائفة تا فایده هرگاه اختلاف نمایند امامیه رضی الله عنهم به حیثیتی که هیچ يك از علمای ایشان خارج نباشند در مسئله بر دو قول پس اگر یکی ازین دو طایفه جمیع معلوم النسب بوده باشند و هیچ يك از ایشان امام معصوم نبوده باشند حق در آن طائفه دیگر است که در میان ایشان مجهول النسبی هست زیرا که هرگاه جمیع امت که از جمله ایشان معصوم است اتفاق بر این دو قول نموده باشند و آن فرقه که همه معلوم النسب اند معلوم است که هیچ کدام از ایشان معصوم نیست پس آن طایفه که در میان ایشان مجهول (1) النسبی هست مشخص می شود که یکی از آن جمعی که مجهول النسب اند امام است و الا لازم می آید که امام داخل در هیچ کدام ازین دو فرقه نباشد پس اتفاق جمیع امت نشده خواهد بود و این خلاف فرض است و اگر همه معلوم النسب نباشند یعنی در هر طایفه مجهول النسبی بوده باشد پس اگر با یکی ازین دو طایفه دلیل قطعی برین قول ایشان بوده باشد که موجب حصول علم بقول ایشان باشد واجبست عمل بقول آن طایفه زیرا که امام با این طایفه خواهد بود جز ما و اگر با هیچ يك ازین دو طایفه دلیلی قطعی نبوده باشد پس آنچه حکایت نموده محقق رضی الله عنه از شیخ طوسی قدس سره اینست که مخیریم در عمل به هر يك ازین دو قول که خواهیم و نسبت داده به بعضی از اصحاب قول بوجوب طرح هر دو قول و طلب نمودن دلیلی که دلالت کند بر غیر این دو قول بعد از آن نقل نموده از شیخ قدس سره ردّ این قول را باین روش که ازین قول لازم می آید طرح نمودن قول معصوم زیرا که قول معصوم جز ما داخل در آن دو قول است بعد از آن محقق فرموده بنظیر آنچه شیخ رد نموده قول این قائل را می توان ابطال مذهب شیخ در این مسئله یعنی قول بتخیر نمود زیرا که امامیه هرگاه اختلاف نمایند در مسئله بر دو قول پس هر طایفه واجب می دانند عمل بقول خود را و منع می نمایند مردم را از عمل بقول طایفه دیگر پس اگر ما مخیر باشیم در عمل باین دو قول لازم می آید که جایز دانیم چیزی را که معصوم علیه السلام حرام گردانیده چه هرگاه معصوم داخل یکی ازین دو طایفه باشد حرام گردانیده خواهد بود عمل بقول طایفه دیگر را بنا بر آنکه دانسته شد که هر طایفه حرام می دانند عمل بقول طایفه دیگر را و می گویم من که حرف محقق درین مقام بسیار نیکو است و آنچه کار را آسان می کند بر ما اینست که می دانیم که مثل این اختلاف در میان امامیه واقع نشده یعنی ممکن نیست اطلاع ما بر انحصار امامیه در دو قول به حیثیتی که علم قطعی بدخول معصوم در یکی از ایشان حاصل شود چنانچه بیشتر اشاره به این معنی شد آنجا که گفته

ص: 324

---

1-100. (1) مخفی نماند که این حرف اگرچه حق است که بر فرض اتفاق جمیع امت معصوم داخل است در آن طائفه که در میان ایشان مجهول النسبی باشد لیکن این اول حرف است که باید در اجماع معصوم داخل باشد بلکه حجیت اجماع باعتبار این است که کاشف از رضای معصوم بقول ایشان چنانچه از روایات بیرون می آید

اختلف الامامية على قولين فهل يجوز اتفاهما بعد ذلك على احد القولين قال الشيخ ره ان قلنا بالتخير لم يصح اتفاهم بعد الخلاف لان ذلك يدل على ان القول الآخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون في العمل و لقاتل ان يقول لم لا يجوز ان يكون التخير مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد و على هذا الاحتمال يصح الاجماع بعدا لاختلاف و كلام المحقق ره هاهنا كالسابق في غاية الحسن و الوضوح اصل اختلاف الناس في ثبوت الاجماع بخير الواحد بناء على كونه على حجة فصار اليه قوم و انكره آخرون و الاقرب الاول لنا ان دليل حجية خبر الواحد كما ستعرفه يتناوله بعمومه فيثبت به كما يثبت غيره احتج الخصم بان الاجماع اصل من اصول الدين فلا يثبت بخير الواحد و جوابه منع كلية الثانية فان السنة اعنى كلام الرسول صلى الله عليه و آله اصل من اصول الدين ايضا و قد قبل فيه خبر الواحد فائدتان الاولى لا بد

شد كه ممتنع است اطلاع عادة بر حصول اجماع و دخول قول معصوم را بدو زمان ما و نظاير زمان ما

### **فائدة إذا اختلفت الإمامية على قولين فهل يجوز اتفاهما بعد ذلك على أحد القولين**

فايده قال المحقق ره اذا اختلفت الإمامية على قولين فهل يجوز اتفاهما بعد ذلك على احد القولين قال الشيخ ره ان قلنا بالتحريم لم يصح اتفاهم تا اصل محقق قدس سره فرموده كه هرگاه اختلاف نمائيد بر دو قول آيا جايز است اتفاق نمودن ایشان را بعد از اين اختلاف بر يكي ازين دو قول شيخ عليه الرحمة فرموده كه اگر قائل بتخير در عمل به هريك ازين دو قول شويم در وقت اختلاف چنانچه در مسئلة سابقه مذكور شد صحيح نيست اتفاق ایشان بعد از خلاف زيراكه اين اتفاق دليلست بر اينكه قول ديكر باطل بوده باشد و حال آنكه ما قائل شده بوديم بتخير و اين نيز حرف كسى را مى رسد كه در مقام اعتراض بگويد چه مى شود كه تخيير مشروط بوده باشد بعدم حصول اتفاق بعد ازين يعنى تخيير جايز است مادامى كه اختلاف محقق باشد و اتفاق واقع نشود كه اگر اتفاقا بر يكي از ان دو قول محقق شود بعد از اتفاق تخيير نيز باطل خواهد بود پيش ازو جايز است و برين احتمال صحيح است اجماع بعد از اختلاف كلام محقق ره اينجا نيز چون حرف پيش در نهايت خوبى و ظهور است

### **أصل في الإجماع المنقول بالخبر الواحد**

#### **اشاره**

اصل اختلف الناس في ثبوت الاجماع بخير الواحد تا فائدتان اختلاف نموده اند علما در ثابت شدن اجماع منقول بخير واحد بنا بر آنكه خبر واحد حجت بوده باشد كه اگر خبر واحد را حجت ندانيم چنانچه مذهب جمعى است اجماع نيز به او ثابت نخواهد شد اتفاقا پس بعضى قائل شده اند بثبوت اجماع بخير واحد و جمعى ديكر انكار نموده اند اين را و نزديكتر بصواب قول اولست دليل ما بر ثبوت اجماع بخير واحد اينست كه دليل حجيت خبر واحد چنانچه بعد ازين در بحث اخبار



لحاکی الاجماع من ان يكون علمه باحدى الطرق المفيدة للعلم و اقلها الخبر المحفوف بالقرائن فلو انتفى العلم و لكن كان وصوله باخبار من يقبل اخباره ليكون حجة و جب البيان حذرا من التدليس لان ظاهر الحكاية الاستناد الى العلم و الفرض استنادها الى الرواية فترك البيان تدليس و بالجمله فحكم الاجماع حيث يدخل في حيز النقل حكم الخبر فيشترط في قبوله ما يشترط هناك و يثبت له عند التحقيق الاحكام الثابتة له حتى حكم التعادل و الترجيح على ما يأتي بيانه في موضعه و ان سبق الى كثير من الاوهام خلاف ذلك فانه ناش عن قلة تأمل و ح فقد يقع التعارض بين اجماعين منقولين و بين اجماع و خبر فيحتاج الى النظر في وجوه الترجيح بتقدير ان يكون هناك شيء منها و الا حكم بالتعادل و ربما يستبعد

خواهی دانست باعتبار عموم شامل محل نزاع نیز هست پس ثابت خواهد شد اجماع بخبر واحد چنانچه غیر اجماع به او ثابت می شود و احتجاج نموده خصم یعنی منکر ثبوت اجماع منقول بخبر واحد به اینکه اجماع اصلی است از اصول دین چه اصول دین کتاب و سنت و اجماع و دلیل عقلند و هرچه اصل دینست بخبر واحد ثابت نمی شود پس اجماع بخبر واحد ثابت نمی شود و چون این دلیل اینست که قبول نداریم کلیت کبرای محذوفه را یعنی قبول نداریم که چه اصل دین باشد بخبر واحد ثابت شود بلکه این حکم مخصوص به يك اصل است که ان عبارت از کتابست زیراکه سنت یعنی کلام رسول صلی الله علیه و آله اصلی از اصول دین است و حال آنکه خبر واحد در او مقبول است فائدتان

### **فائدة لا بد لحاکی الإجماع من أن يكون علمه باحدى الطرق المفيدة للعلم**

الاولی لا بد لحاکی الاجماع من ان يكون علمه باحدى الطرق المفيدة تا الثانية درین مقام دو فایده است که ذکر انها مناسب است فایده اول اینکه شرطست در نقل اجماع اینکه ناقل عالم به آن اجماع بوده باشد به یکی از ان راههائی که مفید علمند یعنی به این طریق که اجماع در عصر او منعقد شده باشد با اطلاع او باین عنوان که بطریق خبر متواتر به او رسیده باشد و کمترین راهها در افاده علم خبر واحدیست که مشتمل بر قرآینی باشد که از انها علم بحصول اجماع در عصر سابق حاصل شود پس اگر علم حاصل نشده باشد به صحت نقل او از معصوم لیکن وصول ان اجماع بنقل کسی باشد که اخبار او مقبول باشد تا اینکه حجت بوده باشد پس در نقل چنین اجماعی جایز نیست که بگوید که این مسئله اجماعیست بلکه بر او واجب است بیان اینکه این اجماع را فلان کس نقل نموده تا آنکه تدلیس لازم نیاید زیراکه ظاهر حکایت اجماع اینست که این حکایت مستند بعلم او باشد و او را جزم بحصول اجماع حاصل باشد و حال آنکه مفروض اینست که این حکایت مستند است به روایت اجماع پس ترك بیان تدلیس خواهد بود مجملا حکم اجماع منقول حکم خبر است پس شرطست در او آنچه

حصول التّعارض بين الاجماع المنقول و الخبر من حيث احتياج الخبر الآن الى تعدّد الوسط في النقل و انتفاء مثله في الاجماع و سياّتي بيان أنّ قلّة الوسائط في النقل من جملة وجوه الترجيح و يندفع بانّ هذا الوجه و ان اقتضى ترجيح الاجماع على الخبر الاّ أنّه معارض في الغالب بقلّة الصّبط في نقل الاجماع من المتصدّين لنقله بالنسبة الى نقل الخبر و التّظر في باب التّراجيح الى وجه من وجوهها مشروط بانتفاء ما يساويه او يزيد عليه في الجانب الآخر كما ستعرفه الثانية قد علمت أنّ بعض الاصحاب استعمل لفظ الاجماع في المشهور من غير قرينة في كلامهم على تعيين المراد فمن هذا شأنه لا يعتدّ بما يدّعيه من الاجماع الاّ ان يبيّن انّ المراد به المعنى المصطلح و ما اظنه واقعا اللهم الاّ ان يذهب ذاهب الى مساواة الشّهرة للاجماع في الحجّية كما اتفق كذلك فلا حرج عليه ح في الاعتداد به و ذلك ظاهر

در قبول خبر شرطست و ثابت است از برای او احکامی که از برای این ثابتست حتی حکم تعادل و ترجیح چنانچه بیان او در محل خود خواهد آمد و اگر بعضی خلاف این توهم نموده باشند و کمان کرده باشند که اجماع منقول در حکم اجماع قطعی است این توهم از قلت تامل ناشی شده خواهد بود پس درین صورت که اجماع منقول در حکم خبر باشد پس گاه باشد که معارضه واقع شود میان دو اجماع منقول بر تقیضین چنانچه معارضه ممکنست میان دو خبر منافی و گاه باشد که معارضه واقع شود میان اجماع و خبر و این در صورتیست که دو اجماع منقول بخبر واحد غیر محفوف به قراین باشند و همچنین در صورت ثانی ان اجماع چنین بوده باشد و خبر واحد نیز محفوف به قراین نبوده باشد پس محتاج خواهیم بود بترجیح احدهما به تامل در وجوه ترجیح بر تقدیری که وجهی از وجوه ترجیح در اینجا بوده باشد و اگر نبوده باشد حکم می کنیم بتعادل و بعضی مستبعد دانسته اند وقوع تعارض را میان اجماع منقول و میان خبر و می گویند که خبر واحد صلاحیت معارضه با اجماع ندارد بلکه اجماع منقول فی ذاته راجح است بر خبر باعتبار آنکه خبر در زمان ما که بعید است از عصر معصوم ظاهر محتاج است به وسایط بسیار در نقل او از معصوم و مثل این وسایط کثیره در اجماع احتیاج نیست بلکه واسطه در نقل اجماع ازین زمان تا وقت انعقاد اجماع کافیت و بعد از این خواهد آمد که قلت وسایط از جمله وجوه ترجیح است و این استبعاد مندفع است به اینکه این وجه اگرچه مقتضی ترجیح اجماع است بر خبر لیکن با این وجه معارضه می نماید غلبه قلت ضبط در نقل اجماع از جماعتی که متعرض نقل او می شوند نسبت بنقل خبر زیرا که اکثر ناقلین اجماع اشتباه نموده اند اجماع را بمشهور و او را اجماع نامیده اند پس این وجه مرجح

المطلب السادس في الاخبار اصل ينقسم الخبر الى متواتر و آحاد فالمتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه و لا ريب في امكانه و وقوعه و لا عبرة بما يحكى من خلاف بعض ذوى الملل الفاسدة في ذلك فانه بهت و مكابرة لاثنا نجد العلم الصّـروري بالبلاد الثانية و الامم الخالية كما نجد العلم بالمحسوسات و لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم و ما ذلك الا بالاخبار قطعا و قد اوردوا عليه شكوكا منها انه يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين فيجوز على الجملة اذ لا ينافي كذب واحد كذب الآخرين قطعا و لانّ المجموع مرگب من الآحاد بل هو نفسها فاذا فرض كذب كل واحد فقد فرض كذب الجميع و مع وجوده لا يحصل العلم و منها انه يلزم تصديق اليهود و النصارى فيما نقلوه عن موسى ع و عيسى ع انه قال لا نبى بعدى و هو ينافي نبوة نبينا محمد صلّى الله عليه و آله فيكون باطلا و منها انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل

خبر است بر اجماع چنانچه وجه مذکور مرجح اجماع است بر خبر پس مجرد ان وجه موجب ترجيح اجماع بر خبر نمی تواند بود زیراکه در باب ترجیح نظر نمودن بوجهی از وجوه ترجیح جائی مشروطست به اینکه در جانب دیگر وجهی از وجوه ترجیح نبوده باشد که مساوی وجه ترجیح جانب اول یا زیاده بر او بوده باشد چنانچه بعد از این خواهی دانست

### فائدة لا اعتبار بأداء الأجماع ممن يطلق الإجماع على المشهور من غير قرينة

الثانية قد علمت ان بعض الاصحاب استعمل لفظ الاجماع في المشهور من غير قرينة تا المطلب السادس فائدة ثانياه اینکه دانستی که بعضی از اصحاب استعمال نموده اند لفظ اجماع را در مشهور بدون نصب قرینه در کلام خود بر تعیین مقصود از این اجماع پس کسی که حالش اینست که مشهور را اجماع می نامد اعتمادی نیست به اجماعی که او دعوا نماید مگر آنکه بیان نماید که مراد من از این اجماع معنی مصطلح است و کمان ندارم که در هیچ جائی که دعوی اجماع نموده بیان نموده باشد که مراد من معنی مصطلح است مگر آنکه کسی قائل شود بمساوات شهرت با اجماع در حجیت چنانچه چنین اتفاق افتاده که بعضی قائل شده اند بمساوات شهرت با اجماع در حجیت پس درین صورت منعی نیست از اعتماد نمودن بر اجماعی که آن کس دعوا نماید و وجه این ظاهر است چه فایده اجماع حجیت است پس هرگاه مشهور نیز حجت بوده باشد اعتماد بر او خواهد بود

### المطلب السادس في الأخبار

#### اشاره

المطلب السادس في الاخبار

### أصل في الخبر المتواتر الخالي عن القرائن المفيدة للعلم

#### اشاره

اصل ينقسم الخبر الى متواتر و آحاد فالمتواتر هو خبر تا اذا عرفت مطلب ششم در بحث از احكام خبر است منقسم می شود خبر بدو قسم خبر متواتر و خبر واحد متواتر خبر جماعتی است که فی نفسه یعنی بی واسطه انضمام قرائن خارجیه موجب حصول علم بصدق خود بوده باشد و قید بنفسه به واسطه احتراز از خبر واحدیست که به واسطه قرائن خارجیه مفید علم بصدق خود باشد و شکی نیست



طعام واحد و آئه ممتنع عادة و منها ان حصول العلم به يؤدى الى تناقض المعلومات اذا اخبر جمع كثير بالشيء و جمع كثير بنقيضه و ذلك محال و منها آئه لو افاد العلم الضرورى لما فرقنا بين ما يحصل منه كما مثلتم به و بين العلم بالضروريات و اللازم باطل لا آئا اذا عرضنا على انفسنا وجود الاسكندر مثلا و قولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما و وجدنا الثانى اقوى بالضرورة و منها ان الضرورى يستلزم الوفاق فيه و هو منتف لمخالفتنا و كل هذه الوجوه مردودة اما اجمالا فلا آئها تشكيك فى الضرورى فهى كشبهة السوفسطائية فلا يستحق الجواب و اما تفصيلا فالجواب عن الاول آئه قد يخالف حكم الجملة حكم الآحاد فان الواجد جزء العشرة و هو بخلافها و العسكر متآلف من الاشخاص و هو يغلب و يفتح البلاد دون كل شخص على انفراد

در امکان خبر متواتر عقلا و وقوع او در شريعت و عرف اعتبار ندارد و آنچه حكايه نموده اند از مخالفت بعضى از صاحبان ملتهاى فاسده در امکان وقوع و امکان حصول علم ضرورى بصدق او مطلقا چنانچه بعضى از حكماى هند چون سمينه و پراهمه قائل شده اند و مى كويند متواتر مطلقا مفيد علم ضرورى نيست بلكه در صورتى مفيد علم است كه اخبار از امورى واقع شود كه در زمان ما موجودند و افاده علم ضرورى نمى كند هرگاه اخبار متعلق باشد بامور گذشته زيرا كه اين قول كاذب و باطل است چه ما علم ضرورى داريم بوجود شهرهاى بعينه و امتهائى گذشته چنانچه علم بمحسوسات داريم به حيثيتى كه هيچ فرقى ميان اين دو علم نمى يابيم تفاوتى كه راجع بجزم شود يعنى تفاوتى (1) ميان ايشان در جزم و عدم احتمال نقيض نمى يابيم و علم باين شهرها و جماعت گذشته ما را حاصل نشده مگر بسبب اخبار متواتره و بعضى شبهه هاى متعدده و اعتراضات كثيره وارد آورده اند بر امکان تواتر و حصول علم بسبب اخبار كثيره از جمله اينست كه جايز است كذب بر هريك از اين جماعت كه مى كويند از اخبار ايشان علم بصدق خبر حاصل مى شود پس جايز خواهد بود دروغ گفتن ايشان بهينات اجتماعى زيرا كه كذب يكى منافات با كذب مجموع ديكران ندارد جز ما چه مفروض اينست كه كذب بر كل واحد جايز است مثلا هرگاه تواتر از اجتماع ده نفر حاصل شود چنانچه كذب هريك از ايشان انفرادا جايز است همچنين جايز است كذب هريك دو حال اجتماع با نه نفر ديكر بس كذب مجموع من حيث المجموع نيز جايز خواهد بود و ديكر آنكه مجموع مركب از آحاد است بلكه نفس آحاد است پس هرگاه فرض كنيم كذب كل واحد را پس فرض كذب جميع نيز شده خواهد بود و با وجود كذب جميع علم بصدق خبر ايشان حاصل نمى شود و از جمله شبهه هاى ايشان اينست كه اگر از تواتر علم بصدق خبر حاصل شود

ص: 329

1-101. (1) بلى تفاوتى ممكن است كه دخل در جزم نداشته باشد بلكه باعتبار سرعت و بطور حصول بوده باشد

و عن الثانی انّ نقل الیهود و النّصارى لم یحصل بشرائط التّواتر فلذلك لم یحصل العلم و عن الثّالث أنّه قد علم وقوعه و الفرق بینہ و بین الاجتماع علی الاکل و جود الداعی بخلاف اکل الطعام الواحد و بالجملة فوجود العادة هنا و عدمها هناك لتظاهر و عن الرّابع انّ تواتر التّقیضین محال عادة و عن الخامس انّ الفرق الّذی نجده بین العلمین أنّما هو باعتبار کون کلّ واحد منها نوعا من الصّدّ روری و قد یختلف التّوعان بالسّرعة و عدمها لكثرة استیناس العقل باحدهما دون الآخر و عن السّادس انّ الصّدّ روری لا یستلزم الوفاق لجواز المباهتة و العناد من الشّرذمة القلیلة اذا عرفت هذا فاعلم انّ

لازم خواهد بود تصدیق یهود و نصاری در آنچه ایشان بطریق تواتر نقل نموده اند از حضرت موسی و عیسی علیهما السّلم که هر یک از ایشان گفته اند که پیغمبری بعد از من نیست و تصدیق ایشان درین قول منافات دارد با نبوت پیغمبر ما صلی الله علیه و آله پس این قول افترا خواهد بود و از جمله شبهه های اینست که اجتماع خلق کثیر بر نقل خبر واحد از قبیل اجتماع خلق بسیار است بر خوردن یک طعام و این ممتنع است عاده پس تواتر نیز عاده ممتنع خواهد بود و از جمله شبهها (1) اینست که حصول علم بسبب تواتر منجر می شود بحصول علم بتقیضین در صورتی که جمعی کثیر خبر دهند به چیزی و جمعی کثیر دیگر به تقیض آن خبر دهند و تعلق علم به تقیضین محال است و از جمله شبهها اینست که اگر تواتر افاده علم ضروری بصدق خبر نماید لازم می آید که ما فرقی نیابیم میان علمی که از تواتر حاصل می شود و علمی که بضروریات ما را حاصل است و لازم باطل است زیرا که ما هرگاه عرض کنیم بر خود وجود اسکندر مثلا و این قول را که یکی نصف دو است فرق میان این دو علم می یابیم و می دانیم که علم ثانی اقوی است بالبدیهه از علم اوّل و از جمله شبهه های ایشان اینست که تواتر مفید علم ضروری بصدق خبر بوده باشد لازم می آید که این مسئله یعنی حصول علم ضروری از تواتر اجماعی باشد زیرا که علم ضروری مستلزم اتفاق جمیع ناس است و حال آنکه ما در این مسئله با شما مخالفیم و باعتقاد ما علم ضروری از تواتر حاصل نمی شود و جمیع این اعتراضات و شبهها مردود است بدو وجه یکی اجمال و دیگری تفصیل اما اجمال زیرا که این وجه از قبیل تشکیک در ضروریاتند پس از قبیل شبهه های سوفسطائیه اند و مستحق جواب نیستند و ایشان جمعی اند که منکر محسوسات و بدیهیاتند باعتبار شبهه های که ایشان توهم و تخیل نموده اند و اما تفصیلا پس جواب شبهه اول ایشان اینکه گاه هست که حکم مجموع مخالف حکم هر واحد از اوست زیرا که واحد جزو از عشره است و بخلاف اوست در بعضی از احکام چه

ص: 330

1- 102. (1) یعنی شبهه بر تقدیر صحّت دلالت نمی کند بر عدم امکان وقوع تواتر بخلاف بواقی که دلالت می کند بر عدم امکان حصول علم بسبب او

حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرايط بعضها في المخبرين و بعضها في السامعين فالاول ثلاثة الاول ان يبلغوا في الكثرة حدًا يمتنع معه في العادة تواطئهم على الكذب الثاني ان يستند علمهم الى الحس فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعًا الثالث استواء الطرفين و الواسطة اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في الاول و الآخر و الوسط بالغًا ما بلغ عدد التواتر و الثاني امران الاول ان لا يكونوا عالمين بما اخبروا عنه اضطرارًا لاستحالة تحصيل [الحاصل] الثاني ان لا يكون السامع قد سبق بشبهة او تقليد يؤدى الى اعتقاد نفى موجب الخبر و هذا الشرط ذكره السيد ره و هو جيد و حكاة عنه جماعة من

---

مجموع مسما است بعشرة و واحد مسمي به او ليست و مجموع لشكر مركبست از اشخاص و مجموع غالب مي آيد بر دشمن و فتح شهرها مي نمايد بخلاف هريك از ان اشخاص و جواب شبهه ثاني ايشان اينكه در نقل يهود و نصارى ان خبر را كه مذکور شد شرايط تواتر متحقق ليست پس از اين جهت از تواتر ايشان علم بصدق خبر ايشان حاصل ليست يعنى حصول علم از تواتر مشروطست به شروطى كه بعد از اين مذکور خواهد شد پس اكر علم از تواتر حاصل شود معلوم مي شود كه شرايط او متحقق است و اكر علم حاصل نشود چنانچه در تواتر يهود و نصارى از او معلوم مي شود كه شرايط او متحقق ليست كو ندانيم كه کدام شرط بعينه منتفى است و بعضى گفته اند كه شرطى كه منتفى است در تواتر يهود و نصارى ان شرطست كه هر طبقه از طبقات نقل بايد بحد تواتر رسیده باشند و تواتر يهود در زمان بخت نصر منقطع مي شود زيرا كه او جميع طوايف يهود را كشت و از ايشان باقى نكذاشت مگر چند نفرى كه قول ايشان مفيد علم نبود و نصارى در طبقه اول بحد تواتر نرسیده بودند باعتبار قلت عدد ايشان و جواب شبهه سيوم اينكه ما علم قطعى بوقوع تواتر داريم و فرق بين او اجتماع خلق كثير بر خوردن يك طعام اينست كه در تواتر داعى بر اجتماع ايشان در نقل يك خبر متحقق است و ان عبارت از ارتكاب امر بمعروف و نهى از منكر است جهت حصول ثوبات اخروى بخلاف اجتماع بر خوردن يك طعام كه داعى بر او ليست بلكه مانع از او متحقق است چه امزجه خلايق مختلفند و باعتبار اختلاف او در خواهش طعامها نیز مختلف مي شود و مجملًا بحسب عادت تواتر موجود است و در اجتماع بر طعام واحد عادت جارى نشده و جواب شبهه چهارم اينكه تواتر بر نقیضين بحسب عادت محالست و اكر از فرض محال محالى لازم آيد قصورى ندارد و جواب شبهه پنجم اينكه فرقى كه ما در بين اين دو علم مي يابيم باعتبار اينست كه هريك از اين ها نوعيند از ضرورى و كاه هست كه مختلف مي شوند دو نوع از ضرورى باعتبار سرعت انتقال ذهن به يكى و عدم سرعت انتقال

الجمهور ساکتین علیہ قال السید ره اذا كان هذا العلم يعنى الحاصل من التواتر مستندا الى العادة و ليس بموجب عن سبب جاز في شروطه الزيادة و التقصان بحسب ما يعلم الله تعالى من المصلحة و انما احتجنا الى هذا الشرط لئلا يقال لنا اى فرق بين خبر البلدان و الاخبار الواردة بمعجزات النبي صلى الله و اله سوى القرآن كحنين الجذع و انشقاق القمر و تسبيح الحصى و ما اشبه ذلك و اى فرق ايضا بين خبر البلد و خبر التص الجلي على امير المؤمنين عليه الصلاة و السلام الذى يتفرد الامامية بنقله و الا اجزتم ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كما اجزتموه في اخبار البلدان و قد اشترط بعض هنا شروطا اخر ظاهرة الفساد فهى بالاضراب عنها اخرى فايده قد تتكثر الاخبار فى الوقائع و تختلف و

---

او به ديكرى بسبب زيادتي انس ذهن به يكي و جواب شبهه ششم اينكه قبول نداريم كه علم ضرورى مستلزم اتفاق بوده باشد زيراكه جاز است ارتكاب باطل و صدور عناد از طايفه قليلى چنانچه سوفسطائيه منكر بديهيات شده اند اذا عرفت هذا فاعلم ان حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرايط تا فايده هرگاه دانستى اين را كه تواتر ممكن است عقد و واقع است شرعا و عرفا پس بدان كه حصول علم بمتواتر موقوفست بر اجتماع چند شرط بعضى از آنها شرطند در جمعى كه نقل خبر مى نمايند و بعضى از آنها شرطند در شنوندگان پس نوع اول منحصر است در سه شرط اول اينكه جمعى كه نقل خبر مى نمايند در كثرت به مرتبه باشند كه ممتنع باشد عاده با ان كثر اتفاق ايشان بر كذب و دويم اينكه علم ايشان بمتواتر مستند بحس بوده باشد چون ديدن بلاد بعينه و شنيدن اخبار و بوئيدن بوئيدنيها و امثال اين ها و مستند بعقل نبوده باشد زيراكه در مثل مسئله حدوث عالم هرگاه ثابت بوده باشد نزد مخبرين بدليل عقلى تواتر مفيد علم (1) نيست سيوم اينكه طرفين يعنى طبقه اعلى و اسفل و وسط يعنى طبقه وسط مساوى باشند در بلوغ بحد تواتر يعنى جميع طبقات مخبرين در طبقه اول و طبقه آخر و واسطه هر طبقه از طبقات واسطه بايد بحد تواتر رسيده باشند و نوع دويم يعنى شرايطى كه در سامعين معتبرند دو شرطست اول اينكه ايشان عالم نبوده باشند بمتواتر بطريق علم ضرورى كه اگر چنين علمى از براى ايشان حاصل بوده باشد تواتر نسبت به ايشان مفيد علم نخواهد بود زيراكه تحصيل حاصل محالست بلى عالم بودن ايشان بمتواتر بعنوان علم نظرى منافات با تواتر ندارد دويم اينكه سامع پيش از شنيدن اين خبر متواتر بسبب شبهه يا تقليد ديكرى چون آباء و اسلاف اعتقاد بنفى مقتضاي خبر متواتر نداشته باشد چه درين صورت كاه باشد كه او را بسبب اين

ص: 332

---

1-103. (1) بلى اگر معلوم ايشان بوده باشد بطريق سماع از معصوم درين صورت تواتر موجب علم خواهد بود زيراكه علم ايشان درين وقت مستند بحس سمع است



تواتر علم حاصل نشود بصدق متواتر باعتبار اعتقادی که پیش بنقیض او داشته و این شرط را سید مرتضی رضی الله عنه ذکر نموده و این بسیار نیکو است و حکایت نموده اند این شرط را از جماعتی از عامه و خود ساکت شده اند از اثبات نفی او و چون احدی از علما و فقها این شرط را در تواتر ذکر نموده بودند و سید رضی الله عنه خود اختراع نموده در مقام اعتذار و فرموده که هرگاه این علم یعنی علمی که از تواتر حاصل می شود مستند بعادة (1) بوده باشد و مسبب از سببی نبوده باشد جایز است در شرط او زیاده و نقصان بحسب اختلاف مصلحت هایی که خدای تعالی عالمست بانها و چرا ما احتیاج باین شرط داریم تا اینکه اعتراض بر ما وارد نیاید از جانب یهود و نصاری و عامه مخالفین باین روش که چه فرق است میان خبر بوجود شهری بطریق تواتر و اخباری که وارد است بمعجزات حضرت رسول صلی الله علیه و آله بغیر از قرآن مجید که قطع نظر از تواتر او دلیل است بر اعجاز خودش چون او از کردن بزغاله زهر الود و شکافتن ماه و تسبیح گفتن سنک ریزه در دست مبارک آن حضرت و آنچه شباهت دارد باینها از باقی معجزات آن حضرت و خبر نص واضح بر امامت حضرت امیر المؤمنین علیه السلام ان خبری که امامیه رضوان الله علیهم منفردند در نقل انها بخلاف اخباری بر امامت که عامه نیز نقل نموده اند که در ان اخبار اعتراض ایشان بر ما وارد نیست چه هرگاه خود نقل نموده باشند بر ایشان حجت خواهد بود پس فرق میانه این دو تواتر را بیان نمائید که از چه راه شما را علم حاصل است باین متواترات و ما را علم حاصل نیست با آنکه ما را از راه تواتر علم ببلاد بعیده حاصل است چنانچه شما را حاصل است و اگر این اخبار متواتر بوده باشند چرا تجویز نمی کنید که علم باین متواترات ضروری و بدیهی بوده باشد چنانچه تجویز می نمایید ضروری بودن متواتر را در اخبار شهرها پس ان در عبارت مصنف قدس سره و الا اجزتم بفتح همزه حرف تندیست و مطلب از او توییح است و غرض سید رضی الله عنه از این حرف اینست که اگر ما این شرط را در حصول علم بمتواتر قرار نمی دادیم اعتراض یهود و نصاری بر ما وارد بود که شما قائل شده اید به نبوت حضرت رسول صلی الله علیه و آله باعتبار معجزاتی که بادعاء شما متواتر است از آن حضرت و اگر در واقع این معجزات از آن حضرت متواتر می بود بایستی که ما را نیز علم بوجود انها حاصل باشد چنانچه ما و شما شریکیم در علم بوجود بلاد بعیده باعتبار تواتر انها و اگر نه چه فرق است میان این تواتر و ان تواتر و همچنین اگر این شرط معتبر نباشد اعتراض مخالفین بر ما وارد خواهد بود در باب خلافت حضرت امیر المؤمنین صلوات الله علیه باین روش که شما ادعا می نمایید خلافت آن حضرت را بعد از حضرت رسالت پناهی صلوات الله علیه

ص: 333

---

1-104. (1) یعنی عادت الله جاری شده بخلق علم ضروری عقیب تواتر و چنین نیست که تواتر علت او بوده باشد

و لكن يشتمل كل واحد منها على معنى مشترك بينها لجهة التضمن او الالتزام فيحصل العلم بذلك القدر المشترك و يسمى المتواتر من جهة المعنى و ذلك كوقائع امير المؤمنين عليه الصلاة و السلم في حروبه من قتله في غزوة بدر كذا و فعله في احد كذا الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام على شجاعته و قد تواتر ذلك منه و ان كان لا يبلغ شىء من تلك الجزئيات درجة القطع

---

و اله بلا فصل باعتبار اینکه می گویند اخبار در باب خلافت آن حضرت از حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه و آله بحد تواتر رسیده اگر در واقع این اخبار متواتر می بود بایستی که ما را نیز علم بمضمون آنها حاصل شود چنانچه ما را علم بوجود بلاد بعیده از راه تواتر حاصل است و الا چه فرق است میان این دو تواتر و همچنین اگر این شرط نمی بود اعتراض ایشان بر ما وارد بود که اگر این اخبار متواتر باشد چرا شما دعوی بدهت علم به او نمی نمائید چنانچه علم به سایر متواترات بدیهی است و چون این شرط را ذکر نمودیم اعتراضات ایشان بر ما ورود ندارد زیراکه ایشان چون بسبب تقلید ابا و اسلاف و شبهات باطله پیش از شنیدن این اخبار متواتره اعتقاد بنفی رسالت حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه و آله و وصایت و خلافت حضرت امیر المؤمنین صلوات الله علیه داشتند از این جهت دیده بصیرت ایشان از ادراک حق عاجز است بخلاف بلاد بعیده که چون پیش از تواتر اعتقاد بخلاف او نداشتند از راه تواتر ایشان را نیز علم بوجود آنها بهم می رسد و همچنین در دفع اعتراض ثالث می گوئیم که متواتر هرگاه ممکن بوده باشد اعتقاد بخلاف او بسبب شبهه یا تقلیدی عادت خدای تعالی جاری نشده بخلق علم ضروری عقیب سماع او بخلاف اینکه هرگاه اعتقاد به خلافش ممکن نباشد که درین صورت عادت جاری شده بخلق علم ضروری پس متواتر بر دو قسم خواهد بود یکی مفید علم ضروری هست و دیگری نیست چنانچه سید رضی الله عنه در ذریعه تصریح به این معنی نموده و الله ولی التوفیق و بعضی از عامه در تواتر شروط دیگر ذکر نموده اند که فساد اشتراط آنها ظاهر است پس اغراض نمودن از ذکر آنها سزاوارتر است بعضی از ایشان شرط نموده اند در مخبرین اسلام و عدالت را چنانچه در شهادت شرط می دانند و بعضی شرط نموده اند که مخبرین در يك شهر نبوده باشند تا آنکه ممتنع بوده باشد اتفاق نمودن ایشان با يك دیگر در دروغ گفتن و بعضی شرط دانسته اند اختلاف ایشان را در نسب و در دین و در وطن و یهود شرط می دانند که مخبرین جمعی باشند که در غایت ذلت و ضعف باشند زیراکه درین صورت ممتنع است عادة اجتماع ایشان بر کذب بسبب خوف از مؤاخذه و این شرایط ظاهر الفسادند زیراکه

اصل و خبر الواحد هو ما لم يبلغ حدّ التواتر سواء كثرت رواته ام قلت و ليس شأنه افادة العلم بنفسه نعم قد يفيد بانضمام القرائن اليه و زعم قوم انه لا يفيد العلم و ان انضم اليه القرائن و الاصح الاول لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت و انضم اليه قرائن من صراخ و جنازه و خروج المخدّرات على حالة منكرة غير معتادة من دون موت مثله و كل الملك و اكابر مملكته فانما تقطع بصحة ذلك الخبر و نعلم به موت الولد و نجد ذلك من انفسنا وجدانا ضروريًا لا يتطرق اليه الشكّ و هكذا حالنا في كلّ ما يوجد من الاخبار التي تحفّ بمثل هذه القرائن بل بما دونها فانما نجزم بصحة مضمونها بحيث لا يتخالجنا في ذلك ريب و لا يعترينا فيه شك احتجّ المخالفة بوجوه احدها انه لو حصل العلم به لكان عاديًا اذ لا عليّة و لا ترتّب الا باجزاء الله تعالى عاداته بخلق شئ عقيب آخر و لو كان عاديًا لا طرد و

---

بسیار است که علم حاصل می شود از تواتر بدون این ها

### فائدة في التواتر المعنوي

فائدة قد تكثر الاخبار في الوقائع و يختلف لكن يشتمل كل واحد تا اصل كاه می شود که چیزهای بسیار در واقعه های مختلفه وارد می شود و ان اخبار در احكام مختلفند لیکن هر يك از ان اخبار مشتملند بر معنی که مشتركست میان جمیع این خبرها از باب تضمن یا التزام پس علم قطعی بصدق آن قدر مشترك حاصل می شود باعتبار تواتر معنوی و این قسم از متواتر را متواتر بحسب معنی می نامند و این چون وقایع حضرت امیر المؤمنین صلوات الله علیه در جنگها چون قتال آن حضرت در جهاد بدر به آن نحوی که مشهور و در کتب سیر و و اخبار مذکور است و جهاد آن حضرت در احد به آن نحوی که مشهور است و غیر این ها از جهادهائی که از آن حضرت واقع شده که هر يك از انها دلالت دارد بر کمال شجاعت آن حضرت التزاما پس شجاعت او متواتر خواهد بود هر چند که هیچ يك از این جزئیات به مرتبه تواتر و قطع نرسیده اند

### أصل في الخبر الواحد

اصل و خبر الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر قسم دوم از اخبار یعنی خبر واحد خبریست که بحد تواتر نرسیده باشد خواه راویان ان خبر بسیار باشند و خواه کم باشند و حال این خبر چنین نیست که فی نفسه قطع نظر از قرائن خارجیه مفید علم باشد بلی گاهی افاده علم می کند باعتبار انضمام قرائن خارجیه با او و بعضی گفته اند که با قرائن نیز مفید علم نیست و قول اول صحیح تر است و دلیل ما بر اینکه با قرائن مفید علم است اینست که هرگاه پادشاهی خبر دهد به مردن پسرش که بیماری و اشراف او بر موت معلوم بود و با این قرائن از خارج نیز ضمّ شوند چون فریاد و شیون زنان و حاضر ساختن جنازه و بیرون دویدن زنان مخدّره از خانه با حال بدیکه عادت ایشان چنین حرکتی نبوده باشد بدون مردن مثل این پسر و همچنین کریستن پادشاه و اکابر

انتفاء اللّازم بَيْنَ الثّانِي أَنَّهُ لَوْ أَفَادَ الْعِلْمَ لِأَدَى إِلَى تَنَاقُضِ الْمَعْلُومِينَ إِذَا حَصَلَ الْإِخْبَارُ عَلَى ذَلِكَ الْوَجْهِ بِالْأَمْرَيْنِ الْمُتَنَاقِضَيْنِ فَإِنَّ ذَلِكَ جَائِزٌ وَاللّٰهُمَّ بِالطَّلِ لَأَنَّ الْمَعْلُومِينَ وَقَعَانَ فِي الْوَاقِعِ وَالْأَلَا لَكَ الْعِلْمَ جَهْلًا فَيَلْزَمُ اجْتِمَاعَ التَّقْيِضَيْنِ الثَّلَاثِ أَنَّهُ لَوْ حَصَلَ الْعِلْمُ بِهِ لَوَجِبَ الْقَطْعُ بِتَخَطُّةٍ مِنْ يَخَالِفُهُ بِالْإِجْتِهَادِ وَهُوَ خِلَافُ الْإِجْمَاعِ وَالْجَوَابُ أَمَّا عَنِ الْأَوَّلِ فَبِالْمَنْعِ مِنْ انْتِفَاءِ اللَّازِمِ وَالتَّزَامِ الْإِطْرَادِ فِي مِثْلِهِ فَإِنَّهُ لَا يَخْلُوا عَنِ الْعِلْمِ وَأَمَّا عَنِ الثَّانِي فَإِنَّهُ إِذَا حَصَلَ فِي قَضِيَّةٍ امْتَنَعَ أَنْ يَحْصَلَ مِثْلُهُ فِي نَقِيضِهَا عَادَةً وَأَمَّا عَنِ الثَّلَاثِ فَبِالتَّزَامِ التَّخَطُّةِ حَفْلُو وَقَعَ الْعِلْمَ لَمْ يَخْبِرْ مُخَالَفَتَهُ بِالْإِجْتِهَادِ إِلَّا أَنَّهُ لَمْ يَقَعْ فِي الشَّرْعِيَّاتِ وَالْإِجْمَاعِ الْمَدْعَى عَلَى خِلَافِ ذَلِكَ ظَاهِرُ الْفَسَادِ أَصْلًا وَمَا عَرَى مِنْ خَبَرِ الْوَاحِدِ عَنِ الْقَرَائِنِ الْمَفِيدَةِ لِلْعِلْمِ يَجُوزُ التَّعَبُّدُ

مملکت او و بودن ایشان بر فائق که بدون مردن مثل این پسران حالت معتاد ایشان نبوده باشد که درین صورت ما را جزم حاصل می شود به صحت ان خبر و علم قطعی بهم می رسانیم به مردن او و ما در نفس خود حصول این علم را بالبديهة می یابیم و هیچ شکی درین نداریم و بر این منوال است حال ما در هر چیزی که مشتمل بر مثل این قرائن بوده باشد بلکه به کمتر ازین قرائن نیز ما را جزم به صحت مضمون ان خبرها حاصل می شود به حیثیتی که هیچ شکی و شبهه ما را در صحت او نیست و احتجاج نموده مخالف یعنی منکر حصول علم بسبب خبر واحد محفوف به قراین به چند وجه اول اینکه اگر علم بسبب چنین خبری حاصل شود می باید که این علم عادی باشد زیراکه علنی نیست این خبر را از برای حصول علم مکر به این نحو که عادت خدای تعالی جاری شده بخلق علم عقیب شنیدن چنین خبری و اگر این علم عادی بوده باشد لازم می آید که حصول علم مطرد باشد یعنی بعد از هر خبری که چنین بوده باشد علم قطعی بصدق مضمون او حاصل شود و انتفاء لازم ظاهر و بدیهی (1) است و دلیل ثانی اینکه اگر این خبر مفید علم بوده منجر می شود بتناقض معلومین در صورتی که اخبار باین نحو بدو امر متناقض متحقق شود زیراکه اخبار بنقیضین جایز است عقلا و عادة و لازم یعنی حصول علم بنقیضین باطل است که این دو معلوم می باید که در واقع موجود باشند و اگر نه لازم می آید که این علم جهل مرکب باشد و از وجود معلومین در واقع لازم می آید اجتماع نقیضین و دلیل ثالث ایشان اینکه اگر علم ازین خبر حاصل شود لازم می آید که جزم حاصل شود به خطای کسی که مخالفت نماید با مضمون این خبر بسبب اجتهاد و تخطئه مجتهد بسبب مخالفت خبر واحد خلاف اجماع است و جواب این دلایل اما از دلیل اول پس باین روش است که قبول نداریم انتفاء لازم را بلکه التزام می نماییم اطراد حصول علم را و می گوئیم از هر خبری که باین وصف بوده باشد علم قطعی حاصل می شود اما

ص: 336

به عقلا و لا نعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا سوى ما حكاه المحقق عن ابن قبة و يعزى الى جماعة من اهل الخلاف و كيف كان فهو بالاعراض عنه حقيق و هل هو واقع او لا خلاف بين الاصحاب فذهب جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى و ابي المكارم ابن زهرة و ابن البراج و ابن ادریس الى الثاني و صار جمهور المتأخرين الى الاول و هو الاقرب و له وجوه من الادلة الاول قوله تعالى فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

جواب از دليل ثانی پس این قسم است که هرگاه خبر محفوف به قراین در قضیه حاصل شود ممتنع است عاده حصول مثل این خبر در نقیض ان قضیه پس فرض وقوع دو خبر چنین در نقیضی محال است و از فرض محال اگر محالی لازم آید مفسده ندارد و اما جواب از دليل ثالث پس باین نحو است که قبول نداریم بطلان لازم یعنی تخطئه مجتهد را بسبب مخالفت او با چنین خبری و التزام می نمائیم تخطئه او را درین صورت و می گوئیم که اگر چنین خبری وارد شود مخالفت او بسبب اجتهاد جایز نیست لیکن در شرعیات چنین خبری و اجتهادی مخالف او واقع نشده و اجماعی که مستدل دعوا می نمود بر عدم جواز تخطئه چنین مجتهدی ظاهر الفساد است بلکه آنچه اجماعی است عدم جواز تخطئه مجتهد است بسبب مخالفت با خبر واحدی که محفوف به قراین نبوده باشد

### أصل في حجية الخبر الواحد

اصل و ما عری من خبر الواحد عن القرائن المفيدة للعلم يجوز التعبد به عقلا تا و هل هو خبر واحد هرگاه مجرد از قرائن باشد که افاده علم می نماید جایز است تعبد به او عقلا یعنی عقل تجویز می نماید واجب کردانیدن شارع عمل بمضمون این خبر را بر مکلفین زیراکه اگر شارع ما را امر فرماید بعمل به مقتضای این خبر و بفرماید که هرگاه عادل بشما خبری نقل نماید شما عمل بمضمون او نمائید از این ایجاب عمل محالی لازم نمی آید پس عقلا جایز خواهد بود و از اصحاب مخالفی در این حکم نیافتم بغیر از آنچه محقق قدس سره از این قبه (1) نقل نموده و نسبت داده شده این قول به عامه و به هر حال اعراض از این قول سزاوار است و دلیل ایشان بر عدم جواز اینست که اگر تکلیف باین خبر در احکام شرعیه که از حضرت رسول صلی الله علیه و آله وارد شده جایز باشد لازم می آید که تکلیف به او در اخبار باحکام شرعیه که از خدای تعالی وارد شده جایز باشد پس اگر عدلی خبر دهد از خدای تعالی به اینکه مرا به رسالت فرستاده باید بر ما واجب باشد اطاعت او بدون طلب معجزه از او و جواب این دلیل که ملازمه ممنوع است زیراکه لازم نمی آید از جواز و جوب عمل بقول کسی که جزم بکذب او نداشته باشیم جواز و جوب بقول کسی که جزم بکذب او حاصل است بحسب عادت زیراکه اخبار از خدای تعالی بتخصیص در نبوت

ص: 337

دلّت هذه الآية على وجوب الحذر على القوم عند انذار الطوائف لهم و هو يتحقّق بإنذار كلّ واحد من الطوائف واحدا من القوم حيث اسند الانذار الى ضمير الجمع العائد على الطوائف او علّفه باسم الجمع اعنى القوم ففى كليهما اريد المجموع و من البيّن تحقّق هذا المعنى مع التّوزيع بحيث يختصّ بكلّ بعض من القوم بعض من الطوائف قلّ او كثر و لو كان بلوغ التّواتر شرطا لقليل و لينذروا كلّ واحد من قومهم او و لينذر البعض الذى يحصل به التّواتر كلّ واحد من القوم او ما يؤدّى هذا المعنى فوجوب الحذر عليهم بالانذار الواقع على الوجه الذى ذكرناه دليل وجوب العمل بخبر الواحد فان قيل من اين

---

خود رياست عظيمه ايست پس هرگاه با معجزه که موجب جزم بصدق اوست نباشد عادة جزم حاصل می شود بکذب او بخلاف اخبار عدل از رسول صلّى الله عليه و آله که چون رياست عظمی نیست پس اگر بدون قرينه باشد که مفید علمست ما را جزم بکذب او حاصل نمی شود و هل هو واقع او لا- خلاف بين الاصحاب تا فان قيل من اين علم و آیا اين تعبد يعنى وجوب عمل بخبر واحد هرگاه مجرد از قرينه بوده باشد واقعت شرعا يا واقع نیست خلافتست میان اصحاب پس رفته اند جمعی از متقدمين چون سيّد مرتضى رضی الله عنه و سيّد ابی المکارم بن زهره و ابن براج و ابن ادريس ثانی يعنى عدم وقوع تعبد و جمهور متأخرين باول يعنى وقوع تعبد قائل شده اند و اين نزديکتر است بصواب و چند دليل از برای وقوع تعبد بخبر واحد هرگاه مجرد از قرينه بوده باشد اقامت شده اول اين قول خدای تعالی است که فلو لا نفر من کل فرقه منهم طایفه ليتفقها في الدين و لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون يعنى چرا بیرون نمی روند از هر فرقه طائفه تا آنکه تفقه نمایند در دين و مسائل دين خود را بیاموزند و انذار قوم خود نمایند هرگاه بازگشت نمایند بسوی ایشان شاید که ایشان بترسند از عقوبت الهی و از معاصی بازایستند وجه دلالت اين آیه کریمه بر اين مطلب اين است که دلالت دارد بر وجوب حذر بر قوم نزد انذار و تخويف طوايف ایشان را و انذار طوايف ایشان را متحقق می شود بعنوان انذار هر طایفه از طوايف یکی از قوم را چه نسبت داده اند او را بضمير جمعى که راجع می شود به طوايف و معلق ساخته او را باسم جمع يعنى قوم پس در هريك از فعل و مفعول اراده مجموع شده چه مراد از مسند انذار جميع طوايف است و از مفعول مراد جميع قوم است و اين بدیهی است که متحقق می شود اين معنی با توزيع يعنى قرار دادن هريك از قوم را فردا فردا در برابر هر طایفه از طوايف به حیثیتی که مخصوص باشد بهر بعضی از قوم طایفه از طوايف خواه ان طایفه قليل باشند يعنى بحدّ تواتر نرسیده باشند یا کثیر

علم وجوب الحذر و ليس فى الآيه ما يدلّ عليه فانّ امتناع حمل كلمة لعلّ على معناها الحقيقى باعتبار استحالته على الله تعالى يوجب المصير الى اقرب المجازات اليه و هو مطلق الطلب لا الايجاب قلت قد بينا فيما سبق انه لا معنى لجواز الحذر او ندبه لانه ان حصل المقتضى له و جب و الا لم يحسن فطلبه دليل على حسنه و لا يحسن الا عند وجود المقتضى و حيث يوجد يجب فالطلب له لا يقع الا على وجه الايجاب على ان ادعاء كون مطلق الطلب اقرب المجازات لا الايجاب فى موضع النظر فان قيل

باشند و بحدّ تواتر رسیده باشند و اگر به رسیدن این طایفه منذرین بحدّ تواتر شرط می بود و توزیع کافی نمی بود بایستی که گفته شود و لینذروا کل واحد من قومهم یعنی تا اینکه انذار نمایند جمیع این طوایفی که از فرق متعدّده بیرون رفته اند هر واحدی از قوم خود را یا بایستی گفته شود و لینذر البعض الّذى يحصل به التواتر کل واحد من القوم یعنی تا اینکه انذار نمایند بعضی ازین طوایف که بحدّ تواتر رسیده باشند هر واحد از قوم را یا گفته شود عبارتی دیگر که اداء این معنی نماید پس وجوب حذر بر ایشان بسبب اندازی که واقع باشد بر وجه مذکور یعنی بطریق توزیع دلیل است بر وجوب عمل بخبر واحد فان قيل من این علم وجوب الحذر و ليس فى الآيه ما يدلّ عليه فان امتناع حمل كلمة لعلّ تا فان قيل وجوب الحذر پس اگر کسی اعتراض نماید که استدلال شما بر وجوب عمل بخبر واحد باین آیه کریمه موقوفست بر وجوب حذر و از کجا معلوم شد که حذر واجبست و حال آنکه در آیه کریمه چیزی نیست که دلالت کند بر وجوب او و چون مستدل را می رسید که بگوید که دلالت آیه بر وجوب حذر ازین راهست که یحذر خبر لعلّ واقع شده و لعلّ موضوعست از برای ترجّی یعنی آرزو کردن چیزی که ممکن الوقوع بوده باشد و ترجّی نسبت به کسی صحیح است که عالم بعواقب امور نبوده باشد پس در کلام واجب تعالی محمول معنی حقیقی نمی تواند بود و باید او را بر معنی مجازى حمل نمود و معنی که مناسبت دارد با حقیقت او ايجاب حذر است قائل جواب می فرماید که امتناع حمل کلمه لعلّ بر معنی حقیقی باعتبار محال بودن او بر خدای تعالی موجب اینست که او را حمل نمائیم بر اقرب مجازات که عبارت از مطلق طلب حذر است که شامل ايجاب و ندب هر دو است و مقتضى حمل بر ايجاب تنها نیست در جواب این اعتراض می گوئیم که ما پیش ازین در بیان اینکه امر موضوعست از برای وجوب بیان نمودیم که معنی ندارد جواز حذر با استحباب او زیرا که اگر مقتضى حذر حاصل است حذر واجب خواهد بود و اگر مقتضى او نیست نیکو نخواهد بود پس طلب حذر دلیلت بر نیکوئی او و دانستی که حذر نیکو نیست مگر نزد وجود مقتضى و نزد وجوب مقتضى واجب می شود پس طلب حذر واقع نمی شود

وجوب الحذر عند الانذار لا يصلح بمجرد دليله على المدعى لكونه اخص منه فان الانذار هو التخويف و ظاهر ان الخبر اعم منه قلت الانذار هو الابلاغ ذكره الجوهري قال ولا يكون الا في التخويف و قريب من ذلك في الجمهرة و القاموس و العرف يوافقه ايضا و لا ريب في ان عمدة الاحكام الشرعية الوجوب و التحريم و ما يرجع بنوع من الاعتبار اليهما و هما لا ينفكان عن التخويف فان الواجب يستحق العقاب تاركة و الحرام يستوجب المؤاخذه فاعله و اذا نهضت الآية بالدلالة على قبول خبر الواحد فيهما فالخطب فيما سواهما سهل اذ القول بالفصل معلوم الانتفاء مع انه يمكن ادعاء الدلالة على القبول فيه

مكر بر وجه ايجاب با اينكه ادعاء اينكه مطلق طلب اقرب مجازاة است به حقيقت نه ايجاب محل نظر است فان قيل وجوب الحذر عند الانذار لا يصلح بمجرد دليله على المدعى تا فان قيل ذكر پس اكر كسى كويد كه وجوب حذر نزد انذار به تنهائي صلاحيت ندارد كه دليل مدعى شما بوده باشد زيراكه انذار عبارت از تخويف است [و مدعى شما وجوب عمل است بخبر واحد و ظاهر است كه خبر اعم است از تخويف] چه خبر واحد اعم است از اينكه در باب انذار بوده باشد يا از باب اخبار باحكام شرعية جواب مى كوييم كه تخصيص انذار بتخويف ممنوعست بلكه انذار بمعنى ابلاغ و رسانيدن خبرى است بمكلف بر وجهى كه متضمن تخويف بوده باشد و اين معنى چنانكه شامل ابلاغ خبرى است كه مشتمل بر تخويف باشد و پس همچنين شامل ابلاغ خطائست كه متضمن وجوب يا حرمت چيزى بوده باشد چنانچه دانسته خواهد شد و دليل بر اينكه انذار باين معنى است اينست كه جوهرى در صحاح ذكر نموده كه انذار بمعنى ابلاغ است و گفته كه نمى باشد انذار مكر ابلاغى كه مقصود ازو تخويف باشد و نزديك باين معنى در جمهرة و قاموس واقع شده و عرف نيز با ايشان موافقت و شكى نيست كه عمده احكام شرعية وجوب و تحريم و آن چيزيست كه راجع مى شود بوجوب و تحريم به يك اعتبارى چون احكام وضعيه زيراكه انها لازم دارند وجوب و تحريم چيزى را مثلا صحت حكم شرعى عبارتست از احكام خمسه مشهوره و حكم وضعى عبارتست از لازم و سبب احكام شرعية چون صحت و بطلان كه لازم وجوب نماز با طهارت و حرمت نماز بي طهارتند و چون بودن زوال سبب از براى وجوب نماز ظهر مثلا بيع كه حكم وضعى است لازم دارد وجوب تسليم (1) ثمن را به بايع بر مشترى و وجوب تسليم مبيع را بمشترى بر بايع و حرمت انتفاع هريك از مشترى و بايع از چيزى كه منتقل ساخته اند او را بسبب بيع به ديكرى و اين وجوب و تحريم منفك نمى شوند از تخويف زيراكه واجب مستحق عقوبت مى شود تاركش و حرام مستوجب مؤاخذه مى شود فاعلش و هرگاه آيه كريمه دلالت كند بر قبول خبر واحد در واجب و حرام پس كار در غير اين ها آسانست زيراكه كسى قائل بفرق نشده ميان واجب و حرام و باقى

ص: 340

1-107. (1) پس وجوب تسليم حكمى است شرعى عبارت است از احكام مشهوره و حكم وضعى عبارتست از لازم و سبب احكام شرعية چون صحت و بطلان كه لازم وجوب نماز با طهارت و حرمت نماز بي طهارت و چون بودن زوال سبب از براى وجوب نماز ظهر مثلا



ايضا بلحن الخطاب فان قيل ذكر التفقه في الآية يدل على ان المراد بالانذار الفتوى و قبول الواحد فيها موضع وفاق قلت هذا موقوف على ثبوت عرفية المعنى المعروف بين الفقهاء و الاصوليين التفقه في زمن الرسول صلى الله عليه و آله على الوجه المعبر للحمل الخطاب عليه [و اتى لكم هنا باثباته و معناه اللغوي مطلق التفهم فيجب الحمل عليه] لاصالة بقائه حتى يعلم الثقل عنه و لم يثبت حصول في ذلك العصر الثاني قوله تعالى **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا** وجه الدلالة انه سبحانه علق و جوب التثبت على مجيئ الفاسق فينتفى عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط و اذا لم يجب التثبت عند مجيئ غير الفاسق فاما ان يجب القبول و هو المطلوب او الرد و هو باطل لانه يقتضى كونه اسوأ حالا من الفاسق و فساده بين و ما يقال من ان دلالة المفهوم ضعيفة مدفوع بان الاحتجاج به مبنى على القول بحجية فيكون ح من الظواهر التي يجب التمسك بها الثالث اطباق قدماء الاصحاب الذين عاصروا

---

احكام پس هرگاه ثابت شد و جوب عمل بخبر واحد در باب و جوب و تحریم در غیر ایشان نیز ثابت می شود با اینکه ممکن است ادعاء دلالت آیه کریمه بر و جوب عمل بخبر واحد در غیر واجب و حرام نیز بطریق مفهوم خطاب زیرا که هرگاه واجب باشد عمل بخبر واحد در این ها که اعظم احکام شرعیه اند در غیر این ها بطریق اولی واجب خواهد بود و لحن در کلام مصنف قدس سره مصدر لحنه بمعنی فهمه است و بمعنی مفعول است یعنی ملحون بمعنی مفهوم فان قيل ذکر التفقه في الآية يدل على ان المراد بالانذار الفتوى تا الثاني پس اگر کسی اعتراض نماید که ذکر تفقه در آیه کریمه دلیل است بر اینکه مراد از انذار فتوى است و قبول قول مجتهد واحد در فتوى اتفایست و محل نزاع قبول خبر واحد است در نقل جواب می گویم که این معنی معنی عرفی نفقه است و اراده او در آیه کریمه موقوفست بر اینکه ثابت شود که این معنی معنی عرفی تفقه نیز در زمان حضرت رسول صلی الله علیه و آله نیز بوده باشد به نحوی که معتبر بوده باشد تا اینکه توان خطاب را بر او حمل نمود و شما از کجا این را ثابت می توانید نمود و معنی لغوی تفقه مطلق تفهم است پس واجبست حمل لفظ بر او زیرا که اصل بقاء لفظ است بر معنی لغوی تا آنکه نقل از او ثابت شود و ثابت نیست حصول نقل در زمان حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه و آله الثاني قوله تعالى **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا** تا الثالث دلیل ثانی از برای و جوب عمل بخبر واحد قول خدای تعالی است که **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا** یعنی اگر فاسقی بشما خبری دهد شما باز ایستید از عمل به او و تفتیش از صحت او بکنید و بمجرد قول او عمل به او مکنید وجه دلالت این آیه کریمه بر این مطلب اینست که خدای تعالی معلق ساخته و جوب تثبت را بر خبر دادن فاسق پس و جوب تثبت منتفی خواهد بود نزد انتفاء فسق از

الائمة عليهم السلام و اخذوا عنهم او قاربوا عصرهم على رواية اخبار الآحاد و تدوينها و الاعتناء بحال الرواة و التفحص عن المقبول و المردود و البحث عن الثقة و الضعيف و اشتها ذلك بينهم في كل عصر من تلك الاعصار و في زمن امام بعد امام و لم ينقل عن احد منهم انكار لذلك او مصير الى خلافه و لا روى عن الائمة عليهم السلام حديث يصاده مع كثيرة الروايات عنهم في فنون الاحكام قال العلامة في ية اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين و فروعها الا على اخبار الآحاد المروية عن الائمة عليهم السلام و الاصوليون منهم كأبي جعفر الطوسي ره و غيره وافقوا على قبول الخبر الواحد و لم ينكره احد سوى المرتضى ره و اتباعه لشبهة حصلت لهم و حكى المحقق عن الشيخ سلوك

جهت عمل بمفهوم شرط و هرگاه تثبت واجب نباشد نزد خبر غير فاسق پس يا قبول واجب است و اين مطلب ما است و يا ردّ او واجبست و اين باطل است زیرا که اين مقتضى آنست که حال غير فاسق بدتر از حال فاسق باشد و فساد اين ظاهر است و اعتراضى که بعضى بر اين استدلال نموده اند باين روش که اين موقوفست بر حجيت مفهوم شرط و دلالت مفهوم ضعيف است مدفوعست به اينکه استدلال بمفهوم مبنى است بر قول به حجيت او يعنى هرکه باين احتجاج نموده قائلست به حجيت او پس درين صورت مفهوم از جمله ظواهرىست که تمسک بانها واجبست (1) الثالث اطباق قدماء الاصحاب الذين عاصروا تا الرابع دليل ثالث بر وجوب عمل بخبر واحد اينست که اتفاق نموده بودند قدماء اصحاب که معاصر حضرات ائمه معصومين صلوات الله عليهم اجمعين بودند و از ايشان اخذ احاديث مى نمودند و جمعى که که نزديك بعصر ايشان بودند به روايت اخبار آحاد و نوشتن انها در کتابها و اهتمام داشتن بيان حال راويان و تفحص نمودن از مقبول و مردود و تفتيش کردن از ثقة و ضعيف ايشان و مشهور بوده ميان ايشان اين معنى در هر عصرى از ان عصرها و در زمان امام معصومى بعد از معصومى و از هيچ يك از ايشان انكار اين يا قول بخلاف اين منقول نشده و نه حديثى از حضرات ائمه معصومين عليهم السلام روايت شده که منافى اين بوده باشد با اينکه از ايشان روايات بسيار در احكام هر فنى از فنون منقول شده و مؤيد اين اتفاق اينست که علامة رحمة الله فرموده که اما اماميه رضى الله عنهم پس اخباريون ايشان اعتماد نمى کردند در اصول دين و فروع او مگر بر اخبار آحادى که منقول اند از ائمه عليهم السلام و اصوليون يعنى مجتهدين ايشان چون شيخ ابو جعفر طوسى رضى الله عنه و غير او موافقت نموده اند با اخباريين در قبول خبر واحد و انکار نموده اند او را مگر سيّد مرتضى رضى الله

ص: 342

1-108. (1) مخفى نيست که اين دليل حجّت نمى شود بر بعضى از منكرين و وجوب عمل بخبر واحد چون سيّد مرتضى رضى الله عنه و امثال او چه ايشان مفهوم را حجّت نمى دانند

هذا الطریق فی الاحتجاج للعمل باخبارنا المروية عن الائمة عليهم السلم مقتصرًا عليه فادعى الاجماع على ذلك و ذکر انّ قديم الاصحاب و حديثهم اذا طولبوا بصحة ما افتى به المفتى منهم عولوا على المنقول في اصولهم المعتمدة و كتبهم المدونة فيسلم له خصمه منهم الدعوى في ذلك و هذه سجيّتهم من زمن النبي صلى الله عليه و آله الى زمن الائمة عليهم السلم فلو لا انّ العمل بهذه الاخبار جاز لانكروه و تبرّءوا من العمل به و موافقونا من اهل الخلاف احتجوا بمثل هذه الطريقة ايضا فقالوا انّ الصحابة و التابعين اجمعوا على ذلك بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد و عملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى و قد تكرّر ذلك مرّة بعد مرّة اخرى و شاع و ذاع بينهم و لم ينكر عليهم احد و آلا لنقل و ذلك يوجب العلم العادي باتّفاقهم كالقول الصريح الرابع انّ باب العلم القطعيّ بالاحكام الشرعية التي لم تعلم بالضرورة من

---

عنه و تابعان او بسبب شبهه كه عارض ايشان شده و شبهه ايشان بعد از اين خواهد آمد و محقق رحمه الله حكایت نموده از شيخ سلوك اين طريقه را در احتجاج از برای عمل باخبار مرويه از ائمه عليهم السلم و اكتفا نموده بهمين دليل و ادعاى اجماع نموده و فرموده كه متقدمين اصحاب و متاخرين ايشان هرگاه فتوائى مى دادند و از ايشان مطالبه دليل بران فتوى مى شد ايشان در دليل اعتماد مى نمودند بر رواياتى كه در اصول معتمده و كتابهاى مصنفه منقول شده و خصم ايشان از ايشان اين دليل را قبول مى نمود و دعواى ايشان را مسلم مى داشت و اين طريقه ايشان بود از زمان حضرت رسول صلى الله عليه و آله تا آخر زمان ائمه معصومين عليهم السلم پس اگر نه چنين مى بود كه عمل باين اخبار جاز مى بود بايست كه خصم ايشان انكار نمايد عمل باين اخبار را و خود را بيزار داند از كسى كه عمل بانها كند و جمعى از عامه كه با ما موافقت نموده اند در اين مسئله ايشان نيز احتجاج نموده اند بمثل اين طريقه پس گفته اند كه صحابه و تابعين اجماع نموده اند بر عمل بخبر واحد بدليل آنكه نقل نموده اند از ايشان استدلال بخبر واحد و عمل ايشان را به او در وقايع مختلفه غير محصوره و مكررا اين كار نموده اند و شايع و مشهور بود بين ايشان و هيچ كس بر ايشان انكار نموده بود كه اگر كسى انكار مى نمود بايستي كه انكار او بما برسد و اين موجب علم دعائى است باتفاق ايشان چنانكه هرگاه تصريح نمايند باتفاق اصحاب ما را علم عادي باتفاق حاصل مى شود الرابع انّ باب العلم القطعيّ بالاحكام الشرعية التي لم تعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل تا لايق دليل چهارم بر وجوب عمل بخبر واحد اينكه باب علم قطعيّ باحكام شرعية كه ضرورى دين يا ضرورى مذهب اهل بيت عليهم السلم نبوده باشد

الدّین او من مذهب اهل البيت عليهم السّلم فی نحو زماننا منسدّ قطعاً اذا الموجود من ادلتّها لا یفید غیر الظّنّ لفقد السّنة المتواترة و انقطاع طریق الاطلاع علی الاجماع من غیر جهة التّقل بخبر الواحد و وضوح کون اصالة البراءة لا یفید غیر الظّنّ و کون الکتاب ظنّی الدّلالة و اذا تحقّق انسداد باب العلم فی حکم شرعی کان التّکلیف فیهِ بالظّنّ قطعاً و العقل قاض بانّ الظّنّ اذا کان له جهات متعدّدة یتفاوت بالقوّة و الضّعف فالعدول عن القویّ منها الی الضّعیف قبیح و لا ریب أنّ کثیراً من اخبار الآحاد یحصل بها من الظّنّ ما لا یحصل بشیء من سائر الأدلّة فیجب تقدیم العمل بها لا یقال لو تمّ هذا الدّلیل لوجب فیما اذا حصل للحاکم من شهادة العدل الواحد او دعواه ظنّ اقوی من الظّنّ الحاصل بشهادة العدلین ان یحکم بالواحد او بالدّعوی و هو خلاف الاجماع لاثنا نقول لیس الحکم فی الشّهادة منوطاً بالظّنّ بل بشهادة العدلین فینتفی بانتفائها و مثلها الفتوی و الاقرار كما اشار الیه المرتضی ره فی معنی الاسباب

در زمان ما مسدود شده جز ما زیراکه آنچه موجود است از دلایل این احکام مفید زیاده بر ظن نیست زیراکه حدیث متواتر در میان نیست و راه اطلاع بر اجماع نیز بریده شده مگر از جهت نقل بعنوان خبر واحد پس اجماعیات نیز از قبیل اخبار آحادند و ان دلیل که اصالت برائت ذمه است نیز مفید غیر ظن نیست و کتاب اگرچه قطعی المتن است لیکن ظنی الدلالة است باعتبار آنکه اکثر آیات احکام مشتملند بر مجملات و عمومات و متشابهاً و هرگاه در باب احکام شرعی سدّ باب علم قطعی شده باشد تکلیف در حکم شرعی البته به ظنیات خواهد بود و عقل حاکمست به اینکه تحصیل ظن هرگاه راههای متعدده داشته باشد و متفاوت بوده باشند در قوت و ضعف عدول از قوی آنها بضعیف قبیح است و شکی نیست که بسیاری از اخبار آحاد بسبب انها ظنی حاصل می شود که از ادله دیگر حاصل نمی شود پس واجبست تقدیم بعمل بانها لا یقال لو تمّ هذا الدلیل لوجب فیما اذا حصل للحاکم من شهادة العدل الواحد کسی نکوید که اگر این دلیل تمام شود لازم می آید که در جائی که حاکم را از شهادت یک عادل یا دعوی او ظنی حاصل شود اقوی از ظنی که از شهادت دو عادل حاصل می شود واجب باشد اینکه حکم کند به شهادت ان عادل واحد یا دعوی او و این خلاف اجماعست زیراکه جواب می گویم که حکم شرع در شهادت منوط بظن نیست تا آنکه هرگاه ظن اقوی بوده باشد از ظنی دیگر عمل به او لازم باشد بلکه منوطست به شهادت دو عادل پس جایز نخواهد بود حکم در صورتی که شهادت عدلین منتفی باشد و مثل شهادتست فتوی و اقرار یعنی حکم بوجوب متابعت فتوی و ثبوت اقرار منوط بظن نیست بلکه

او الشّروط الشّرعية كزوال الشّمس و طلوع الفجر بالنّسبة الى الاحكام المتعلّقة بهما بخلاف محلّ النزاع فانّ المفروض فيه كون التّكليف منوطاً بالظنّ لا يقال الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون و ذلك بواسطة ضميمة مقدّمة خارجيّة و هي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر و هو يريد خلافه من غير دلالة تصرفه عن ذلك الظّاهر سلّمنا و لكن ذلك ظنّ مخصوص فهو من قبيل الشّهادة لا يعدل عنه الى غيره الاّ بدليل لادّنا نقول احكام الكتاب كلّها من قبيل خطاب المشافهة و قد مرّ انه مخصوص بالموجودين في زمان الخطاب و ان ثبوت حكمه في حقّ من تاخّر انّما هو بالاجماع و قضاء الصّرورة باشتراك التّكليف بين الكلّ و ح فمن الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلّهم على ارادة خلافها و قد وقع ذلك في مواضع علمناها باجماع و نحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا بسائرهما على الامارة المفيدة للظنّ القويّ و خبر الواحد من جملتها و مع قيام هذا الاحتمال ينتفى القطع بالحكم و يستوى ح الظنّ المستفاد من ظاهر الكتاب و الحاصل من

منوط است بقول مفتي و اقرار مقرّس شهادات در تعلق حكم به او چنانچه سيّد مرتضى رضی الله عنه اشاره فرموده به منزله اسباب و شروط شرعيه است چون زوال آفتاب و طلوع فجر نسبت به احكامی که متعلقند باينها يعنى چنانچه وجوب نماز ظهر و حرمت اكل و شرب و نظاير اين ها متعلق اند بر زوال آفتاب و طلوع فجر همچنين حكم بثبوت دعوى متعلق است بر شهادات دو عادل بخلاف محلّ نزاع يعنى علم باحكام شرعيه که او معلق بظن است پس با وجود ظن قوی عمل بظن ضعيف جايز نخواهد بود لايق الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون تا حجة القول کسی نکويد که شما چون می کويد که احكام مستنبطه از قران مجيد ظنيند و حال آنکه حکمی که از ظاهر او مستفاد می شود علم قطعی به او حاصل می شود و ظنی نیست به واسطه انضمام مقدمه از خارج با ظاهر او و ان مقدمه عبارتست از قباحت خطاب نمودن حکيم بلفظی که او را ظاهری باشد و مراد حکيم غير ان ظاهر باشد بدون قرينه که او را از ظاهر صرف نمايد و حاصل آنکه می کوييم که اين حکم از ظاهر کتاب مستفاد می شود و هرچه از ظاهر او مستفاد شود مراد خدای تعالی است جز ما بواسطه ان مقدمه معلومه پس اين حکم معلومست قطعاً و بر تقدير تسليم که حکمی که از ظاهر کتاب مستفاد بشود ظنی بوده باشد ليکن اين ظنّ خاصی است که مستفاد شده از متواتر که عمل به او واجبست اتفاقاً پس او از قبيل شهادات دو عادل است درين معنی که عدول ازو جايز نیست بغير او يعنى چنانچه جايز نیست عدول از شهادات دو عادل بغير او هرچند در افاده ظنّ اقوی بوده باشد باعتبار اينکه وجوب عمل به ظنی که از شهادات عدلين حاصل شود اتفاقست همچنين

غيره بالنظر الى اناطة التكليف به لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجّها اليها وقد تبين خلافه و لظهور اختصاص الاجماع و الصّورة الدالين على المشاركة في التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الآتية المفيد للظن الراجح بانّ التكليف بخلاف ذلك الظاهر و مثله يقال في اصالة البراءة لمن التفت اليهما بنحو ما ذكر اجزاء في ظاهر الكتاب حجة القول الآخر عموم قوله تعالى وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَاتَّعِ الظَّنَّ وَ قَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنَى مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا وَ نحو ذلك من الآيات الدالة على ذمّ اتّباع الظنّ و التّهي و الدّم دليل الحرمة و هي تنافي الوجوب و لا شكّ انّ خبر الواحد لا يفيد الا الظنّ و ما ذكره السيّد المرتضى في جواب المسائل التّبائيات من انّ اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد و انّ ادعا خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال لا تا نعلم علما ضروريًا لا يدخل في مثله ريب و لا شكّ ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار

---

جائز نيست عدول از ظني كه حاصل مي شود از ظاهر كتاب بظني كه حاصل شود از خبر واحد هر چند كه او اقوي بوده باشد مكر بسبب دليلى كه موجب عدول ازو باشند زيراكه ما در جواب مي كوييم كه قطعي بودن حكم مستفاد از ظاهر كتاب ممنوعست زيراكه ممكنست كه مراد خلاف اين ظاهر بوده باشد و آنچه شما مي گفتيد كه صرف لفظ از ظاهر بدون قرينه قبيح است ما در جواب او مي كوييم كه صرف از ظاهر بدون قرينه نشده بلكه با قرائن بوده كه در وقت خطاب متحقق بوده اند و الحال نيستند و اين مفسده ندارد زيراكه احكام كتاب مجيد جميع از قبيل خطاب مشافهه اند و پيشتر دانسته شد كه خطاب مشافهه مخصوصست بموجودين در زمان خطاب و حكم او ثابت نيست از براى معدومين در وقت خطاب تا روز قيامت مكر بسبب اجماع و حكم ضرورت دين باشتراك جميع مكلفين درين تكليفات و در اين صورت كه ما مخاطب باين خطابات نبوده باشيم و خطاب مخصوص بموجودين در آن وقت بوده باشد پس جائز است كه با بعضى از ان ظواهر قرآينى بوده باشد كه دلالت نمايند مخاطبين موجودين را بر اينكه مراد خلاف ظاهر است قطعا و لازم نيست كه ان قرائن در زمان ما نيز بوده باشند زيراكه ما مخاطب باين خطاب نيستيم تا آنكه بايد خلاف ظاهر انها بر ما نيز معلوم بوده باشد و بتحقيق كه واقع شده اقتران چنين قرائن با خطاب در چند موضع كه ما مي دانيم باجماع و مثل اجماع چنانچه در آيه وضو كه ظاهر وجوب شستن دستت باين عنوان كه ابتدا از اصابع واقع شود و انتها بمرافق و حال آنكه مراد خلاف ظاهر و عكس اوست و دليل برين

الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها و أنّها ليست بحجّة و لا دلالة و قد ملئوا الطّوامير و سطر و الاساطير في الاحتجاج على ذلك و النقض على مخالفهم فيه و منهم من يزيد على تلك الجملة و يذهب الى أنّه مستحيل من طريق العقول ان يتعبّد الله تعالى بالعمل باخبار الآحاد و يجرى ظهور مذهبهم في اخبار الآحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة و حضره و قال في المسألة التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد أنّه تبيّن في جواب المسائل التّبائيات انّ العلم الصّروري حاصل لكلّ مخالف للامامية او موافق بانّهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم و انّ ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما انّ نفى القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كلّ مخالط لهم و تكلم في الدرّعة على التّعلّق

اجماع اماميه است رضی الله عنهم پس احتمال دارد که شارع در شناسانیدن بما خلاف ظاهر را در باقی مواضع اعتماد نموده باشد بر اماراتی که مفید ظن قوی اند و خبر واحد از جمله آن امارات است و امارات اگرچه فی نفسه باعث صرف لفظ کتاب از ظاهر نمی توانند شد لیکن قابلیت ان دارند که معرفی باشند از برای اینکه مراد از این خطابات خلاف ظاهر بوده نسبت بمکلفین باین خطابات یعنی موجودین در وقت خطاب با قرآینی که ایشان را علم قطعی بسبب ان قرائن حاصل بوده و با وجود این احتمال علم قطعی بحکمی که مستفاد می شود از ظاهر کتاب چون حاصل می شود و مساوی خواهد بود درین صورت ظنی که مستفاد می شود از ظاهر کتاب با ظنی که از غیر او حاصل می شود نسبت بتعلّق تکلیف بانها از دو جهت یکی آنکه فرق میان ظاهر کتاب و غیر او مبنی است بر اینکه خطاب او متوجه ما نیز باشد زیرا که در این صورت اگر مراد خلاف ظاهر بوده باشد به قرینه این اخبار لازم می آید که خبر واحد صارف کتاب از ظاهر بوده باشد و این جایز نیست لیکن دانستی که خطاب او مخصوص بموجودین است و صارف از ظاهر نسبت به ایشان قرائن و دلایل قطعیه اند که بما رسیده اند و ما اگرچه با ایشان در تکلیف بخلاف ظاهر شریکیم به قرینه امارات ظنیه لیکن این امارات نسبت بما صارف لفظ کتاب از ظاهر نیستند بلکه معرفند از برای اینکه مراد از لفظ او خلاف ظاهر بوده به دلالت دلایل قطعیه و دیگری آنکه ظاهر است که اجماع و ضرورتی که دلالت دارند بر مشارکت ما با موجودین در وقت خطاب در تکالیفی که مستفاد می شوند از ظاهر کتاب مخصوصند این اجماع و ضرورت به صورتی که یافت نشود خبری که شرایط قبول او متحقق باشد و افاده ظن را حج کند به اینکه ما مکلفیم بخلاف این ظاهر و ملخص وجه ثانی اینکه ظنی که از خبر حاصل می شود راجح است بر ظنی که از ظاهر کتاب مستفاد می شود زیرا که خطابات کتاب مخصوص بموجودین است و ما بسبب اجماع

بِعَمَلِ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ بَانَ الْإِمَامِيَّةَ تَدْفَعُ ذَلِكَ وَتَقُولُ أَمَّا عَمَلُ بَاخْبَارِ الْآحَادِ مِنَ الصَّحَابَةِ الْمُتَأَمَّرُونَ الَّذِينَ يَحْتَشِمُ التَّصْرِيحَ بِخِلَافِهِمْ وَ الْخُرُوجَ عَنْ جَمَلَتِهِمْ فَامْسَاكُ النَّكِيرِ عَلَيْهِمْ لَا- يَدُلُّ عَلَى الرِّضَاءِ بِمَا فَعَلُوهُ لِأَنَّ الشَّرْطَ فِي دَلَالَةِ الْإِمْسَاكِ عَلَى الرِّضَاءِ أَنْ لَا يَكُونَ لَهُ وَجْهٌ سِوَى الرِّضَاءِ مِنْ تَقِيَّةٍ أَوْ سَوْفٍ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ وَ الْجَوَابُ عَنِ الْإِحْتِجَاجِ بِالْآيَاتِ أَنَّ الْعَامَّ يَخْصُّ وَ الْمَطْلُوقُ يَقْتَدُ بِالذَّلِيلِ وَ قَدْ وَجَدَ كَمَا عَرَفْتَ عَلَى أَنَّ آيَاتِ الذَّمِّ ظَاهِرَةٌ بِحَسَبِ السُّوقِ فِي الْإِخْتِصَاصِ بِاتِّبَاعِ الظَّنِّ فِي أَصُولِ الدِّينِ

و ضرورتی مشارکیم با ایشان در تکلیف باحکام ان خطابات پس هرگاه مشارکت ما با ایشان اجماعی و ضروری نبوده باشد ما مکلف به آن احکام نخواهیم بود و در صورتی که خبری معارض ظاهر کتاب بوده باشد مشارکت ما با ایشان اجماعی و ضروری نیست پس ممکنست که مکلف بحکم این خبر باشیم نه بحکم ان خطاب و ضمیر مثله راجعست بوجه دویم تساوی ظنین یعنی بقول مصنف قدس سره و لظهور اختصاص الاجماع و الضرورة الدالین علی المشاركة تا آخر و جار و مجرور ثانی یعنی بنحو ما ذکر ظرف لغو و متعلق است به التفت یعنی اگر معترض ملتفت شود بجانب اصالت براءتی که مستدل دعوا نموده بود که او نیز چون ظاهر کتاب ظنی است و اعتراض نماید بران مقدمه بمثل ان اعتراضی که مذکور شد اخیرا در ظاهر کتاب یعنی باین روشن که ظنی که استفاد می شود از اصالت برأت ظن مخصوصی است که عمل به او واجب است اتفاقا پس از قبیل ظنی است که از شهادت دو عادل حاصل می شود و عدول ازو بظنی که از خبر واحد حاصل شود جایز نیست ما نیز جواب می کویم بمثل آنچه مذکور شد ثانيا در بیان تساوی ظنی که از ظاهر کتاب حاصل شود با ظنی که از غیر او متحقق شود یعنی می کویم که ظنی که حاصل می شود از اصالت برأت و جوب عمل به او در صورتی اتفاقست که معارضه نماید با او خبر عدلی که افاده نماید تکلیف بخلاف او را که درین صورت و جوب عمل به او اتفاقی نیست پس از قبیل شهادت دو عادل نخواهد بود حجة القول الآخر عموم قوله تعالی وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَانْهَى تَا وَ الْجَوَابُ دَلِيلُ قَوْلِ دِيْكَرٍ يَعْنِي عَدَمَ وَجُوبِ عَمَلِ بَخْبَرِ وَاحِدٍ چَند وَجْهٌ اسْتِ یَکِي عَمُومِ قَوْلِ تَعَالَى اسْتِ کِه وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ يَعْنِي پِيْرِي مَکْنِ چِيْزِي رَا کِه عِلْمٌ بِهْ اَوْ نَدَارِي وَ اِيْنِ اَعْمٌ اسْتِ اَزْ اَنَکِهْ ظَنُّ بِهْ اَوْ حَاصِلٌ بَاشِدٌ يَا نِهْ پَسِ خِدَايِ تَعَالَى نَهِيْ فَرْمُودِهْ خَوَاصِدٌ بُوْدُ اَزْ مَتَابَعَتِ ظَنِّ وَ قَوْلِ خِدَايِ عَزَّ وَجَلَّ اسْتِ کِهْ دَرِ مَذْمُتِ جَمْعِي کِهْ مَتَابَعَتِ ظَنِّ خُودِ نَمُودِهْ اَنْدُ وَ بِهْ ضَلَالَتِ افْتَادِهْ اَنْدُ فَرْمُودِهْ اِنْ يَتَّبِعُونَ اِلَّا الظَّنَّ وَ اِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا يَعْنِي اِيْشَانَ مَتَابَعَتِ نَمُودِهْ اَنْدُ مَکْرَ ظَنِّ خُودِ رَا وَ کِمَانِ غَنِيْ نَمِيْ سَازِدِ کَسِيْ رَا اَزْ حَقِّ اَصْلَا وَ مِثْلِ اِيْنِ هَا اَزْ آيَاتِي کِهْ دَلَالَتِ مِيْ کَنْدُ بَرِ مَذْمُتِ



لأنّ الذّمّ فيها للكفّار على ما كانوا يعتقدونه و آية النّهی محتملة لذلك ایضا و لغيره ممّا ینافی عمومها و صلاحیّتها للتمسک بها فی موضع التّزاع لا سیّما بعد ملاحظه ما تقرّر فی خطاب المشافهة و وجه ثبوت حکمه علینا مع ما علم فی الوجه الرّابع من الحجّة لما صرنا الیه و امّی اجماع او ضرورة تقتضی لمشارکتنا لهم فی التّکلیف بتحصول العلم فیما لا ریب فی انسداد باب العلم به عنّا دونهم و هذا واضح لمن تدبّر و امّا ما ذکره السّید المرتضی ره فجوابه اولاً- انّ العلم الصّـروری بانّ الإمامیّة تنکر العمل بخبر الواحد مط غیر حاصل لنا الآن قطعاً و اعتمادنا فی الحکم بذلک علی نقله له نقض لغرضه اذ لم یحصل الینا معه ما ینخرجه عن کونه خبراً واحداً و ثانیاً انّ التّکلیف بالمحال لیس بجائز عندنا و معلوم انّ تحصیل العلم القطعی بالحکم الشرعی فی محلّ الحاجة الی العمل بخبر الواحد الآن مستحیل عادة و امکانه فی عصره و ما قبله من ازمنة ظهور الائمة علیهم السّلم

متابعت ظن و نهی از متابعت ظن چنانچه در آیه اولی واقع شده و مذمت او چنانکه در آیات دیگر واقع شده دلالت دارند بر حرمت او و این منافات دارد با وجوب او و شکی نیست که خبر واحد افاده نمی کند زیاده بر ظن را پس عمل به او واجب نباشد و وجه ثانی آن چیز است که سید رضی الله عنه در جواب مسائل تباینات ذکر نموده که اصحاب ما عمل نمی نمودند بخبر واحد و ادعاء خلاف این بر ایشان یعنی نسبت قول بجواز عمل بخبر واحد به ایشان موجب رفع چیز است که ضروری است نزد ایشان که ان عبارت از عدم جواز عمل بخبر واحد است و فرموده که ما علم قطعی داریم به اینکه چنان عملی که در مثل او شک و شبهه راه ندارد به اینکه علمای شیعه رضی الله عنهم قائل بودند بعدم جواز عمل بخبر واحد در احکام شرعیه و عدم جواز اعتماد بر او و به اینکه اخبار آحاد حجت و دلیل نمی توانند بود و به واسطه استدلال برین مطلب و نقض بر مخالفین طومارها پر نموده بودند و سطرها نوشته بودند و بعضی از ایشان بالاتر ازین رفته و قائل شده اند به اینکه از راه دلیل عقلی نیز محالست که تکلیف کند ما را خدای تعالی بعمل باخبار آحاد و ظهور مذهب ایشان در عدم جواز عمل بخبر واحد به منزله ظهور اوست در ابطال قیاس و حرمت او در حکم شرعی و فرموده در رساله که جدا نوشته در بحث از عمل بخبر واحد که بیان شد در مسائل تباینات که جمیع علما از مخالفین امامیه موافق ایشان علم قطعی دارند به اینکه امامیه عمل نمی نمودند در احکام شرعیه به چیزی که موجب علم نبوده باشد و این مذهب شعار امامیه شده که به او شناخته می شوند چنانکه ابطال قیاس در شرع شعار ایشان است و علم دارد به اینکه این مذهب ایشان است هرکه با ایشان مختلط باشد و در ذریعه بر تمسک قائلین بوجوب عمل بخبر واحد

لا یجدي بالنسبة الى زمان عدم الامكان و لعلّ الوجه في معلومیة مخالفة الامامیة لغيرهم في هذا الاصل تمكّنهم في تلك الاوقات من تحصيل العلم بالرجوع الى ائمتهم المعصومين عليهم السّلم فلم يحتاجوا الى اتّباع الظنّ الحاصل من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم و لم يؤثروه على العلم و قد اورد السّید ره على نفسه في بعض كلامه سؤالاً هذا لفظه فان قيل اذا اسددم طريق العمل بالاخبار فعلى اى شىء تقولون في الفقه كلّ و اجاب بما حاصله انّ معظم الفقه يعلم بالصّحّة رورة من مذاهب ائمتنا عليهم السّلم فيه بالاخبار المتواترة و ما لم يتحقّق ذلك فيه و لعلّه الأقلّ يقول فيه على اجماع الامامیة و ذكر كلاماً طويلاً في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم و محصوله أنّه اذا امکن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق ذكرناها تعین العمل عليه

بعمل صحابه و تابعين اعتراض نموده باين روش که اماميه اين را قبول ندارند و می گویند که از صحابه کسی عمل بخبر واحد نمی نمود مگر امرا و بزرگانی که کسی قدرت نداشت که تصریح بخلاف قول و فعل ایشان نماید و از حکم ایشان بدر رود پس انکار نمودن جماعت دیگر بر ایشان دلالت نمی کند بر رضا بکرده های ایشان زیرا که در دلالت سکوت بر رضا شرطست که سکوت و جهمی نداشته باشد بغير از رضا چون تقيه و خوف از انکار و امثال این ها و الجواب عن الاحتجاج بالآيات ان العام یخصّ تا و بقى الکلام و جواب از استدلال به آیات اینست که عام گاه مخصوص می شود و مطلق گاه مقید می شود بسبب دلیلی و در محل نزاع دلیلی بر تخصیص و تقيید مخاطبین در این آیات به بعضی از افراد ناس که عبارت از صحابه اند موجود است چه ایشان را متابعت ظن جایز نیست باعتبار آنکه ایشان را تحصيل علم قطعی به مسایل شرعیه ممکن است از جهت حضور معصوم و امکان سؤال از وی بخلاف ما چنانکه دانسته شد با اینکه آیاتی که دلالت دارند بر مذمت متابعت ظن بحسب سیاق ظاهرند در اختصاص بمتابعت ظن در اصول دین زیرا که مذمت در ان آیات متوجّهست بکفار بر اعتقادات باطله ایشان و آیه نهی یعنی کریمه و لا تقفُ ما لیسَ لکَ بِهِ عِلْمٌ نیز احتمال اختصاص بمتابعت کمان در اصول دین دارد و احتمال غیر این نیز دارد از چیزهایی که منافات با عموم داشته باشند چون تخصیص موصول به چیزی که مظنون نیز نباشد یا چیزی که منافی باشد با صلاحیت ان آیه از برای تمسّک و استدلال به او چون اراده ظن از لفظ علم پس معنی چنین خواهد بود که متابعت مکن چیزی را که مظنون تو نبوده باشد و درین صورت استدلال به او بر عدم جواز عمل بخبر واحد صورتی ندارد بلکه می توان گفت که بحسب مفهوم دلالت دارد بر وجوب عمل به او خصوصاً بعد از ملاحظه آنچه مقرر شد در خطاب مشافهه

وَالْأَكْثَرُ مَخْتَارَيْنِ بَيْنَ الْأَقْوَالِ الْمُخْتَلِفَةِ لِقَدْرِ دَلِيلِ التَّعْيِينِ وَلَا رَيْبَ أَنَّ مَا ادَّعَاهُ مِنْ عِلْمٍ مُعْظَمِ الْفَقْهِ بِالصَّحَّةِ رُورَةً وَبِاجْتِمَاعِ الْإِمَامِيَّةِ أَمْرٌ مَمْتَنِعٌ فِي هَذَا الزَّمَانِ وَاشْبَاهَهُ فَالتَّكْلِيفُ فِيهَا بِتَحْصِيلِ الْعِلْمِ غَيْرِ جَائِزٍ وَالاكْتِفَاءُ بِالظَّنِّ فِيمَا يَتَعَدَّرُ فِيهِ الْعِلْمُ مِمَّا لَا شَكَّ فِيهِ وَلَا نِزَاعَ وَقَدْ ذَكَرَهُ فِي غَيْرِ مَوَاضِعٍ مِنْ كَلَامِهِ أَيْضًا فَيَسْتَوِي حُجُجُ الْأَخْبَارِ وَغَيْرِهَا مِنَ الْأَدَلَّةِ الْمُفِيدَةِ الظَّنَّ فِي الصَّاحِيحَةِ لِاثْبَاتِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ فِي الْجُمْلَةِ كَمَا حَقَّقْنَاهُ وَآمَّا مَعَ امْكَانِ تَحْصِيلِ الْعِلْمِ فَيَتَوَقَّفُ الْعَمَلُ بِمَا لَا يَفِيدُهُ عَلَى قِيَامِ الدَّلِيلِ الْقَطْعِيِّ عَلَيْهِ وَلَا حَاجَةَ لَنَا الْآنَ إِلَى تَحْمَلِ مَشَقَّةِ الْبَحْثِ عَنْ قِيَامِهِ حُجُجُ الْعَمَلِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَعَدَمِهِ مَعَ أَنَّ السَّيِّدَ رَهْ قَدْ اعْتَرَفَ فِي جَوَابِ الْمَسَائِلِ التَّبَانِيَّاتِ بِأَنَّ أَكْثَرَ أَخْبَارِنَا الْمَرْوِيَّةِ فِي كِتَابِنَا مَعْلُومَةٌ مَقْطُوعَةٌ عَلَى صِحَّتِهَا أَمَّا بِالتَّوَاتُرِ وَآمَّا بِأَمَارَةٍ وَعَلَامَةٍ دَلَّتْ عَلَى صِحَّتِهَا وَصَدَقَ رَوَاتُهَا فَهِيَ مُوجِبَةٌ لِلْعِلْمِ وَمُقْتَضِيَةٌ لِلْقَطْعِ وَأَنَّ وَجَدْنَاهَا مُودَعَةً فِي الْكُتُبِ بِسِنْدٍ مُخْصِصٍ مِنْ طَرِيقِ الْأَحَادِ وَبَقِيَ الْكَلَامُ فِي التَّدْفِيعِ

---

ووجه ثبوت حکم او بر ما با آنچه دانسته شد در دلیل چهارم مذهب ما چه بعد از ملاحظه انها معلوم می شود که خطاب در لا تقف مخصوص است بموجودین و ثبوت حکم او بر ما بسبب اجماع و ضرورتی است که دلالت می کنند بر مشارکت ما با ایشان در تکلیف و شکی نیست که در محل نزاع اجماع و ضرورتی دلالت ندارند بر مشارکت ما با ایشان درین تکلیف زیرا که ایشان را تحصیل علم قطعی چون ممکن است متابعت ظن جایز نیست و ما را تحصیل علم ممکن نیست و در دلیل چهارم نیز دانسته شد که در زمان ما راه علم قطعی مسدود است پس مکلف بظن خواهیم بود و کدام اجماع و ضرورت دلالت می کند بر مشارکت ما با ایشان در تکلیف بتحصیل علم قطعی در حکمی که بی شبهه راه علم به او از ما مسدود است نه از ایشان و این ظاهر است از برای هرکه تدبیری و تأملی از وی صادر شود و اما آنچه سید رضی الله عنه ذکر نموده که باجماع امامیه عمل بخبر واحد جایز نیست پس جواب او اولاً اینست که علم ضروری امروز ما را جز ما حاصل نیست به اینکه امامیه انکار می نمودند عمل بخبر واحد را اصلاً و اعتماد ما درین باب بر نقل او این مذهب را از امامیه موجب ابطال مطلب اوست یعنی سید رضی الله عنه نیز راضی نیست به اینکه ما اعتماد نمائیم بر نقل او در نسبت این مذهب با امامیه رضی الله عنهم زیرا که نقل او خبر واحد است چه بما نرسیده خبری دیگر درین باب که قول او را از خبر واحد بودن بدر برد و او راضی نیست بعمل خبر واحد و جواب قول سید رضی الله عنه ثانیاً اینست که تکلیف بمحال جایز نیست نزد ما و این معلومست که تحصیل علم قطعی بحکم شرعی در وقت حاجت بعمل بخبر واحد امروز عادت محالست و

امکان تحصیل علم در زمان او و بیشتر از او از منظر ظهور ائمه علیهم السلام نفی نمی دهد نسبت بزمان عدم امکان و کویا وجه در معلوم بودن مخالفت امامیه با غیر ایشان درین اصل یعنی در عدم جواز عمل بخبر واحد چنانچه سید از ایشان نقل نموده اینست که ایشان در آن وقتها قادر بودند بر تحصیل علم قطعی باعتبار رجوع به ائمه علیهم السلام (1) پس احتیاج نداشتند بمتابعت ظنی که حاصل می شود از خبر واحد و اختیار نمی نمودند ظن را بر علم چنانچه مخالفین متابعت او می نمودند و سید رضی الله عنه بر خود در اثناء گفتگوی خود اعتراضی وارد آورده که این عبارت اوست که فان قيل تا آخر یعنی اگر کسی گوید که هرگاه شما راه عمل اخبار آحاد را بستید پس بر چه چیز اعتماد می نمایید در مسائل فقه و جواب گفته به نحوی که حاصل او اینست که اکثر مسائل فقه معلوم است بالضرورة از مذهب ائمه ما صلوات الله علیهم اجمعین باخبار متواتره و آنچه درباره او خبر متواتری نیست و این کمتر است اعتماد می نمایم در او بر اجماع امامیه و حکمی که مختلف فیه بوده باشد در بیان او کلام و درود رازی ذکر نموده که حاصلش اینست که هرگاه ممکن باشد تحصیل علم قطعی به یکی از اقوال مختلفه از راههای که خود ذکر نموده متعین است عمل بان قول و اگر تحصیل علم قطعی به هیچ یک از ان اقوال ممکن نباشد مخیریم در عمل میان آنها زیرا که دلیلی بر تعیین هیچ یک نیست و شکی نیست که آنچه سید دعوا نموده که اکثر مسائل فقه معلوم است بالضرورة و باجماع چیز است که درین زمان ممتنع است اگرچه در زمان ایشان ممکن بود پس تکلیف ما بتحصیل علم بانها جایز نیست و ظن کافیهست چه در کافی بودن ظن در چیزی که علم قطعی به او متعذر باشد شکی و نزاعی نیست و سید رضی الله عنه نیز در چند موضع این را ذکر نموده که با تعذر علم قطعی ظن کافیهست پس مساوی خواهد بود درین صورت (2) اخبار آحاد با غیر آنها از دلایلی که مفید ظنند در صلاحیت اثبات احکام شرعیه چنانچه ما بیان نمودیم اما هرگاه ممکن باشد تحصیل علم قطعی پس عمل به چیزی که مفید علم نبوده باشد موقوفست بر اینکه دلیلی قطعی بر حجیت او بوده باشد و امروز ما را احتیاج نیست که متحمل مشقت بحث از قیام دلیلی بر عمل بخبر واحد یا عدم او شویم زیرا که ما را راهی نیست بسوی تحصیل علم پس اکتفا بظن می توانیم نمود با اینکه سید رضی الله عنه خود اعتراف نموده در مسائل تبانیات به اینکه اکثر اخباری که منقولند از حضرات ائمه معصومین علیهم السلام در کتابهای ما معلومند و مجزوم به است صحّت آنها یا متواتر و یا بامارات و علامتی که دلالت می کند بر صحت و صدق روایات آنها پس این اخبار موجب علم و مقتضی قطعند هر چند که می بینیم این اخبار را در کتب نوشته شده اند بسند خاصی بطریق آحاد و بقی الکلام فی التدافع

ص: 352

1- 109. (1). نسبت بجمعی که در عصر معصوم بودند یا باعتبار رجوع باخبار متواتره نسبت بجمعی که قریب بعصر معصوم بودند چون سید رضی الله عنه و امثال او.

2- 110. (2). یعنی در صورت اکتفاء بظن با تعذر علم.

الواقع بين ما عزاه الى الاصحاب و بين ما حكيناه عن العلامة في ية فائه عجيب و يمكن ان يقال ان اعتماد المرتضى فيما ذكره على ما عهده من كلام او ايل المتكلمين منهم و العمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم و قد مرّت حكاية المحقق عن ابن قبة و هو من جملتهم القول بمنع التعبد به عقلا و تعويل العلامة على ما ظهر له من كلام الشيخ و امثاله من علمائنا المعتمدين بالفقه و الحديث حيث اورد و الاخبار في كتبهم و استراحوا اليها في المسائل الفقهيّة و لم يظهر منهم ما يدلّ على موافقة المرتضى و الانصاف أنّه لا يتّضح من حالهم المخالفة له ايضا اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين عليهم السّلم و استفادة الاحكام منهم و كانت القرائن المعاضدة لها متيسّرة كما اشار اليها السيّد و لم

---

الواقع بين ما عزاه الى الاصحاب و بين ما حكيناه عن العلامة في النهاية تا اصل يعنى به آن جواب مذکور باطل شد استدالات ايشان لكن باقى مانده تناقضى كه واقعت ميان آنچه سيّد رضى الله عنه نسبت باصحاب داده و ميان آنچه ما نقل نموديم از قول علامه رحمه الله در نهايه چه سيد نقل نموده اجماع ايشان را بر عدم جواز عمل بخبر واحد و علامه نقل نموده اجماع ايشان را بر عمل به او و اين بسيار عجيب و غريب است كه مثل اين دو فاضل هريك بر نقيض ديكرى نقل اجماع نمايند و ممكنست كه بكوييم كه منشا تناقض ايشان اينست كه سيّد رضى الله عنه درين دعوا اعتماد نموده بر آنچه ديده است از كلام متقدمين متكلمين اماميه و عمل بخبر واحد از طريقه ايشان دور است زيراكه ايشان در مطالب اكتفا بظن نمى نمودند بلكه طالب دلايل قطعيه مى بودند و پيش گذشت حكايت محقق رحمه الله از اين قبه كه از جمله متكلمين است قول بعدم جواز عمل بخبر واحد را عقلا و علامه رحمه الله در دعواى خود اعتماد نموده بر آنچه ظاهر شده بر او از حال شيخ و امثال او از علمائى اماميه كه همت ايشان مصروف بوده بر تحصيل علم فقه و حديث چه ايشان ذكر مى نمودند اخبار آحاد را در كتابهاى خود متمسك به او مى شدند در مسائل فقيهيه و ظاهر نشده از ايشان چيزى كه دلالت كند بر موافقت ايشان با سيّد رضى الله عنه دو قول بعدم جواز عمل بخبر واحد و انصاف اينست كه از حال شيخ و امثال او چنانچه موافقت با سيّد رضى الله عنه معلوم نيست همچنين از حال ايشان مخالفت با او نيز معلوم نيست زيراكه اصحاب در آن وقت قريب العهد بودند بزمان ائمه معصومين عليهم السّلم و زمان امكان استفادة احكام از ايشان موجود بود و قرآينى كه مؤيد صحت ان اخبار بودند چنانچه سيّد رضى الله عنه در بعضى از مواضع اشاره به اين معنى فرموده و معلوم

يعلم أنّهم اعتمدوا على الخبر المجرّد لظهور مخالفتهم لرأيه فيه وقد تقطن المحقّق من كلام الشّيخ لما قلناه بعد ان ذكر عنه في حكاية الخلاف هنا أنّه عمل بخبر الواحد اذا كان عدلا من الطّائفة المحقّقة وورد احتجاج القوم من الجانبين فقال وذهب شيخنا ابو جعفر ره الى العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه و ان كان مطلقا فعند التّحقيق يتبيّن أنّه لا يعمل بالخبر مط بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة عليهم السّلم و دونها الاصحاب لا ان كلّ خبر يرويه اماميّ يجب العمل به هذا الذي تبين لي في كلامه و يدعى اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتّى لو رواها غير الاماميّ و كان الخبر سليما عن المعارض و اشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به ثم اخذ في نقل احتجاج الشّيخ بما حكيناه سابقا

نست که ایشان اعتماد نموده باشند در احکام بر خبر مجرد از قرائن مفیده علم تا آنکه لازم آید ظهور مخالفت ایشان با سید رضی اللّٰه عنه و محقق ره از کلام شیخ قدس سره متفطن شده به آنچه ما گفتیم که شیخ قدس سره عمل نمی نمود بمطلق خبر واحد بلکه عمل می نمود بخبر واحدی که مؤید به قراین بوده باشد بعد از آنکه نقل نموده بود از شیخ در اثنای نقل خلاف در این مسئله این را که شیخ عمل بخبر واحد می نماید هرگاه مخبر عادل و از طایفه امامیه بوده باشد و بعد از آنکه ذکر نموده بود احتجاج و استدلال طرفین را و بعد از تقطن فرموده که شیخ با ابو جعفر طوسی رحمه اللّٰه قائل شده بوجوب عمل بخبر عدل از روایات امامیه لیکن لفظ شیخ قدس سره اگرچه دلالت می کند بر عمل بمطلق خبر واحد اما بعد از تحقیق معلوم می شود که او عمل بمطلق خبر واحد نمی کند بلکه عمل می کند باین اخباری که از ائمه علیهم السّلم منقولند و اصحاب در کتابهای خود نوشته اند زیرا که این اخبار محفوف به قراین بوده اند و قائل نیست بوجوب عمل بهر خبری که امامی روایت کند و محقق قدس سره می گوید که این معنی بر من ظاهر شد از کلام شیخ قدس سره و ادعا می نماید او اجماع اصحاب را بر وجوب عمل باین اخبار حتی اینکه اگر روایت کرده باشند این اخبار را غیر امامی و خبر معارضی نداشته باشد و مشهور باشد نقل این خبر درین کتابهای که متداولند میان اصحاب عمل به او واجبست بعد از ان شروع نمود محقق قدس سره در نقل احتجاج شیخ به نحوی که ما پیش نقل نمودیم که متقدمین اصحاب و متاخرین ایشان هرگاه مطالبه و دلیلی بر صحت فتوای از ایشان می شد ایشان اعتماد می نمودند بر خبری که منقولست از ائمه علیهم السّلم و نوشته شده است در کتابهای ایشان و زیاد نمود محقق قدس سره در تطبیق ان دلیل بر مدعای شیخ بخبری چندی که ما را احتیاج بذکر انها نیست و آنچه محقق رحمة الله

من انّ قديم الاصحاب و حديثهم الى آخر ما ذكر هناك و زاد في تقريبه ما لا حاجة لنا الى ذكره و ما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا- ما نسبه العلامة اليه و اما اهتمام القدماء بالبحث عن احوال الرجال لمن الجائز ان يكون طلبا لتكثير القرائن و تسهيلات لسبيل العلم بصدق الخبر لا لما مرّ في الوجه الثالث من حجة القول الاول و كذا اعتنائهم بالرواية فانه محتمل لان يكون رجاء للتواتر و حرصا عليه و على هذا يحمل روايتهم لاخبار اصول الدين فانّ التّعويل على الآحاد فيها غير معقول و قد طعن بذلك السيد المرتضى ره على نقلها حيث ظنّ منهم الاعتماد عليها و لا وجه له بعد ملاحظه ما ذكرناه و ان اقتضى ضعف الوجه المذكور من الحجة لما صرنا اليه فانّ في بقیة الوجوه لا سیما فی الاخير كفاية إن شاء الله تعالى

از کلام شیخ فهمیده است یعنی وجوب عمل بخبر واحد محفوف به قراین و عدم جواز عمل به او بدون قرینه سزاوار اعتماد بر اوست یعنی این قول را باید نسبت بشیخ داد نه آنچه نسبت داده علامه به او یعنی وجوب عمل بخبر واحد مطلق آنجا که گفت و اصولیون اصحاب چون شیخ ابو جعفر طوسی و غیر او موافقت نموده اند با اخباریین در قبول خبر واحد و چون این مقام محل ورود این اعتراض بود که هرگاه شیخ قائل می شود بوجوب عمل به اخباری که در کتب اصحاب منقولست هر چند راوی غیر امامی بوده باشد باعتبار تقویت این اخبار به قراین و عمل بمطلق خبر عدل واحد را تجویز نمی نماید پس از چه جهت متقدمین اصحاب اهتمام داشتند بتفحص حال راویان اخبار و روایت اخبار متعدّد مصنف س سرّه جواب می فرماید که و اما اهتمام القدماء بالبحث عن احوال الرجال تا آخر یعنی جایز است که اهتمام قدما بتفحص احوال رجال باعتبار این باشد که می خواستند زیاد کرداند قرائن صحت اخباری را که در کتب اصحاب مذکورند و آسان نمایند را محصول علم بصدق آنها را نه به واسطه ان وجهی که مذکور شد در وجه سیوم از دلایل قول اول یعنی قول بجواز عمل بخبر عدل واحد مطلقا(1) و همچنین اعتبار ایشان به روایت ممکنست که باعتبار امید حصول تواتر یا باعتبار حرص ایشان بر نقل روایت بوده باشد و برین باید حمل نمود روایت نمودن ایشان اخباری را که در باب اصول دین از ائمه علیهم السلام منقول است یعنی نقل این روایات نیز به واسطه تکثیر قرائن و تسهیل علم بصدق خبر و رجاء تواتر یا حرص بر نقل اخبار است نه از برای اعتماد بر آنها زیرا که اعتماد بر اخبار آحاد در باب اصول دین معقول نیست و بتحقیق که سید رضی الله عنه باین روش اعتراضی نموده بر نقله اخبار آحاد در اصول یعنی گفته که نقل این اخبار آحاد بی فایده است باعتبار آنکه در اصول اعتماد بر این ها جایز نیست و این اعتراض بی صورتست بعد از

ص: 355

اصل و للعمل بخبر الواحد شرائط كلها يتعلّق بالراوى الاوّل التّكليف فلا يقبل رواية المجنون و الصّبيّ و ان كان مميّزا و الحكم فى المجنون و غير المميّز ظاهر و نقل الاجماع عليه من الكلّ و اما المميّز فلا يعرف من الاصحاب فيه مخالف و جمهور اهل الخلاف على ذلك ايضا و يعزى الى بعض منهم القبول قياسا على جواز الاقتداء به و هو بمكان من الصّعب لمنع الحكم فى المقيس عليه اوّلا سلّمنا لكن الفارق موجود كما يعلم من قاعدتهم فى القدوة و لمنع اصل القياس ثانيا و التّحقيق أنّ عدم قبول رواية الفاسق يقتضى عدم قبوله بطريق اولى لانّ للفاسق باعتبار التّكليف خشية من الله تعالى ربّما منعة من الكذب و الصّبيّ باعتبار علمه بانتفاء التّكليف عنه فلا يحرم عليه الكذب و لا يستحقّ له العقاب لا مانع له من الاقدام عليه هذا اذا سمع و روى قبل البلوغ و اما الرّواية بعد البلوغ لما سمعه قبله فمقبولة حيث يجتمع غيره من الشّرائط لوجود المقتضى ح و هو اخبار العدل الصّاب و عدم صلاحية ما يقدر مانعا للمانع

ملاحظه آنچه ما ذكر نموديم كه محتمل است كه فايده نقل طلب تكثير قرائن و تسهيل علم بصدق ان اخبار و اميد حصول تواتر يا حرص بر نقل بوده باشد اگرچه اين حرف مذکور موجب ضعف وجه سيّوم است از دلايل مذهب ما يعنى وجوب عمل بخبر عدل واحد مطلقا و اين ضرر بما ندارد زيراكه باقى ان وجوه مذكوره خصوصا وجه آخر از براى اثبات مطلب ما كافيست ان شاء الله تعالى

## أصل في شرائط الراوى فى العمل بالخبر الواحد

### اشاره

اصل و للعمل بخبر الواحد شرائط كلها يتعلّق بالراوى

### الأوّل التّكليف

الأوّل التّكليف تا الثانى وجوب عمل بخبر واحد را چند شرطست كه همه تعلق به راوى دارند و اين شرايط از جهت حصول ظن غالب بصدق خبر است شرط اول اينكه راوى مكلف باشد پس مقبول نيست روايت ديوانه و طفل هرچند ان طفل مميز باشد و حكم يعنى عدم قبول روايت در ديوانه و طفل غير مميز ظاهر است زيراكه از خبر ايشان ظن بصدق خبر حاصل نمى شود و نقل اجماع امت نيز شده بر عدم قبول روايت ايشان و اما در طفل مميز پس از اصحاب معلوم نيست مخالفى در اين حكم و جمهور مخالفين نيز باين قائل شده اند و نسبت داده شده به بعضى از ايشان قبول خبر مميز باعتبار آنكه قياس نموده اند اين حكم را بجواز اقتداء نماز به او و اين در نهايت ضعف است زيراكه اوّلا مى كوييم ثبوت حكم در مقيس عليه يعنى جواز اقتداء در نماز بطفل مميز ممنوعست و بر تقدير تسليم جواز اقتدا مى كوييم كه اين قياس مع الفارق است چنانچه معلوم است از قاعده ايشان در اقتدا چه كاه هست كه اقتدا بشخصى جايز است و روايت او مقبول نيست نزد ايشان نيز چنانچه فاسق اقتدا در نماز به او جايز است و روايت او مقبول نيست نزد ايشان نيز پس لازم نمى آيد جواز اقتداء



الثانی الاسلام ولا ریب عندنا فی اشتراطه لقوله تعالى إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا و هو شامل للكافر وغيره و لئن قيل باختصاصه فی العرف المتأخر بالمسلم لدلّ بمفهوم الموافقة على عدم قبول خبر الكافر كما هو ظاهر الثالث الايمان و اشتراطه هو المشهور بين الاصحاب و حجّتهم قوله تعالى إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا و حكي المحقق عن الشيخ انه اجاز العمل بخبر الفطحيّة و من ضارعههم بشرط ان لا يكون متّهما بالكذب محتجّا بانّ الطائفة عملت بخبر عبد الله بن بكير و سماعة و عليّ بن ابي حمزة و عثمان بن عيسى و بما رواه بنو فضال و الطّاطريون و اجاب المحقق بانّما لم نعلم الى الآن انّ الطائفة عملت باخبار هؤلاء و العلامة مع تصريحه بالاشتراط في يب اكثر في الخلاصة من ترجيح قبول روايات فاسدى المذاهب و حكي والدى ره في فوائده على

بمميز قبول روايت او و ثانيا منع مي نمايم اصل قياس را و تحقيق اينست كه عدم قبول روايت فاسق مقتضى عدم قبول روايت مميز است بطريق اولى زيراكه فاسق را باعتبار تكليف خوبى از خداى تعالى ممكنست كه مانع او شود از دروغ گفتن و طفل مميز باعتبار آنكه عالمست بانتفاء تكليف نسبت به او و حرام نيست بر او كذب و مستحق عقاب نمى شود بسبب ان او را مانعى نيست از دروغ كوئى و اينكه مقبول نيست روايت او در صورتىست كه شنیده باشد مميز روايت را و نقل كند او را پيش از بلوغ اما اگر پيش از بلوغ شنیده باشد و بعد از بلوغ روايت كند پس روايت او مقبول است هرگاه شرايط ديگر غير از بلوغ متحقق باشند زيراكه مقتضى قبول روايت درين وقت متحقق است كه عبارت از اخبار عدل ضابط است و آنچه فرض توان كرد مانعيت او را يعنى شنيدن پيش از بلوغ صلاحيت مانعيت ندارد

## الثاني الإسلام

الثانى الاسلام ولا ريب عندنا فى اشتراطه تا الثالث و شرط دويم از براى وجوب عمل بخبر واحد اسلام راويست و شكى نيست نزد اماميه در اشتراط اين شرط بدليل قول خداى تعالى كه إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا چه نهى فرموده خداى تعالى از عمل بقول فاسق و فاسق شامل كافر و غير كافر هر دو است زيراكه فسق در لغت بمعنى خروج از طاعت خداى تعالى است و ظاهر آنست كه در عرف شرع نيز به اين معنى بوده باشد و اگر كسى قائل شود باختصاص فاسق در عرف متأخر از لغت يعنى عرف شرع به مسلمانى كه در احكام شريعت از طاعت خداى تعالى بيرون باشد مى كوييم كه باز اين كريمه دلالت مى كند بمفهوم موافق يعنى مفهوم اولويت بر عدم قبول خبر كافر چنانچه ظاهر است زيراكه هرگاه خبر مسلمان فاسق مقبول نباشد خبر كافر بطريق اولى مقبول نخواهد بود و ببايد دانست كه اجماع از عامه و خاصه منعقد

الخلاصة عن فخر المحققين أنه قال سألت عن والدي ره عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ الآية ولا فسق اعظم من عدم الايمان و اشار بذلك الى ما رواه الكشي من ان ابانا كان من الناووسية هذا والاعتماد عندي على المشهور

شده بر اشتراط اين شرط چنانچه ابن حاجب وغيره نقل نموده اند پس كلام مصنف قدس سره عندنا بی موقع است

### الثالث الإيمان

الثالث الايمان و اشتراطه هو المشهور بين الاصحاب تا الرابع و شرط سيوم از برای قبول خبر واحد ايمان يعنى تشيع و قول به امامت دوازده امامست عليهم السلم و اشتراط اين شرط مشهور است میان اصحاب و دليل ايشان قول خدای تعالی است که **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا** چه فاسق بعمومه شامل اهل خلاف نیز هست و محقق از شيخ رحمهما الله نقل نموده که او تجویز می نموده عمل بخبر فطحيه و کسانی که مشابه ايشانند از طوايف شيعه بشرط آنکه متهم بکذب نبوده باشند و شيعه جمعیند که قایلند به خلافت حضرت امير المؤمنين صلوات الله عليه بعد از حضرت رسالت پناهی صلی الله عليه و آله بی فاصله و ايشان طوايف مختلفه اند چون اثنا عشریه و زیدیه و فطحيه و اسماعيلیه و واقفيه و غير ايشان و فطحيه جمعیند که قایلند به امامت عبد الله بن جعفر بن محمد الصادق صلوات الله عليه و او بعد از حضرت صادق عليه صلوات الله هفتاد روز زنده بود و بعد از او به امامت باقی ائمه عليهم السلم نیز قایلند بخلاف واقفيه و ايشان را فطحيه از ان می نامند که عبد الله افطح الرجلین بوده و بعضی گفته اند که از ان فطحيه می نامند ايشان را که منسوبند بعبد الله ابن فطیح که رئیس اهل کوفه بوده و دليل شيخ رحمه الله برین مطلب اینست که طایفه امامیه رضی الله عنهم عمل می نمودند بخبر عبد الله بن بکیر و سماعه و علی بن ابی حمزه و عثمان بن عیسی و به آنچه روایت نموده اند بنو فضال و طاطریون و عبد الله بن بکیر بن اعین شیبانی از اصحاب صادق عليه السلم و فطحي است و علامه رحمه الله در خلاصه فرموده که من اعتماد می کنم بر روایت او اگرچه فاسد المذهب است و از ابن مسعود منقولست که او گفته عبد ابن بکیر از جمله جماعتی است که عصابه اجتماع نموده اند بر تصحيح روايتی که از وی منقول باشد و سماعه و علی بن ابی حمزه و عثمان بن عیسی از جمله واقفيه اند و سماعه و علی از اصحاب حضرت صادق و حضرت موسی کاظم علیهما السلم و عثمان از اصحاب حضرت امام موسی کاظم و حضرت امام رضا علیهما السلام اند و بنو فضال ايشان حسن بن علی بن فضال که از اصحاب حضرت امام رضا و امام محمد تقی علیهما السلام اند و کشی فرموده که عصابه اجماع نموده اند بر تصحيح روايتی که از وی بصحت رسیده باشد و احمد بن الحسن بن علی بن فضال و علی بن الحسن بن علی بن فضالند و علامه رحمه الله فرموده که من اعتقاد

الرابع العدالة و هي ملكة في النفس ممتنعا من فعل الكبائر و الاصرار على الصغائر و منافيات المروءة و اعتبار هذا الشرط هو المشهور بين الاصحاب ايضا و ظاهر جماعة من متأخريهم الميل الى العمل بخبر مجهول الحال كما ذهب اليه بعض العامة و نقل المحقق عن الشيخ انه قال يكفي كون الراوى ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية و ان كان فاسقا بجوارحه و ادعى عمل الطائفة على اخبار جماعة هذه صفتهم ثم قال المحقق و نحن نمنع هذه الدعوى و نطالب بدليلها و لو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها باخبار خاصة و لم يجز التعدى في العمل الى غيرها و دعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق متبعد و هذا الكلام جيد

می نمایم بر روایت علی اگرچه مذهب او فاسد است و هر سه فطحی اند لیکن منقولست که حسن از ان مذهب به مذهب حق در حال موت رجوع نمود و طاطریون علی بن الحسن بن محمد طائی جرمی است و از ان معروف و به طاطری شده که بیاع جامه که مشهور به طاطریه بود و او از جمله واقفیه است که وقف نموده بر حضرت موسی علیه السلام و بعد از او به امامت ائمه دیگر قائل نیست و یوسف بن ابراهیم و بغیر این دو کس طاطری نیافتیم و محقق رحمه الله جواب گفته از احتجاج شیخ قدس سره به اینکه ما تا امروز نیافتیم که طایفه محقه جمیعا عمل نموده باشند باخبار این جماعت و توضیح این جواب اینکه اگر مراد شیخ قدس سره اینست که طایفه محقه اجماع نموده اند بر عمل باخبار این جماعت پس این مقدمه ممنوع است بلکه مشهور عدم جواز این عمل است و اگر مراد او اینست که بعضی از ایشان عمل نموده اند باخبار این جماعت پس این مقدمه مسلم است لیکن حجت نیست پس بسبب او تخصیص ظاهر قران مجید جایز نیست و او در کلام مصنف قدس سره و العلامة رحمة الله مع تصریحه بالاشتراط و او استیناف است و ممکن است و او عطف بوده باشد و مقصود عطف این جمله باشد بر جمله و حکى المحقق عن الشيخ بحسب معنی یعنی علامه رحمه الله با آنکه تصریح نموده باشرط ایمان در تهذیب در خلاصه در بسیاری از مواضع ترجیح داده قبول روایات جماعتی را از شیعه که مذهب ایشان فاسد است و پدرم رحمه الله در فوایدی که بر خلاصه نوشته از شیخ فخر الدین رضی الله عنه نقل نموده که او می فرمود که سؤال کردم از پدرم علامه رحمه الله از حال ابان عثمان پس او گفت نزدیکتر بصواب نزد من عدم قبول روایت اوست بدلیل قول خدای تعالی *إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا* و فسقی بدتر از عدم ایمان نیست و باین حرف اشاره نموده به آنچه کشی روایت نموده که ابان از جمله ناووسیه است و ایشان قایلند به اینکه حضرت صادق صلوات الله علیه زنده است هنوز و زنده خواهد بود تا روز قیامت و اوست قائم آل محمد و ایشان را ناووسیه از ان می نامند که رئیس و

و القول باشرط العدالة عندى هو الاقرب لنا انه لا واسطة بحسب الواقع بين وصفى العدالة و الفسق فى موضع الحاجة من اعتبار هذا الشرط لان الملكة المذكورة ان كانت حاصلة فهو العدل و الا فالفاسق و توسط مجهول الحال انما هو بين من علم فسقه و عدالته و لا ريب ان تقدم العلم بالوصف لا يدخل فى حقيقة و وجوب التثبت فى الآية بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به منه و مقتضى ذلك ارادة البحث و التفحص عن حصوله و عدمه الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما يقتضى ارادة السؤال و التفحص عن من

مخترع مذهب ايشان مردى بود مسمّى به ناووس و بعضى گفته اند كه ايشان منسوبند به قريه كه او را ناووسيا مى گفتند و هذا مفعول فعل محذوفست و تقدير چنين است كه خذ هذا يعنى نگاهدار آنچه را مذکور شد و اعتماد نزد من بر مذهب مشهور است يعنى اشترط ايمان و عدم قبول روايت غير مؤمن از طوايف شيعه و غير ايشان بدليل ان آيه كريمه مذكوره

#### الرابع العدالة

الرابع العدالة و هى ملكة فى النفس تمنعها عن فعل الكبائر و الاصرار على الصغائر و شرط چهارم از براى قبول خبر واحد عدالت راويست و عدالت ملكه يعنى كيفيتى است راسخه در نفس كه مانع او شود از ارتكاب كناهان كبرى و از اصرار او بر كناهان صغيره و از چيزهاى كه منافى مروت بوده باشند و اعتبار اين شرط مشهور است ميان اصحاب نيز چنانچه مشهور است ميان عامه و ظاهر جماعتى از متاخرين اصحاب ميل بوجوب عمل بخبر كسى است كه حال او مجهول باشد يعنى عدالت و فسق او هيچ يك معلوم نباشد چنانچه بعضى از عامه يعنى ابو حنيفه باين قائل شده و محقق از شيخ قدس سره نقل نموده كه او فرموده كه كافىست در قبول روايت اينكه راوى ثقه باشد در روايت و هرگز دروغ نكويد در نقل روايت هرچند كه فاسق بوده باشد و ادعا نموده شيخ س سره عمل طايفه محقه را باخبار جماعتى كه باين صفت يعنى فاسق و محترز از كذب بودند بعد از ان محقق رضى فرموده كه ما قبول نداريم اين دعوا را كه طايفه عمل نموده باشند به اخبار اين جماعت و ازو مطالبه دليل مى نماييم برين دعوا و بر تقدير تسليم دعواى او اكتفا مى نماييم بر مواضعى كه طايفه محقه عمل نموده اند در ان مواضع بروايات مخصوصه و جايز نيست تجاوز در عمل بغير اين مواضع و دعواى احتراز از كذب با ظهور فسق مستبعد است زيراكه كسى كه جرأت داشته باشد بر جميع فسوق البته اعتمادى بر دين نخواهد داشت و با اين حال ايمن نمى توان بود از كذب او و كلام محقق رحمه الله در منع مدعاى شيخ قدس سره بسيار نيكو است و قول باشرط

جمع هذین الوصفین لا الاقتصار علی من سبق العلم باجتماعهما فیه و یؤید کون المراد من الآیة هذا المعنی انّ قوله تعالی انّ تُصِیبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصَّبِیْهُمُ عَلٰی مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِیْنَ تعلیل للامر بالتثبت ای کراهة ان تصیبوا و من البین انّ الوقوع فی التدم لظهور عدم صدق المنخبر یحصل من قبول اخبار من له صفة الفسق فی الواقع حیث لا حجر معها عن الکذب و لا مدخلیة لسبق العلم بحصولها فی ذلك

عدالت نزد من نزدیکتر است بصواب لنا انه لا واسطه بحسب الواقع بین وضعی العدالة و الفسق دلیل ما بر اشتراط عدالت راوی اینست که واسطه نیست در واقع میان وصف عدالت و صفت فسق در جانی که محتاجیم باعتبار شرط عدالت در راوی که ان وقت روایتست و وجه عدم واسطه درین وقت اینست که روایت از راویان حدیث صادر نشده مگر بعد از انقضای مدت مدیدی از ابتدای زمان تکلیف چنانچه از تتبع اخبار و تفتیش احوال رجال حدیث معلوم می شود و درین وقت یا ملکه عدالت از برای ایشان حاصل بوده یا نه اگر بوده عادلند و اگر نه فاسق پس واسطه درین وقت نمی باشد و اما در اوایل زمان تکلیف واسطه ممکنست زیرا که ممکن است که فسقی درین وقت از وی صادر نشود و ملکه عدالت نیز متحقق نباشد چنانچه بعد ازین خواهد آمد و توسط مجهول الحال متصور نیست مگر میان کسی که معلوم بوده باشد عدالت او یا فسق او و حاصل آنکه در واقع واسطه میان عادل و فاسق نمی باشد بلی مجهول الحال واسطه است میان ایشان در ذهن ازین جهت که ممکن است که علم به عدالت و علم بفسق هیچ یک حاصل نباشد و شکی نیست در اینکه معلوم بودن صفت فسق داخل در حقیقت او نیست چه ممکن است تحقق فسق بدون معلومیت او و وجوب تثبت در آیه انّ جاءکم فاسقٌ بنبأٍ فتبیئوا معلق است بنفس فسق خواه معلوم بوده باشد و خواه نه و معلق نیست به فسقی که معلوم سامع بوده باشد و از تعلق او بنفس فسق لازم می آید که مراد خدای تعالی از امر تثبت تفحص و تفتیش از وجود فسق و عدم وجود او باشد نمی بینی که هرگاه کسی بگوید اعط کل بالغ رشید من هذه الجماعة درهما این کلام مقتضی آنست که مراد قائل این باشد که مخاطب تفتیش و تفحص نماید و پیدا کند کسی را که جامع وصف بلوغ و رشد بوده باشد و درهم را به او دهد و مراد او این نیست که مخاطب اکتفا کند به کسی که پیش ازین می دانسته اجتماع این دو صفت را در او بدلیل اینکه اگر اکتفا نماید به او ارباب عقول او را مذمت و ملامت می نمایند و مؤید اینکه مراد از آیه کریمه تعلق تثبت است بنفس فسق نه به فسقی که پیش از اخبار معلوم سامع بوده باشد اینست که قول خدای تعالی انّ تُصِیبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصَّبِیْهُمُ عَلٰی مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِیْنَ علتست از برای ایجاب

اذا عرفت هذا ظهر لك انه يصير مقتضى الآية ح وجوب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع و نفس الامر فيتوقف القبول على العلم بانتفائها و هو يقتضى بملاحظة نفى الوسطة اشتراط العدالة و بهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية المجهول لانه مبنى على توسع الجهالة بين الفسق و العدالة و قد تبين فساده و اما قول الشيخ فلا تعلق له بحديث الوسطة و اما نظره فيه الى قضية العمل الذي ادعاه و لو نهض دليلا - لخصصنا به عموم ظاهر الآية لكنه مردود بما اشار اليه المحقق و حاصله منع اصل العمل اولا بمعنى نفى العلم بحصوله فيحتاج مدعيه الى اثباته و بتقدير التنزل للموافقة على الحصول برّد الاحتجاج ثانيا بان عملهم انما يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مط و من الجائز ان يكون العمل منوطا بانضمام

---

تثبت و مفعول له مقدر است و تقدير چنین است که کراهة آن تصیبا یعنی واجب کردانیدم بر شما تثبت و عدم قبول قول فاسق را از جهت آنکه نمی خواستم که ضرر رسانید بجمعی بسبب این خبر از روی نادانی و این باعث پشیمانی شما شود و ظاهر است که پشیمانی بسبب ظاهر شدن کذب مخبر حاصل می شود از قبول خبر کسی که در واقع فاسق بوده باشد خواه سامع علم بفسق او داشته باشد یا نه و دخلی ندارد و در این پشیمانی علم سامع بحصول صفت فسق او در حین اخبار و لفظ حیث در کلام مصنف قدس سره حیث لا حجر معها عن الکذب از برای تقیید است و غرض ازو اخراج عادلست از حکم مذکور زیرا که عمل بخبر واحد عادل چون مستند است بلکه که مانعست از کذب مخبر پس اگر ظاهر شود کذب او درین خبر موجب پشیمانی عامل نخواهد بود و چون مصنف قدس سره فارغ شد از تمهید این دو مقدمه یعنی عدم واسطه میان عدالت و فسق در واقع و تعلق و تثبت بنفس فسق نه به او با وصف معلومیت شروع نمود در بیان کیفیت دلالت آیه کریمه بر اشتراط عدالت و فرمود که اذا عرفت هذا ظهر لك انه يصير مقتضى الآية ح وجوب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع تا و بقى یعنی هرگاه دانستی آن دو مقدمه را ظاهر می شود بر تو که مقتضای آیه کریمه درین صورت و جوب تثبت است نزد اخبار کسی که در واقع موصوف به صفت فسق بوده باشد پس قبول روایت موقوفست بر علم سامع بانتفاء این صفت در راوی و علم بانتفاء فسق مقتضی اشتراط عدالت اوست باعتبار آنکه واسطه میان فسق و عدالت نمی باشد و ازین تحقیق ظاهر می شود بطلان قول بقبول روایت مجهول الحال زیرا که بنای این قول بر اینست که مجهول الحال واسطه باشد میان فسق و عدالت چنانچه دانسته شد و فساد این توسط معلوم شد و اما قول شیخ علیه الرحمه که طایفه اتفاق نموده اند بر عمل باخبار جماعتی که احتراز می نمودند از کذب هر چند که

القرائن اليها لا بمجرد الاخبار وبقى فى المقام اشكال اشرفنا اليه بتقييد نفى الوسطة فى صدر الحجّة بموضع الحاجة و تقريره انّ انتفاء الوسطة للتّريب الذى ذكر انّما يتمّ فيمن بعد عهد عن اول زمان التّكليف كما هو الغالب و الواقع فى رواة الاخبار التى هى محلّ الحاجة الى هذا البحث فانّ العادة قاضية بعدم انفكاك من هو كذلك عن احد الوصفين و اما حديث العهد بالتّكليف فيمكن فى حقّه تحقّق الوسطة بان لا يقع منه معصية توجب الفسق و لا يكون له ملكة تصدق بها العدالة فانّ ذلك غير ممتنع و ح تثبت الوسطة فلا تقوم الحجّة باشتراط العدالة مط و حلّه انّ الوسطة المذكورة و ان كانت ممكنة بالنّظر الى نفس الامر و لكنّ العلم بوجودها متعذّر لانّ المعاصى غير منحصره فى الافعال الظّاهرة و لا ريب انّ العلم بانتفاء الباطنة ممتنع عادة بدون الملكة سلّمنا لكنّ التّعليل الواقع فى الآية لوجوب التّثبت عند خبر الفاسق يقتضى ثبوت الحكم عند خبر من

فاسق بودند پس او دخلى بحرف واسطه ندارد چه او تصريح نموده است به اينکه اگر راوى محترز از کذب و فاسق بجوارح بوده باشد که خبر او مقبول است پس بديهى است که بناى حرف او بر توسط جهالت حال ميان فسق و عدالت نيست بلکه منظور او عمل اصحاب است بر خبر چنين راوى و اگر عمل اصحاب دليل تواند بود بر مدعاى او يعنى قبول روايت محترز از کذب هرچند فاسق باشد لا- محاله تخصيص مى دهيم بسبب اين دليل عموم ظاهر آيه کریمه را از جهت جمع بين الدليلين زیراکه ظاهر آيه دليلست بر وجوب تثبت نزد خبر فاسق مطلقا خواه فسق او بزبان باشد و خواه بجوارح ديگر و عمل اصحاب بر تقدير تحقيق دليل است بر قبول خبر فاسق بجوارح هرگاه محترز بوده باشد از کذب پس عام و خاص با يك ديگر معارضه نموده اند و واجب خواهد بود تخصيص ان عام بغير اين خاص ليکن دلالت عمل طایفه بر مدعاى شيخ عليه الرحمة مردود است به نحوى که محقق س سره اشاره فرمود و حاصل اعتراض محقق ره اينست که اولاً اصل طایفه بخبر چنين راوى ممنوعست باين معنى که ما علم بحصول اين علم نداريم پس مدعى او يعنى شيخ عليه الرحمة محتاج باثبات است و بر تقدير تنزل از اين مقام و موافقت نمودن با او در دعواى حصول عمل استدلال او را بر قبول محترز از کذب ثانيا ردّ مى نمايم باين روش که عمل طایفه دلالت ندارد مکرر بر قبول خصوص ان خبرهائى که ايشان قبول نموده اند نه هر خبرى که راوى او چنين بوده باشد زیراکه ممکن است که عمل طایفه به آن اخبار از جهت انضمام قرائنى باشد که بسبب انها علم قطعى حاصل بود

لا ملكة له لمشاركته الفاسق في عدم الحجز عن الكذب فيقوم في قبول خبره احتمال الوقوع في الندم لظهور عدم صدق الخبر على حد قيامه في خبر الفاسق و سيأتي ان العلة المنصوصة يتعدى بها الحكم الى كل محلّ توجد فيه الشرط الخامس الضبط و لا خلاف في اشتراطه فان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث و يكون ممّا يتمّ به فائدته و يختلف الحكم بعدمه او يزيد في الحديث ما يضرب به معناه

ایشان را بصدور انها از معصوم عليه السلم نه بمجرد خبر دادن این راوی پس لازم نمی آید و جوب قبول هر خبری که راوی او چنین بوده باشد و بقى فى المقام اشكال اشرفنا اليه بتقييد نفى الواسطة فى صدر الحجة لموضع الحاجة تا الشرط الخامس و باقى مانده در مقام استدلال بر اشتراط عدالت راوی این به اعتراضی که ما اشاره نمودیم به او در ابتدای حجت بسبب آنکه مقید ساختیم نفی واسطه را بموضع حاجت و تقریر ان اعتراض اینست که انتفاء واسطه را بموضع به آن دلیل مذکور تمام نمی شود مگر در کسی که بعید العهد بوده باشد از اول زمان تکلیف یعنی وقتی بلوغ چنانچه غالب و واقع است (1) این بعد عهد در راویان اخبار که ما محتاج به بحث از عدالت ایشان کنیم زیرا که عادت حکم می کند بعدم انفکاک کسی که بعید العهد از وقت بلوغ است از یکی ازین دو وصف اما قریب العهد بزمان تکلیف چنانچه نادر است در روایت اخبار پس ممکنست در حق او تحقق واسطه به این معنی که واقع نشود ازو معصیتی که موجب فسق بوده باشد و او را ملکه عدالت نیز حاصل نباشد و این فرض ممتنع نیست و درین صورت واسطه ثابت خواهد بود پس آیه کریمه دلالت نمی کند بر اشتراط عدالت مطلقا یعنی در جمیع افراد روات در جمیع زمانهای تکلیف چنانچه مطلب مستدل است و حل این اشکال و جواب این اعتراض بر وجهی که ظاهر شود اشتراط عدالت مطلقا اینست که واسطه مذکوره یعنی کسی که از وی فسق صادر نشده باشد و ملکه عدالت او را نیز نباشد اگرچه بالذات ممکن است از جهت آنکه دلیلی بر امتناع او نیست لیکن وجودش در خارج معلوم نیست زیرا که معاصی منحصر نیست در افعال ظاهره و شکی نیست که علم بانتفاء معاصی باطنه ممتنع است عاده بدون تحقق ملکه مذکوره چه هرگاه ملکه عدالت نباشد عاده وقوع معاصی در خفیه ممکن است و بر تقدیر تسلیم تحقق واسطه میان این دو صفت می کویم که باز آیه کریمه دلالت می کند بر اشتراط عدالت مطلقا زیرا که علّتی که در آیه مذکور شده از برای وجوب تثبت نزد خبر فاسق یعنی پشیمان شدن بسبب قبول خبر او مقتضی ثبوت این حکم یعنی وجوب تثبت است نزد خبر کسی که او را ملکه عدالت نباشد کر فسق نیز از وی صادر (2)

شرح معالم الأصول ؛ متن ؛ ص 365

ص: 364

1- 112. (1). چه از تتبع احوال رجال احادیث دانسته می شود که اکثر ایشان بعید العهد از ابتداء زمان تکلیف بوده اند.

2- 113. مازندرانی، محمد هادی بن محمد صالح، شرح معالم الأصول - قم، چاپ: اول، -.



او یبذل لفظاً بآخر او یروی عن المعصوم و یسهو عن الواسطة مع وجودها الی غیر ذلك من اسباب الاختلال فیجب ان یكون بحیث لا یقع کذب منه علی سبیل الخطاء غالباً فلو عرض له السّهو نادراً لم یقدح اذ لا یکاد یسلم منه احد قال المحقق ره لو كان زوال السّهو اصلاً شرطاً فی القبول لما صحّ العمل الآ عن معصوم من السّهو و هو باطل اجماعاً من العاملين بالخبر اصل تعرف عدالة الراوی بالاختیار بالصحة المؤکدة و الملازمة بحیث تظهر احواله و یحصل الاطلاع علی سریره حیث یكون ذلك ممکناً و هو واضح مع عدمه باشتهارها بین العلماء و اهل الحدیث و بشهادة القرائن المتکثرة المتعاضدة و بالتزکیة من العالم بها و هل یکنفی فیها الواحد او لا بدّ من التعدّد قولان اختار اولهما العلامة فی یب و عزاه فی یرة الی الاکثر من غیر تصریح بالتّرجیح و قال المحقق ره لا یقبل فیها الا ما یقبل فی تزکیة الشّاهد و هو شهادة عدلین

باشد زیرا که چنین کسی با فاسق شریکست در اینکه او را مانعی از کذب نیست پس در قبول خبر او احتمال پشیمانی بسبب ظهور کذب حاصل است به نحوی که در خبر فاسق محتمل است و خواهد آمد بعد ازین که علّت منصوصه موجب تعدی حکم است به هر جائی که این علّت در او یافت شود

### الخامس الضبط

الشرط الخامس الضبط و لا خلاف فی تا اصل شرط پنجم در راوی ضبط یعنی تحقق قوت حافظه است و خلافی نیست در اشتراط این شرط زیرا که کسی که حافظه ندارد گاه سهو در بعضی از حدیث از وی صادر می شود یعنی ممکنست که جزوی از حدیث را ترک نماید سهوا که بسبب او فایده حدیث تمام نشود و حکم مختلف شود بسبب عدم و گاه هست که سهو می کند و زیاد می کند در حدیث لفظی را که موجب اضطراب معنی حدیث شود یا تبدیل می کند لفظی را بلفظی دیگر که در معنی با او موافقت نبوده باشد یا سهوا روایت می کند از معصوم و واسطه می اندازد و با وجود واسطه و غیر این سهوها از سهوهائی که موجب اختلال معنی باشد پس واجیست که راوی به حیثیتی باشد که کذب از وی صادر نشود از روی خطا و سهو غالباً پس اگر او را سهو عارض شود نادراً ضرر ندارد زیرا که هیچ کس سالم از سهو و خطا نیست و محقق رحمه الله فرموده که اگر زوال سهو بالکلیّه شرط بوده باشد در قبول روایت لازم می آید که صحیح نباشد عمل نمودن مکر بقول کسی که معصوم بوده باشد از سهو و این باطل است باجماع جمعی که عمل بخبر واحد می نمایند

### أصل في طريق معرفة عدالة الراوی

اصل تعرف عدالة الراوی بالاختیار تا لنا دانسته می شود عدالة راوی بسبب امتحانی که حاصل می شود بسبب مصاحبت بسیار و ملازمت بیشمار به حیثیتی که ظاهر شود احوال او و حاصل شود اطلاع بر باطن او هرگاه چنین معاشرتی ممکن باشد و این ظاهر است

و هذا عندي هو الحقّ لنا أنّها شهادة و من شأنها اعتبار العدد فيها كما هو ظاهر و أنّ مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها و البيّنة تقوم مقامه شرعا فتغني عنه و ما سوى ذلك يتوقّف الاكتفاء به على الدليل احتجّوا بأنّ التعديل شرط الرواية فلا يزيد على مشروطه و قد اكتفى في اصل الرواية بالواحد و انتصر لهم بعض افاضل المتأخّرين فاحتجّ بعموم المفهوم في آية ان جاءكم فاسق نظرا الى أنّ تزكية الواحد داخله فيه فحيث يكون المزكّي عدلا لا يجب التثبت عند خبره و اللازم من ذلك الاكتفاء به

و هرگاه چنین مصاحبتی ممکن نباشد عدالت او معلوم می شود بسبب اشتها عدالت او میان علما و ارباب حدیث و بسبب قرائن بسیاری که باعث تقویت یک دیگر بوده باشند و بسبب تزکیه و تعدیل کسی که عالم بمعنی عدالت بوده باشد و آیا کافیت در تزکیه تعدیل یک کس یا لازم است تعدد و مزگا دو قول است اختیار نموده اول ازین دو قول یعنی کافی بودن یک معدّل را علامه رحمة الله در تهذیب و نسبت داد و او را در نهایتا باکثر اصحاب بدون تصریح بترجیح و محقق قدس سره گفته که مقبول نیست در تزکیه راوی مکر آنچه مقبول است در تزکیه شاهد در دعاوی و ان عبارت از شهادت دو عادل است و این قول نزد من حق است لنا انها شهادة و من شأنها اعتبار العدد تا احتجوا دلیل ما بر اعتبار شهادت دو عادل در تعدیل و تزکیه دو چیز است یکی آنکه تزکیه شهادت بر عدالت راوی و جرح شهادت بر فسق اوست و لازمه شهادتست اعتبار این عدد در او چنانچه ظاهر است و دلیل ثانی اینکه علّت اشتراط عدالت در راوی اینست که علم بصدق او حاصل می شود بسبب عدالت و بیّنه یعنی شهادت دو عادل را اعتبار نموده ایم از جهت آنکه قائم مقام علمست شرعا و غیر بیّنه یعنی شهادت واحد اکتفا نمودن به او موقوفست بر دلیل است و دلیلی بر او نداریم زیرا که دلیلی که بر او اقامت نموده اند ضعیف است چنانچه خواهی دانست پس کافی نخواهد بود احتجوا بانّ التعديل شرط الرواية فلا يزيد على مشروطه و قد اكتفى في اصل الرواية بالواحد تا و الجواب و احتجاج نموده اند جمعی که شهادت واحد را در تزکیه کافی می دانند به اینکه تعدیل شرط قبول روایتست پس باید زیاده بر مشروط خود نباشد و در قبول روایت کافیت خبر واحد پس در تزکیه او نیز باید یکی کافی باشد و بعضی از متأخرین فضلا معاونت ایشان نموده اند درین مطلب و احتجاج نموده اند بر او بعموم مفهوم شرط در آیه کریمه **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا** باعتبار آنکه تزکیه واحد داخل است درین مفهوم چه مفهوم شرط مقتضی اینست که تثبّت نزد خبر عادل واجب نباشد و تزکیه راوی نیز خبری است پس هرگاه مزکی عادل باشد تثبّت نزد خبر او واجب نخواهد بود از این لازم می آید کافی بودن

و الجواب عن الاوّل المطالبة بالدليل على نفى الزيادة على المشروط فلا تراه الا مجرد دعوى سلّمنا و لكنّ الشرط في قبول الرّواية هو العدالة لا التّعديل نعم هو احد الطّرق الى المعرفة بالشرّط سلّمنا و لكن زيادة الشرّط بهذا المعنى على مشروطه بهذه الزيادة المخصوصة اظهر في الاحكام الشرعيّة عند من يعمل بخبر الواحد من ان تبين اذ اكثر شروطها يفتقر المعرفة بحصولها على بعض الوجوه الى شهادة الشّاهدين و المشروط يكفي فيه الواحد و العجب من توجيه بعض فضلاء المعاصرين لهذا الوجه من الحجّة بانه ليس في الاحكام الشرعيّة شرط يزيد على مشروطه هذا و الذي يقتضيه الاعتبار ان التّمسك في هذا الحكم بنفى زيادة شرط يناسب طريقة اهل القياس فكانه وقع في كلامهم و تبعهم عليه من غير تأمل من ينكر العمل بالقياس و ممّا ينبّه على ذلك ما وجدته في كلام بعض العامّة حكاه عن بعض آخر منهم ان الاكتفاء بالواحد في تزكية الرّوى هو مقتضى القياس

خبر او و الجواب عن الاوّل المطالبة تا و عن الثاني و جواب دليل اول ايشان اينست كه قبول نداريم عدم جواز زيادتي شرط را بر مشروط و از مدعى او مطالبه دليل مى نماييم زيراكه آنچه ما مى يابيم اينست كه اين حرف بمحض دعوى بوده باشد و بر تقدير تسليم كه شرط زياده بر مشروط نتواند بود قبول نداريم كه تعديل شرط قبول روايت بوده باشد بلكه آنچه شرطست عدالت است بلى تعديل يكي از راهنايست كه موجب معرفت عدالتند و بر تقدير تسليم كه تعديل شرط قبول بوده باشد باعتبار آنكه موقوف عليه ثبوت عدالتست و ان شرطست اتفاقا پس اين نيز شرط باشد در جواب مى كوييم كه زيادتي شرط به اين معنى يعنى موقوف عليه ثبوت بر مشروط خود باين زيادتي مخصوصه يعنى احتياج او بدو شاهد با آنكه در مشروط يكي كافىست در احكام شرعيه بسيار است نزد كسى كه عمل بخبر واحد را واجب مى داند و اين كثر در ظهور به مرتبه ايست كه محتاج ببيان نيست زيراكه اكثر شرايط احكام محتاج است معرفت حصول انها فى الجملة به شهادت دو شاهد مثلا اين حكم شرعى كه وجوب حد است بسبب قذف ثابت مى شود بخبر واحد نزد عاملين بخبر واحد با اينكه شرط او كه قذف است ثابت نمى شود مگر به شهادت دو عادل و شرط ديكر او نيز كه عبارت از بلوغ قاذفست ثابت مى شود به شهادت واحد و عجب است از توجيه بعضى از فضلاى معاصرين كه در توجيه ان دليل گفته اند كه در احكام شرعيه شرطى نيست كه زياده بر مشروط بوده باشد اين را نگاهدار و آنچه دليل عقل مقتضى اوست اينست كه متمسك شدن در اثبات اين حكم يعنى بعدم زيادتي شرط بر مشروط مناسب است با طريقه اصحاب قياس چه بناى اين بر قياس شرطست بمشروط پس كويا كه اين احتجاج در كلام ايشان واقع شده بود و تابع ايشان شده

و عن الثانی انّ مبني اشتراط العدالة فی الزاوی علی انّ المراد من الفاسق فی الآیة من له هذه الصّفة فی الواقع فیتوقّف قبول الخبر علی العلم بانتفائها و هو موقوف علی العدالة كما بیناه آنفا و انّما صرنا الی قبول الشّاهدين لقيامهما مقام العلم شرعا و فرض العموم فی الآیة علی وجه يتناول الاخبار بالعدالة یؤدی الی حصول التناقض فی مدلولها و ذلك لانّ الاكتفاء فی معرفة العدالة بخبر الواحد یقتضی عدم توقّف قبول الخبر علی العلم بانتفاء صفة الفسق ضرورة انّ خبر العدل بمجرّده لا یوجب العلم و قد قلنا انّ مقتضاها توقّف القبول علی العلم بالانتفاء و هذا تناقض ظاهر فلا بدّ من حملها علی ارادة الاخبار بما سوى العدالة لا یقال ما ذکرتموه وارد علی قبول شهادة العدلین اذ لا علم معه لاّنا نقول اللّازم من قبول قول العدلین تخصیص الآیة بدلیل خارجی و لا محذور فیہ کیف و تخصیصها لازم و ان وافقنا علی تناولها للاخبار بالعدالة من حیث انّ تزکیة الشّاهد لا یکتفی فیها بالواحد

در این احتجاج بدون تامل کسی که انکار می نماید عمل بقیاس را و بر این معنی تنبیه می نماید آنچه من در کلام بعضی از عامه یافتیم که بعنوان نقل از دیگری گفته که اکتفا نمودن به شهادت واحد در تزکیه راوی مقتضای قیاس است و عن الثانی ان مبني اشتراط العدالة تا اصل و جواب از دلیل ثانی ایشان بدوروش گفته شده یکی معارضه یعنی استدلال بهمان آیه تزکیه بر عدم کفایت شاهد واحد در تعدیل و دیگری نقض تفصیلی تقریر معارضه اینکه بنای اشتراط عدالت در راوی بر اینست که مراد از فاسق در کریمه انّ جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا کسی باشد که در واقع موصوف به صفت فسق بوده باشد پس قبول خبر راوی موقوف خواهد بود بر علم بانتفاء این صفت از وی و این موقوفست بر عدالت او چنانچه پیش بیان نمودیم و ما قائل نشده ایم بقبول شهادت دو عادل و بر عدالت راوی مکر از جهت آنکه شهادت ایشان قائم مقام علمست شرعا و شهادت واحد چون قائم مقام علم نیست پس باید که مقبول نباشد و تقریر نقض اینکه قبول نداریم عموم مفهوم آیه کریمه را زیرا که فرض عموم او به حیثیتی که شامل اخبار به عدالت راوی بوده باشد چنانچه مستدل دعوا می نمود موجب حصول تناقض است در مدلول آیه کریمه چه در معرفت عدالت راوی اکتفاء نمودن به شهادت واحد مقتضی اینست که قبول خبر موقوف بر علم بانتفاء صفت فسق در راوی نبوده باشد چرا که بدیهی است که از شهادت واحد بر عدالت علم بتحقیق او حاصل نمی شود و ما بیان نمودیم که مقتضای آیه کریمه توقّف قبول روایتست بر علم بانتفاء فسق و این تناقضی است ظاهر پس باید تخصیص نمود مفهوم آیه کریمه را باخبار در غیر شهادت بر عدالت راوی

و هذا من اكبر الشواهد على ان النظر في الوجه الاول انما هو الى القياس كما تبيننا عليه اذا عرفت هذا فاعلم ان طريق معرفة الجرح كالتعديل والخلاف في الاكتفاء بالواحد واشتراط التعدد جار فيه و المختار في المقامين واحد

لا يقال ما ذكرتموه وارد على قبول شهادة العدلين تا و هذا يعنى كسى اعتراض نمايد باين روش كه آنچه شما وارد آورديد بر قبول شهادت واحد در تعديل از مناقضه او با مدلول آيه وارد است بر قبول شهادت عدلين بر عدالت راوى نيز زيراكه از او نيز علم حاصل نمى شود به عدالت او بالبديهه زيراكه در جواب اين اعتراض مى گويم كه شهادت عدلين مقبول و قائم مقام علمست شرعا بدليل خارجى يعنى اجماع و ظاهر آيه دلالت دارد بر اعتبار علم بانتفاء فسق راوى و اين دو دليل معارض يك ديكرند پس واجبست تخصيص آيه بغير محل شهادت تا آنكه جمع ميان اين دو دليل بشود و مثل اين تخصيص قصىرى ندارد و چگونه قصىر داشته باشد و حال آنكه تخصيص آيه كريمه واجبست هرچند كه ما موافقت نمائيم با قائل به اينكه آيه كريمه شامل شهادت بر عدالت راوى نيز هست از اين جهت كه در تزكيه و تعديل شاهد در دعاوى شهادت يك عادل كافى نيست اتفاقا پس خبر واحد در تزكيه شاهد از ظاهر مفهوم آيه خارج خواهد بود البته و آيه مخصوص بماسواى ان خواهد بود و ملخص كلام آنكه تخصيص آيه كريمه مخصوص بمذهب ما نيست كه اعتبار نموده ايم شهادت دو عادل را در تزكيه راوى بلكه جاريست بر مذهب آنكه شهادت واحد را درين مطلب كافى مى داند و آيه را نيز شامل اين شهادت مى داند زيراكه در تزكيه شاهد در دعاوى شهادت و اخبار يك كس كافى نيست اجماعا پس لا محالة مفهوم آيه كريمه را بايد تخصيص داد بغير اين شهادت و هذا من اكبر الشواهد على ان النظر في الوجه الاول انما هو الى القياس كما تبيننا عليه هذا اشاره است بمضمون قول مصنف قدس سره كه تزكيه الشاهد لا يكتفى فيها بالواحد يعنى عدم اكتفا بواحد در تزكيه شاهد در دعاوى و لزوم مماثلت مزكى با شاهد در اعتبار تعدد شاهد عظيمى است بر اينكه منظور مستدل در وجه اول قياس است چنانچه ما اشاره به او نموديم در جواب او يعنى ايشان چون ديده اند كه شرط و مشروط در باب شهادت متساويند در عدد كمان کرده اند كه هر شرط و مشروطى مى بايد چنين باشد پس حكم کرده اند به اينكه تزكيه در روايت نيز مى بايد كه مثل روايت در اكتفا بصدور او از واحد تا اينكه حكم شرط در هريك از شهادت و روايت حكم مشروط خود باشد پس قياس نموده اند شرط را بمشروط و اين محض توهم است زيراكه حكم شرط يعنى اعتبار تعدد او در باب

اصل اختلاف الناس في قبول الجرح والتعديل مجردين عن ذكر السبب فقال بعض بالقبول فيهما و صار آخرون الى خلافه فوجبوا ذكر السبب فيهما و فصل ثالث فوجهه في الجرح دون التعديل و رابع فعكس و استندوا في هذه الاقوال على اعتبارات واهية و وجوه ركيكة لا جدوى في التعرض لذكرها و لا اعلم في الاصحاح قائلان بشي ء منها اذا المتعرض منهم بالبحث في هذا الاصل قليل على ما وصل اليها و الذي استوجهه العلامة هنا هو ان المزكي و الجارح ان كانا عارفين بالاسباب قبل الاطلاق فيهما و الا و جب ذكر

شهادت از دليل خارج معلومست نه باعتبار قياس او بمشروط تا آنکه شما در روايت نیز قياس کنید شرط را بمشروط در اعتبار وحدت اذا عرفت هذا فاعلم ان طريق معرفة الجرح كالتعديل تا اصل هرگاه دانستی که معرفت عدالت راوی از چه راه حاصل می شود پس بدان که راه معرفت جرح و تعديل يکيست و خلافی که مذکور شد در کفایت شهادت واحد باشرط عدلين در تعديل در جرح نیز جاریست و دلائل فریقین و مذهب مختار در هر دو مقام يکيست و تفاوتی در تقرير انها نیست بغير از گذاشتن جرح بجای تعديل

### أصل في الجرح و التعديل من دون ذكر السبب

اصل اختلاف الناس في قبول الجرح و التعديل مجردين عن ذكر السبب تا اصل اختلاف نموده اند عامه در قبول جرح و تعديلی که خالی بوده باشند از بیان سبب فسق و عدالت در جرح و تعديل راوی و شاهد در دعاوی پس جمعی از ایشان قائل شده اند بقبول قول جارح و معدّل هر دو زیرا که جارح و معدّل یا علم دارند باسباب فسق و عدالت یا ندارند و بر هر تقدير ذکر سبب واجب نیست اما بر تقدير اول زیرا که از شهادت ایشان ظن بصدق ایشان حاصل می شود پس احتیاج بذكر سبب نیست و اما بر تقدير ثانی زیرا که شهادت شاهد بر فسق یا عدالت بدون اطلاع او بر اسباب انها ضرر در عدالت شاهد دارد پس قول او اعتبار نخواهد داشت و شهادة او در جرح و تعديل مقبول نخواهد بود و برین دليل این اعتراض وارد است که در سببیت بعضی از اسباب جرح و تعديل اختلافی هست پس گاه باشد که خبری سبب بوده باشد از برای جرح یا تعديل نزد شاهد و نزد مجتهد یا حاکم سبب نباشد پس لا بد است ذکر سبب تا آنکه ظاهر شود بر ایشان که سبب هست یا نه و جمعی دیگر از ایشان قائل شده اند بخلاف این قول و واجب دانسته اند ذکر سبب را در هر دو مقام زیرا که با اطلاق فسق و عدالت مشکوک فيه خواهند بود و ثابت نمی شوند چه احتمال دارد که در واقع از برای جرح یا تعديل سببی بوده باشد که شاهد بر او مطلع نشده باشد و شهادت برخلاف او دهد و دیگر آنکه جایز است که ایشان در جرح و تعديل مستند شده باشند به چیزی که باعتقاد ایشان صلاحیت سببیت داشته باشند

السَّبب فيهما و ذهب والدى ره الى الاكتفاء بالاطلاق فيهما حيث يعلم عدم المخالفة فيما به يتحقق العدالة و الجرح و مع انتفاء ذلك يكون القبول موقوفا على ذكر السَّبب و هذا هو القويّ و وجهه ظاهر لا يحتاج الى البيان و منه يعلم ضعف ما استوجهه العلامة ره

نه باعتقاد مجتهد و حاكم و جواب وجه اول آنکه از قول عادل ظن صدق حاصل می شود زیرا که ظاهر آنست که عادل تا فسق یا عدالت بر او ظاهر نشده باشد شهادت بر او ندهد و جواب وجه ثانی آنکه این وجه موجب ذکر سببی است که جارح و معدل علم نداشته باشند به موافقت مذهب ایشان با مذهب مجتهد و حاکم در سببیت او و مقتضی ذکر سبب نیست مطلقاً و بعضی قائل بتفصیل شده اند و واجب می دانند ذکر سبب را در جرح نه در تعدیل زیرا که اسباب جرح مختلف است و سببیت بعضی از آنها مختلف فیه است پس گاه باشد که شاهد چیز مرا سبب جرح دانسته باشد که نزد مجتهد و حاکم سبب نبوده باشد بخلاف تعدیل که سبب او یک چیز است که عدالتست و در او اختلافی نیست و این را رد نموده اند باین روش که عدم تحقق اسباب جرح اسباب تعدیلند پس اختلاف در اسباب جرح مستلزم اختلاف در اسباب تعدیل خواهد بود و فرق میانه ایشان بی صورتست و دیگر آنکه این دلیل بر تقدیر تمامیت موجب و جوب ذکر سبب جرح است در سببی که سببیت او مختلف فیه بوده باشد و جارح و معدل عالم نبوده باشند به موافقت مذهب ایشان با مذهب مجتهد و حاکم در سببیت او نه مطلقاً چنانچه مراد ایشان است و بعضی دیگر تفصیلی دیگر داده اند عکس تفصیل اول و قائل شده اند بوجوب ذکر سبب در تعدیل نه در جرح زیرا که در عدالت تصّح و تکلف شایع است پس باید ذکر سبب شود تا آنکه متمیز شود عادل از کسی که فاسق است در واقع و عدالت را بر خود بسته و برین اعتراضی وارد است که از تعدیل شاهد عادل ظن قوی حاصل می شود به عدالت راوی زیرا که عادل تا عدالت کسی بر او ظاهر نشده باشد و فرق نکرده باشد میان و کسی که عدالت را بر خود بسته شهادت بر عدالت او نمی دهند و عامه درین اقوال مستند شده اند به دلایلی که در غایت ضعف و ناخوشی اند و فایده ندارد متعرض آنها شدن و ان دلایلی است که مذکور شدند با وجه ضعف آنها در ذیل اقوال و نیافتیم از اصحاب کسی را که قائل شده باشد به یکی ازین اقوال زیرا که کسی از ایشان که متعرض این مسئله شده باشد در این کتابهای که بما رسیده اند بسیار کم است و مذهبی که علامه رحمه الله ترجیح داده اینست که مزکی و جارح اگر عارف باشند با سبب عرفی و عدالت اطلاق در شهادت ایشان مقبول است و اگر عارف نباشند واجبست ذکر سبب و پدرم رحمه الله قائل شده به اینکه کفایت اطلاق در جرح و

اصل اذا تعارض الجرح و التّعدیل قال اكثر الناس یقدّم الجرح لأنّ فیہ جمعا بینهما اذ غایة قول المعدّل أنّه لم یعلم فسقه و الجارح یقول انا علمته فلو حکمنا بعدالته كان الجارح کاذبا و اذا حکمنا بفسقه كانا صادقیین و الجمع اولی ما امکن و هذه الحجّة مدخولة و من ثمّ قال السّید ره العلامّة جمال الدّین بن طاوس قدّس روحه أنّه ان كان مع احدهما رجحان یحکم التّدبّر الصّحیح باعتباره فالعمل علی الرّاجح و الاّ و جب التّوقّف و ما قاله هو الوجه

تعدیل و واجب نیست ذکر سبب هرگاه مجتهد یا حاکم دانند که مذهب جارح و معدل در اسباب جرح و تعدیل مخالف نیست با مذهب ایشان و با انتفاء علم ایشان به این معنی قبول شهادت ایشان موقوفست بر ذکر سبب و این مذهب قوی تر است نزد من و وجه این قول ظاهر است و محتاج به بیان نیست چه ذکر سبب در صورت اول عبث است و در صورت ثانی عدم ذکر سبب موجب تدلیس است زیراکه از اطلاق مجتهد و حاکم چنین می فهمند که باعتقاد جارح و معدل این از صورت اول است که مذهب ایشان در اسباب موافق باشد و حال آنکه احتمال دارد که در واقع آنچه باعتقاد جارح و معدل سبب است باعتقاد حاکم و مجتهد سبب نبوده باشد و تدلیس منافی عدالتست و از آنچه ما گفتیم دانسته می شود ضعف تفصیلی که علامه رحمه الله قائل شده زیراکه دانستن جارح و معدل اسباب جرح و تعدیل را موجب عدم ذکر سبب نمی تواند بود زیراکه جایز است که اسبابی که باعتقاد ایشان صلاحیت سببیت دارند باعتقاد مجتهد و حاکم سبب نتوانند بود پس واجب خواهد بود ذکر سبب

## أصل في تعارض الجرح و التّعدیل

### اشاره

اصل اذا تعارض الجرح و التّعدیل قال اكثر الناس یقدم الجرح لانّ فیہ جمعا بینهما تا فایده هرگاه معارضه کند جرح با تعدیل اکثر عامه گفته اند که جرح مقدمست بر تعدیل و بر مجتهد و حاکم لازمست که عمل بقول جارح کنند زیراکه این موجب جمع میان قول هر دو است چه نهایت قول معدل اینست که نیافته فسق مشهود له را و جارح می گوید که من علم بفسق [او دارم و هرگاه حکم کنیم بفسق] او هر دو صادق خواهند بود بخلاف اینکه هرگاه حکم کنیم به عدالت که درین صورت لازم می آید رد شهادت جارح و جمع میان شهادت هر دو تا ممکن است بهتر است و این دلیل ضعیف است از جهة آنکه جاری نیست در صورتی که هر يك سبب را بیان نمایند چنانکه هرگاه جارح گوید علم دارم به اینکه ترك نمود نماز ظهر را در فلان روز و معدل گوید که من علم دارم که نماز ظهر را در فلان روز بفعل آورد که درین صورت جمع میان قول هر دو ممتنع است و دیگر آنکه معدل می گوید که من عالمم بحصول ملکه عدالت از برای او و جارح می گوید من عالمم بانتفاء این ملکه از وی و میان این دو قول



فائدة اذا قال العدل حدّثني عدل لم يكف في العمل بروايته على تقدير الاكتفاء بتزكية الواحد و كذا لو قال العدل ان ذلك بناء على اعتبارهما وهو اختيار والدى ره و ذهب المحقق الى الاكتفاء به بل بما دونه حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا و عنى الامامية يقبل و ان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسق لان اخباره بمذهبه شهادة بانّه من اهل الامانة و لم يعلم منه الفسق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لا مكان ان يعنى نسبة الى الرواة و اهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول هذا كلامه و هو عجيب منه بعد اشتراطه العدالة في الراوى لان الاصحاب لا ينحصرون في العدول سلّمنا لكنّ التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة

تناقض ظاهر است و از اين جهت سيد جمال الدين بن طاوس قدس سره فرموده كه اكر با يكي از ايشان مرجّحى بوده باشد كه تدبّر صحيح حكم كند باعتبار او پس عمل براجح واجبست و اكر هيچ يك را مرجّحى نباشد توقف واجبست و جايز نيست حكم نمودن به عدالت مشهود له و نه بفسق او و حق اين مذهب است فايده اذا قال العدل حدّثني عدل لم يكف في العمل بروايته على تقدير الاكتفاء بتزكية الواحد تا اصل هرگاه عادل ثابت العدالة بكويد كه بمن روايت نمود اين حديث و عادلى تعديل ان عادل راوى را كافى نيست از براى عمل نمودن به روايت او بر تقديرى كه تزكيه شاهد واحد در تعديل كافى باشد بلكه شرطست در عمل به آن روايت انتفاء جارح بعد از تفحص از او و بر تقديرى كه تزكيه واحد كافى نباشد بطريق اولى تعديل اين عادل كافى نخواهد بود بلكه واجبست انضمام معدلى ديكر و انتفاء جارح و همچنين هرگاه دو عادل بكويند كه بما خبر داد عادلى تعديل ان دو عادل اين راوى را كافى نيست بر تقديرى كه در تزكيه دو عادل معتبر باشند بلكه واجبست تفحص از جارح و انتفاء او و حاصل آنكه تعديل تنها در تزكيه كافى نيست خواه تزكيه واحد را كافى دانيم و خواه تزكيه عدلين را شرط دانيم بلكه واجبست تفحص نمودن از وجود جارح و انتفاء او و اين مذهب مختار پدر من است عليه الرّحمة و محقق قدس سره قائل شده باكتفاء در تزكيه بتعديل واحد بدون وجوب تفحص از جارح بلكه به كمتر از اين قائل شده زيراكه فرموده كه هرگاه عادلى بكويد خبر داد بمن بعضى از اصحاب ما و از اصحاب قصد كند اماميه را رضى الله عنهم مقبول است روايت او هرگاه تسبيق راوى ننموده باشد كو وصف نكرده باشد او را به عدالت هرگاه زيراكه خبر دادن ان عادل از مذهب راوى شهادتيست به اينكه او از اهل امانت است و نيافته است از او فسقى كه مانع از قبول روايت بوده باشد پس اكر بكويد خبردار بمن از بعض اصحاب خود اين روايت مقبول نيست زيراكه ممكن است كه مقصود از اضافه بعض اصحاب بضمير نسبت او به راويان يا اهل علم بوده باشد پس مجهول الحال خواهد بود پس بحث در او

الجرح له و إنما يعلم الحال مع تعيين المعدل و تسميته لينظر هل له جرح او لا- و مع الابهام لا يؤمن من وجوده و التمسك في نفيه بالاصل غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف في شان كثير من الرواة و بالجملة فلا بد للمجتهدين من البحث عن كل ما يحتمل ان يكون له معارض حتى يغلب على ظنه انتفائه كما سبق التنبيه عليه في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص اذا عرفت هذا فاعلم ان وصف جماعة من الاصحاب كثيرا من الروايات بالصحة من هذا القبيل لانه في الحقيقة شهادة بتعديل روايتها و هو بمجرد غير كاف في جواز العمل بالحديث بل لا بد من مراجعة السند و النظر في حال الرواة ليؤمن من معارضا الجرح

به منزله بحث از مجهول الحال است اين كلام محقق رحمه الله و اين حرف از و بسيار عجيب است بعد از آنکه شرط نمود عدالت را در راوی زیرا که اصحاب منحصر در عدول نيستند و در میان ایشان فساق بوده اند پس از جمله اصحاب بودن راوی عدالت او لازم نمی آيد و بر تقدير تسليم عدالت جميع اصحاب تعديل مقبول نيست مگر در صورتی که جرحی معارض او نباشد و حال جرح معلوم نمی شود مگر در صورتی که تعيين معدل بصيغه اسم مفعول بشود و او نام برده شود تا آنکه ما بينيم که او جرحی دارد يا نه و هرگاه ان معدل مبهم بوده باشد ايمن نيستم از وجود جرح و اگر محقق قدس سره متمسك شود در نفي جرح باصل و كويد که اصل عدم وجود جرح است پس از اين جهت بمجرد تعديل قبول می كنيم روايت او را می كويم که تمسك به اصالت عدم جرح صورتی ندارد بعد از آنکه دانسته باشيم که اختلاف در عدالت بسياری از روايات واقع شده و مجملا واجبت مجتهد را تفحص از هر چیزی که احتمال می رود که او را معارضی باشد تا آنکه بر ظن او غالب شود انتفاء معارض چنانچه پيشتر اشاره باین معنی شد در بحث عمل بعام پيش از تفتيش از مخصص و هرگاه دانستی آنچه را که مذکور شد پس بدان که وصف نمودن اصحاب بسياری از روايات را به صحت از قبيل تصريح به عدالت راوی است زیرا که حکم به صحت رواية في الحقيقة شهادت است بتعديل روايات او و تعديل به تنهائی کافی نيست در جواز عمل بحديث بلکه واجبت مراجعه احوال رجال سند و تفتيش احوال ایشان تا آنکه اين معنی از معارضه جرح حاصل شود

### أصل ما يصح رواية الحديث

اصل لا بد للراوي من مستند ناچار است راوی حديث را از مستندی که بسبب او صحيح باشد روايت حديث و از وی توان قبول نمود و ان مستند در روايت از معصوم ظاهر و مشهود است چنانچه از تتبع دانسته می شود و محقق قدس سره فرموده که الفاظی که بسبب انها دانسته می شود نسبت حديث بحضرت رسول الله صلى الله عليه و آله و ائمه طاهرين عليهم السلام چهار مرتبه دارند مرتبه اولی اينست که بكويد اين معنی رسول الله صلى الله عليه و آله يا شافهني يا حدثني و نزديك باین مرتبه است

اصل لا بدّ للراوی من مستند یصحّ له من اجله رواية الحديث و يقبل منه بسببه و هو فی الروایة عن المعصوم ع نفسه ظاهر معروف و اما فی الروایة عن الراوی فله و جوه اعلاها السّماع من لفظه سواء كان بقراءته فی كتابه او باملائه من حفظه و دونه القراءة علیه مع اقراره به و تصریحه بالاعتراف بمضمونه و دون ذلك اجازته رواية كتاب و نحوه و يحكى عن بعض الناس انكار جواز الروایة بالاجازة و يعزّی الى الاكثرين خلافه و هذا البحث غير منقّح فی كلام الاصحاب و تحقیق القول فيه انّ لجواز الروایة بالاجازة معنيين وقع الخلاف عن بعض اهل الخلاف فی كلّ منهما احدهما قبول الحديث و العمل به

---

در قوت اینکه بگوید قال رسول الله صلّى الله عليه و اله يا سمعت منه يا حدث و يلي این مرتبه است در قوت اینکه بگوید امر رسول الله صلى الله عليه و آله و پایین تر ازین مرتبه است در قوت اینکه بگوید رویت عن رسول الله صلّى الله عليه و آله و الفاضی دیگر نیز هست که به ضمیمه قرائن دلالت بر مقصود دارند چون امرنا بكذا و نهینا عن كذا و عمیدی در شرح تهذیب گفته که الفاظ و روایت از معصوم هفت مرتبه دارد اعلاى مراتب اینست که بگوید سمعت رسول الله صلّى الله عليه و آله مثلا بقول كذا یا اخبرنی یا حدثنی و امثال این و ثانی اینست که بگوید قال رسول الله صلى الله عليه و آله كذا و این مرتبه پایین تر است از اول باعتبار صراحت اول در روایت از آن حضرت بی واسطه بخلاف ثانی سیوم اینکه بگوید امر النبي صلّى الله عليه و آله بكذا و نهی عن كذا و این مرتبه با آنکه احتمال نقل به واسطه دارد احتمال نقل به واسطه دارد [احتمال این نیز دارد] دارد که راوی توهّم نموده و غیر امر و نهی [را امر و نهی] فهمیده باشد و از این جهت خلاف شده در حجّیت این قسم چهارم اینکه بگوید امرنا بكذا و نهانا عن كذا و این مرتبه با ان احتمالات که در قسم ثالث مذکور شد این احتمال نیز دارد که امر و ناهی غیر معصوم بوده باشد و در حجّت این نیز خلاف شده پنجم اینکه بگوید من السنه كذا و این پائین تر است از مرتبه چهارم زیرا که احتمال دارد که مراد او از سنّت غیر سنت حضرت رسول صلّى الله عليه و آله بوده باشد باعتبار آنکه سنت بمعنی طریقه است و این مخصوص نیست لغة بطریقه آن حضرت ششم اینکه بگوید عن النبي صلّى الله عليه و آله كذا و این نیز احتمال واسطه دارد هفتم اینکه بگوید كذا فعل كذا و این حجّت نیست تا آنکه قرینه نباشد بر اینکه فعل ایشان باعتبار این بوده که عالم بودند به اینکه از معصوم منقول بوده و در حجّیت ان سه قسم خلاف شده و اما در روایت حدیث از راوی پس او نیز به هفت وجه است از ان جمله مصنف قدس سره سه وجه را ذکر نموده و ما بقی اشاره اجمالی خواهد نمود و اعلا مراتب او اینست که بشنود حدیث را از زبان راوی یعنی شیخ خواه بطریق خواندن از روی کتاب باشد

و نقله من المجاز له الى غيره بلفظ يدل على الواقع كاخبرني اجازة ونحوه و القول بنفيه في غاية السقوط لان الاجازة في العرف اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة مامون عليها من الغلط و التصحيف و نحوهما و ما هذا شأنه لا وجه للتوقف في قبوله و التعبير عنه بلفظ اخبرني و ما في معناه مقيّدا بقوله اجازة تجوز مع القرينة فلا مانع منه و مثله آت في القراءة على الراوي لان الاعتراف اخبار اجمالي و لم يلتفتوا الى الخلاف في قبوله و انما ذكر بعضهم ان قبوله موضع وفاق و ان خالف فيه من لا يعتد به ثم ان جمعا من الناس اجازوا في صورة الاعتراف ان يقول الراوي اخبرني و حدّثني و نحوهما وحده من غير تقييد بقوله قراءة عليه و نحوه و الباقون على جوازه مقيّدا بما ذكرنا لا مط الا المرتضى ره فانه منع من استعمال هذه الالفاظ

يا بعنوان قرائت از خاطر و خواه مقصود راوی شنواییدن او به تنهایی باشد یا مقصود او شنواییدن جمعی دیگر نیز بوده باشد یا مقصود او شنواییدن غیر باشد در حضور او نهایت آنکه الفاظ در نقل این حدیث از راوی مختلف می شود چه در دو صورت اول حدیثی فلان و اخبرني یا سمعته بحديث می گوید و در صورت اخیر نمی تواند گفت حدیثی یا اخبرني زیرا که این دروغ است بلکه می گوید سمعته یحدّث یا سمعته یقول و امثال این عبارات و پایین تر است از این مرتبه قرائت حدیث بر شیخ راوی با اقرار و اعتراف بمضمون حدیث باین روش که بگوید نعم هرگاه قاری بگوید هل سمعت قرائتی یا آنکه بگوید بعد از فراغ قاری از قرائت الحدیث كما قرأتی و امثال این عبارات و ظاهر است که این مرتبه در رتبه پائین تر از اولیست چه در صورت قرائت بر راوی گاه هست که سهو و نسیان از او صادر می شود و غافل می شود از سماع بعضی از اجزای حدیث که در اول راه ندارد و ابو حنیفه و اتباعش قائل شده اند به اولویت این مرتبه از مرتبه اولی و مالکیه قائل متساوی این دو مرتبه شده اند و پائین تر از این مرتبه است اجازة دادن به راوی روایت کتابی را یا مثل او را لیکن بهتر آنست که درین قسم راوی بخواند بر او حدیثی از اول و حدیثی از وسط و حدیثی از آخر آن کتاب و حکایت شده از بعضی از عامه انکار جواز روایت بسبب اجازة و نسبت باکثر از ایشان داده شده خلاف این مذهب یعنی قول بجواز و تحقیق قول در این مسئله اینست که جواز روایت بسبب اجازة را دو معنی است و خلاف در هر یک ازین دو معنی از مخالفین صادر شده یکی از ان دو معنی اینست که واجبست بر مجاز له یعنی آنکه اجازة از برای او صادر شده از راوی و بر غیر او قبول این حدیث و عمل به او و جایز است مجاز له را که در حال نقل بگوید اخبرني اجازة و مانند این از الفاظی که افاده می کنند ظاهرا تکلم راوی را باین حدیث و مراد از او معنی مجازی باشد به واسطه قرینه و

و نحوها فيه و ان كانت مقيدة حيث قال و اما قول بعضهم يجب ان يقول حدثني قراءة عليه حتى يزول الابهام و يعلم ان لفظه حدثني ليست على ظاهرها فمناقضة لان قوله حدثني يقتضى انه سمعه من لفظه و ادرك نطقه به و قوله قراءة عليه يقتضى نقيض ذلك فكأنه نفى ما اثبت و هذا من السيد ره فى غاية الغرابة فانه سد لباب المجاز اذ ما من مجاز الا معه قرينة تعاند الحقيقة و تناقضها و اذا كان معنى حدثني ما ذكره فقوله بعد ذلك قراءة عليه قرينة على انه ليس المراد حقيقة اللفظ بل مجازه و هو الاعتراف بما قرأه عليه تشبيها له

قول بعدم جواز عمل به او و نقل او در غایت سقوط و ضعف است زیراکه اجازه در عرف محدثین اخباری است اجمالی به آحادی که مضبوط و معلومند و غلط و تصحیف و امثال این ها در ان احادیث راه ندارد و حدیثی که چنین حالتی داشته باشد وجهی ندارد توقف نمودن در قبول نقل او و تعبیر نمودن از نقل بلفظ خبرنی و آنچه بمعنی اوست یعنی حدثنی و امثال ان در حالتی که مقید سازند این عبارات را بقید اجازه تجویزی است با قرینه زیراکه لفظ خبرنی و حدثنی حقیقت است در تکلم راوی و اخبار به او تفصیلا و مستعمل شده در اینجا در معنی ایذان و اعلام بمضمون آن روایت مجملا به قرینه قید اجازه و علاقه مشارکت ایذان است با اخبار در جواز قبول و نقل پس مانعی از نقل او باین الفاظ نخواهد بود زیراکه مانعی که متصور است در اینجا با ظهور کذب ناقل است باعتبار آنکه مدلول خبرنی و حدثنی تکلم راویست باین حدیث تفصیلا و این خلاف واقعست و یا تحقق مناقضه است میان مدلول خبرنی و حدثنی و معنی اجازه زیراکه اول افاده می کند تکلم راوی را تفصیلا و اجازه افاده می کند عدم تکلم تفصیلی را و هیچ يك ازین دو وجه صلاحیت مانعیت ندارند باعتبار آنکه در صورتی این دو وجه صورتی دارند که مراد از خبرنی و حدثنی معنی حقیقی باشد و ما بیان نمودیم که مراد معنی مجازیست به قرینه اجازه و چگونه مانع توانند بود و حال آنکه مثل آنچه مذکور شد وارد است در صورت قرائت حدیث بر راوی و اعتراف او بصدق مضمون او زیراکه اعتراف راوی نیز اخباری است اجمالی نه تفصیلی پس باید که قبول و نقل او نیز جایز نباشد و حال آنکه ملتفت خلاف در قبول و نقل او نشده اند بلکه بعضی از ایشان تصریح نموده اند که قبول او اتقاقیست اگرچه مخالفت نموده اند درین معنی کسی که اعتماد بقول او نیست و بعد ازین حرف می گوئیم که جمعی از عامه تجویز نموده اند که ناقل حدیث در صورت اعتراف بگوید خبرنی و حدثنی و امثال این ها از عباراتی که دلالت دارند بر تکلم راوی به آن حدیث تفصیلا بدون تقييد بقید قراءة عليه و مانند این از قیودی که دلالت کنند بر اینکه مراد از خبرنی و حدثنی معینی

بالحدیث لما بینهما من المناسبة فی المعنی وقد نقل العلامة ره هذا الکلام عن السید فی یه و تنظر فیہ قائلا انا نمنع اقتضاء حدثنی حال انضمامها الی لفظة قراءة علیه الله سمعه من لفظه و ادرك نطقه به و هو جید و تفصیله ما ذکرناه و اذ قد تبین ضعف ما ذهب الیه السید و اتفاق من عداه من علمائنا علی صححة اطلاق المقید علی القراءة مع الاعتراف فای مانع من اجراء مثله فی صورة الاجازة و الاعتبار فیهما واحد و المعنی الثانی لجواز الروایة بالإجازة تسویغ قول الراوی بها حدثنی

مجازیست و کویا بنای این قول بر اینست که اعتراف به منزله اخبار تفصیلی است چنانچه در اجازة گفته اند و این بی صورت و باقی اصولیین از عامه و خاصه برانند که جایز است نقل بطریق اخباری و امثال این بشرط آنکه مقید سازند او را بقید قراءة علیه و اگر نه تدلیس و کذب ناقل لازم می آید مگر سید مرتضی رضی الله عنه که اگر تجویز نموده در صورت اعتراف استعمال این الفاظ را مطلقا نه و نه باقید قراءة علیه چه او گفته که اما قول بعضی از اصولیین که واجبست در صورت اعتراف ناقل بگوید حدثنی قراءة علیه تا آنکه ابهام برطرف شود و معلوم شود که این روایت بناقل بطریق اعتراف رسیده و دانسته شود که لفظ حدثنی در حقیقت خود مستعمل نشده پس این کلام مشتمل بر تناقض است زیرا که حدثنی مقتضی آنست که ناقل بتفصیل این حدیث را از لفظ راوی شنیده باشد و ادراک نموده باشد تکلم راوی را باین حدیث و قول قراءة علیه مقتضی نقیض اینست چه او دلالت می کند بر اینکه ناقل بتفصیل این حدیث را شنیده باشد از لفظ راوی بلکه بر او خوانده باشد و او اعتراف بصدق (1) این تناقض است و این حرف از سید رضی الله عنه در نهایت غرابت است زیرا که اگر این حرف حق باشد سد باب مجاز لازم می آید چه هیچ مجازی نیست مگر آنکه با او قرینه هست که معانی حقیقت ضد اوست پس باید که هیچ مجازی جایز نباشد و این بالبديهة باطل است و هرگاه معنی حدثنی اخبار تفصیلی باشد چنانچه سید رضی ذکر نموده پس قید قراءة علیه بعد از او قرینه ایست بر اینکه مراد معنی حقیقی لفظ نیست بلکه مقصود معنی مجازیست که ان عبارت از اعتراف راویست بصدق خبری که ناقل بر او خوانده از جهت آنکه تشبیه نموده ناقل اعتراف راوی را بحدیث او یعنی قرائت او این حدیث را بر ناقل از روی کتاب یا از خاطر زیرا که میانه این دو معنی مناسبت و مشابهتی متحقق است در دلالت هر دو بر صدق مضمون این خبر و علامه رحمه الله این کلام را از سید رضی الله عنه در نهایت نقل نموده و اعتراض نموده بر او باین روش که ما قبول نداریم این معنی را که لفظ حدثنی باقرینه قراءة علیه مقتضی این باشد که شنیده

ص: 378

و اخبارنی و ما اشبه ذلك من الفاظ التي يفيد ظاهرها وقوع الاخبار تفصيلا وقد عزی الى جمع من العامة القول به و هو بالاعراض عنه حقيق هذا و يظهر من كلام العلامة في ية انه فهم من كلام السيد المرتضى ره القول بعدم جواز الرواية بالاجازة مطلقا تقریعا على العمل بخبر الواحد حيث قال و اما الاجازة فلا حکم لها لان ما للمتحمّل ان يرويه له ذلك اجازة له او لم يخبره و ما ليس له ان يرويه يحرم عليه مع الاجازة و فقدها و عبارة السيد هذه و ان افهم ظاهرها القول بنفي الجواز على الاطلاق الا ان التدبر في

باشد ناقل این حدیث را از لفظ راوی تفصیلا و ادراك نموده باشد تکلم راوی را به او و این اعتراض بسیار نیکو است و تفصیل این اعتراض آنست که ما ذکر نمودیم و چون ظاهر شد ضعف مذهب سید رضی الله عنه و دانسته شد اتفاق غیر او بر صحت اطلاق اخبارنی و امثال او با قید قراءه علیه در صورت قراءه ناقل بر راوی و اعتراف راوی بصدق او پس چه مانع است از جواز مثل این یعنی اطلاق حدثنی و امثال او با قید اجازة در صورت اجازة نیز و حال آنکه مقتضای حکم عقل در هر دو صورت یکیست المعنی الثانی لجواز الرواية بالاجازة تسویغ قول الراوی بها حدثنی و اخبارنی و ما اشبه ذلك تا و يظهر من العلامة و معنی ثانی جواز الرواية بسبب اجازة اینست که تجویز کنیم که ناقل حدیث بسبب اجازة بگوید حدثنی یا اخبارنی یا آنچه شباهت باینها داشته باشد از الفاظ و عباراتی که بحسب ظاهر افاده نمایند وقوع اخبار را از راوی تفصیلا بدون قید اجازة و به بعضی از عامه نسبت داده اند این قول را باعتبار آنکه می گویند که اجازة راوی اخبار است و سزاوار اعراض ازین قول است زیراکه اجازة بمعنی اخبار نیست نه در لغت و نه در اصطلاح محدثین و اخبارنی و امثال او دلالت می کند بر اخبار پس این کلام کاذب خواهد بود و عاقل را سزاوار نیست ارتکاب این قول این را نگاهدار و يظهر من العلامة فی النهاية انه فهم تا اذا عرفت و ظاهر کلام علامه در نهایت اینست که از کلام سید رضی الله عنه چنین فهمیده است که او تجویز نمی کند نقل حدیث را بسبب اجازة مطلقا نه بلفظ اخبارنی و امثال او مطلقا و مقیدا و نه بغير این الفاظ و عمل به چنین حدیثی را تجویز نمی نماید از جهت آنکه سید رضی الله عنه متفرع ساخته عمل غیر را بعنوان اجازة بر مسئله عمل بخبر واحد [و چون عمل بخبر واحد] را تجویز نمی نماید عمل به چنین خبری را نیز تجویز نمی نماید چه سید رضی الله عنه فرموده که اما اجازة پس او را تاثیری نیست در قبول حدیث و جواز عمل به او و نقل او بغير زیراکه کسی متحمل حدیثی شود به نحوی که او را روایت و نقل بغير جایز باشد یعنی داند که راوی اعتماد بر او دارد باعتبار آنکه شنیده است ان حدیث را از دیگری و جایز است او را نقل بغير خواه راوی به او بگوید که اجازة

سابقها و لاحقها یطلع علی انّ غرضه نفی جواز الروایة بها بلفظ حدّثنی و اخبرنی و نحوه فانّه ذکر قبل ذلك فی البحث عن القراءة علی الرّوی انّ کلّ من صنّف اصول الفقه اجاز ان یقول من قرء الحدیث علی غیره ممّن قرأه علیه فاقرّ به حدّثنی و اخبرنی و أجروه مجری ان یسمعه من لفظه ثمّ قال و الصّحیح أنّه اذا قرأه علیه و اقرّ له به أنّه یجوز ان یعمل به اذا کان ممّن یدهب الی العمل بخبر الواحد و یعلم أنّه حدیثه و أنّه سمعه لاقراره له بذلك و لا یجوز ان یقول حدّثنی و اخبرنی لانّ معنی حدّثنی و اخبرنی أنّه نقل حدیثا و خبرا عن ذلك و هذا کذب محض لم یخبر و ذکر بعد هذا انّ المناولة و هی ان یشافه المحدث غیره و یقول له فی کتاب اشار الیه هذا سماعی من فلان یجری مجری ان یقرئه علیه و یعترف به له فی علمه بانّه حدیثه

نمودم از برای تو نقل او را یا بگوید و حدّثنی را که او متحمل نباشد بر وجه مذکور حرامست بر او نقل بغیر خواه اجازه متحقق شده باشد و خواه نه و حاصل آنکه مجرد اجازه دلالت ندارد بر اینکه راوی اعتماد بر آن کتابی هست که اجازه او نموده و این عبارت سیّد رضی اللّٰه عنه اگرچه بحسب ظاهر دلالت می کند بر عدم جواز نقل بمجرّد اجازه مطلقا خواه بلفظ حدّثنی و امثال ان باشد با اطلاق یا با قید اجازه یا بغیر این عبارات نهایت آنکه تامل در عبارات پیش و پس او دلالت می کند بر اینکه غرض او عدم جواز روایتست بسبب اجازه بلفظ حدّثنی و امثال ان مطلقا و مقیدا زیرا که پیش ازین عبارت در بحث از قراءه بر راوی ذکر نموده که هرکه تصنیف نموده کتابی در اصول فقه تجویز نموده که هرگاه کسی خوانده باشد حدیثی را بر راوی و طلب اقرار و اعتراف از وی نموده باشد و او نیز اقرار و اعتراف نموده باشد باین طریق که بعد از قراءه به راوی بگوید شنیدی آنچه من خواندم و او بگوید بلی درین صورت جایز است که قاری در حال نقل ان حدیث بگوید اخبرنی و حدّثنی مطلقا یا با قید قراءه علیه و این قرائت را به منزله ان گرفته اند که شنیده باشد حدیث را از لفظ راوی بعد از ان سیّد رضی اللّٰه عنه فرموده که صحیح اینست که هرگاه بخواند حدیث را بر راوی و اعتراف نماید بصدق او جایز است درین صورت قاری را عمل به آن حدیث اگر تجویز کند عمل بخبر واحد را و علم حاصل می شود او را که این حدیثی است که به راوی رسیده و او شنیده از دیگری بسبب آنکه اعتراف نموده باین حدیث لیکن جایز نیست که در وقت نقل بگوید حدّثنی و اخبرنی نه مطلقا و نه با قید قراءه علیه زیرا که معنی حدّثنی و اخبرنی اینست که راوی با او باین حدیث تکلم نموده باشد تفصیلا و این دروغ است و جایز نیست بلکه باید بلفظ انبانی و امثال ان بگوید و بعد ازین ذکر نموده که مناولة و این عبارت ازینست که محدث به دیگری مشافهة بگوید درباره کتابی که به او اشاره نماید



و سماعه قال فان كان ممّن ذهب الى العمل باخبار الآحاد عمل به ولا يجوز ان يقول حدّثني ولا اخبرني ثمّ ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة وقال بعدها و اكثر ما يمكن ان يدعى ان تعارف اصحاب الحديث اثر في ان الاجازة جارية مجرى ان يقول في كتاب بعينه هذا حديثي و سماعي فيجوز العمل به عند من عمل باخبار الآحاد فاما ان يروي و يقول اخبرني او حدّثني فذلك كذب و سوق هذا الكلام كلّ كما ترى يدلّ على ان نفى حكم الاجازة انما هو بالتسببه الى خصوص الرواية بلفظ حدّثني و نحوه لا مط و قد حكم بمثل ذلك في القراءة على الزاوي كما عرفت فهما عنده في هذا الوجه سواء و تفاوت عبارته في التّأدية عن القبول فيهما حيث صرّح بجواز العمل في صورة القراءة و غيرها بما يشعر بنوع شكّ نظرا منه الى ان دلالة الإجازة على المعنى المراد دون دلالة القراءة و الامر كذلك و قد عرفته فظهر ان ما يوهمه ظاهر تلك العبارة غير مراد فليعلم اذا عرفت هذا

---

نماید این کتاب از احادیثی است که من از فلان محدث شنیده ام به منزله اینست که خواننده باشد این کتاب را بتفصیل بر محدث و او اعتراف بصدق ان نموده باشد در اینکه متحمل را علم حاصل می شود به اینکه این حدیث اوست و او را اعتماد برین هست و بعد از این فرموده که اگر ان متحمل قائلست بجواز عمل بخبر واحد عمل به آن حدیث می کند لیکن جایز نیست که در وقت نقل بگوید حدّثی و اخبرنی و بعد از ان حکم اجازة را به آن عبارت مذکوره ذکر نموده و بعد از ان فرموده که نهایت آنچه ممکن است گفته شود اینست که در عرف حدیث اجازة به منزله آنست که در خصوص کتابی بگوید که این کتابی است که بمن رسیده و شنیده ام و اعتماد بر او دارم یعنی به منزله مناد له است در دلالت بر اعتماد محدث بر او پس جایز است عمل به او نزد کسی که تجویز می کند عمل بخبر واحد را و اما اینکه روایت کند او را به دیگری و در وقت نقل بگوید حدّثی یا اخبرنی پس این دروغ است چنانچه در مناوله دانسته شد و سیاق این عبارات سید رضی الله عنه چنانچه می بینی دلالت می کند بر اینکه مراد او از نفی حکم اجازة در عبارت اولی عدم تاثیر اوست نسبت بخصوص روایت و نقل او بلفظ حدّثی و امثال ان نه مطلقا بلکه بلفظ انبائی و امثال ان جایز است و بمثل این در قرائت بر راوی و اعتراف او حکم نموده چنانچه دانستی پس قرائت و اجازة نزد او درین معنی مساویند و چون می رسید کسی را که اعتراض نماید برین دعوی مساوات و بگوید سیاق کلام سید رضی الله عنه مشعر است بتفاوت میان ایشان باعتبار آنکه در باب قرائت تصریح نموده است بجواز عمل و نقل او آنجا که فرموده که و الصحيح اذا قرء علیه تا آخر و در باب اجازة کلام او مشعر است بعدم جواز عمل و نقل آنجا که فرموده که و اکثر ما يمكن ان يدعى تا آخر چه لفظ ادعا مشعر است بعدم رضای او

اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر الإجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون معلوما متعلقا بالتواتر و نحوه ككتب اخبارنا الاربعة فانها متواترة اجمالا و العلم بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد من قرائن الاحوال و لا مدخل للإجازة فيه غالبا و انما فائدتها ح بقاء اتصال سلسلة الاسناد بالنبي صلى الله عليه و آله و الائمة عليهم السلام و ذلك امر مطلوب مرغوب اليه للتأمين كما لا يخفى على ان الوجه في الاستغناء عن الإجازة فيها ربما اتى في غيرها من باقى وجوه الرواية غير ان رعاية التصحيح و الأمن من حدوث التصحيف و شبهه من انواع الخلل يزيد في وجه الحاجة الى السماع و نحوه و ذلك ظاهر و بقى في هذا الباب وجوه اخر مذكورة في كتب الفرق يعلم حكمها مما ذكرناه فلذلك اثرنا طي ذكرها على عزة

---

بجواز نقل بسبب اجازة و به اينکه اين حرف را از باب تنزل و مماشاة با خصم گفته چنانکه علامه رحمه الله فهميده مصنف س سره جواب فرموده که و تفاوت عبارته تا آخر و تفاوت مبتدا است و نظر منه خبر اوست يعنى تفاوت عبارت سيد رضى الله عنه در تعبير از قبول در باب قرائت و اجازة از اين جهت که تصريح نموده بجوازه عمل در صورت قرائت بر راوى و تعبير نموده از جواز عمل در صورت اجازة بعبارتى که مشعر است به اينکه او را شکی در او بوده باشد به واسطه اشعار به اين معنى است که دلالت اجازة بر معنى مقصود يعنى اعتماد محدث راوى بر آن حديث کمتر است از دلالت قرائت و در واقع چنين است چنانچه دانستى در عنوان مسئله آنجا که مصنف قدس سره فرموده که و دون ذلك اجازته رواية کتاب و نحوه پس ظاهر شد که آنچه ظاهر عبارت اول سيد رضى الله عنه موهم او بود چنانچه علامه رحمه الله فهميده بود يعنى عدم جواز نقل حديث به واسطه اجازة مراد او نيست اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر الإجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون [متعلقها] معلوما بالتواتر و نحوه تا و بقى هرگاه دانستى كيفيت نقل حديث را بطريق اجازة پس بدان که فايده اجازة نسبت بجواز عمل ظاهر نمى شود مگر در صورتى که متعلق اجازة معلوم نباشد بتواتر يا مثل او چون ظهور قرائن از براى صدق خبر چون کتابهاى احاديث چهارگونه يعنى كافي و من لا يحضره الفقيه و تهذيب و استبصار که متواتر است نسبت اين ها بمحمد بن يعقوب كلينى و محمد بن على بن بابويه و شيخ ابو جعفر طوسى رضى الله عنهم بر سبيل اجمال كو خصوص هر حديث از ايشان متواتر نبوده باشد و علم به صحت مضامين احاديث اين ها بتفصيل مستفاد مى شود از قرائن احوال پس عمل باين احاديث جايز است و اجازة دخلى درين ندارد غالبا باعتبار آنکه متواترند و صحت انها از قرائن مستفاد است و فايده اجازة درين صورت

اصل يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط ان يكون الناقل عارفا بمواقع الالفاظ وعدم تصور الترجمة عن الاصل في افادة المعنى و مساواتها له في الجلاء و الخفاء و لم تقف على مخالف في ذلك من الاصحاب نعم لبعض اهل الخلاف فيه خلاف و ليس له دليل يعتد به و حجتنا على الجواز وجوه منها

منحصر است در متصل شدن سلسله اسناد بحضرت رسول خدا و ائمه هدى صلوات الله عليهم اجمعين و اين اتصال سند مطلوب محدثين و مرغوب ايشان است از جهت تيمن و تبرك چنانكه پوشيده نيست و اين علتى كه مذکور شد از براى استغناى از اجازه در باقى طرق روايت نيز جاريست نسبت به كتابهاى متواتره زيرا كه تواتر آنها مغنى است از قرائت شيخ و قرائت بر شيخ و غير ذلك و اين ظاهر است نهايت آنكه رعايت تصحيح حديث و ايمنى از حدود تصحيح و مانند او از انواع خلل زياده است در وجه احتياج بشنيدن از راوى و مانند ان چون قرائت با اعتراف او بر وجه احتياج به اجازه يعنى وجه حاجت به اجازه منحصر است در اتصال سند و وجه حاجت باينها اتصال سند است با امور مذكوره و احتياج درين امور باينها ظاهر است و بقى في هذا الباب وجوه اخر غير مذكوره تا اصل و باقى ماند در باب طريق روايت از راوى چند وجه ديكر است كه مذكور است در كتابهاى فن در ايت حديث چون مكاتبه و ان اينست كه محدث بغير خود بنويسد كه آنچه در فلان كتابست از مسموعات منست يا اينكه من از فلان اين حديث را شنيده ام و نكويد اجزت لك الرواية عن و چون مناولة و ان اينست كه اشاره كند محدث بكتابتى و بكويد كه آنچه در اين كتاب نوشته است من شنيده ام و چون طريق اشاره يعنى بمحدث بكويد كه اين خبر را شنيده ام و او با انگشت يا به سر اشاره كه بلى و چنانچه هرگاه بخواند بر محدث كه حدثك فلان و انكار و اقرار هيچ يك از وي صادر نشود نه بقول و نه به اشاره و مانند اين ها و حكم اين طرق در وقت نقل دانسته مى شود از حكم طرق مذكوره يعنى نقل بطريق اخبرنى و حدثنى و امثال اين عبارات كذب است بلكه در صورت مكاتبه بايد بكويد اخبرنى مكاتبه و در صورت ثانيه بكويد انبائى اشاره و مانند اين عبارات و چون اين طرق در كتب مذكور است و حكم آنها معلومست از اين جهت اختيار نموديم ترك آنها را بالكلية بر ذكر اجمالى و (1) اين مراد مصنف است قدس سره در حاشيه كه فرموده غر؟؟؟ است كه در جامه و امثال ان مى باشد و در اينجا استعمال شده بعنوان استعاره از جهت مناسبت واضحه

### أصل في شروط نقل الحديث بالمعنى

اصل يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط ان يكون الناقل عارفاً تا و حجتها جاز است نقل معنى حديث بعبارتى ديكر بشرط آنكه ناقل دانا باشد بموقع هر لفظى از تقديم و تاخير و ذكر و حذف و تعريف و تنكير و غير ذلك از قواعد لغت و نحو و صرف و معانى و بيان و ترجمه قاصر نباشد از اصل در افاده

ص: 383

ما رواه الكليني في الصحیح عن محمد بن مسلم قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام اسمع الحديث منك فزيد و انقص قال ان كنت تريد معانيه فلا بأس و منها ان الله سبحانه قص القصة الواحدة بالفاظ مختلفة و من المعلوم ان تلك القصة وقعت اما بغير العربية او بعبارة واحدة منها و ذلك دليل على جواز نسبة المعنى الى القائل و ان تغاير اللفظ اصل اذا ارسل العدل الحديث بان رواه

مقصود و ديكر آنكه مساوى باشد ترجمه با اصل در اصل وضوح و اخفا و خفا و در قدر اين ها بلى اكر ترجمه واضح تر باشد قصور ندارد و نيافتم مخالفى از اصحاب درين مسئله بلى بعضى از مخالفين در او خلاف نموده اند و ايشان را دليلى معتد به برين مطلب نيست چنانچه از ابن سيرين و ابى بكر رازى منقول است كه ايشان اين نقل را تجويز نه نموده اند و استدلال نموده اند بقول حضرت رسالت پناهى صلى الله عليه و آله كه فرموده نصر الله عبدا سمع مقالتي فوعاها و اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى غير فقيهه و رب حامل فقه الى من هو افقه منه و وجه دلالت اين حديث برين مطلب اينكه نقل حديث به نحوى كه شنیده است متحقق نمى شود مگر بطريق نقل لفظ بعينه و تعدى نيز مشعر باين معنى است زيراكه سامع كاه باشد فقيه تر و زيكر تر از راوى باشد بفهمد از لفظ معنى را كه راوى تفهميده باشد و جواب گفته اند از اين دليل به اينكه دلالت حديث بر وجوب نقل لفظ ممنوع است بلكه ظاهر نصر الله استحباب و اولويت است و آمدى در احكام در جواب گفته كه اين خبر دلالت مى كند بر جواز نقل معنى حديث زيراكه ظاهر اينست كه اين حديث يك مرتبه منقول باشد از آن حضرت با آنكه او را بالفاظ مختلفه روايت نموده اند چه بدل از نصر الله و رحم الله و بدل الى غير فقيهه الى من لا فقه له در روايت ديكر وارد شده پس اين حديث دليل ما است نه دليل ايشان و حجتنا على الجواز وجوه تا اصل و دليل ما بر جواز نقل معنى حديث به عبارت ديكر چند وجه است از جمله انها حديثى است كه محمد بن يعقوب كلينى رضى الله عنه بسند صحيح از محمد بن مسلم روايت نموده كه او گفت بحضرت امام جعفر صادق صلوات الله عليه عرض نمودم كه من حديثى را از شما مى شنوم و در وقت نقل زياده و كم مى كنم آن حضرت فرمودند كه اكر مقصود تو نقل معانى الفاظ آن حديث است پس اين زياده و نقصان قصورى ندارد و از جمله ان وجوه اينست كه خداى عز و جل در قرآن مجيد يك قصه را بعبارات مختلفه در چند جا حكايه فرموده و معلومست كه ان قصه يا بغير لفظ عربى واقع شده بوده يا به يكى از اين عبارات عربيّه و حكايه و حكايه قصه واحده بعبارات مختلفه در قرآن مجيد دليل است بر جواز نسبت دادن معنى كلام به قايل هر چند بحسب لفظ مغاير باشند با يك ديكر

عن المعصوم عليه السلام و لم يلقه سواء ترك ذكر الواسطة راسا او ذكرها مبهمه لنسيان او غيره كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا ففي قبوله خلاف بين الخاصة و العامة و الاقوى عندي عدم القبول مط و هو مختار والدى ره و قال العلامة ره في ية الوجه المنع الا اذا عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كما راسيل محمد بن ابى عمير من الامامية و كلامه في يب خال عن هذا الاستثناء و هو الوجه لما سنيته و حكى في ية القول بالقبول عن جماعة من العامة ثم قال و هو قول محمد بن خالد من قدماء الامامية و قال المحقق اذا ارسل الراوى الرواية قال الشيخ ان كان ممن عرف انه لا يروى الا عن ثقة قبلت مطلقا و ان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد الصّحيحة و احتجّ لذلك بانّ الطائفة عملت بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد فمن اجاز احدهما اجاز الآخر هذه عبارة المحقق بلفظها و هي تدلّ على توقّفه في الحكم حيث اقتصر على نقله عن الشيخ بحجّية من غير اشعار بالقبول و الرد

### أصل في حجية الرواية المرسلة

اصل اذا ارسل العدل الحديث بان رواه عن المعصوم تا لنا هرگاه عادلى ارسال نمايد حديثى را باين روش كه روايت نمايد او را معصوم و او را نديده باشد خواه ترك كند واسطه را بالكليه و بكويد كه قال امير المؤمنين صلوات الله عليه مثلا يا آنكه ذكر كند واسطه را ليكن تعيين او نكند بسبب آنكه فراموش نموده باشد خصوص واسطه را يا بسبب ديكر چنانكه بكويد عن رجل يا عن بعض اصحابنا پس در قبول اين چنين روايتى خلافتست ميان خاصه و عامه و اقوى نزد من عدم قبول اوست مطلقا خواه معلوم باشد كه اين راوى ارسال نمى نمايد حديث را مكر هرگاه واسطه عادل بوده باشد يا معلوم نباشد و خواه معارضى داشته باشد از روايات صحيحه يا نداشته باشد و اين مذهب مختار پدرم است رحمه الله و علامه رحمه الله در نهايت قائل بتفصيلى شده و گفته كه وجه عدم جواز قبول اين روايت است مكر هرگاه معلوم بوده باشد كه اين راوى ارسال نمى نمايد حديث را مكر در صورتى كه واسطه عادل باشد چون روايات مرسله محمد بن ابى عمير از اماميه كه معلومست از خارج كه ابن ابى عمير ارسال نمى نموده حديث را در صورتى كه واسطه غير عادل بوده باشد پس روايات مرسله او در حكم صحيح است و مقبول است و كلام او در تهذيب خاليست از اين استثنا يعنى حكم نموده در آنجا بعدم جواز قبول ان روايت مطلقا و اين قول صورت دارد به واسطه ان دليلى كه ما بيان خواهيم نمود در نهايت نقل نموده قول بقبول اين روايت را از بعضى از عامه و بعد از ان فرموده كه اين قول محمد بن خالد است كه از متقدمين طايفه محقه اماميه است رضوان الله عليهم و محقق قدس سره فرموده كه هرگاه راوى ارسال نمايد روايت

لنا ان من شرائط القبول معرفة عدالة الراوى كما تقدم بيانه و هي منتفية فى موضع اذا لم يوجد ما يصلح للدلالة عليها سوى رواية العدل عنه و هو غير مفيد لانا نعلم بالعيان ان العدل يروى عن مثله و غيره و مع فرض اقتصاره على الرواية عن العدل فهو انما يروى عمّن يعتقد عدالته و ذلك غير كاف لجواز ان يكون له جارح لا يعلمه كما ذكرناه آنفا و بدون تعيينه لا يندفع هذا الاحتمال فلا يتوجه القبول و من هذا يظهر ضعف ما ذهب اليه العلامة فى ية من قبول نحو مراسيل ابن ابى عمير ممّا عرف ان الراوى فيه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة [لان العلم بعدالة الواسطة] ان كان مستندا الى اخبار الراوى بانه لا يرسل الا عن الثقة فهو عمل بشهادته على مجهول العين و قد علم حاله و ان كان مستنده الاستقراء

را و شيخ رحمه الله قائل بتفصيلى غير تفصيل مذکور شده و فرموده که اگر ان راوى کسی است که معلومست که او روایت نمی کند از غیر ثقة مقبول است ان روایت مطلقا خواه معارضى صحيح داشته باشد یا نه و اگر این حالت از وی معلوم نیست مقبولست بشرط آنکه معارض صحيحى نداشته باشد و احتجاج نموده شيخ رحمه الله از برای این مطلب به اینکه طایفه محقه [عمل می نمودند بروایات مرسله در صورتی که سالم می نمودند از معارض چنانچه] عمل می نمودند بروایات مسنده پس هرکه تجویز نموده عمل به مسانید را تجویز نموده عمل به مراسیل را نیز این عبارت محقق است در نقل مذهب شيخ و احتجاج او رحمه الله و این عبارت دلالت دارد بر اینکه محقق رحمه الله خود توقف دارد درین حکم چرا که اکتفا نموده بر نقله این مذهب از شيخ با دلیل او بدون اینکه کلام او مشعر بوده باشد بقبول یا رد او لنا ان من شرائط القبول معرفة عدالة الراوى كما تقدم بيانه تا حجة القائلين و القبول دليل ما بر عدم جواز قبول چنین روایتی اینست که قبول روایت مشروطست به معرفت عدالت راوى چنانچه پیش از این دانسته شد و معرفت عدالت در محل نزاع منتفی است زیراکه چیزی یافت نشده که دلالت داشته باشد بر عدالت راوى واسطه بغير از اینکه عادلى از او روایت نموده و این فایده ندارد زیراکه ما می بینیم عیانا که عادل روایت می کند حدیث را از عادل و غیر عادل و بر فرضی که اکتفا نماید عادل به روایت از عادل و از غیر عادل هرگز روایت نکند پس می گوئیم که او روایت نمی کند مگر از کسی که اعتقاد به عدالت او دارد و اعتقاد او به عدالت واسطه کافی نیست در تعدیل ان واسطه چرا که ممکن است که این واسطه را جارحی بوده باشد که این راوى برو مطلع نشده باشد چنانچه مذکور شد پیشتر و بدون اینکه تعیین کند ان واسطه را این احتمال مندفع نمی شود پس قبول روایت او صورتی ندارد و ازین دلیل ظاهر می شود ضعف مذهب علامه رحمه الله در نهایت یعنی قبول مثل مراسیل ابن ابى عمير از روایاتی که

لمراسيله و الاطلاع من خارج على ان المحذوف فيها لا يكون الا ثقة فهذا معنى الاسناد و لا نزاع فيه و العجب ان العلامة ذكر في الاحتجاج على مختاره في ية ما هذا نصه عدالة الاصل مجهولة لان عينه غير معلومة فصفة اولى بالجهالة و لم يوجد الا رواية الفرع عنه و ليست تعديلا فان العدل قد يروى عن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه و لو عد له لم يصير عدلا لجواز ان يخفى عنه حاله فلا يعرفه بفسق و لو عينه لعرفنا فسقه الذي لم يطلع عليه العدل و هذا الكلام كما ترى يدل على الموافقة فيما ذكرناه من عدم قبول تعديل مجهول العين بمجرد فتعین ان يكون المستند عنده في ذلك الاستقراء و حصوله في نهاية البعد و على تقديره يخرج عن محل النزاع كما عرفت و اما كلام الشيخ فيرد على اوله ما ورد على العلامة ره و على آخره ان عمل الطائفة يتوقف التمسك به عندنا على بلوغه حد الاجماع و لا نعلمه

معلوم بوده باشد که راوی ارسال نمی نماید مگر با عدالت واسطه زیرا که علم به عدالت واسطه اگر مستند است باخبار و نقل راوی بسبب آنکه او ارسال نمی نماید مگر از ثقة پس مستلزم عمل به شهادت راویست بر عدالت شخصی که ذات او معلوم نیست و بیشتر دانسته شد که این موجب تعدیل نیست از آن جهت که ممکن است وجود جارحی که معلوم راوی نبوده باشد و اگر مستند علم به عدالت واسطه استقراء و تتبع مراسیل او و حصول اطلاع از قرائن خارجی است و واسطه که افتاده شده غیر ثقة نیست پس چنین روایتی در حکم مستند است و نزاعی در قبول او نیست بلکه محل نزاع ارسال است که واسطه معلوم العداله نبوده باشد و عجب است از علامه (1) رحمه الله که در احتجاج بر مذهب خود در نهایت ذکر نموده چیزی را که این صریح عبارت اوست بعینه و ان اینست که عدالت اصل یعنی واسطه محذوفه مجهولست زیرا که شخص او معلوم نیست پس صفت او که عدالتست بطریق اولی معلوم نخواهد بود و چیزی نیست که دلالت کند بر عدالت او مگر روایت عادل فرع از وی و روایت عادل موجب تعدیل او نیست زیرا که عادل گاه روایت می کند از کسی که اگر حال او را از وی پرسند توقف خواهد نمود در وی یا جرح او خواهد کرد و اگر تعدیل او نیز کند عادل نخواهد شد زیرا که ممکنست که در واقع فاسق باشد و حالش از پوشیده باشد و او را متصف بفسق ندانسته باشد و اگر او را تعیین نماید ما فسقی را ازو بدانیم که این عادل بر او مطلع نبوده باشد و این کلام علامه رحمه الله چنانکه می بینی دلالت دارد بر موافقت او با ما در آنچه مذکور شد که تعدیل کسی که شخص او مجهول بوده باشد به تنهایی مقبول نیست پس البته مستند علامه رحمه الله در قبول چنین روایتی در صورتی که معلوم باشد که او ارسال نمی نماید

ص: 387

1-116. (1) غرض علامه رحمه الله ازین حرف این است که حدیث مرسل مطلقا مقبول نیست زیرا که روایت عادل از واسطه مجهول العين موجب تعدیل او نیست بلکه در وقتی مقبول است که معلوم باشد عدم ارسال او از غیر عادل و تلخص اعتراض مصنف قدس سره بر او این است که این علم یا مستند است بنقل راوی عادل از او یا باخبار راوی به اینکه من ارسال نمی کنم مگر از عادل یا به استقراء مراسیل او و ازین سه احتمال به در نیست و در احتمال اول معلوم است که مستند این علم نمی توانند بود پس مستند او منحصر است در استقراء و حصول چنین استقرائی معلوم نیست و بر تقدیری که حاصل شود این روایت مرسل در این وقت در حکم مسند خواهد بود و از محل نزاع بیرون می رود

حجّة القائلین بالقبول مط وجوه منها أنّ روایة العدل عن الاصل المسکوت عنه تعدیل له لانه لوروی عمّن لیس بعدل و لم یبیین حاله لکان ملتبساً غاشّاً و عدالته تنافی ذلك و منها أنّ اسناد الحدیث الی الرسول صلی الله علیه و آله یقتضی صدقه لانّ اسناد الکذب ینافی العدالة و اذا ثبت صدقه تعین قبوله و ذکرها و جوهها اخر ردیّة ترکنا نقلها لظهور فسادها و الجواب عن هذین الوجهین ظاهر ممّا حقّقناه فلا نطیل بتقریره

این خواهد بود که از استقرا و تتبع مراسیل او معلوم می شود که واسطه عادل است نه مجرد روایت ابن عادل از او و حصول این استقرا در نهایت بعد است و بر تقدیر حصول از محل نزاع بیرونست چنانچه دانستی که این ارسال در حکم اسناد است و اما کلام شیخ قدس سره پس بر آنچه اولاً در عنوان دعوا ذکر نموده و ان اینست که اگر معلوم باشد عدم ارسال ان راوی از غیر ثقة مقبولست ان روایت مطلقاً وارد است ان اعتراضی که بر علامه رحمه الله وارد بود یعنی علم به عدالت واسطه اگر مستند است باخبار راوی به اینکه ارسال نمی کند از غیر ثقة پس این برمی گردد به شهادت عدالت مجهول العین و این موجب تعدیل نیست و اگر مستند باستقراء مراسیل اوست پس این روایت در حکم مسند است و از محل نزاع خارجست و بر آخر کلام شیخ رحمه الله که در احتجاج ذکر نموده یعنی اینکه فرموده که طایفه عمل می نمودند بمراسیل در صورتی که معارضی نداشته باشند وارد است این اعتراض که عمل طایفه در وقتی حجّت است و متمسک به او می توان شد که بعداً اجماع رسیده باشد و در اینجا معلوم نیست حصول اجماع حجّة القائلین بالقبول مطلقاً وجوه تا اصل دلیل جمعی که قائل شده اند بقبول روایت مرسل مطلقاً چند وجه است از جمله انها اینست که روایت عادل از واسطه محذوفه موجب تعدیل اوست زیراکه اگر روایت کند از غیر عادل و حال او را بیان نکند لازم می آید که تلبیس نموده باشد و غش و ورزیده باشد و عدالت او منافی است با ارتکاب غش و تلبیس (1) و از جمله ان وجوه اینست که نسبت دادن راوی عادل حدیثی را بحضرت رسول صلی الله علیه و آله یا به یکی از حضرات ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین مقتضی صدق آن حدیث است زیراکه اسناد کذب به ایشان منافی عدالتست و هرگاه ثابت شد صدق او پس قبول او واجب خواهد بود و چند وجه دیگر نیز ذکر نموده اند که در غایت ضعف اند و ما نقل نمودیم انها را باعتبار ظهور فساد انها و جواب ازین دو وجه مذکور ظاهر می شود از تحقیق ما که مذکور شد پس کلام را طول نمی دهیم بسبب ذکر او و حاصل جواب از وجه اول اینکه بر تقدیر تسلیم که ارسال عادل از غیر ثقة موجب تلبیس و مقتضی تعدیل او باشد تعدیل مجهول العین خواهد بود و این شهادت مقبول نیست و جواب دلیل ثانی اینکه اسناد حدیث

ص: 388

1-117. (1). زیرا که سامع از ارسال او چنین می فهمد که واسطه عادل باشد.



تتمّة ينقسم خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتّصاف بالايمان و العدالة و الصّبط و عدمها الى اربعة اقسام يختصّ كلّ قسم منها في الاصطلاح باسم الأوّل الصّحيح و هو ما اتّصل سنده الى المعصوم بنقل العدل الصّابغ عن مثله في جميع الطبقات و ربّما يطلق هذا اللفظ مضافا الى راو معيّن على ما جمع السّدند اليه الشّرائط خلا الانتهاء الى المعصوم و ان اعتراه بعد ذلك ارسال او غيره من وجوه الاختلال فيقال صحيح فلان عن بعض اصحابنا عن الصادق ع مثلا و قد يطلق على جملة من الاسناد جامعة للشّرائط سوى الاتّصال بالمعصوم محذوفة للاختصار فيق مثلا روى الشّيخ في الصّحيح عن فلان و يقصد بذلك بيان حال تلك الجملة المحذوفة و اكثر ما يقع هذا الاستعمال حيث يكون المذكور من رجال المسند اكثر من واحد

بمعصوم مقتضى اعتقاد راوى بصدق اوست و ازین لازم نمى آید صدق او در واقع تا آنکه قبول او واجب باشد چه اعتقاد او بصدق حديث مقتضى آنست که واسطه باعتقاد او عادل باشد و ممکن است که در واقع جارحى باشد که او مطلع نشده باشد بر او

### أصل أقسام الخبر الواحد باعتبار اختلاف أحوال رواته

تتمه تتمه خبر مبتداء محذوفست و تقدیر چنین است که هذه تتمه یعنی آنچه مذکور می شود تتمه ایست از برای بحث از اخبار که در او دانسته می شود احوال روات از صحت و توثیق و حسن و ضعف ينقسم خبر الواحد باعتبار اختلاف حال رواته تا الثانى الحسن خبر واحد منقسم می شود باعتبار اختلاف حال راویان او در اتصاف بايمان و عدالت و ضبط و عدم این ها به چهار قسم و هر قسمی از ان اقسام در اصطلاح مخصوصند باسم خاصى قسم اوّل خبر صحيح است و ان حدیثی است که سند او متصل باشد بمعصوم علیه السّلم بسبب نقل امامی عادل ضابط از مثل خود در جميع طبقات یعنی راوی اوّل و آخر و وسائط همه موصوف بصفات مذکوره بوده باشند و گاه اطلاق می کنند لفظ صحيح را در حالتی که اضافه شده باشد به راوی معینی بر چیزی که سندش از اول تا ان راوی شرایط صحت داشته باشد بغیر از انتهای بمعصوم هرچند بعد از ان راوی ارسال غیر او از چیزهائی که موجب اختلال به صحت روایتست عارض شود پس می گویند صحيح محمد بن مسلم عن بعض اصحابنا عن الصادق علیه السّلم مثلا و گاه اطلاق می کنند لفظ صحيح را بر چند راوی که شرایط صحت در ایشان باشد بغیر از اتصال بمعصوم و محذوف باشند از جهت اختصار هرچند که مذکور غیر صحيح بوده باشد پس می گویند مثلا روى الشّيخ فى الصحيح عن السّكونى و مقصود از لفظ صحيح بيان حال آن جمله محذوفه است و اكثر مواقع این استعمال جائیست که مذکور از رجال سند بیش از یکی باشد الثانى الحسن و هو متصل السند الى المعصوم بالامامى الممدوح تا الثالث الموثق قسم دویم از اقسام اربعة خبر حسن است

الثانی الحسن و هو متصل السند الی المعصوم الامامی الممدوح من غیر معارضة ذمّ مقبول و لا ثبوت عدالة فی جمیع المراتب او بعضها مع کون الباقي بصفة رجال الصّحیح و قد يستعمل علی قیاس ما ذکر فی الصّحیح الثالث الموثّق و هو ما دخل فی طریقہ من لیس بامامی و لکنّه منصوص علی توثیقه بین الاصحاب و لم یشتمل باقی الطریق علی ضعف من جهة اخرى و یسمی القویّ ایضا و يستعمل اللفظ الاوّل فی المعینین المذكورین فی ذینک القسمین الرّابع الضعیف و هو ما لم یجتمع فیہ شروط احد الثلاثة بان یشتمل طریقہ علی مجروح بغير فساد المذهب او مجهول و یسمی هذه الاقسام الاربعة اصول الحدیث لانّ له اقساماً اخر باعتبارات شتی و کلّها ترجع الی هذه الاقسام الاربعة و لیس هذا موضع تفصیلها و انما تعرّضنا لبيان الاربعة لكثرة دوران الفاظها علی السن الفقهاء

و ان حدیثی است که مسند او متصل باشد بمعصوم علیه السّلم به واسطه امامی که اصحاب رجال مدح او نموده باشند و ذمی معارض او نباشد و عدالت راویان در هیچ مرتبه از مراتب یا در بعضی از مراتب ثابت نباشد با اینکه باقی به صفت رجال صحیح باشند که اگر موصوف باشد یکی از ایشان به صفت رجال موثق یا ضعیف ان حدیث مسمی باسم او خواهد بود زیرا که تسمیه تابع ادنی مراتب است و گاه استعمال می کنند حسن را در نظیر ان دو معنی آخر که در صحیح مذکور شد یعنی گاه حسن را اضافه می کنند به راوی معینی که شرایط حسن به او متحقّق باشد کورجال بعد از او موصوف بضعف یا توثیق بوده باشند و گاه اطلاق می کنند او را بر طایفه از رجال سند که متصفند به شرایط حسن و محذوفند از جهت اختصار الثالث الموثّق و هو ما دخل فی طریقہ ما لیس بامامی لکنّه منصوص علی توثیقه تا الرّابع الضعیف قسم سیم از اقسام اربعه خبر موثق است و ان حدیثی است که در طریق او غیر امامی بوده باشد لیکن ارباب رجال تصریح بتوثیق او نموده باشند و باقی رجال سند مشتمل بر ضعف از جهة دیگر سوای غیر امامی بودن چون ضعف و امثال ان نباشند بلی اگر از جهت غیر امامی بودن ضعیف باشند به این طریق که رجال سند فرضاً همه غیر امامی ثقه باشند قصوری ندارد بلکه درین صورت نیز آن حدیث موثق خواهد بود و چنین حدیثی را قوی نیز می نامند و لفظ اول یعنی موثق را استعمال می کنند در نظیر ان دو معنی که در ان دو قسم اول مذکور شدند الرّابع الضعیف و هو ما لم یجتمع فیہ تا اصل قسم چهارم از اقسام اربعه ضعیف است و آن حدیثی است که در او متحقّق نباشد شرایط یکی از ان اقسام ثلثه مذکوره به این طریق که مشتمل باشد طریق او بر راوی اصحاب رجال جرح عدالت او نموده باشند بغير از فساد مذهب نه بفساد مذهب چه جرح بسبب فساد مذهب موجب ضعف

المطلب السابع في النسخ اصل لا ريب في جواز النسخ و وقوعه و ما يحكى فيهما من الخلاف لا يستحق ان ينظر اليه و جمهور اصحابنا على اشتراطه بحضور وقت الفعل المنسوخ سواء فعل ام لا و وافقهم على ذلك جمع من العامة و حكي المحقق عن المفيد ره القول بجوازه قبل حضور وقت العمل و هو مذهب اكثر اهل الخلاف و الحق الاول لنا انه لو وقع ذلك لاقتضى تعلق النهي بنفس ما تعلق به الامر و هو محال لان الامر يدل على كونه حسنا و النهي يقتضى قبحه فاجتماعهما يستلزم كونه حسنا و قبيحا معا و هو ظاهر الاستحالة و لان الفعل الواحد اما حسن او قبيح بتقدير ان يكون حسنا يكون النهي عنه قبيحا و بتقدير ان يكون قبيحا يكون الامر به قبيحا احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى

نست چنانچه در موثق مذکور شد یا آنکه مشتمل باشد طریق او بر مجهول و این چهار قسم را اصول حدیث می نامند زیرا که حدیث را اقسام دیگر نیز هست باعتبارات مختلفه و جمیع باین چهار قسم بر می گردد و این کتاب گنجایش ذکر انها بتفصیل ندارد و ما متعرض ذکر این چهار قسم از آن جهت شدیم که در زبان فقها بسیار واقع می شوند

## المطلب السابع في النسخ

### اشاره

المطلب السابع في النسخ مطلب هفتم از مطالب مقدمه در بیان احکام نسخ است

### أصل في جواز النسخ و وقوعه

اصل لا ريب في جواز النسخ و وقوعه و ما يحكى فيهما من الخلاف لا يستحق ان ينظر اليه تا احتج المخالف شكي نیست در اینکه نسخ حکم شرعی جایز است و واقع است و خلافي که در جواز نسخ از يهود و در وقوع از بعضی عامه حکایت نموده اند در ضعف به مرتبه ایست که قابل ان نیست که کسی متوجه او شود و جمهور امامیه رضی قائل شده اند به اینکه جواز نسخ مشروطست بحضور وقت فعل منسوخ خواه مکلف ان فعل را بجای آورده باشد یا نه و موافقت نموده اند با ایشان درین اشتراط جماعتی از عامه و محقق رحمه الله از شیخ مفید قدس سره حکایت نموده جواز او را پیش از وقت فعل و این مذهب اکثر مخالفین است و حق اشتراطست و دلیل ما بر اشتراط اینست اگر واقع شود نسخ پیش از وقت فعل لازم می آید که نهی تعلق گرفته بهمان چیزی که متعلق امر است زیرا که فعل در وقتی که مامور به بود همان فعل در همان وقت منهی عنه نیز خواهد بود بخلاف صورت اشتراط که درین صورت فعل در يك وقتی مامور به است و در وقتی دیگر منهی عنه و تعلق امر و نهی به يك چیز محال است بدو دلیل یکی آنکه امر دلالت می کند بر حسن مامور به و نهی مقتضی قبح منهی عنه است پس اجتماع هر دو در يك فعل مستلزم اینست که ان فعل هم حسن باشد و هم قبیح و این ظاهر الاستحالة است و دلیل ثانی اینکه فعل واحد یا حسن است در واقع و مصلحت در وقوع اوست و یا قبیح است و مصلحت در ترك اوست پس

يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ فَانَّهُ يَتَنَاوَلُ بَعْمَوْمِهِ مَوْضِعَ النَّزَاعِ الثَّانِي أَنَّهُ تَعَالَى أَمْرَ إِبْرَاهِيمَ عَ بَذِيحِ ابْنِهِ ثُمَّ نَسَخَهُ عَنْهُ قَبْلَ وَقْتِ الْفِعْلِ الثَّلَاثِ مَا رَوَى أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَمَرَ لَيْلَةَ الْمَعْرَاجِ بِخَمْسِينَ صَلَاةً ثُمَّ رَاجَعَ إِلَى أَنْ عَادَتْ إِلَى خَمْسٍ وَذَلِكَ نَسَخَ قَبْلَ وَقْتِ الْفِعْلِ الرَّابِعِ أَنَّ الْمَصْلُحَةَ قَدْ بَتَلَّقَتْ بِنَفْسِ الْأَمْرِ وَالتَّهْيِ فَجَازَ الْاِقْتِصَارَ عَلَيْهِمَا مِنْ دُونَ ارَادَةِ الْفِعْلِ وَ الْجَوَابِ عَنِ الْأَوَّلِ أَنَّ الْمَحْوَ وَالْإِثْبَاتَ مُتَعَلِّقَانِ عَلَى الْمَشِيَّةِ وَلَا نَسْلَمُ أَنَّهُ يَشَاءُ مِثْلَ هَذَا وَعَنِ الثَّانِي أَنَّ إِبْرَاهِيمَ عَ لَمْ يُؤْمَرْ بِالذَّبْحِ الَّذِي هُوَ فَرِي الْأَوْدَاجِ بَلْ بِالْمَقْدَّمَاتِ كَمَا يَدُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا وَ لَوْ كَانَ مَا فَعَلَهُ بَعْضُ الْمَامُورِ بِهِ لَكَانَ مُصَدِّقًا لِبَعْضِ الرُّؤْيَا وَ قَدْ سَبَقَ بَيَانُ ذَلِكَ وَعَنِ الثَّلَاثِ الْمَطَالِبَةَ بِصِحَّةِ الرَّوَايَةِ مَعَ أَنَّ فِيهَا طَعْنًا عَلَى الْأَنْبِيَاءِ بِالْأَقْدَامِ عَلَى الْمَرَاجِعَةِ فِي الْأَوَامِرِ الْمَطْلُوقَةِ وَعَنِ الرَّابِعِ أَنَّ الْأَمْرَ وَالتَّهْيِ يَتَّبِعَانِ مُتَعَلِّقَهُمَا فَإِنْ كَانَا حَسَنًا كَانَا كَذَلِكَ وَ الْآ قَبِيحًا عَلَى أَنَّهُ لَوْ صَحَّ ذَلِكَ

پس بر تقدیری که حسن باشد تعلق نهی به او قبیح خواهد بود و بر تقدیری که قبیح باشد تعلق امر به او قبیح خواهد بود احتج المخالف بوجوه الاوّل قوله تعالى تا اصل و احتجاج نموده آنکه قائلست بجواز نسخ پیش از حضور وقت فعل به چند وجه اول قول خدای تعالی که فرموده یمحوا الله ما یشاء و یثبت یعنی محو می نماید خدای تعالی هرچه را خواهد و ثابت می گرداند هرچه را خواهد خواه آن چیز از اعیان بوده باشد یا از احکام و وجه دلالت این کریمه برین مطلب اینکه عموم ما یشاء شامل احکام نیز هست و محو او نیز شامل نسخ است مطلقا خواه پیش از حضور وقت فعل باشد یا بعد از او و دلیل ثانی اینکه خدای تعالی امر فرموده حضرت ابراهیم علی نبینا وعلیه السّلم به قربانی نمودن پسرش و بعد از آن نسخ فرمود او را پیش از وقت فعل و دلیل سیوم روایتی است که وارد شده که حضرت رسول خدا صلی الله علیه و آله در شب معراج مامور شد ابتداء به پنجاه نماز در شبانه روز و بعد از آن مکرر بازگشت نمود بجناب واجب تعالی و درخواست کمتر نمود تا آنکه به پنج نماز قرار گرفت و این نسخی بود که پیش از وقت فعل واقع شد و دلیل چهارم اینکه تعلق امر و نهی به یک فعل جایز است زیرا که مصلحت گاه تعلق می گیرد بنفس امر و نهی نه به مأمور به و منهی عنه چنانچه هرگاه مقصود امر و ناهی اختیار و امتحان مکلف باشد نه ایقاع مامور به و ترک منهی عنه پس جایز خواهد بود درین صورت اکتفا نمودن بامر و نهی بدون قصد فعل و جواب دلیل اول اینکه محو و اثبات در آیه کریمه تعلق گرفته اند به مشیت الهی و قبول نداریم که خدای تعالی خواهد مثل این نسخ را و سند منع اینکه دانسته شد که تعلق امر و نهی به یک فعل محال است و جواب دلیل ثانی حضرت ابراهیم علیه السّلم مامور نبود به ذبحی که عبارت از بریدن

لم يكن متعلق الامر مراداً فلا يكون مأموراً به و ينتفىح التسخير اصل يجوز نسخ كل من الكتاب و السنة المتواترة و الأحاد بمثله و لا ريب فيه و نسخ الكتاب بالسنة المتواترة و هي به و لا نعرف فيه من الأصحاب مخالفاً و جمهور اهل الخلاف وافقونا فيه و انكره شذوذه منهم و هو ضعيف جداً لا يلتفت اليه

رکهای کردن است تا آنکه نسخ پیش از وقت فعل لازم آید بلکه مأمور بود بمقدمات ذبح چون خوابانیدن فرزندش و گرفتن کارد و امثال این ها چنانچه دلالت دارد بر این معنی قول خدای تعالی که فرموده قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا یعنی به درستی که راست گردانیدی خود را در باب قربانی فرزند پس معلوم می شود که مأمور به از آن حضرت صادر شده باشد و اگر آنچه از آن حضرت صادر شد بعضی از مأمور به می بود باعتبار آنکه مأمور بذبح حقیقی می بود لازم می آید که آن حضرت راست گردانیده باشد پاره از خواب خود را و پیش ازین تحقیق این مذکور شد و جواب ازین دلیل به دو نحو دیگر نیز گفته شده یکی آنکه دلالت این آیه کریمه بر نسخ ممنوعست زیرا که آنچه بر آن حضرت واجب بود یعنی فری اوداج از آن حضرت صادر شد و از هاق روح که فعل خدای تعالی بود متحقق نشد چنانچه از روایات معلوم می شود و دیگری آنکه بر تقدیر لزوم نسخ معلومست بالضرورة که بعد از حضور وقت فعل بوده پس دلیل بر مدعای شما نخواهد و جواب دلیل اینکه صحت روایت نسخ نماز ممنوعست و از مستدل ما مطالبه و دلیل بر صحت او می نمایم با اینکه ان روایت موجب طعن بر انبیا علیهم السلام است بسبب اقدام بر مراجعه بجناب واجب تعالی درباره تخفیف در اوامر او که شامل جمیع مکلفین در جمیع ازمان است چه این مقتضی عدم رضای ایشان است باین اوامر و جواب دلیل چهارم اینکه تعلق مصلحت بنفس امر و نهی بدون متعلق این ها ممنوعست بلکه امر و نهی در حسن و قبح تابع متعلق خوداند اگر متعلق ایشان حسن است خود نیز حسن اند و اگر متعلقشان قبیح است خود نیز قبیح اند تا اینکه اگر صحیح باشد تعلق مصلحت بنفس امر و نهی متعلق امر مرا نخواهد بود بلکه مراد امتحان و اختبار و امثال این ها خواهد بود و نسخ درین صورت متصور نخواهد بود چه نسخ چنانچه خواهد آمد رفع حکم شرعی است که ثابت بوده باشد بدلیلی شرعی و در صورت مذکوره حکمی نیست

### أصل في جواز النسخ بخبر الواحد

اصل يجوز نسخ كل من الكتاب و السنة المتواترة و الأحاد بمثله تا و لا ينسخ الكتاب جازي است نسخ حکمی که از آیه از کتاب مجید فهمیده شود بسبب حکمی دیگر که از آیه دیگر ازو مفهوم شود چنانکه در ابتداء اسلام عده يك سال بر زن بسبب فوت شوهر واجب بود به مقتضای کریمه وَ الَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ و بعد از ان این حکم منسوخ شد و چهار ماه و ده روز

و لا يجوز نسخ الكتاب و السّنة المتواترة بالآحاد عند اكثر العلماء لانّ خبر الواحد مظنون و هما معلومان و لا يجوز ترك المعلوم للمظنون و ذهب شردمة من العامة الى جوازه و ربّما نفى بعضهم الخلاف فى الجواز مدّعيا انّ محلّه هو الوقوع و اما اصل الجواز فموضع وفاق و ارى البحث فى ذلك قليل الجدوى فترك الاشتغال بتحقيقه أحرمني و اما الاجماع ففى جواز نسخه و النسخ به خلاف مبنى على الخلاف فى انّ الاجماع هل يمكن استقراره قبل انقطاع الوحي او لا قال

بر او عده واجب شد بمضمون كريمه و الَّذِينَ يُتَوَقَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِمْ أَزْوَاجَهُمْ وَأَسْرَارًا و نيز جايز است نسخ سنت متواتره بمثل خود و نسخ حكمى كه مستفاد شود از خبر واحد بمثل خود و نسخ كتاب بسبب سنت متواتره و نسخ سنت متواتره بسبب كتاب چنانكه توجه به بيت المقدس در نماز در ابتداء اسلام بسبب سنت متواتره واجب بود و بعد از ان منسوخ شد به كريمه قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ و مخالفى از اصحاب در جواز نسخ درين مواضع مذكوره و اكثر مخالفين نيز با ما درين معنى موافقت نموده اند و جمع قليلى از ايشان مخالفت نموده اند و خلاف ايشان در غايت ضعف است و قابليت ان ندارد كه ملتفت او شود چنانكه ابو مسلم اصفهاني نسخ كتاب را بكتاب و غير كتاب تجويز نموده و استدلال نموده بر اين مطلب بقول خداى تعالى در صفت كتاب مجيد لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا و من خلفه و گفته كه اكر حكم كتاب منسوخ شود لازم مى آيد عروض بطلان به او و جواب گفته اند كه مراد از آيه كريمه اينست كه پيش ازين قران در كتب سماويه چيزى نيست كه مقتضى بطلان او بوده باشد و بعد ازو نيز كتابى نخواهد آمد كه موجب ابطال او باشد با اينكه حكم نمودن بطلان نسخ بالضرورة فاسد است زيراكه ناسخ كاشف است از اينكه حكم منسوخ مؤجل بوده و حكم مؤجل را شرعا و عقلا باطل نمى نامند و نسخ كتاب را به سنت متواتره شافعى و احمد بن حنبل و جمعى ديكر تجويز ننموده اند و متمسك شده اند به چند وجه كه همه در كمال ضعفند و اقواى ان وجوه اينست كه خداى تعالى در آيه كريمه ما نُنسخ من آيةٍ اَوْ نُنسىها نأت بِخَيْرٍ مِنْهَا اَوْ مِثْلِها ناسخ را بهتر از منسوخ شمرده يا مثل او و سنت نه بهتر است از كتاب و نه مثل اوست و ديكر آنكه نسخ كتاب را نسبت به خود داده پس چون تواند بود كه ناسخ رسول الله صلى الله عليه و آله بوده باشد و ديكر آنكه آيه كريمه عرفا مقتضى اينست كه ناسخ از جنس منسوخ بوده باشد و جواب گفته اند ازين دليل به اينكه مراد از خيريت ناسخ است [خيريت ناسخ] در كثرة لذات و باعتبار اصلحيت و ممكنست كه حكم سنت ناسخه اصلح بوده باشد از حكم آيه كريمه بعد از نسخ و ديكر آنكه سنت نيز از جانب خداى تعالى پس منافات ندارد ناسخ بودن سنت با نسبت دادن خداى تعالى را نسخ به خود و اين وجه مبنى است بر اجتهاد رسول صلى الله عليه و آله چنانچه مذهب عامه است و بر مذهب اماميه كه احكام شرعيه جميع از جانب

المرتضى ره اعلم ان مصنفى اصول الفقه ذهبوا كلهم الى ان الاجماع لا يكون ناسخا و لا منسوخا و اعتلوا فى ذلك بانه دليل مستقر بعد انقطاع الوحي فلا يجوز نسخه و لا النسخ به و هذا القدر غير كاف لان لقائل ان يعترضه فيقول اما للاجماع عندنا فدلالته مستقرة فى كل حال قبل انقطاع الوحي و بعده و اذا ثبت ذلك سقطت هذه العلة على ان مذهب مخالفينا فى كون الاجماع حجة يقتضى انه فى الاحوال كلها مستقرة لان الله تعالى امر باتباع المؤمنين و هذا حاصل قبل انقطاع الوحي و بعده و النبي صلى الله عليه و آله اخبر على مذهبهم بان امته لا تجتمع على خطأ و هذا ثابت فى سائر الاحوال و ان كان الاجماع دليلا على الاحكام كما يدل الكتاب و السنة و النسخ لا يتناول الادلة و انما يتناول الاحكام التى يثبت بها فما المانع من ان يثبت حكم باجماع الامة قبل انقطاع الوحي ثم ينسخ باية تنزل على

---

خدای تعالی است اصلا وجهی ندارد و دلالت آیه کریمه عرفا بر اتحاد جنس ناسخ و منسوخ ممنوع است و لا ینسخ الكتاب و السنة المتواترة بالاحاد تا و اما الاجماع و جایز نیست نسخ هیچ يك از كتاب و سنت متواتره باخبار آحاد نزد اكثر علما زیرا که خبر واحد ظنی است و كتاب و سنت یقینی اند و جایز نیست ترك یقینی بسبب ظنی و قلیلی از عامه قائل شده اند بجواز او و بعضی از ایشان نفی نموده اند خلاف در جواز را و می گویند که جواز نسخ هر يك از كتاب و سنت متواتره بخبر واحد اجماعیست و ادعا نموده اند که محل خلاف وقوع چنین نسخی است و باعتقاد من بحث درین مسئله بی فایده است باعتبار اینکه عدم جواز اجماعیست نزد امامیه و اما اجماع فقی جواز نسخه و النسخ به خلاف تا قال المرتضى ره و اما اجماع پس در جواز منسوخ شدن بدلیلی قطعی یا ناسخ بودن او خلاف است و این خلاف مبنی است بر خلاف در ان مسئله که اجماع آیا ممکن است استقرار او پیش از انقطاع وحی یا نه یعنی اگر استقرار اجماع پیش از انقطاع وحی ممکنست درین صورت ناسخ و منسوخ می تواند بود زیرا که حکمی که از او مستنبط است حکمی است ثابت بدلیل شرعی و می تواند که ناسخ حکمی دیگر شود و برعکس بخلاف آنکه استقرار اجماع بعد از انقطاع وحی متحقق بود و پیشتر مستقر نبوده باشد که درین صورت ناسخ و منسوخ هیچ يك نمی تواند بود چه درین وقت دلیل شرعی نخواهد بود باعتبار عدم استقرار و بعد از انقطاع وحی اگر چه مستقر می شود و دلیل شرعی است لیکن نسخ بعد از انقطاع وحی نمی باشد چه بدیهی است که ناسخ بغیر شارع احکام نمی تواند بود قال المرتضى ره اعلم ان مصنفى اصول الفقه سيد مرتضى رضى الله عنه فرموده که بدان که مصنفین اصول فقه تمام قائل شده اند به اینکه اجماع ناسخ و منسوخ نمی باشد و از برای این مطلب این دلیل را ذکر نموده اند

خلافه او یثبت حکم بآیه تنزل فینسخ باجماع الامة على خلافه و الاقرب ان يقال ان الامة مجتمعة على ان ما ثبت بالاجماع لا ینسخ و لا ینسخ به هذا کلام السید ره و حکى المحقق عن السید یخ بعد ان نقل مضمون کلام السید انه قال الاجماع دلیل عقلی و التسخ لا يكون الا بدلیل شرعی فلا- يتحقق التسخ فيما يكون مستنده العقل ثم حکى عن بعض المتأخرين انه قال الاجماع لا يكون اتفاقا و انما يكون عن مستند قطعى فيكون التاسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع قال المحقق و فى هذه الوجوه اشكال و الذى يجيىء على مذهبنا انه يصح دخول التسخ فيه بناء على ان الاجماع انضمام اقوال الى قول لو انفرد لكانت الحجّة فيه فجاز حصول مثل هذا فى زمن النبی صلی الله عليه و آله ثم ینسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية متراخية و كذلك يجوز نسخ الحكم المعلوم من السنة او القرآن باقوال يدخل فى جملتها قول النبی صلی الله عليه و اله و هذا الكلام جيد غير انه لا يترتب عليه فائدة كما لا يخفى

که اجماع دلیلی است مستقر و ثابت بعد از انقطاع و حى پس نسخ او و نسخ حکمی دیگر بسبب او جایز نیست زیراکه نسخ شرعا حکمی است که ثابت بوده باشد شرعا بدلیل شرعی بسبب دلیلی شرعی دیگر مثل او و اجماع پیش از انقطاع و حى که وقت امکان نسخ است دلیل شرعی نیست باعتبار عدم استقرار و بعد از انقطاع و حى اگرچه دلیل مستقر و ثابت است لیکن در این وقت نسخ جایز نیست زیراکه نسخ نمی باشد مگر بسبب و حى و این قدر یعنی محض دعوی استقرار اجماع بعد از انقطاع و حى کافی نیست بلکه واجبست مستدل را اثبات این دعوی زیراکه کسی را می رسد که اعتراض نماید برین مقدمه و بگوید که اجماع نزد ما دلیل مستقر است در هر حال پیش از انقطاع و حى و بعد از او و هرگاه ثابت شد استقرار اجماع پیش از انقطاع و حى ان دلیل مستدل باطل می شود به اینکه مذهب مخالفین ما در حجیت اجماع مقتضی اینست که در جمیع احوال مستقر باشد زیراکه خدای تعالی امر فرموده مکلفین را بمتابعت مؤمنین و این وجوب متابعت حکمی است که حاصلست پیش از انقطاع و حى و بعد از او و حضرت رسول صلی الله عليه و آله خبر داده بر مذهب ایشان به اینکه امت او اجتماع نمی نمایند بر خطا و این ثابتست در جمیع احوال و هرگاه اجماع دلیل احکام شرعیه تواند بود چنانچه کتاب و سنت دلیل اند و نسخ تعلق به ادله نمی گیرد تا اینکه بگوید که اجماع حکم شرعی نیست و نسخ و منسوخ بغیر حکم شرعی نمی باشند بلکه نسخ تعلق نمی گیرد به احکامی که ثابت می شود از دلایل پس چه مانعست از اینکه ثابت شود حکمی باجماع امت پیش از انقطاع و حى و بعد از ان منسوخ شود به آیه که نازل شود یا آنکه ثابت شود حکمی به يك آیه که نازل می شود و بعد از ان منسوخ شود باجماع امت برخلاف او و اقرب آنست که در مقام استدلال دست باجماع زده شود و گفته شود که امت اجماع نموده اند بر اینکه هر حکمی که باجماع ثابت شود



ناسخ و منسوخ نمی تواند بود تا اینجا کلام سید رضی الله عنه و محقق رحمه الله بعد از نقل مضمون کلام سید رضی الله عنه از شیخ قدس سره حکایت نموده که او در مقام استدلال بر عدم جواز بودن اجماع ناسخ و منسوخ فرموده که اجماع دلیلی است عقلی باعتبار آنکه حکمی که مستند باجماع بوده باشد این حکم منقول از شارع نیست بلکه مستند است باجماع و عقل حاکمست به حجیت او بسبب ادله ثابتة و نسخ نمی باشد مگر بدلیلی شرعی چنانچه بعد از این در تفسیر نسخ معلوم خواهد شد پس متحقق نخواهد شد در حکمی که مستند بدلیل عقلی بوده باشد بعد از آن محقق ره از بعضی از متاخرین در مقام استدلال بر این مطلب نقل نموده که او گفته که اجماعی اتفاقی یعنی بی وجه و دلیل نمی باشد بلکه لا محاله مستند بدلیل قطعی خواهد بود پس اگر فرض کنیم که حکم او منافی حکمی و ناسخ او بوده باشد فی الحقیقه ناسخ آن مستند خواهد بود نه این اجماع پس اجماع ناسخ نشد و بعد از آنکه محقق ره نقل نمود کلام سید و شیخ و بعضی از متاخرین را که آنها مشتمل بودند بر چهار علت از برای عدم جواز بودن اجماع ناسخ و منسوخ فرموده که درین وجوه اشکال و اعتراض وارد است اما وجه اول یعنی عدم استقرار اجماع پیش از انقطاع وحی پس بر او وارد است ان اعتراضی که سید رضی الله عنه وارد آورده و اما وجه دوم یعنی آنچه سید رضی الله عنه او را اقرب دانسته بود که ان عبارت از اجماع بر عدم جواز است پس حال او در ظهور فساد به مرتبه ایست که محتاج به بیان نیست و اما وجه ثالث یعنی آنچه محقق از شیخ نقل نموده بود یعنی دلیل عقلی بودن اجماع پس بطلان او واضح است بر مذهب ما که می گوئیم حجیت اجماع باعتبار دخول قول معصوم است چه حکم اجماعی درین صورت مستند بقول معصوم خواهد بود که دلیل شرعیست بلی بر مذهب عامه دلیل عقلی است و کویا این دلیل را ایشان گفته بودند و شیخ ره از روی غفلت تابع ایشان شده و ازین جواب حال ضعف قول وجه رابع یعنی منقول از بعضی از متاخرین دانسته می شود زیراکه اجماع بر مذهب ما محتاج به مستندی دیگر نیست بلکه خود مستند شرعی است و بعد از آن محقق ره فرموده که بنا بر مذهب ما در حجیت اجماع قوی است قول بناسخ بودن و منسوخ شدن اجماع باعتبار آنکه اجماع بر مذهب ما اجتماع اقوال جمعی است با قول کسی که اگر او تنها باشد حجت است پس ممکنست حصول مثل این اجماع در عهد حضرت رسول الله صلی الله علیه و آله و نسخ حکم او نیز ممکنست بدلیلی شرعی که بعد از او واقع شود و همچنین جایز است نسخ حکمی که از حدیث و قران دانسته شده باشد باجماعی که در او قول آن حضرت داخل باشد و این حرف محقق در غایت خوبیست نهایت آنکه فایده بر او مترتب نیست زیراکه مثل این نسخ واقع نشده و کسی او را نقل ننموده

### أصل في معنى النسخ شرعا

اصل معنى النسخ شرعا هو الاعلام بزوال تا و على هذا بدان که نسخ در لغت بمعنی نقل است چون نسخت

اصل معنی النسخ شرعا هو الاعلام بزوال مثل الحكم الثابت بالدلیل الشرعی بدلیل آخر شرعی متراخ عنه علی وجه لولاه لكان الحكم الاول ثابتا و علی هذا فزیادة العبادة المستقلة علی العبادات لیست نسخا للمزید علیه صلاة كانت تلك العبادة او غيرها و هو مذهب جمهور العلماء و یغری الی قوم من العامة القول بانّ زیادة صلاة علی الصلوات الخمس نسخ لآنها تخرج الوسطی عن كونها وسطی و هو ظاهر الفساد

الكتاب یعنی نقل نمودم این نوشته را بجای دیگر و بمعنی ازاله و ابطال نیز آمده چون نسخت الشمس الظل یعنی زایل کردانید آفتاب سایه را و در اصطلاح اهل شرع نقل شده از معنی ثانی باعلام نمودن شارع مکلفین را بزوال حکمی که شرعا ثابت بوده بدلیلی بسبب حکمی دیگر که ثابت باشد شرعا بدلیلی دیگر که بتراخی بوده باشد از دلیل اول یعنی بعد از او بزمان بسیار واقع شده باشد بر وجهی که اگر این دلیل ثانی نبوده باشد حکم اول ثابت بوده باشد بدان که ازاله جنس این تعریف است که شامل ازاله اعیان موجودات و ازاله حکم اصل و حکم عقل و حکم شرع جمیع هست و بسبب تقیید او بحکم شرعی سه قسم اول از تعریف نسخ بدر می روند و ازاله حکم شرعی چون شامل ازاله شارع و نقل ناسخ از شارع هر دو بود و ثانی نسخ نیست او را از تعریف بیرون کرد تقیید علی وجه لولاه لكان الحكم الاول ثابتا چه نقل ناسخ از شارع اگرچه دلالت دارد بر ازاله حکم منسوخ لیکن نقل ناقل بر وجهی نیست که اگر برفرض عدم او حکم منسوخ ثابت بوده باشد چه او بسبب نسخ شارع منسوخ شده خواه ناسخ را دیگری نقل بکند و خواه نکند و قید متراخ از برای تحقیق مقام نسخ است و اشاره است بعدم جواز اقتران ناسخ با منسوخ و فساد چنین نسخی اتفاقا خواه شرط دانیم حضور وقت عمل را یا نه و علی هذا فزیادة العبادة المستقلة و بنابراین تعریف پس زیاد نمودن شارع عبادت مستقلة را بر عبادات ثابتة موجب نسخ ان عبادات نیست خواه ان عبادة زایده نماز باشد یا غیر نماز از عبادات بدنیة و مالیه چه درین زیاده ازاله حکمی شرعی نشده بلکه ازاله عدم اصلی است و بس و مراد از عبادت مستقلة عبادت ایست که فعل او موقوف بر عبادت دیگر نباشد بلکه بر سر خود عبادتی باشد چون زیاد نمودن يك نماز بر نمازهای پنج گانه و زیاد نمودن يك روزه بر شهر رمضان و این مذهب اکثر علما است و نسبت داده شده به بعضی از عامه قول به اینکه زیاد نمودن نمازی بر نمازهای پنج گانه یومیّه نسخ است زیرا که بیرون می برد این نماز زیاده نماز وسطی را از وسطی بودن و فساد این قول ظاهر است چه این زیاده موجب ابطال اصل نماز وسطی نیست بلکه موجب ابطال صفت وسطی بودن اوست و این حکم عقلیست نه حکم شرعی و اگر کسی گوید که این وصف اگرچه حکم عقلیست لیکن مستلزم حکمیست

و اما العبادۃ الغير المستقلة فقد اختلف الناس فى ان زيادتها هل هى نسخ أو لا و المحققون على انها ان رفعت حكما شرعيا مستفادا من دليل شرعى كانت نسخا و الا فلا و هو الظاهر لما علم من تفسيره و قال المرتضى ان كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه فى الشريعة حتى يصير لو وقع مستقلا من دون تلك الزيادة لكان عاريا من كل تلك الاحكام الشرعية التى كانت له او بعضها فهذه الزيادة يقتضى النسخ و مثاله زيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال قال و اما قلنا ان هذه الزيادة قد غيرت الاحكام الشرعية لانه لو فعل بعد الزيادة الركعتين على ما كان يفعلهما عليه أولا لم يكن لهما حكم و كانه ما فعلهما و يجب عليه استينافهما لان مع هذه الزيادة يتاخر ما يجب من تشهد و تسليم و مع فقد هذه الزيادة لا يكون كذلك و كل ما ذكرناه يقتضى تغير الاحكام الشرعية بهذه الزيادة و قد حكي المحقق عن الشيخ موافقة لسيد ره على هذه المقالة و اختار هو ما حكيناه اولاً محتجاً بان شرط النسخ ان

---

شرعى كه عبارت از وجوب زيادتی محافظت اوست كه از آيه كريمه حافظوا على الصلوات و الصلاة الواسطة فهميده مى شود پس زيادتی يك نماز موجب ابطال اين حكم است از وسطای پنج كانه و اثبات اوست از برای وسطای مجموع انها با زياده جواب مى كوييم كه وجوب زيادتی محافظت متعلق است به وسطای اين پنج نماز مطلقا خواه نماز ديكر بر اين ها زياد شود يا نه و اما العبادۃ الغير المستقلة فقد اختلف الناس فى ان زيادتها تا اذا عرفت و اما عبادۃ غير مستقلة يعنى عبادتی كه جزو از عبادتی ديكر باشد و مجموع يك فعل بوده باشد پس علمای اصول اختلاف نموده اند در اينكه زيادتی او آیا نسخ است يا نه ابو حنيفة و اتباع او او را نسخ مى دانند و شافعيه نه و محققون بتفصيلی قائل شده اند و مى كويند كه اگر اين عبارت زياده موجب رفع حكمی است شرعى كه مستفاد بوده باشد از دليل شرعى ناسخ خواهد بود هرگاه فرض كنيم كه زيا كرداند شارع در روزه واجب امساك از مفطرات را از طلوع فجر تا طلوع فجر ديكر چه اين موجب ابطال حرمت وصال است كه ثابتست شرعا بدليلی شرعى و اگر رافع حكم شرعى نباشد ناسخ نيست چنانكه [و از اين مثال فرق ظاهر مى شود بين تفصيل سيد رضى الله عنه و اين تفصيل] هرگاه زياد كند بر نماز صبح ركعتی را بى فاصله تشهد و سلام چه درين صورت اين زياده مستلزم رفع حكم شرعى نيست بلكه مستلزم دفع وجوب تشهد و سلام است عقيب ركعت ثانيه و اين حكم عقلى است نه شرعى و اما وجوب اصل دو ركعت و تشهد [يعنى وجوب تعقيب تشهد و سلام] و سلام كه احكام شرعيه اند بحال خود باقيست و وجه اين تفصيل ظاهر است نظر به آنچه دانسته شد از تفسير نسخ و سيد مرتضى رضى الله عنه بتفصيلی ديكر قائل شده و فرموده كه اگر زيادتی موجب تغيير حكم شرعى

يكون رافعا لمثل الحكم الشرعي المستفاد من الدليل الشرعي فبتقدير ان يكون ذلك الحكم مستفادا من العقل لا يكون الرفع لمثله نسخا و  
الا لكان كل خبر يرفع البراءة الاصلية نسخا و هو باطل ثم ذكر كلام السيد في الزيادة على الركعتين بطريق السؤال و اجاب بان لا نسلم ان  
ذلك نسخ لوجوب الركعتين و لا للشهد و ان كان التغيير فيهما ثابتا بل بتقدير ان يكون الشرع دل على وجوب تعقيب الشهد للثانية يلزم ان  
يكون الامر بتأخير نسخا لتعجيله اذ لم يرفع الدليل الثاني شيئا غير ذلك و اما الركعتان فان حكمهما باق من كونهما واجبتين غاية ما في  
الباب ان وجوبهما كان منفردا فصار منضمّا و الشيء لا ينسخ بانضياف غيره اليه كما لا ينسخ وجوب فريضة واحدة اذا وجب بعدها اخرى  
و اما كونهما لو انفردتا لما أجزأتا بعد ان كانتا مجزئتين فان الاجزاء يعلم لا من منطوق الدليل بل بالعقل فلم يكن نسخا فلو علم الاجزاء من  
نفس الدليل الشرعي لكان المنسوخ اجزائهما منفردتين لا وجوبهما

عبادتيست که این بر او زیاده شده حتی اینکه اگر ان عبادت بدون این زیاده واقع شود عاری بوده باشد از جمیع احکامی که شرعا پیش از  
این زیاده ثابت بوده از برای آن عبادت یا بعضی از احکام پس این زیاده ناسخ ان عبادت خواهد بود چون زیاد نمودن دو رکعت بر دو  
رکعت بطریق اتصال یعنی بی فاصله تشهد که این زیاده باعث تغییر احکام شرعیه ان دو رکعت است زیرا که اگر بعد از زیاده ان دو رکعت  
را بهمان نحوی که بیشتر می کرد بکند یعنی بعد از سجده رکعت ثانیه تشهد و سلام از وی صادر شود ان دو رکعت حکمی نخواهد داشت  
و معجزی نخواهند بود و به منزله آنست که از وی صادر نشده باشند و واجب خواهد بود بر او که استیناف و انضمام دو رکعت دیگر بطریق  
اتصال زیرا که با این زیاده مؤخر می شود آنچه بر او واجبست از تشهد و سلام و یا عدم وجوب این زیاده چنین نبود و این ها مقتضی تغییر  
احکام شرعیه ان دو رکعتند بسبب این زیاده و مراد از احکام شرعیه امثال امر شارع و اجزا و ثواب و امثال اینهاست و اگر این زیاده مغیر  
احکام شرعیه اصل نباشد بلکه اگر بنحو اول واقع شود معجزی باشد و استیناف لازم نباشد بلکه همین فعل زیاده واجب باشد و بس درین  
صورت این زیاده ناسخ نخواهد بود مثلا هرگاه در کفاره مخیره که یکی از خصال مجزیست شارع واجب کرداند جمع میان خصال را که  
درین صورت اگرچه مجموع يك کفاره و عبادة واحدة است لیکن هرگاه عتق مثلا مستقلا از مکلف صادر شود احکام این خصلت بر او  
مترتب می شود و بر وی اعاده او لازم نیست بلکه واجبست فعل باقی خصال و بس و محقق ره از شیخ

اذا عرفت هذا فاعلم انّ اثر هذا الاختلاف يظهر في جواز اثبات الحكم بخبر الواحد بناء على أنّه لا ينسخ به الدليل المقطوع به فكلّ ما ثبت كونه ناسخا لا يجوز اثباته به و هذا عند التّحقيق أثر هين كغيره من آثار اكثر مباحث هذا الباب

طوسی قدس سره حکایت نموده موافقت او را با سیّد رضی اللّٰه عنه و خود اختیار نموده تفصیلی را که ما اولاً ذکر نمودیم و احتجاج نموده از برای ان تفصیل به اینکه شرط نسخ اینست که ناسخ ابطال نماید حکم شرعی را که مستفاد باشد از دلیلی شرعی دیگر پس بر تقدیری که آن حکم باطل مستفاد باشد از دلیل عقلی ابطال او نسخ نخواهد بود و اگر نه لازم می آید که هر چیزی که باطل کند حکم برأت اصلیه را ناسخ باشد و این باطل است بعد از ان حرف سیّد رضی اللّٰه عنه را در مسئله زیاده نمودن شارع دو رکعت را بر دو رکعت از باب سؤال و اعتراض ذکر نموده یعنی گفته که هرگاه شما در نسخ قائل باین تفصیل می شوید و می گوید که اگر زیاده مستلزم رفع حکم شرعیست ناسخ است و اگر نه ناسخ نیست هر چند که موجب تغییر احکام شرعیه مزید علیه بوده باشد پس چه می گوید در صورتی که دو رکعت افزوده شود بر دو رکعت بطریق اتصال که رفع حکم شرعی نشده و حال آنکه این زیاده ناسخ است باعتبار آنکه احکام اول تغییر یافته و جواب گفته که ما قبول نداریم که این زیاده ناسخ و موجب دو رکعت و وجوب تشهد باشد هر چند که تغییر در احکام ایشان راه یافته زیرا که آنچه باطل شده بسبب این زیاده و وجوب تعقیب تشهد است از برای رکعت ثانیه و وجوب تعقیب حکمیست عقلی و دلیلی شرعی بر او نیست بلکه بر تقدیری که شرع دلالت کند بر وجوب تعقیب لازم می آید که امر بتاخیر تشهد که این زیاده مستلزم اوست ناسخ تعجیل او باشد زیرا که دلیل ثانی چیزی را بغیر ازین باطل ننموده و اما دو رکعت پس وجوب ایشان بحال خود باقیست نهایت ما فی الباب اینکه پیشتر به تنهایی واجب بودند و بعد از ان با ضمیمه واجب شده اند و وجوب عبادت منسوخ نمی شود بسبب اضافه واجب دیگر چنانچه منسوخ نمی شود وجوب فریضه هرگاه واجب شود بعد از او فریضه دیگر و چون اعتراضی در این مقام وارد بود که وجوب دو رکعت اگر چه بحال خود باقیست لیکن اگر به تنهایی واقع شوند مجزی نخواهند بود چنانچه پیشتر مجزی بودن و این موجب نسخ است محقق قدس سره جواب فرموده که اجزاء حکم شرعی نیست زیرا که اجزا از منطوق دلیل شرعی معلوم نمی شود بلکه از دلیل عقل مستنبط است پس ابطال او نسخ نخواهد بود و بر فرض که از اصل دلیل شرعی فهمیده شود لازم می آید که آنچه منسوخ شده باشد اجزای این دو رکعت باشد اگر به تنهایی واقع شوند نه وجوبشان اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر هذا الاختلاف تا اصل هرگاه دانستی خلافی را که مذکور شد پس بدان که فایده این اختلاف ظاهر می شود در جواز اثبات حکم زاید بخبر واحد بنا بر آنکه نسخ دلیل

المطلب الثامن في القياس والاستصحاب اصل القياس الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم آخر لاشترائهما في علة الحكم فموضع الحكم الثابت يسمّى اصلاً و موضع الآخر يسمّى فرعاً و المشترك جامعاً و علة و هي اّمّا مستتبطة او منصوصة و قد اطبق اصحابنا على منع العمل بالمستتبطة الا من شدّد و حكى اجماعهم فيه غير واحد منهم و تواتر الاخبار بانكاره عن اهل البيت عليهم السّلم و بالجملة فمنعه يعدّ في ضروريّات المذهب و اّمّا المنصوصة ففي العمل بها خلاف بينهم و ظاهر المرتضى ره المنع منه ايضاً و قال المحقّق أنّه اذا نصّ الشّرع على العلة و كان هناك شاهد حال يدلّ على سقوط اعتبار الشّرع ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم و كان ذلك برهاناً و قال العلامة الحقّ عندي انّ العلة اذا كانت منصوصة و علم وجودها في الفرع

قطعي بخبر واحد جازي نيست پس هر عبادت زايده كه ثابت شود ناسخ بودن او جازي نخواهد بود اثبات او بخبر واحد در صورتى كه مزيد عليه بدليل قطعي ثابت بوده باشد زيراكه لازم مى آيد نسخ قطعي بخبر واحد و مفروض عدم جواز اوست و هر عبادت زايده كه ناسخ نبوده باشد اثبات او بخبر واحد جازي خواهد بود زيراكه در اين صورت اين زيادتى ناسخ نيست تا آنكه نسخ قطعي بخبر واحد لازم آيد و اين فايده فى الحقيقه فايده سهلى است چون فوايد اكثر مباحث اين باب زيراكه مثل اين نسخ در عبادات واقع نيست و ممكنست كه اشاره بضعف اين فايده باشد زيراكه منشا عدم جواز نسخ دليل قطعي بخبر واحد اينست كه خبر واحد از اله حكم قطعي نمى تواند نمود خواه اين از اله را نسخ بناميم و خواه نه پس بر هر تقدير اثبات عبادت زايده بخبر واحد جازي نخواهد بود در صورتى كه مزيد عليه از دليل قطعي ثابت باشد خواه ثابت شود كه اين زايد ناسخ است يا نه

## المطلب الثامن في القياس و الاستصحاب

### اشاره

المطلب الثامن في القياس و الاستصحاب مطلب هشتم از مطالب مقدمه در تحقيق حال قياس و استصحاب است

### أصل في معنى القياس و بيان حكمه

اصل القياس الحكم على معلوم تا و قال العلامة قياس در اصطلاح حكم بر امر معلومست بمثل حكمى كه ثابتست از براى معلومى ديكر بسبب اشتراك ايشان در علت حكم پس ان امر معلومى كه اين حكم از براى او ثابتست اصل مى نامند و ان امر معلوم ديكر را فرع و ان امر مشترك را جامع و علت حكم مى كويند و اين علت يا مستتبط است از دليل اصل بدليل عقل چنانچه هرگاه شارع بفرمايد كه شراب حرام است كه از اين كلام استنباط مى توان نمود كه علت حرمت او اسكار است چه حرمت او لا محاله بسبب صفتى از صفات اوست و در هر صفتى از صفات او را مشاركاتى هست در ميعان مايعات با او شريكند و در رنگ سرکه و على هذا القياس و اين ها هيچ يك حرام نيستند پس معلوم مى شود كه علت حرمت امرىست كه در او هست و در ان مشاركات نيست و ان بغير از

كان حجة و احتج في ية لذلك بان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية و الشرع كاشف عنها فاذا نص على العلة عرفنا انها الباعثة و الموجبة لذلك الحكم فاين وجدت وجب وجود المعلول ثم حكى عن المانع الاحتجاج بان قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون العلة هي الاسكار و ان يكون اسكار الخمر بحيث يكون قيذا لاضافته الى الخمر معتبرا في العلة و اذا احتمل الامر ان لم يجز القياس و اجاب بالمنع من احتمال اعتبار القيد في العلة فان تجويز ذلك يستلزم تجويز مثله في العقليات حتى يقال الحركة انما يقتضى المتحركة لقيامها بمحل خاص و هو محلها فالحركة القائمة بغيره لا تكون علة للمتحركة سلّمنا امكان كون القيد معتبرا في الجملة لكنّ العرف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار فان قول الاب لابنه لا تاكل هذه الحشيشة لانها سم يقتضى منعه من اكل كل حشيشته تكون سمّا سلّمنا عدم ظهور الغاء

---

اسكار نيست پس دانسته كه علت حرمت او همين است و يا اين علت منصوص است چنانكه هرگاه شارع بفرمايد كه حرامست شراب بسبب اسكار و اتفاق نموده اند اصحاب ما بر عدم جواز عمل به قياسي كه علت او مستتب باشد مكر نادري كه قائل بجواز او شده اند و جمع كثيري از ايشان نقل اجماع نموده اند بر اين معنى و روايات در باب انكار او از اهل بيت عصمت و طهارت عليهم السلام متواتر است و مجعلا عدم جواز او را از ضروريات اين مذهب شمرده اند و اما علت منصوصه پس در جواز عمل به او خلافى واقع شده ميانه ايشان پس ظاهر سيد رضى الله عنه عدم جواز است در منصوص العلة نيز و محقق رحمه الله فرموده كه هرگاه شارع تصريح به علت نمايد و شاهد حالى باشد كه دلالت كند بر عدم اعتبار ماعدى اين علت در ثبوت اين حكم پس جايز است درين صورت تعديه حكم از اين محل بموضوعى ديكر كه اين علت در او متحقق باشد و اين برهان منطقي خواهد بود نه قياس شرعى زيراكه درين صورت اين حكم منصوص العلة به منزله قضيه كليّه ايست و ثبوت اين علت از براى فرع متضمن قضيه ايست اين را صغرى و ان قضيه كليّه را كبرى مى گردانيم قياسي بطريق شكل اول حاصل مى شود كه منتج مطلوبست مثلا هر قول شارع الخمر حرام للاسكار به منزله كل مسكر حرام است و وجود اسكار در نبيذ متضمن صدق النبيذ مسكر است و از اين دو قضيه اين قياس ترتيب مى يابد كه النبيذ مسكر و كل مسكر حرام و نتيجه مى دهد كه النبيذ حرام و قال العلامة ره الاقوى عندى ان العلة اذا كانت منصوصة تا و قال بعد ذلك علامه ره فرموده كه اقوى نزد من اينست كه علت حكم هرگاه منصوص بوده باشد و معلوم باشد وجود ان علت در فرع قياس درين صورت حجت است مطلقا خواه شاهد حال دلالت كند بر عدم

القيد لكن دليلكم انما يتمشى فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونه مسكرا اما لو قال عدّة حرمة الخمر هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال ثم اورد عليه الاعتراض بان الحركة ان عنيتم بها [معنى يقتضى المتحرّكية فهذا المعنى يمنع فرضه بدون المتحرّكية و ان عنيتم بها] امرا آخر يتأتى فيه ذلك الاحتمال فهناك نسلم انه لا بد في ابطاله من دليل منفصل قولكم العرف يقتضى الغاء هذا القيد قلنا ذلك عرف بالقرينة و هي شفقة الاب المانعة من تناول المضر فلم قلتّم انه في العلة المنصوصة كك قولكم لو صرح بان العلة هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال قلنا في هذه الصورة يستلزم الاسكار الحرمة اين وجد لكنه ليس بقياس لان العلم بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضى الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا الحكم في كل محالة و لم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال متاخرا عن العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض فرعا و الآخر اصلا اولى من العكس فلا يكون هذا قياسا و قال بعد ذلك و التحقيق في هذا الباب

---

اعتبار ماعدای این علت در ثبوت این حکم یا نه و احتجاج نموده در نهایت از برای این مطلب به اینکه احکام شرع تابع مصالحی اند که بر ما ظاهر نیست و شرع کاشف از آنهاست پس هرگاه شارع تصریح به علت نماید ما را علم حاصل می شود که این علت باعث و موجب این حکم است پس هر جا این علت یافت شود واجب است وجود آن حکم و اگر نه لازم می آید وجود علت بدون معلول و این محال است بعد از آن حکایت نموده از مانعین حجت چنین قیاسی احتجاج ایشان را بر عدم جواز این قیاس باین روش که این قول شارع که حرام کردانیدم شراب را از این جهت که مسکر است احتمال دارد که علت حرمت او مطلق اسکار باشد و احتمال دارد که علت اسکار شراب باشد به حیثیتی که قید اضافه اسکار بشراب در علت معتبر باشد نه مطلق اسکار و هرگاه هر دو احتمال رود قیاس جایز نخواهد بود و جواب گفته که قبول نداریم احتمال اعتبار قید اضافه را در علت زیرا که تجویز این احتمال مستلزم تجویز مثل این احتمالست در علل عقلیه حتی اینکه در این مقدمه که حرکت علت متحرک بودن متحرکست می توان گفت که حرکت علت متحرک نیست مگر در صورتی که مضاف بمحل خاصی باشد پس لازم می آید که حرکتی که قائم بغیر آن محل باشد علت متحرک نباشد و ابطال این احتمال در علل عقلیه محتاج خواهد بود درین صورت بدلیلی از خارج و حال آنکه این احتمال بالضرورة باطل است در آنها و بر تقدیر تسلیم که احتمال اعتبار قید اضافه در علّت حکم رود فی الجملة یعنی بحسب لغة جواب می گوئیم که عرفا این قید از درجه اعتبار ساقط است چه هرگاه پدر به پسر خود کوید که این علف را مخور از جهت آنکه سمّ است این نهی مقتضی منع از خوردن هر علفی است که سمّ بوده باشد و بر تقدیر تسلیم که این قید عرفا نیز از درجه اعتبار ساقط



ان يقال النزاع هنا لفظي لان المانع انما منع من التعدي به لان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا محتمل لان يكون في تقدير التعليل بالاسكار المختص بالخمر فلا يعم وان يكون في تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيعم والمثبت يسلم ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير عام وان التعليل بالمطلق يعم فظهر انهم متفقون على ذلك نعم النزاع وقع في ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا هل هو بمنزلة علة التحريم الاسكار ام لا فيجب ان يجعل البحث في هذا لا في ان التص على العلة هل يقتضى ثبوت الحكم في جميع مواردنا فان ذلك متفق عليه و

---

نباشد و دليل شما تمام شود جواب باين روش روش می کوييم که اين دليل درصورتی جاريست که شارع اضافه نمايد اسکار را بشراب و بکويد حرام نمودم شراب را از جهت آنکه او مسکر است اما اگر بکويد حرام نمودم شراب را و علت حرمت شراب مطلق اسکار است اين دليل جاري نيست چه احتمال اعتبار قيد اضافه درين صورت منتفی است و بعد از ان علامه ره اعتراضی برين جواب وارد آورده باين روش که حرکتی که در جواب مذکور شد اگر مقصود شما ازو معنی است که مقتضی متحرکيت بوده باشد فرض اين معنی بدون متحرکيت ممتنعست عقلا بخلاف اسکار که بحسب عقل فرض او بدون حرمت ممتنع نيست پس از اعتبار قيد اضافه در علل شرعيه اعتبار او در علل عقليه لازم نمی آيد و اگر معنی ديگر می خواهيد که احتمال رود که قيد اضافه معتبر باشد در علت او از برای متحرکيت پس درين صورت قبول داريم که از تجويز اعتبار قيد اضافه در علت اسکار لازم می آيد تجويز او در علت حرکت و اين را قبول می کنيم که ابطال اين احتمال در عقل عقليه محتاج بدليلی است از خارج چنانچه شما ادعا می نموديد ليکن اين حرف شما که عرف مقتضی آنست که قيد اضافه لغو و ساقط باشد جواب می کوييم که اين ممنوعست و در مثال مذکور اسقاط قيد اضافه از قرينه معلوم شده که ان عبارتست از شفقت پدر که مانعست از خوردن پسر چيزهائی را که موجب ضرر او باشد پس از کجا می کوييد که در علت منصوصه قيد اضافه ساقط است از درجه اعتبار بحسب عرف و آنچه شما می گفتيد که اگر تصريح کند به اينکه علت مطلق اسکار است احتمال اعتبار قيد اضافه منتفی است جواب می کوييم که انتفاء اين احتمال درين صورت مسلم است و اسکار هر جا يافت شود مستلزم حرمتست نهايت آنکه اين قياس نيست زيرا که علم به اينکه اسکار مطلق مقتضی حرمتست موجب علم بثبوت اين حکم است در هر محلی که اسکار متحقق باشد و حصول علم بحکم بعضی ازين محال متاخر از علم به بعضی ديگر نيست و توفقی بر او ندارد پس بعضی را فرع قرار دادن و بعضی را اصل اولی نيست از عکس پس اين قياس نخواهد بود و قال بعد ذلك و التحقيق في هذا الباب ان يقال النزاع هنا لفظي تا و اقول

و اقول كان العلامة لم يقف على احتجاج المرتضى في هذا الباب فلذلك حسب النزاع فيه بين القوم لفظيًا و أنّهم متفقون في المعنى و كلام المرتضى مصرح بخلاف ما ظنّه فأنّه احتجّ على المنع بأنّ علل الشّرع أنّما تنبئ عن الدّواعى الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه و قد يشترك الشّيئان في صفة واحدة و يكون في احدهما داعية الى فعله دون الآخر مع ثبوتها فيه و قد يكون مثل المصلحة فيه مفسدة و قد يدعوا الشّيء الى غيره في حال دون حال و على وجه دون وجه و قدر منه دون قدر قال و هذا باب في الدّواعى معروف و لهذا جاز ان يعطى بوجه الاحسان فقير دون فقير و درهم دون درهم و في حال دون اخرى و ان كان فيما لم تفعله الوجه الذي لاجله فعلناه بعينه ثمّ قال و اذا صحّت هذه الجملة لم يكن في النّصّ على العلة ما

---

علامة رحمه الله بعد از اين گفتگوها فرموده که تحقيق درين مسئله اينست که نزاع درين مسئله لفظی است زیرا که مانع منع نموده عمل باين قياس را مکر باعتبار آنکه قول شارع حرّمت الخمر لکونه مسکرا محتمل است که در قوه تعليل حرمت به اسکار مخصوص بشراب باشد پس حرمت شامل مسکرات غير شراب نخواهد بود و احتمال دارد که به منزله تعليل بمطلق اسکار بوده باشد پس شامل مسکرات ديگر نیز خواهد بود و قائلين بجواز عمل به چنين قياسی قبول دارند که تعليل حرمت به اسکار مخصوص بشراب عام نيست و اين را نیز قبول دارند که تعليل بمطلق اسکار موجب عموم حرمت است پس ظاهر شد که اين دو فرقه في الحقيقه و بحسب معنى با هم متفقند بلی نزاع میان ایشان در اينست که قول شارع حرمت الخمر لکونه مسکرا آیا به منزله اينست که فرموده باشد که علت تحريم مطلق اسکار است یا نه پس واجبست که بحث را درين معنى قرار دهند نه در اينکه تصريح شارع به علت آیا مقتضى ثبوت حکم در جميع مواضع هست یا نه چه عموم علت منصوبه متفق عليه هر دو فرقه است و اقول كان العلامة ره لم يقف على احتجاج المرتضى في هذا الباب تا اذا عرفت و می گوئيم من که کویا علامه رحمه الله مطلع نشده بود بر استدلال سيّد مرتضى رضی الله عنه در باب عدم جواز عمل بقياس هر چند که منصوب العلة بوده باشد و از اين جهت کمان کرده که نزاع میان سيّد رضی الله عنه و مجوزين قياس منصوب العلة لفظی است و في الحقيقه با هم متفقند و حال آنکه کلام سيّد رضی الله عنه در استدلال صريح است در اينکه نزاع معنوی است نه لفظی بخلاف آنچه علامه رحمه الله کمان کرده زیرا که سيّد رضی الله عنه احتجاج نموده بر عدم جواز عمل بقياس منصوب العلة باين روش که علتهاى شرعيه علة تامه ايجاد نيستند بلکه مشعرند بر دواعی که موجب صدور فعل از فاعلند و کاشفند از وجه مصلحت در فعل و گاه هست که

یوجب التَّخْطِی و القیاس و جرى النَّصَّ على العَلَّة مجرى النَّصَّ على الحکم فی قصره على موضعه و ليس لاحد ان يقول اذا لم یوجب النَّصَّ على العَلَّة التَّخْطِی كان عبثا و ذلك انه یفیدنا ما لم نكن نعلمه لولاه و هو ماله كان هذا الفعل المعین مصلحة هذا كلامه و دلالتہ على كون النَّزاع فی المعنی ظاهرة فلا وجه لدعوى العَلَّامة الاتِّفاق فيه نعم من جعل الحِجَّة ما ذكره فهو موافق فی المعنی فلا ینبغی ان یعدَّ فی المانعین اذا عرفت هذا فاعلم ان الاظهر عندی ما قاله المحقِّق و وجهه یظهر من تضاعیف الكلام فی هذا المقام فلا نطیل بتقریره و اما حِجَّة المرتضی فجوایبها انَّ المتبادر من العَلَّة حیث یشهد الحال بانسلاخ الخصوصیة

دو چیز شریکند در يك صفتی و این صفت در یکی ازین دو چیز داعی بفعل او هست و در دیگری نیست با آنکه همین صفت در ان دیگر نیز هست و گاه می شود که چیزی مصلحت است از برای فعلی و این مصلحت بعینه از برای فعل دیگر مفسده است و گاه هست که صفتی داعی شخصی است بسوی فعلی در حالتی نه در حالتی دیگر و بر وجهی دون وجهی دیگر و بقدری ازو دون قدری دیگر و فرموده سیّد مرتضی رضی الله عنه که این طریقه ایست مشهور در دواعی و از این جهت جایز است که عطا کند از راه احسان چیزی را به فقیری نه بفقیر دیگر و درهمی را دون درهمی و در حالتی نه در حالتی دیگر اگرچه در ماده که از وی صادر نشده همان وجهی که بسبب او کرده بعینه موجود است چه علت احسان بفقیر فقر است و این فقر در ان فقیری که احسان به او نشده نیز متحقّق است و علی هذا القیاس و بعد از این کلام سیّد رضی الله عنه فرموده که هرگاه درست شد این حرفها می گویم که تصریح شارع به علت موجب تعد و حکم ازین محل بمحلی دیگر که این علت در او موجود باشد نیست چه ممکنست که این علت در محل حکم داعی تواند بود و در محل دیگر داعی نتواند بود چنانکه دانسته شد و تصریح به علت به منزله تصریح بحکم است در مقصود بودن او در موضع تصریح یعنی چنانکه تصریح بحکم در ماده مقتضی انحصار آن حکم است در این ماده همچنین تصریح بعلت حکم مقتضی انحصار علّیت اوست درین ماده و کسی نکوید که تصریح بعلت هرگاه موجب تعدی نباشد پس ذکر او عبث [خواهد بود زیرا که در جواب می گویم که ذکر او عبث] نیست بلکه افاده می کند فایده را که اگر ان تصریح نمی بود ان فایده حاصل نمی شد و ان فایده اینست که چیزی که بسبب او این فعل مصلحت است معلوم می شود اینست کلام سیّد رضی الله عنه و دلالت این کلام بر معنوی بودن نزاع ظاهر است چه این کلام صریحست در اینکه اگر تصریح شده باشد به اینکه علت حرمت شراب مثلا مطلق اسکار است باز قیاس جایز نیست و بنا بر ادعای لفظی بودن نزاع لازم می آید در صورت مذکوره قیاس اتفاقا

منها تعلق الحكم بها لا بيان الداعي ووجه المصلحة اصل ذهب العلامة في التهذيب و كثير من العامة الى ان تعدية الحكم في تحريم التأنيف الى انواع الاذى الزائد عنه من باب القياس و سموه بالقياس الجلي و انكر ذلك المحقق و جمع من الناس و اختلفوا في وجه التعدية فقيل انه دلالة مفهومه و فحواه عليه و سموه بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة لكون حكم غير المذكور فيه موافقا لحكم المذكور و يقابله مفهومها لمخالفة و هو ما يكون غير المذكور فيه مخالفا للمذكور في الحكم كمفهوم الشرط و الوصف و يسمى هذا دليل الخطاب و يقال للاول فحوى الخطاب ايضا و لحن الخطاب و قال قوم انه منقول عن موضوعه

جائز باشد پس وجهی ندارد دعوی علامه رحمه الله اتفاقا فریقین را درین معنی بلی کسی که در مقام احتجاج بر عدم جواز قیاس منصوص العلة استدلال نموده به دلیلی که علامه رحمه الله نقل نمود پس او در معنی با مجوزین موافق است و فی الحقیقه مجوز است پس سزاوار نیست او را از جمله مانعین شمردن اذا عرفت هذا فاعلم ان اظهر عندی ما قاله المحقق تا اصل هرگاه دانستی آنچه را که مذکور شد پس بدان که ظاهر تو نزد من مذهب محقق است رحمه الله که با تصریح به علت اگر قرآینی باشد که دلالت کند بر سقوط ماعدای این علت از درجه اعتبار درین صورت تعدیه حکم بمحلی دیگر جایز است و الا فلا و وجه صحت این قول ظاهر می شود از گفتگوهائی که مذکور شد درین مقام پس ما دراز نمی کردانیم کلام را بسبب تقریر او و حاصل او اینست که هرگاه معلوم باشد که علت حرمت شراب اسکار است من حیث هو ازین لازم می آید که ثبوت حرمت از برای جمیع مسکرات و علم بحکم بعضی از آنها متاخر نیست از علم بحکم بعضی دیگر پس نمی توان که بعضی را اصل قرار داد و بعضی را فرع تا آنکه قیاس شرعی بوده باشد بلکه حکم و فقه از برای جمیع افراد ثابتست بطریق قیاس منطقی و اگر معلوم نبوده باشد که علت حرمت شراب اسکار مطلق است و احتمال رود که خصوصیت ماده شراب دخل در حرمت داشته باشد درین صورت تعدیه جایز نخواهد بود به محلی دیگر زیرا که علیت حرمت در او موجود نیست اگر يك جزو از علیت در او باشد و اما استدلال سید مرتضی رضی الله عنه بر عدم جواز قیاس مطلقا پس جواب او اینست که متبادر از علت هرگاه حال شهادت دهد بر اینکه خصوص محل در او معتبر نیست اینست که حکم متعلق به او باشد پس هر ماده که در ان علت یافت شود باید که متعلق او نیز یافت شود و این قیاس است متبادر از علت درین صورت بر بیان داعی با وجه مصلحت فعل نیست تا آنکه تعدیه حکم بمحلی دیگر لازم نباشد چنانچه او ادعا می نمود

## أصل في قياس الأولوية

اصل ذهب العلامة ره في التهذيب و كثير من العامة تا حجة الداهيين علامة ره در تهذيب

اللَّغوى الى المنع من انواع الاذى و هو صريح كلام المحقق ره حجة الداهيين الى كون مثله قياسا انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك المقصود من الحكم كالا-كرام فى منع التآفیف و عن كونه اكد فى الفرع لما حكم به و لا من القياس الا ذلك و اجيب بان المعنى المناسب لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا فى دلالة الملفوظ على حكم المفهوم لغة و لهذا يقول به كل من لا يقول بحجبة القياس و لو كان قياسا لما قال به التآفیف له و رد بانه لانا فى للقياس الجلى اعنى ما يعرف الحكم فيه بطريق الاولى حتى يقال انه قائل بهذا المفهوم دون القياس و يجعل ذلك حجة على انه ليس بقياس

و بسيارى از عامه قائل شده اند به اينكه تعدى نمودن حكم تحريم از تأفیف ابوين بانواع آزارهائى كه زياده اند بر تأفیف از باب قياس بطريق اولويت است و اين را قياس جلى مى نامند و محقق قدس سره و جمعى از عامه انكار نموده اند قياس بودن اين تعدى را و اين جماعت اختلاف نموده اند در جهت تعديه پس بعضى گفته اند تعديه حكم از اين جهت است كه مفهوم لا نقل لهما اف و فحوای او دلالت دارد برين تعديه و مفهوم را باين اعتبار مفهوم موافق مى كويند زيراكه حكم غير مذكور يعنى باقى انواع آزارها موافقت با حكم مذكور كه ان تأفیف است و ان حكم عبارت از تحريم است و مقابل مفهوم موافق است مفهوم مخالف و ان مفهوم ميست كه حكم غير مذكور مخالف باشد با حكم مذكور چون مفهوم (1) شرط و صفت دليل خطاب نيز مى كويند و مفهوم موافق را فحوای خطاب و لحن خطاب نيز مى نامند و جمعى ديكر از ايشان قائل شده اند به اينكه اين تعديه بطريق نقل است يعنى لا نقل لهما اف اگرچه در لغت موضوع بوده از براى منع از تأفیف ليكن در عرف شرع نقل شده از اين معنى بمنع از جميع آزارها باعتبار مناسب در خصوص و عموم پس دلالت دارد بر تحريم تأفیف و غير او از انواع آزارها به واسطه عموم لفظ نه بسبب قياس و اين قول صريح كلام محقق است رحمه الله حجة الداهيين الى كون مثله قياسا انه لو قطع النظر عن المعنى تا حجة النافين دليل آنان كه قايلند به اينكه مثل اين تعديه از راه قياس است اينست كه اكر قطع نظر كنيم از معنى مناسبى كه مشتركست ميان تأفیف و باقى آزارها كه ان معنى مناسب مقصود است از تحريم تأفیف و ان معنى مانند اكرام پدر و مادر در منع از تأفیف كه اين اكرام مقصود است از تحريم او و مشتركست ميان او و باقى آزارها و همچنين اكر قطع نظر كنيم از اينكه اين معنى مشترك در فرع يعنى باقى آزارها تاكيدش بيشتراست ما حكم نخواهيم نمود بتحريم باقى آزارها و حاصل آنكه در مثال مذكور از اين جهت قائل مى شويم بتعديه تحريم بغير تأفیف آزارها كه وجه تحريم تأفیف

ص: 409

1-118. (1) چون اكرام الرجل العالم يا ان كان عالما كه مقتضى شرط و صفت اين است كه لا تكرم الرجل الجاهل يا ان كان جاهلا پس حكم بر جاهل غير مذكور است مخالف با حكم مذكور است يعنى عالم حكم يكي استحقاق اكرام و حكم ديگرى عدم استحقاق است

و حجة التآفين القطع بافاده الصيغة في مثله المعنى المذكور من غير توقف على استحضار القياس و اجيب بان التوقف على استحضاره هو القياس الشرعي لا الجلي فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر و اجتهاد و اذا عرفت ذلك فالحق ما ذكره بعض المحققين من ان النزاع هاهنا لفظي لا طائل تحته اصل اختلاف الناس في استصحاب الحال و محله ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت آخر و لا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان و هو الاستصحاب ام يفتقر الحكم به في الوقت الثاني الى دليل المرتضى و جماعة من العامة على الثاني و يحكى عن المفيد المصير الى الاول و هو اختيار الاكثر و قد مثلوا له بالمتميم اذا دخل في الصلاة ثم رآى الماء في اثائها و الاتفاق واقع على وجوب المضي فيها قبل الرؤية فهل يستمر على فعلها بعده استصحابا للحال الاول ام يستأنفها بالوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول و من اطرحه قال بالثاني احتج المرتضى به بان في استصحاب الحال جمعا بينا الحالين

---

يعنى اكرام مشتركست میان او و غیر او و در غیر بیشتر است و قیاس معنی ندارد بغير ازين و جواب گفته اند به اینکه معنی مناسب را اعتبار نموده اند از برای اثبات حکم تا آنکه قیاس بوده باشد بلکه ازين جهت او را اعتبار نموده اند که او شرطست از برای دلالت لفظ بر مفهوم لغة و ازين جهت قائلست به حجیت چنین مفهومی هرکه منکر حجیت قیاس است و اگر اين تعديه از راه قیاس بوده باشد لازم می آید که منکرين قیاس منکر اين نیز بوده باشند و اين جواب را رد نموده اند باین روش که هیچ کس منکر قیاس جلی یعنی آن قیاسی که حکم غير مذکور بطریق اولویت دانسته شود نیست تا آنکه شما بگوئيد که او قائل به حجیت اين مفهوم هست و قائل بقیاس نیست و اين را دليل سازيد بر اینکه اين مفهوم قیاس نیست و حجة النافين القطع بافاده الصيغة في مثله تا اصل دليل آنان که منکرند بودن اين تعديه را از راه قیاس اینست که ما جزم داریم به اینکه صیغه در مثل لا تقل لهما اف افاده معنی تعديه بغير مذکور می کند بدون اینکه موقوف بر استحضار قیاس بوده باشد و اگر اين تعديه بطریق قیاس باشد لا محاله موقوف بر استحضار قیاس یعنی استحضار اصل و فرع و علت مشترکه و ملا حظة اشتراك در ان علت خواهد بود و ازين دليل جواب باین روش گفته شده که آنچه موقوفست بر استحضار قیاس ان قیاس شرعی است نه قیاس جلی زیرا که هرکه عارفست بلغت عارف به آن قیاس جلی نیز هست بدون احتیاج بنظر و اجتهاد و هرگاه دانستی آنچه را که مذکور شد پس بدان که حق آن چیزيست که بعضی از محققين ذکر نموده اند که نزاع درین مسئله لفظی است و فایده بر او مترتب نیست چه نزاعی نیست در تعديه

فی حکم من غیر دلیل و لا دلالة لانّ الحالین مختلفان من حیث کان غیر واجد للماء فی إحداهما واجدا له فی الاخری فکیف سوّی بین الحالین من غیر دلالة قال و اذا کنا قد اثبتنا الحکم فی الحالة الاولی بدلیل فالواجب ان ننظر فان کان الدلیل یتناول الحالین سوّینا بینهما فیہ و لیس هاهنا استصحاب و ان کان تناول الدلیل اّما هو للحال الاولی فقط و الثانیة عاریة من دلیل فلا یجوز اثبات مثل الحکم لها من غیر دلیل و جرت هذه الحالة مع الخلوّ من الدلیل مجری الاولی لو خلت من دلالة فاذا لم یجز اثبات الحکم للاولی الا بدلیل فکذا الثانیة ثم اورد سوّالا حاصله انّ ثبوت الحکم فی الحالة الاولی یقتضی استمراره الا لمانع اذ لو لم یجب ذلك لم یعلم استمرار الاحکام فی موضع و حدوث الحوادث لا- یمنع من ذلك كما لا یمنع حركة الفلك و ما جرى مجراه من الحوادث فیجب استصحاب الحال ما لم یمنع مانع و اجاب بانّه لا بدّ من اعتبار الدلیل الدالّ علی ثبوت الحکم فی الحالة الاولی و کیفیة اثباته و هل یثبت ذلك فی حالة

حکم بغیر مذکور خواه قائل شویم به اینکه این تعدیه از راه قیاس است یا نه و درین هم نزاعی نیست که ثبوت حکم در غیر مذکور اولی است و درین هم حرفی نیست که معنی مناسبی مشترک میان مذکور و غیر او هست پس می خواهید این را جلی و خواهید مفهوم موافق بنامید

### أصل فی استصحاب الحال

اصل اختلف الناس فی استصحاب الحال و محلّه ان ثبت تا احتج اختلاف نموده اند اصولیون در حجّیت استصحاب و محل استصحاب چنین صورتیست که حکمی ثابت باشد در وقتی و بعد از ان وقتی دیگر بیاید و دلیلی بر انتفاء ان حکم درین وقت نباشد پس آیا باید قائل شد ببقاء ان حکم چنانچه پیش ازین وقت بوده و این عبارت از استصحاب است یا آنکه ثبوت ان حکم درین وقت نیز محتاج بدلیلی است چنانچه در وقت اوّل محتاج بدلیل بوده سیّد مرتضی رضی الله عنه و جماعتی از عامه قائل شده اند بقول ثانی و منکر حجّیت استصحاب شده اند و از شیخ مفید رحمه الله حکایت شده قول اول یعنی حجّیت استصحاب و این مختار اکثر اصولیین است و مثالی از برای این مسئله آورده اند متیّمی را که داخل نماز شود بتیّم بعد از ان ابی در اثناء نماز ببیند و این اتفاقی است که پیش از دیدن اب واجب بود بر او تمام کردن نماز پس آیا مستمر می ماند بر کذا ردن نماز بعد از رؤیت از جهت استصحاب حال پیش از رؤیت یا آنکه واجبست بر او قطع این نماز و از سر گرفتن نماز با وضو پس کسی که قائل است به حجّیت استصحاب قائل شده باحتمال اوّل و هرکه انکار نموده او را قائل شده باحتمال ثانی احتج المرتضی ره بان فی استصحاب الحال جمعا بین الحالین من غیر دلالة تا حجة القول احتجاج نموده سیّد رضی الله عنه بر عدم جواز عمل باستصحاب به اینکه

واحدة او على سبيل الاستمرار و هل يتعلّق بشرط [مراعى او لم يتعلّق قال و قد علمنا أنّ الحكم الثّابت فى الحالة الاولى أنّما يثبت بشرط] فقد الماء و الماء فى الحالة الثّانية موجود و اتّقت الامّة على ثبوته فى الاولى و اختلف فى الثّانية فالحالتان مختلفتان و قد ثبت فى العقول أنّ من شاهد زيدا فى الدّار ثمّ غاب عنه لا يحسن ان يعتقد استمرار كونه فى الدّار الاّ بدليل متجدّد فصار كونه فى الدّار فى الثّانى و قد زالت الرّؤية بمنزلة كون عمرو فيها مع فقد الرّؤية و اما القضاء بانّ حركة الفلك و ما جرى مجريها لا يمنع من استمرار الاحكام فذلك معلوم بالادلة و على من ادعى انّ رؤيه الماء لم يغيّر الحكم الدّلالة ثمّ قال و بمثل ذلك نجيب من قال فيجب ان لا نقطع بخبر من اخبرنا عن مكّة و ما جرى مجريها من البلدان على استمرار وجودها و ذلك أنّه لا بدّ لقطع على الاستمرار من دليل اما عادة او ما يقوم مقامها و لو كان البلد الّذى اخبرنا عنه على ساحل البحر لجوّزنا زواله بغلبة البحر الاّ ان يمنع من ذلك خبر متواتر فالدليل على ذلك كلّ لا بدّ منه حجّة القول الآخر

---

استصحاب موجب جمع میان دو حالت است در حکمی بدون دلیلی که دلالت کند بر اتحاد حکم این دو حالت و بعد از آن فرموده که ما هرگاه ثابت دانیم حکمی را در حال اول بسبب دلیلی پس باید که ملاحظه ان دلیل نمائیم پس اگر دلیل شامل هر دو حال بوده باشد ما نیز تسویه خواهیم نمود میان این دو حال درین حکم و استصحابی نخواهد بود چه ثبوت حکم در حال ثانی نه از جهت ابقاء حکم حال اول است بلکه هر دو حال در دلیل شریکند و ثبوت حکم در هر دو بسبب يك دليل است و اگر دليل شامل حال اول است و بس و حال ثانی عاری از دليل است پس جایز نیست اثبات مثل ان حکم از برای ان حال بدون دلیلی و این حال ثانی با خلواز دليل به منزله حال اولست با خلواز دليل پس چنانچه جایز نیست اثبات این حکم در حال اول بی دلیلی پس همچنین حال ثانی اثبات حکم بی دلیلی در وی جایز نیست بعد از ان سیّد رضی الله عنه اعتراضی بر خود وارد آورده که حاصلش اینست که ثبوت حکم در حال اول مقتضی استمرار ان حکم است تا مانعی بهم رسد زیراکه اگر استمرار او واجب نباشد استمرار هیچ حکمی در هیچ جا معلوم نخواهد بود و حدوث حوادث چون رویت اب در مثال مفروض مانع ازین استمرار نیست چنانکه حرکت فلك و اشباه او از حوادث مانع نیستند از استمرار او پس واجب خواهد بود استصحاب حال مادامی که مانعی ازو نبوده باشد و جواب فرموده ازین اعتراض باین روش که واجبست ملاحظه دلیلی که دلالت دارد بر ثبوت این حکم در حال اول و از چگونگی دلالت او و بینم که آیا ان دليل اثبات این حکم می نماید در همان حال اول



وجوه الاوّل انّ المقتضى للحکم الاوّل ثابت و العارض لا يصلح رافعا له فيجب الحکم بثبوته في الثانی اما انّ مقتضى الحکم الاوّل ثابت فلاتا تتکلم على هذا التقدير و اما انّ العارض لا يصلح رافعا فلانّ العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحکم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون کلّ واحد منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحکم الثابت سليما عن رافع الثانی انّ الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا و الا لانقلب من الامکان الدّاتی الى الاستحالة فيجب ان يكون في الزمان الثانی جایز الثبوت كما كان اولا فلا ينعدم الا لمؤثر لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه الى الآخر لا لمؤثر فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر يكون بقائه ارجح من عدمه في اعتقاد المجتهد و العمل بالتراجع واجب

و بس يا افاده ثبوت حکم می کند بر سیل استمرار و باید که دیده شود که ان حکم آیا معلق هست بر شرطی که باید رعایت او نمود یا معلق نیست به چنین شرطی و ما در مثال مفروض می دانیم که حکمی که ثابتست پیش از رؤیت اب یعنی وجوب اتمام نماز ثابت شده مگر بشرط فقدان اب و اب در حال ثانی موجود است و امت نیز اتفاق نموده اند بر ثبوت ان حکم پیش از رؤیت اب و اختلاف نموده اند در ثبوت او در حالت ثانیه پس این دو حال مختلفند و ثبوت حکم در احدهما مستلزم ثبوت او در دیگری نیست و بتحقیق که ثابت شده در عقول که کسی که زید را در خانه ببیند بعد از ان از او غایب شود نیکو نیست اعتقاد استمرار بودن زید در ان خانه مگر بدلیلی تازه و بودن او در وقت ثانی در خانه بعد از رؤیت به منزله بودن عمرو است در ان خانه با عدم رویت پس چنانکه اعتقاد به بودن عمرو در خانه با عدم رویت محتاج بدلیلی است همچنین اعتقاد بودن زید درین وقت موقوفست بر دللیلی تازه و اما حکم به اینکه حرکت فلك و امثال او مانع نیستند از استمرار احکام پس او به ادله ثابتست بخلاف رؤیت اب که او مانع می تواند بود از استمرار حکم سابق و کسی که دعوا نماید که رؤیت اب موجب تغییر حکم سابق نیست بر او واجبست ذکر دللیلی برین مطلب و بدون دلیل این دعوی از وی مسموع نیست بعد از ان سیّد رضی الله عنه فرموده که بمثل این جواب جواب می گوئیم کسی را که اعتراض نماید و بگوید که هرگاه عمل باستصحاب نباید نمود پس لازم می آید که ما جزم نتوانیم نمود بسبب خبر دادن کسی که ما را خبر دهد از وجود مکّه و مانند ان از شهرها بر استمرار وجود انها و حال آنکه بمجرد اخبار ما را جزم بر استمرار نیز حاصل است در وقت دیگر پس استصحاب باید حجت بوده باشد و ملخص جواب اینکه جزم بر استمرار دللیلی بخواهد خواه ان دلیل عادت بوده باشد یا آنچه قائم مقام اوست و در

الثالث أنّ الفقهاء عملوا باستصحاب الحال في كثير من المسائل و الموجب للعمل هناك موجود في موضع الخلاف و ذلك كمسألة من تيقن الطهارة و شكّ في الحدث فأنه يعمل على يقينه و كذلك العكس و من يتيقن طهارة ثوبه في حال بنى على ذلك حتّى يعلم خلافها و من شهد بشهادة بنى على بقائها حتّى يعلم رافعها و من غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء انكحته و لم يقسم امواله و عزل نصيبه في المواريث و ما ذاك الا لاستصحاب حال حياته و هذه العدة موجودة في مواضع الاستصحاب فيجب العمل به الرابع أنّ العلماء مطبقون على وجوب ابقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية على ما يقتضيه البراءة الاصلية و لا معنى الاستصحاب الا هذا اذا تقرّر ذلك فاعلم أنّ المحقق ذكر في اول كلامه أنّ العمل بالاستصحاب

---

و در اخبار بوجود امثال مکه چون عادت مقتضى استمرار است [از اين جهت قطع باستمرار] او حاصل می شود بخلاف ما نحن فيه که دليلی بر استمرار ان حکم سابق بر رؤیت اب نیست و اگر شهری که بما خبر می دهند از وجود در کنار دریا باشد تا در او نیز تجویز خواهیم نمود زوال و عدم استمرار او را بسبب غلبه دریا مکر آنکه منع کند از اين تجویز خبر متواتری پس دليل بر استمرار اين ها نیز واجبت حجة القول الآخر و جوه الاول ان المقتضى للحکم الاول ثابت تا اذا تقرر ذلك دليل قول ديگر يعنى حجيت استصحاب چند وجه است اول اينکه مقتضى حکم اول ثابتست و چیزی که صلاحيت مانعيت داشته باشد عارض نشده در وقت ثانی پس واجبت قول بثبوت ان حکم در وقت ثانی نیز اما اينکه مقتضى حکم اول ثابتست زیراکه حرف ما در باب حجيت استصحاب بر تقدیری است که مقتضى حکم اول در وقت ثانی نیز بوده باشد و اما اينکه مانعی از ثبوت ان حکم در وقت ثانی نیست زیراکه چیزی عارض نشده درين وقت مکر احتمال حدوث چیزی که موجب زوال ان حکم بوده باشد و اين قابليت مانعيت ندارد زیراکه اين احتمال معارضه می کند با احتمال عدم حدوث ان و اذا تعارضا تساقطا پس هريك ازین دو احتمال مدفوع می شوند بسبب دیگری و باقی می ماند ان حکم ثابت بی معارضه در واقع پس ان حکم باقی خواهد بود و دليل ثانی اينکه ان حکم که ثابت بود در وقت اول قابليت ثبوت در وقت ثانی نیز وارد و اکر نه لازم می آید که طبیعت آن حکم برکردد از امکان ذاتی به استحاله و اين محالست و هرگاه قابليت ثبوت در وقت ثانی داشته باشد ثبوت او درين وقت جایز خواهد بود چنانکه در زمان اول جایز بود پس زوال آن حکم جایز نیست مکر بسبب مؤثری زیراکه محال است بیرون رفتن ممکن از یکی از طرفین وجود و عدم به دیگری بی تاثیر مؤثری

محکمی عن المفید ره قال انه المختار و احتج له بهذه الوجوه الاربعه ثم ذکر حجّة المانع و الجواب عنها و قال بعد ذلك و الّذی نختاره نحن ان ننظر فی الدلیل المقتضی لذلك الحکم فان کان یقتضیه مطلقا و جب القضاء باستمرار الحکم کعقد النکاح مثلا فانه یوجب حلّ الوطی مطلقا فاذا وقع الخلاف فی الالفاظ الّتی یقع بها الطّلاق کقوله انت خلیّة او بریّة فانّ المستدلّ علی أنّ الطّلاق لا یقع بهما لو قال حلّ الوطی ثابت قبل التّطرق بهذه فیجب ان یكون ثابتا بعدها لکان استدلالا صحیحا لانّ المقتضی للتّحلیل و هو العقد اقتضاه مطلقا و لا نعلم أنّ الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فیكون الحکم ثابتا عملا بالمقتضی لا یقال المقتضی هو العقد و لم یثبت انه باق فلم یثبت الحکم لاثنا نقول وقوع العقد اقتضی حلّ الوطی لا مقيّدا بوقت فلزم دوام الحلّ نظرا الی وقوع المقتضی لا الی دوامه فیجب ان یثبت الحلّ حتّی یثبت الرّافع فان کان الخصم یعنی بالاستصحاب ما اشرنا الیه فلیس

---

پس هرگاه فرض کنیم که علم بوجود مؤثّر در عدم ان حکم موجود نیست درین صورت بقای ان حکم راجح تر خواهد بود از عدمش نظر باعتقاد مجتهد و عمل باعتقاد راجح مجتهد را واجبست دلیل سیوم اینکه فقها عمل می نمودند باستصحاب در بسیاری از مسائل بر سبیل اجماع و آنچه موجب عمل باستصحاب است در مسائلی که اجماعا عمل نموده اند باستصحاب در محل نزاع و خلاف نیز موجود است پس باید که در اینجا نیز عمل واجب باشد و ان مسائلی که اجماعا عمل باستصحاب در آنها شده چون مسئله یقین در طهارت و شک در حدث و برعکس یعنی یقین در حدث و شک در طهارت که درین دو صورت اجماعا عمل واجب است باستصحاب حال سابق و چنانکه هرگاه کسی یقین دانسته باشد طهارت جامه خود را در وقتی بنا بر طهارت واجبست بر او تا آنکه علم به نجاست متحقق شود اجماعا چنانکه اگر کسی شاهد شود در شهادتی بنا می گذارد و بر بقای ان شهادت تا آنکه یقین بهم رساند بتحقیق رافع ان شهادت مثلا هرگاه شاهد کواه شود بر شغل ذمه زید بحق عمرو همیشه برین نحو کواهی می دهد تا آنکه او را علم حاصل شود به برائت ذمه زید ازین حق و چنانکه هرگاه کسی غایب شود از خانه خود به سفری رود که ازو مدتها خبری نباشد حکم می کند ببقاء زنان او بر نکاح و اموال او را قسمت نمی کنند میانه ورثه او و جدا می کنند نصیب او را در میراثهای که به او رسد و این ها هیچ وجهی ندارند بغير از استصحاب حال حیوة او و این علت یعنی استصحاب حال سابق در جمیع مواضع استصحاب جاریست پس واجبست عمل به او دلیل

ذلك عملا بغير دليل و ان كان يعنى به امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه و هذا الكلام جيد لكنه عند التحقق رجوع عما اختاره اولاً و مصير الى القول الآخر كما يرشد اليه تمثيلهم لموضع النزاع بمسألة المتيّم و يفصح عنه حجة المرتضى فكأنه ره استشعر ما يرد على احتجاجه من المناقشة فاستدرك بهذا الكلام و اختار في المعبر قول المرتضى و هو الاقرب المطلب التاسع في الاجتهاد و التّقليد

چهارم اينکه علما اتفاق نموده اند بر وجوب ابقاء حکم بر نحوی که مقتضای برائت اصلیه است هرگاه دلیلی بر خلاف او نباشد پس حکم نموده اند باستصحاب حال سابق که مقتضای برائت اصلیه است و همین بعینه معنی استصحاب است و پوشیده نیست ضعف این دلایل اذا تقرر ذلك فاعلم ان المحقق ره ذکر فی اوّل کلامه تا المطلب الرابع هرگاه مقرر شد آنچه دانستی پس بدان که محقق ره در اوّل حرفش فرموده که عمل باستصحاب حکایت شده از شیخ مفید و محقق خود فرموده که این مذهب مختار منست و احتجاج نموده از برای او باین چهار وجهی که مذکور شد بعد از ان دلیل مانع را ذکر نموده و جواب او را بیان فرموده بعد از ان گفته که آنچه ما اختیار می نمایم او را اینست که ملاحظه نمایم دلیلی را که مقتضی این حکم است پس اگر مقتضی ان حکم است مطلقاً یعنی دلالت او برین حکم مخصوص بوقت اول نیست درین صورت واجبست حکم بااستمرار ان حکم چون عقد نکاح که مقتضی حلّیت و طی است مطلقاً در هر زمان از ازمینه پس هرگاه خلاف واقع شود در الفاظی که طلاق بانها واقع می شود چون قول زوج بزوجه انت خلیّة و انت بریّة در مقام استدلال بر عدم وقوع طلاق باین الفاظ بگوید که حلّیت و طی زوج ثابت بود پیش از تکلم زوج باین الفاظ پس واجبست که بعد از این نیز ثابت بوده باشد هرآینه این استدلال صحیح خواهد بود زیراکه مقتضی تحلیل و طی یعنی عقد نکاح مقتضی تحلیل بود مطلقاً و خصوصیتی به وقتی نداشت و ما نمی دانیم که این الفاظ مذکوره یعنی خلیّة و بریّة واقع ان اقتضا هست یا نه پس حکم حلّیت و طی ثابت خواهد بود از جهت عمل بمقتضی مقتضی و کسی که نکوید که مقتضی حلّیت و طی عقد نکاح است و ثابت نیست که او باقی بوده باشد چه احتمال می رود که بسبب این الفاظ متحقق شده باشد پس حلّیت ثابت نخواهد بود زیراکه ما در جواب می گوئیم که وقوع عقد مقتضی حلّیت و طی است مطلقاً نه مقید به وقتی پس لزوم دوام حلّیت و طی و استمرار او مستند است بوقوع مقتضی و در وقوع مقتضی شبهه نیست و مستند بدوام و استمرار مقتضی نیست تا آنکه کوئید که استمرار او ثابت نیست و چون این دانسته شد که دوام حلّیت مستند است بوقوع مقتضی پس بعد از وقوع مقتضی واجبست ثبوت حلّیت تا آنکه رافع حلّیت

اصل الاجتهاد في اللغة تحمّل الجهد وهو المشقّة في أمر يقال اجتهد في حمل الثّقل ولا يقال ذلك في الحقير واما في الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الطّوّق بحكم شرعيّ وقد اختلف النّاس في قبوله للتّجزية بمعنى جريانه في بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط فله ح ان يجتهد فيها اولا ذهب العلامة في يب والشهيد ره في الذّكري والدروس والدي ره في جملة من كتبه و جمع من العاظة الى الاوّل و صار قوم الى الثّاني حجة الاولين انه اذا اطّلع على

وطى يعنى طلاق ثابت شود پس اگر مراد خصم يعنى قائل به حجّيت استصحاب اين معنى است كه ما اشاره نموديم يعنى مراد او و جوب عمل بحكم ثابتست هرگاه دليل ان حكم مقتضى بثبوت ان حكم باشد مطلقا پس اين استصحاب مصطلح و عمل بحكمى بى دليل نيست چه دانسته شد كه دليل اين حكم در وقت ثاني همان بعينه دليل ان حكم است در وقت اوّل و اگر مرادش از استصحاب غير اين معنى است يعنى معنايست كه مستلزم و جوب عمل بحكمى باشد بى دليلى پس ما از ان مذهب اعراض مى نماييم و اين حرف محقق در كمال خويست ليكن في الحقيقة رجوعيست از مذهبي كه اولا- اختيار نموده بود يعنى حجّيت استصحاب مطلقا و بازكشتى است به مذهبي ديكر كه اين تفصيل است چنانچه مشعر است باين رجوع تمثيل ايشان محل نزاع را به مسئله متمم چه دليل حكم در وقت اول دلالت مى كرد بر و جوب گذشتن در نماز پيش از رؤيت اب نه مطلقا بلكه در خصوص وقت فقدان اب و مع ذلك قائلين به حجّيت استصحاب او را درين مثال حجّت مى دانند پس معلوم مى شود كه مذهبي كه محقق اولا اختيار نموده حجّيت اوست مطلقا و ممكن نيست تخصيص او به صورتى كه دليل حكم مطلق بوده باشد تا آنكه موافق شود با تفصيلى كه در آخر به او قائل شده پس تفصيلى كه در آخر رجوع از او خواهد بود و دليل سيّد رضى الله عنه نيز مشعر است به اينكه مراد قائلين به حجّيت استصحاب حجّيت اوست مطلقا و كويا محقق رحمه الله اولا اختيار نموده بود حجّيت او را مطلقا و بعد از ذكر وجوه اربعة از براى اثبات اين مذهب چون يافت مناقشه و اعتراضى كه بر هريك از آنها وارد است چنانچه پيشتر اشاره به او شد از اين جهت رجوع نمود از ان مذهب و تدارك او نمود باين حرف و محقق رحمه الله در معتبر قول سيّد رضى الله عنه را اختيار نموده و اين نزديكتر است بصواب

## المطلب التاسع في الاجتهاد و التقليد

### اشاره

المطلب التاسع في الاجتهاد و التقليد مطلب نهم از مطالب مقدمه در بيان احكام اجتهاد و تقليد

## أصل في معنى الاجتهاد و قبوله للتجزئة

اصل الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد تا حجة الاولين اجتهاد در لغت عبارتست از متحمل شدن جهد بضم جيم يعنى مشقت كشيدن در كارى مى كويند اجتهاد در وقتى

دلیل مسئله بالاستقصاء فقد ساوی المجتهد المطلق فی تلك المسألة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها وح فکما جاز لذلك الاجتهاد فيها فکذا هذا احتج الآخرون بان کل ما یقدر جهله یجوز تعلقه بالحکم المفروض فلا یحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما یعلمه من الدلیل و اجاب الاولون بان المفروض حصول جمیع ما هو دلیل فی تلك المسألة بحسب ظنه و حیث یحصل التجویز المذكور ینخرج عن الفرض و التّحقیق عندی فی هذا المقام ان فرض الاقتدار علی استنباط بعض المسائل دون بعض علی وجه یساوی استنباط المجتهد المطلق لها غیر ممتنع و لكن التمسك فی جواز الاعتماد علی هذا الاستنباط بالمساواة فیة للمجتهد المطلق قیاس لا نقول به نعم لو علم ان العلة فی العمل بظن المجتهد المطلق هی قدرته علی استنباط المسألة امکن اللاحق من باب منصوص العلة و لكن الشان فی العلم بالعلة لفقد النصّ علیها و من الجائز أن تكون

---

که بار [بردارد] کرانی را و نمی گویند اجتهاد هرگاه بردارد بار سبکی را و در اصطلاح عبارتست از فارغ بال کردنیدن فقیه خود را از برای تحصیل ظن بحکم شرعی و استفراغ جنس این تعریفست زیراکه شامل استفراغ فقیه و استفراغ غیر فقیه نیز هست و بسبب اضافه او بفقیه بیرون می رود استفراغ مقلد و سع خود را در تحصیل ظن بحکم شرعی بطریق تقلید و بقید ظن بیرون می رود استفراغ و سع از جهت تحصیل قطع بضروریات دین چون وجوب و جوب نماز و روزه و امثال آنها چه اجتهاد در قطعیات نمی باشد و بقید شرعی بیرون می رود تحصیل ظن باحکام حسیّه و عقلیه و اختلاف نموده اند اصولیون در اینکه اجتهاد آیا قابل تجزیه هست به این معنی که جاری می شود در بعضی از مسائل دون بعضی به این طریق که حاصل شود از برای فقیه آنچه مناط اجتهاد و استنباط احکام است در بعضی از مسائل و بس پس او را جایز است اجتهاد در آن مسئله مثلاً در مسئله وجوب سلام در نماز هرچه دخل در استنباط او داشته باشد از آیات و اخبار و شرایط جمیع او را حاصل باشد آیا او درین صورت ظن شرعی باین حکم حاصل می شود یا آنکه قابل تجزیه نیست بلکه تا او را مناط اجتهاد در جمیع مسائل حاصل شود در هیچ مسئله او را ظن شرعی حاصل نمی شود علامه رحمه الله در تهذیب و شیخ شهید مکی قدس سره در ذکری و دروس و پدرم شیخ زین الدین علیه الرحمه در بعضی از کتابهای خود و جمعی از عامّه باول قائل شده اند و فرقه دیگر بقول ثانی رفته اند حجة الاولین انه اذا اطلع علی دلیل مسئله تا اصل دلیل فرقه اولی یعنی قائلین به

هی قدرته علی استنباط المسائل کلّها بل هذا اقرب الى الاعتبار من حيث انّ عموم القدرة انّما هو لکمال القوّة ولا شكّ انّ القوّة الكاملة ابعده عن احتمال الخطاء من الناقصة فكيف يستویان سلّمنا لكنّ التعویل فی اعتماد ظنّ المجتهد المطلق انّما هو علی دلیل قطعیّ و هو اجماع الامة علیه و قضاء الضرورة به و اقتضی ما يتصور فی موضع النزاع ان يحصل دلیل ظنیّ يدلّ علی مساواة التجزی للاجتهد المطلق و اعتماد المتجزی علیہ یفضی الی الدور لانه تجزّی فی مسئله التجزیّ و تعلق بالظنّ فی العمل بالظنّ و رجوعه فی ذلك الی فتوی المجتهد المطلق و ان كان ممکنا لکنه خلاف المراد اذ الفرض الحاقه ابتداء بالمجتهد و هذا الحاق له بالمقدّم بحسب الذات و ان كان بالعرض الحاقا بالاجتهد و مع ذلك فالحکم فی نفسه مستبعد لاقتضائه ثبوت الواسطة بین اخذ الحکم بالاستنباط و الرجوع فیہ الی التقليد و ان شئت قلت ترکّب التقليد و الاجتهد

ثبوت تجزی در اجتهاد اینست که هرگاه مطلع شود مجتهد بر دلیل مسئله بتتبع بسیار پس درین صورت با مجتهد مطلق یعنی مجتهد در جمیع مسائل در خصوص این مسئله مساوی خواهد بود و عدم علم او به دلایل غیر این مسئله دخلی در این مسئله ندارد و همچنان که جایز است مجتهد مطلق را اجتهاد درین مسئله همچنین جایز خواهد بود این مجتهد متجزی را اجتهاد درین مسئله و احتجاج نموده اند ان فرقه دیگر یعنی قائلین بعدم جواز تجزیّ باین روش که هرچه مفروض جهل اوست از آیات و روایات و شرایط اجتهاد مطلق ممکنست که تعلق باین حکم داشته باشد پس او را ظنی بهم نمی رسد به اینکه مانعی از مقتضای دلیلی که معلوم اوست نیست و فرقه والی جواب گفته اند ازین دلیل باین روش که مفروض اینست که حاصلست از برای او هرچه بحسب ظن او دلیل است درین مسئله و هرگاه احتمال رود که مجهول تعلقی باین مسئله داشته باشد از فرض مسئله خارج خواهد بود و تحقیق این مسئله تجزیّ نزد من اینست که فرض قادر بودن متجزی بر استنباط بعضی از مسائل دون بعضی بر وجهی که مساوی باشد با اجتهاد و استنباط مجتهد مطلق درین مسئله ممتنع نیست بلکه ممکنست لیکن متمسک شدن در اثبات جواز اعتماد مجتهدی برین استنباط بمساوات او با مجتهد مطلق چنانکه فرقه اولی استدلال نموده بودند قیاس است و ما قائل به او نیستیم بلی اگر دانیم که علت در عمل بظن مجتهد مطلق درین مسئله همین قادر بودن اوست بر استنباط این مسئله ممکن است ملحق ساختن متجزی بمجتهد مطلق از باب قیاس منصوص العلة لیکن حرف در سر علم به علیت است زیرا نصی درین باب نیست و جایز است که علت و جوب عمل بظن مجتهد مطلق قدرت او بر استنباط جمع مسائل

و هو غير معروف اصل و للاجتهاد المطلق شرايط يتوقف عليها و هي بالاجمال ان يعرف جميع ما يتوقف عليه اقامة الادلة على المسائل الشرعية الفرعية و بالتفصيل ان يعلم من اللغة و معاني الالفاظ العرفية ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب و السنة و لو بالرجوع الى الكتب المعتمدة و يدخل في ذلك معرفة النحو و التصريف و من الكتاب قدر ما يتعلق بالاحكام بان يكون عالما بمواقعها و يتمكن

بوده باشد بلکه این نزدیکتر است بعقل از جهت اینکه عموم قدرت [مجتهد یعنی قدرت او] او بر استنباط جميع مسائل بسبب کمال قوت اوست و شکی نیست که قوت کامله دورتر است از احتمال خطا از قوت ناقصه پس چگونه این دو مجتهد مساوی باشند و بر تقدیر تسلیم تساوی ایشان می گوئیم که قیاس مجتهد متجزی بمجتهد مطلق قیاس مع الفارق است زیرا که مستند در اعتماد ظن مجتهد مطلق دلیل قطعی است که عبارت از اجماع امت برین اعتماد و حکم ضرورت دین است به او و نهایت آنچه متصور است از برای اعتماد بر ظن در محل نزاع یعنی مجتهد متجزی دلیلی است ظنی که دلالت می کند بر مساوات تجزی با اجتهاد مطلق و اعتماد نمودن متجزی در اثبات مطلب خود برین دلیل منجر می شود بدور یعنی توقف شیء بر نفس خود زیرا که اثبات تجزی در اجتهاد باین دلیل موقوفست بر اینکه در واقع تجزی در اجتهاد جایز باشد چرا که استنباط مساوات تجزی با اجتهاد مطلق صدور او از مجتهد متجزی یعنی مستدل مبنی است بر ثبوت تجزی پس مستدل دست به تجزی زده در اثبات مسئله تجزی و متمسک بظن شده در اثبات عمل بوجوب ظن و دور این معنی دارد و اگر کوئید که مستدل در اثبات این مقدمه رجوع می نماید به فتوای مجتهد مطلق پس دلیل او موقوف بر ثبوت تجزی نخواهد بود در جواب می گوئیم که این رجوع اگر چه ممکن است لیکن خلاف مراد مستدل است زیرا که غرض او اینست که متجزی را ملحق کرداند بمجتهد و این حرف موجب آنست که ملحق بمقلد شود بالذات اگر چه بالعرض ملحق بمجتهد می شود و با این مفسده مذکوره حکم بر رجوع متجزی در اثبات ان مقدمه به فتوای مجتهد مطلق بعید است زیرا که مقتضی ثبوت واسطه ایست میان اخذ و فرا گرفتن حکم بطریق استنباط و رجوع نمودن در اخذ حکم بتقلید زیرا که استنباط حکم این معنی دارد که تقلید مجتهدی اصلا ننماید نه در حکم و نه در مقدمات او و تقلید در حکم این معنی دارد که حکم را از مجتهد بشود و ان قسم مذکور واسطه ایست میان این دو قسم و اگر خواهی بگو مرکب شده تقلید با اجتهاد و اخذ حکم از مجموع شده تقلید با اجتهاد و اخذ حکم و این طریق معروف نیست

### أصل في شرائط الاجتهاد المطلق

اصل و للاجتهاد المطلق شرايط تا اصل و اجتهاد مطلق



عند الحاجة من الرجوع اليها و لوفى كتب الاستدلال و من السنة الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده من الاصول المصححة ما يجمعها و يعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها و ان يعلم احوال الرواة فى الجرح و التعديل و لو بالمراجعة و ان يعرف مواقع الاجماع ليحترز عن مخالفته و ان يكون عالما بالمطالب الاصولية من احكام الاوامر و التواهي و العموم و الخصوص الى غير ذلك من مقاصده التي يتوقف الاستنباط عليها و هو اهم العلوم للمجتهد كما تبه عليه بعض المحققين و لا بد ان يكون ذلك بطريق الاستدلال على كل اصل منها لما فيها من الاختلاف لا كما توهمه القاصرون و ان يعرف شرائط البرهان لامتناع الاستدلال بدونها الا من فاز بقوة قدسية تغنيه عن ذلك و ان يكون له ملكة مستقيمة و قوة ادراك يقتدر بها على اقتناص الفروع من

---

يعنى مجتهد در جميع احكام را شرايطيست كه اجتهاد موقوف بر انها است و اما مجتهد متجزى شرط نيست علمه بجمع آنچه مذکور خواهد شد بلکه شرطست علم او به امورى كه تعلق به مسئله دارد كه او استنباط مى نمايد و شرايط اجتهاد مطلق مجعلا اينست كه بداند مجتهد جميع چيزهائى كه موقوف عليه اقامت دلايلند بر مسائل شرعيه فرعيه و شرايط او بتفصيل اينست كه بداند از علم لغت و معانى الفاظ لغت عرب آن قدرى كه موقوف عليه استنباط احكام است از كتاب مجيد و حديث هر چند كه اين معرفت بعنوان رجوع به كتابهاى معتبره اين علم بوده و داخل است درين معرفت معرفت نحو و صرف چه مراد از لغت درين مقام خصوص متن لغت يعنى علمى كه بسبب او دانسته مى شود معانى لغات عرب نيست بلکه معنى عاميست كه شامل او و نحو و صرف نيز هست و ان علميست كه بسبب او دانسته شود بسبب او خواص لغات عرب خواه باعتبار معنى يا از جهت حروف اصول و كيفيت بناء كلمات يا از حيث اعراب و بنا بوده باشد و اين اصطلاح در السنه اهل عربيت معروف است و از جمله شرايط اجتهاد مطلق اينست كه مجتهد از قران مجيد آياتى كه تعلق باحكام دارد بداند و ان قريب به پانصد آيه است چنانچه ضبط نموده اند نه به اين طريق كه بخاطر داشته باشد بلکه بايد كه جاى هر آيه را بداند و بداند كه کدام آيه در کدام سوره واقع شده تا آنكه قادر بر رجوع به او بوده باشد در وقت حاجت و اگر رجوع او باين آيات به اين نحو باشد كه به كتابهاى استدلالى كه در تحت هر آيه كه تعلق به او دارد مذکور است رجوع نمايد ان نيز مجزى است و از احاديث آن قدرى كه تعلق باحكام دارد بداند به اين طريق كه نزد او بوده باشد

الاصل و ردّ الجزئیات الی قواعدها و التّرجیح فی موضع التّعارض اذا عرفت هذا فاعلم انّ جمعا من الاصحاب و غیرهم عدّوا فی الشّرائط معرفة ما یتوقّف علیہ العلم بالشّارع من حدوث العالم و افتقاره الی صانع موصوف بما ینبغ منزه عمّا یمتنع باعث للانبیاء ع مصدّق آیاهم بالمعجزات کلّ ذلك بالدلیل الاجمالی و ان لم یقدر علی التّحقیق و التّفصیل علی ما هو داب المتبحّرين فی علم الکلام و ناقشهم فی ذلك بعض المحقّقین بانّ هذا من لوازم الاجتهاد و توابعه لا من مقدّماته و شرائطه و هو حسن مع انّ ذلك لا یختصّ بالمجتهد اذ هو شرط الایمان و اما معرفة فروع الفقه فلا یتوقّف علیها اصل الاجتهاد و لكنّها قد صارت فی هذا الزّمان طریقا یحصل بها الدرجه فیہ و تعین علی التوصل الیه و ما یلهج به جهلا او تجاهلا بعض اهل العصر من توقّف الاجتهاد المطلق علی امور وراء ما ذکرناه فمن الخیالات الّتی تشهد البدیة بفسادها و الدّعاوی الّتی تقتضی الصّرورة من الدّین بکذبها

---

از کتابهای مصحّحه قدری که جامع این احادیث بوده باشد و بداند جای هر بابی را به حیثیتی که قادر بر رجوع بانها بوده باشد و این نیز شرطست که بداند احوال راویان از عدالت و غیر ان هرچند که بطریق مراجعه باشد و نیز باید بداند مسائل اجماعیه را تا آنکه تواند احتراز نمود در وقت استنباط از مخالفت اجماع و نیز باید که دانا باشد به مسایل علم اصول از احکام و اوامر و نواهی و عموم و خصوص و غیر این ها از مقاصدی که موقوف علیہ استنباطاند و این علم اصول اهم علوم است از برای مجتهد چنانچه بعضی از محقّقین اشاره به این معنی نموده اند و کافی نیست دانستن مسائل اصولیه بطریق تقلید بلکه لا بد است که این معرفت او را حاصل شده باشد از راه استدلال بر هر اصلی از اصول بسبب آنکه در هر اصلی از آنها اختلافی هست و هیچ يك از آنها اجماعی نیست نه به آن نحوی که کوتاه نظران توهم نموده اند و اکتفا نموده اند بر رجوع و باید که شرایط برهان را بداند زیرا که استدلال بدون این معرفت ممکن نیست مگر کسی را که بسبب قوت قدسیه مستغنی از تحصیل این معرفت بوده باشد و باید که او را ملکه مستقیمه و قوت ادراکیه داشته باشد که قادر باشد بسبب انها بر اکتساب فروع از اصول و مندرج ساختن جزئیات را در تحت قواعد کلیه و ترجیح دادن بعضی از ادله را بر بعضی در وقت تعارض و هرگاه آنچه شرطست از برای اجتهاد یقینا دانستی پس بدان که جمعی از امامیه رضی اللّٰه عنهم و غیر ایشان از جمله شرایط اجتهاد شمرده اند معرفت اموری را که موقوف علیہ دانستن شارع یعنی خدای تعالی است

اصل اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في العقلیات التي وقع التكليف بها واحد و ان الآخر مخطئ اثم لان الله تعالى كلف فيها بالعلم و نصب عليه دليل فالمخطئ له مقصر فيبقى في العهدة و خالف في ذلك شذوذ من اهل الخلاف و هو بمكان من الضعف

که آنها عبارت اند از حدوث عالم و احتیاج ان به صناعی که متصف باشد به صفاتی که لایق به اویند و منزّه بوده باشد از صفاتی که نسبت به او ممتنعند و مبعوث گرداننده پیغمبران و تصدیق کننده ایشان است بسبب معجزات و گفته اند که واجبست معرفت جمیع این اشیا بدلیل اجمالی اگرچه بتحقیق و تفصیل این ها را نداند چنانکه متحیرین در علم کلام می دانند و مناقشه نموده اند با ایشان درین اشتراط بعضی از محققین به اینکه این معرفت یعنی معرفت حدوث عالم و احتیاج او به صناعی چنین از لوازم اجتهاد و توابع اجتهاد است چه بعد از اجتهاد این معرفتها حاصل می شود پس این ها را از شرایط اجتهاد شمردن معقول نیست و این حرف بسیار نیکو است با اینکه ان معرفت مخصوص مجتهد نیست بلکه شرط ایمانست و اما معرفت فروع فقه پس موقوف علیه اصل اجتهاد نیست و چگونه موقوف علیه اجتهاد باشد و حال آنکه مجتهدین آنها را بعد از تحقق اجتهاد استنباط نموده اند لیکن درین زمان راهیست که بسبب او حاصل می شود سهولت اجتهاد و معین بر اوست و آنچه بعضی از معاصرین از روی نادانی یا از باب تجاهل گفته اند که موقوف است اجتهاد مطلق بر چیزهایی دیگر غیر از این امور مذکوره پس ان از خیالاتیست که بدیهه عقل حکم می کند بفساد او و از جمله دعواهاییست که ضرورت دین آنها را دروغ می داند

### أصل في أن حكم الاصابة و الخطأ في الاجتهاد

اصل اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين تا و اما الاحكام الشرعية اتفاق نموده اند جمهور مسلمانان از امامیه و غیر امامیه بر اینکه مصیب از مجتهدین که اختلاف نموده باشند در احکام عقلیه که تکلیف تعلق بانها گرفته است یکی است و دیگران مخطئیند و بسبب این خطا عاصی و آثمند زیرا که خدای تعالی درین احکام تکلیف بتحصیل علم نموده مکلفین را چنانچه فرموده که فاعلم انه لا اله الا الله و اعلم انه لا اله الا هو و امثال آنها و خطاب اگرچه درین آیات ظاهر اختصاص بحضرت رسالت پناه صلی الله علیه و آله دارد لیکن به ضرورت دین امت آن حضرت با او درین تکلیف شریکند و دلایلی از برای انها اقامت نموده که مکلفین را تحصیل ان دلایل ممکنست و اگر نه تکلیف ما لا یطاق لازم می آید پس مجتهدی که ان دلیل را نیابد و از راه غلط پیش آید صاحب تقصیر خواهد بود و باقی می ماند تکلیف در ذمت او و دلیل دیگر نیز اقامت بر اثم مخطئ در

و اما الاحكام الشرعيّة فان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا واحد و المخطى غير معذور و إن كانت ممّا يفتقر الى النظر و الاجتهاد فالواجب على المجتهد استفراغ الوسع فيها و لا اثم عليه ح قطعاً بغير خلاف يعاب به نعم اختلف الناس فى التصويب فقيل كلّ مجتهد مصيب بمعنى أنّه لا - حكم معيّنا لله تعالى فيها تابع لظنّ المجتهد فما ظنّه فيها كلّ مجتهد فهو حكم الله تعالى فى حقّه و حقّ مقدّمه و قيل انّ المصيب فيها واحد لانّ لله تعالى فيها حكماً معيّناً فمن اصابه فهو مصيب و غيره مخطى معذور و هذا القول هو الاقرب الى الصواب و قد جعله العلامة ره فى ية رأى الامامية و هو مؤدّن بعدم الخلاف بينهم فيه و كيف كان فلا ارى البحث فى ذلك بعد الحكم بعدم التأميم كثير طائل فلا جرم كان ترك الاشتغال بتقرير حججهم على ما فيها من الاشكال اوفق بمقتضى الحال اصل و التقليد هو العمل يقول الغير من غير حجة كاخذ العامى و

---

عقليات و ان آيات و رواياتيست که دلالت می کند بر ثبوت ویل و عذاب و خلود در جهنم از برای مطلق کافرین بدون فرق میان مجتهدین و معاندین ایشان و مخالفت نموده اند درین حکم جمع قلیلی از عامه و قول ایشان در نهایت ضعف است چنانکه از جاحظ و عنبری نقل نموده اند که ایشان قایلند که مجتهد در عقليات هر چند خطا نموده باشد کناهکار نیست زیرا که ایشان مکلفند باجتهاد خود چه تکلیف بنقیض اجتهاد خود تکلیف ما لا یطاق است چه آنچه بالذات مقدور مجتهد است اجتهاد و نظر است که از قبیل افعال مکلفند نه اعتقاد که او از قبیل صفاتست و آنچه بعد از اجتهاد حاصل می شود ضروری است و اعتقاد بخلاف او ممتنع است و تکلیف به چنین اعتقادی که مخالف مقتضای اجتهاد بوده باشد تکلیف ما لا یطاق است و این ممتنع است عقلاً و سمعاً و جواب از دلیل ایشان اینکه عدم مقدوریت نقیض اعتقاد ایشان ممنوعست چه این امتناع در صورت ترتیب ان مقدمات باطله است و ترتیب مقدماتی که خدای تعالی بجهت تحصیل این مطلب تعیین فرموده فی ذاته ممکنست و بر تقدیر چنین ترتیبی ان خلاف معتقد و ضروری خواهد شد و حاصل آنکه عدم مقدوریت نقیض اعتقاد بالذات نیست تا آنکه از تکلیف به او تکلیف محال لازم آید بلکه امتناع او مشروط باین اعتقاد باطل است و امتناع بالغير منافات با امکان ذاتی ندارد پس متعلق تکلیف می تواند بود و اما الاحكام الشرعيّة فان كان عليها دليل قاطع تا اصل و اما احكام شرعيه پس اگر دليل قاطعی بر انها باشد چون وجوب نماز و روزه و حج و امثال این ها از ضروریات دین که محتاج باجتهاد نیستند پس مصیب در انها نیز یکی است و مخطی در انها معذور نیست بلکه اثم است و اگر ان احكام

والمجتهد بقول مثله و على هذا فالرجوع الى الرسول ص مثلا- ليس تقليدا له و كذا رجوع العامى الى المفتى لقيام الحجّة فى الاول بالمعجزة و فى الثانى بما سنذكره هذا بالنظر الى اصل الاستعمال و الا فلا ريب فى تسمية اخذ المقلد العامى بقول المفتى تقليدا فى العرف و هو ظاهر اذا تقرّر هذا فاكثر العلماء على جواز التقليد لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد سواء كان عاميا ام عالما بطرف من العلوم و غرى فى الذّكرى الى بعض قدماء الاصحاب و فقهاء حلب منهم القول بوجوب الاستدلال على العوام و أنّهم اكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقائع او النصوص الظاهرة او انّ الاصل فى المنافع الاباحة

محتاج بنظر و استدلال و اجتهاد باشند پس واجبست بر مجتهد خود را فارغ بال كردانیدن در تحصيل ان احكام و اكر از وى خطائى واقع شود عاصى نخواهد بود جز ما بدون خلافى كه اعتمادى بر او بوده باشد بلى بعضى از عامه قائل شده اند به اينكه مخطى در فروع نیز اثم است ليكن اعتمادى برين قول نيست چه اين مذهب بعد از تحقق اجماع بر قول اول بهم رسیده بلى اختلاف نموده اند عامه در تصويب پس قائل شده اند به اينكه هر مجتهدى مصيب است به اين معنى كه خدای تعالى را در هيچ مسئله حكم معينى نيست بلكه حكم در مسائل شرعيه تابع آراى مجتهدين است پس هر چه مظنون هر مجتهدى بشود حكم خدای تعالى در حق ان مجتهد و حق مقلدان مجتهد همان است و بعضى گفته اند كه مصيب ازين مجتهدين مختلفه الآراء يكي است زيراكه خدای تعالى را در هر مسئله حكم معينى است پس هر مجتهدى كه فكرش به آن حكم منتهى شود مصيب است و غير او مخطيند ليكن معذورند و كناهكار نيستند اجماعا و اين قول نزديكتر است بصواب و علامه رحمه الله در نهايه اين را مذهب اماميه شمرده است و اين مشعر است به اينكه خلافى ميانه ايشان نبوده باشد و هر چه خواهد باش بحث درين كه مجتهد مخطى مى باشد يا نه بعد از حكم به اينكه مخطى اثم نيست پرفايده ندارد از اين جهت ترك تقرير دلايل مصوبه و اعتراضاتى كه بر آن دلايل وارد است موافق تر بود با مقتضاي حال لهذا ما متعرض انها نشديم

### أصل في معنى التقليد و جوازه

اصل و التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامى و المجتهد بمثله تا اصل تقليد در اصل لغت عبارتست از عمل بقول غير بدون دليلى چون عمل نمودن عامى و مجتهد بقول مثل خود چه حجتى ايشان را برين عمل نيست و بنا برين تعريف پس رجوع بقول حضرت رسول الله صلى الله عليه و آله مثلا تقليد آن حضرت نيست و همچنين رجوع عامى به مفتى تقليد او نيست زيراكه عمل بقول غير ما حجت شده چه حجت در صورت اول قائمست بسبب معجزاتى كه از آن حضرت صادر شده و در

و فی المضارّ الحرمة مع فقد نصّ قاطع فی متنه و دلالتّه و النصوص محصورة و ضعف هذا القول ظاهر و قد حکى غير واحد من الاصحاب اتفاق العلماء على الاذن للعوام فى الاستفتاء من غير تناكر و احتجّوا مع ذلك بانّه لو وجب على العامى النظر فى ادلّة المسائل الفقهيّة لكان ذلك اّما قبل وقوع الحادثة او عندها و القسمان باعلان اّما قبلها فبالإجماع و لانه يؤدّى الى استيعاب وقته بالنظر فى ذلك فيؤدّى الى الضّرر بامر المعاش المضطرّ اليه و اّما عند نزول الواقعة فلانّ ذلك متعذّر لاستحالة اتّصاف كلّ عامى عند نزول الحادثة بصفة المجتهدين و بالجملة هذا الحكم لا مجال للتوقّف فيه اصل و الحقّ منع التقليد فى

---

صورت ثانية بدليلى که بعد ازین مذکور خواهد شد و ملخص او اینست که اگر تقلید مفتی بر عامی جایز نباشد و استدلال بر او واجب باشد حرج لازم می آید و نظام عالم برهم می خورد و اینکه این رجوع تقلید نیست نظر باصل استعمال لفظ تقلید است و اگر نه شکی در این نیست که عمل مقلد عامی بقول مفتی را در عرف تقلید می نامند و این ظاهر است و هرگاه معنی تقلید محقق شد پس می گوئیم که اکثر علما قایلند بجواز تقلید کسی را که به درجه اجتهاد نرسیده باشد خواه عامی محض باشد یا عالم باشد به پاره ای از علوم و شیخ شهید علیه الرحمة در ذکری نسبت داده به بعضی از قدماى اصحاب و به فقهای حلب از ایشان رضی الله عنهم قول بوجوب استدلال را بر عوام و این را نیز نسبت به ایشان داده که کافی می دانند در استدلال عوام معرفت اتفاق جمعی که این اتفاق حاصل باشد از مناقشة و مباحثه علما در وقایع و دانستن نصوص ظاهره و اصالت اباحت هر منافع را و اصالت حرمت هر مضار را یعنی جایز است عوام را استدلال در احکام شرعیه بامثال این دلایل ظنیه در صورتی که نص قاطعی بحسب متن یا بحسب دلالت نبوده باشد در این حکم و حال آنکه [نصوص محصور باشند و اگر] نصوص غیر محصور باشند درین صورت اکتفا باین امور نمی کنند و در استدلال عوام شرط ندانسته اند علومى را که موقوف علیه اجتهاد است و بتفصیل پیش مذکور شد و ضعف این قول ظاهر است که ظنی که بسبب تقلید حاصل شود اقوی است از ظنی که بسبب چنین استدلالی حاصل شود و با وجود امکان تحصیل ظن قوی رجوع بظن ضعیف جایز نیست و حکایت نموده اند جماعتی از اصحاب اتفاق علما را بر مرخص بودن عوام در باب استفتاء از مفتی بدون انکار احدی و با این احتجاج نموده اند بر جواز استفتاء و عدم وجوب استدلال بر عوام به اینکه اگر بر عامی نظر در ادلّة مسائل فقهیه واجب باشد این وجوب یا پیش از وقوع حادثه است یا نزد حدوث او و هر دو قسم باطلند اّما وجوب

اصول العقائد و هو قول جمهور علماء الاسلام الا من شد من اهل الخلاف و البرهان الواضح قائم على خلافه فلا التفات اليه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق بعد مصيره الى المنع في هذا الاصل و ذكره الاحتجاج عليه قال و اذا ثبت انه غير جازي فهل هذا الخطاء موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر ره نعم و خالفه الاكثرون احتج ره بانفاق فقهاء الامصار على الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقائد بالادلة القاطعة لا يقال قبول الشهاده انما كان لانهم يعرفون اوائل الادلة و هو سهل المأخذ لانا نقول ان كان ذلك حاصلًا لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمؤاخذه فيحصل الغرض و هو سقوط الاثم و ان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهاده موقوفًا على العلم بحصول تلك الادلة للشاهد

قبل از وقوع حادثه پس او باطل است اجماعاً و ديگر آنکه متحير می شود به اینکه نظر در ادله تمام اوقات او را فراگیرد پس ضرر به او می رسد در امر معاش که ضروری است او را و اما بطلان شق ثانی یعنی وجوب نظر و استدلال نزد وقوع واقعه زیرا که این متعذر است از جهت آنکه محال است اتصاف هر عامی در وقت نزول حادثه به صفت مجتهدین و مجملًا این حکم یعنی جواز استفتاء عامی محل توقف نیست

### أصل في منع التقليد في أصول العقائد

اصل و الحق منع التقليد في اصول العقائد تا اصل حق اینست که تقلید در اصول اعتقادات جایز نیست و این قول اکثر علمای اسلام است و مخالفت ننموده اند درین قول مگر جمع قلیلی از مخالفین و دلیل ظاهر بر خلاف قول مخالف یعنی بر قول مشهور ثابتست چون وقوع مذمت تقلید در مواضع بسیار از قران مجید و امر بتحصيل علم در آیه فَأَعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ و نظایر او پس قابلیت ندارد که کسی ملتفت او شود هرگاه این را دانستی پس بدان که محقق رحمة الله بعد از آنکه قائل شده بود بعدم جواز تقلید درین اصل و ذکر نموده بود دلیل خود را برین مطلب فرموده که هرگاه ثابت شد که تقلید در اصول عقاید جایز نیست پس می گوئیم که آیا اگر کسی در اصول تقلید دیگری نماید این خطا از وی موضوع است یعنی او معاقب برین تقلید نیست یا آنکه معاقب خواهد بود شیخ طایفه محققه شیخ ابو جعفر طوسی رضی الله عنه قائل شده باول و اکثر امامیه مخالفت نموده اند با او در این اصل و چنین مقلدی را معاقب می دانند و شیخ رضی الله عنه احتجاج نموده بر مدعای خود بدو دلیل یکی آنکه فقها در شهرها اتفاقاً حکم می نمودند در دعاوی بسبب شهادت عوام با اینکه می دانستند که عوام اصول دین خود را به ادله قاطعه نمی دانستند بلکه تقلید علما می نمودند پس اگر تقلید درین اعتقادات موجب عصیان می بود عوام عادل نبودندی و شهادت ایشان بایستی مقبول نباشد کسی نکوید که قبول شهادت عوام بسبب اینست که ایشان می دانند

منهم لكن ذلك محال و لانّ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كَانَ يَحْكُمُ بِاسْلَامِ الْاَعْرَابِيِّ مِنْ غَيْرِ اِنْ يَعْضُ عَلَيْهِ اِدْلَاةُ الْكَلَامِ وَ لَا يَلْزِمُهُ بِهَا بَلْ بِاَمْرِهِ يَتَعَلَّمُ الْاُمُورَ الشَّرْعِيَّةَ الْاَلَزِمَةَ كَالصَّلَاةِ وَ مَا اشْبَهَهَا وَ فِي هَذَا الْكَلَامِ اشْعَارُ يَمِيلُ الْمَحَقَّقُ اِلَى مَوَافَقَةِ الشَّيْخِ عَلِيِّ مَا حَكَاهُ عَنْهُ اَوْ تَرَدَّدَهُ فِيهِ مَعَ اَنَّهُ لَيْسَ بِشَيْءٍ لَانَّ تَحْرِيرَ الْاِدْلَاةِ بِالْعِبَارَاتِ الْمَصْطَلَحِ عَلَيْهَا وَ دَفْعَ الشَّيْءِ الْوَارِدَةِ فِيهَا لَيْسَ بِالْاَلْزَمِ مَعْرِفَةَ الدَّلِيلِ الْاجْمَالِيِّ بِحَيْثُ يُوْجِبُ الطَّمَأْنِيْنَةَ وَ هَذَا يَحْصُلُ بِاَيْسَرِ نَظَرٍ فَلِذَا لَمْ يُوَقِّفُوْا قَبُوْلَ الشَّهَادَةِ عَلٰى اسْتِعْلَامِ الْمَعْرِفَةِ وَ لَمْ يَكُنِ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يَعْضُ الدَّلِيلَ عَلٰى الْاَعْرَابِيِّ الْمُسْلِمِ اِذَا كَانُوْا يَعْلَمُوْنَ مِنْهُمْ الْعِلْمَ بِهَذَا الْقَدْرِ كَمَا قَالَ الْاَعْرَابِيُّ الْبَعْرَةَ تَدَلُّ عَلٰى الْبَعْبِ وَ اِثْرَ الْاِقْدَامِ يَدَلُّ عَلٰى الْمَسِيْرِ اَفْسَمَاةَ ذَاتِ اِبْرَاجٍ وَ اَرْضَ ذَاتِ فِجَاجٍ لَا يَدُلَانِ عَلٰى اللَّطِيْفِ الْخَبِيْرِ.

اوایل ادله یعنی دلایل ظاهره اصول دین خود را و معرفت اوایل ادله بسیار آسان است و عوام را نیز میسر است چه هر عامی که نظر کند بحال عالم او را علم بهم می رسد بوجود صانعی از برای او خارج ازین عالم و همچنین بسبب معجزات متواتره ایشان را علم به نبوت نیز حاصل است پس قبول شهادت ایشان ازین جهت است که ایشان را این علم بطریق استدلال حاصل بوده است زیراکه ما در جواب می گوئیم که اگر این علم هر مکلفی را حاصل است باقی نمی ماند کسی که موصوف به مواخذه باشد و غرض ما که سقوط گناه است حاصل است و اگر معلوم هر مکلفی نیست لازم می آید که حکم در دعاوی بسبب شهادت موقوف باشد بر علم حاکم بحصول این ادله از برای شاهد و این باطل و محال است باعتبار اینکه احدی از فقها توقف درین حکم ننموده اند و دلیل ثانی آنکه حضرت رسول الله صلی الله علیه و آله حکم می نمودند با سلام اعرابی بمجرّد تکلم او بشهادتین بدون اینکه برو عرض نمایند و تعلیم او کنند دلایل علم کلام را و امر نمی فرمودند او را بتعلیم ادله توحید و رسالت بلکه او را امر می فرمودند به آموختن مسائل شرعیه که بر او واجبست چون احکام نماز و امثال آن و درین کلام ازین حیثیت که محقق رحمه الله حکایت نمود این مذهب را از شیخ رضی الله عنه و نقل دلیل او نمود بدون اینکه او را تضعیف نماید اشعاریست به اینکه محقق رحمه الله مایلست به موافقت با شیخ رضی الله عنه در قولی که از وی حکایت نمود یا آنکه مردّد است در این قول با اینکه حرف شیخ اصلی ندارد زیراکه تحریر دلایل مطالب کلامیه بعبارات مصطلحه و دفع شبهه ها و اعتراضات وارده بر مستدل واجب نیست تا آنکه کویند که این ها نسبت به عامی متصور نیست بلکه واجبست بر مستدل معرفت دلیل اجمالی به حیثیتی که او را اطمینان قلب درین مطلب حاصل می شود و این مرتبه به ادنی نظر و تاملی همه کس را میسر است و از این جهت فقها توقف نمی نمودند



اصل و يعتبر في المفتي الذي يرجع اليه المقلد مع الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا وفي صحّة رجوع المقلد اليه علمه بحصول الشرائط فيه اما بالمخالطة المطلعة او بالاخبار المتواترة او القران الكثيرة المتعاضدة او بشهادة العدلين العارفين لانها حجة شرعية الا ان اجتماع شرائط قبولها في هذا الموضوع عزيز الوجود كما لا يخفى على المتأمل و يظهر من الاصحاب نوع اختلاف فان العلامة ره قال في لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فَسئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ\* من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد و الورع و انما يحصل له هذا الظن برؤيته له منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق و اجتماع المسلمين على استفتائه و تعظيمه و قال المحقق و لا يكتفى العامي بمشاهدة الفتى متصدرا او لا داعيا الى نفسه و لا مدعيا و لا باقبال العامة عليه و لا باتصافه بالزهد و الورع فانه قد يكون غالطا في نفسه او مغالطا بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرائط المعتبرة من ممارسته و ممارسة العلماء و شهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى و بلوغه اياه و الاختلاف بين هذين الكلامين بين كما ترى و كلام المحقق

در باب قبول شهادت عوام تا آنکه پرسند از ایشان که ایشان را معرفت به دلایل توحید و رسالت حاصلست یا نه و حضرت رسول صلی الله علیه و آله ان دلایل را بر اعرابی که مسلمان می شد عرض نمی نمود زیرا که می دانستند که ان عوام و اعرابی این قدر معرفت به ادله داشتند چنانکه اعرابی در وقتی که از کیفیت معرفت او بصانع پرسیدند در جواب گفت سرجین دلالت می کند بر شتر و جای پا دلالت می کند بر حرکت پس آیا آسمانی که صاحب بروج دوازده گانه و زمینی که صاحب راههای واسعة است دلالت نمی کند بر خداوند مهربانی که دانا است بحقیقات امور

### أصل في شروط جواز التقليد من المجتهد

اصل و يعتبر في المغنى الذي تا اذا عرفت معتبر است در مفتي که مقلد رجوع بقول او می کند با اجتهاد اینکه مؤمن و عادل باشد و شرط است در صحت رجوع مقلد به او علم مقلد بحصول شرایط در ان مجتهد خواه این علم مقلد را حاصل شده باشد بسبب اختلاطی که موجب اطلاع بر باطن او باشد یا باخبار جمعی کثیر به عدالت او به حیثیتی که بحد تواتر رسیده باشد یا به قراین بسیار که هر یک موجب تقویت دیگری باشند یا به شهادت دو عادل که شرایط عدالت را دانسته باشند زیرا که دو عادل حجّتند شرعی نهایت آنکه اجتماع شرایط قبول شهادت درین موضع یعنی در شهادت بر عدالت مفتی نادر الوجود است زیرا که از جمله شرایط قبول شهادت شاهد اینست که شهادت او مستند بعلم قطعی بوده باشد و نادر است که شاهد و اعلم قطعی بحصول عدالت و ورع و اجتهاد از برای مفتی حاصل شود و ظاهر می شود

هو الاقوى و وجهه واضح لا يحتاج الى البيان و احتجاج العلامة بالآية على ما صار اليه مردود اما اولاً فلمنع العموم فيها و قد نبه عليه في  
ية و اما ثانياً فلأنه على تقدير العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرائط الفتوى بالنظر الى سؤال الاستفتاء للاتفاق على عدم  
وجوب استفتاء غيره بل كذا عدم جوازه و ح فلا بد من العلم بحصول الشرائط او ما يقوم مقامه و هو شهادة العدلين و يظهر من كلام  
المرتضى الموافقة لما ذكره المحقق ره حيث قال و للعامى طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة و الاخبار  
المتواترة حال العلماء فى البلد الذى يسكنه و رتبهم فى العلم و الصيانة ايضا و الديانة قال و ليس يطعن فى هذه الجملة قول من يبطل الفتيا  
بان يقول كيف يعلمه عالما و هو لا يعلم شيئا من علومه لانه تعلم الناس بالتجارة و الصناعات فى البلد و ان لم نعلم شيئا من التجارة و  
الصناعة و

از كلام اصحاب درين مقام نوعى از اختلاف زيراكه علامه در تهذيب گفته كه شرط نيست علم مقلدى كه طلب فتوى مى كند به صحت  
اجتهاد مفتى زيراكه خداى تعالى فرموده كه فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ\* چه امر فرموده خلائق را به پرسيدن مسائل دين خود را از اهل الذكر و مقيد  
نساخته اين وجوب سؤال را به معرفت ايشان صحت اجتهاد مفتى را بلکه واجبست بر مقلد تقليد كسى كه بظن او از اهل اجتهاد و ورع  
است و اين ظن او را حاصل نمى شود جز بسبب اينكه بيند او را كه متعرض فتوى مى شود در حضور جماعتى و مسلمانان نيز اجتماع  
نمى نمايند بر استفتا از وى و تعظيم او و محقق رحمه الله فرموده كه اکتفا نمى كند عامى بديدن نشسته در صدر مجلس قضا و نه بديدن او  
در حالتى كه بخواند خلق را بسوى خود و نه در حالتى كه ادعاى اجتهاد نمايد و نه بتوجه عامه خلائق به او و نه باعتبار اتصاف او بزهد و  
ورع زيراكه ممكنست كه او باعتقاد خودش مجتهد باشد و در واقع غلط کرده باشد يا آنكه باعتقاد خود نيز مجتهد نباشد و خواهد خلائق را  
بغلط اندازد بلکه واجبست بر مقلد كه داند اتصاف مفتى را به شرايطى كه معتبر است در فتوى چون محادثت يعنى گفتگو در مسائل علميه  
و مصاحبت او با علما و شهادت علما از براى او به اينكه او مستحق فتوى دادن است و باين مرتبه رسیده و اختلاف میان این دو كلام يعنى  
كلام علامه و محقق رحمه الله ظاهر است چنانكه مى بينى و حرف محقق اقوى است و وجهش در ظهور به مرتبه ايست كه محتاج  
بيان نيست و استدلال علامه رحمه الله به آيه كريمه بر مذهب خود يعنى عدم اشتراط علم مقلد به صحت اجتهاد مفتى مردود است از  
چند جهت اما اولاً زيراكه عموم آيه كريمه ممنوعست

كذلك العلم بالنحو واللغة وفنون الآداب اذا عرفت هذا فاعلم ان حكم التقليد مع اتحاد المفتى ظاهر وكذا مع التعدد والاتفاق في الفتوى واما مع الاختلاف فان علم استوائهم في المعرفة والعدالة تخير المستفتى في تقليداتهم شاء وان كان بعضهم ارجح في العلم والعدالة من بعض تعين عليه تقليده و هو قول الاصحاب الذين وصل اليها كلامهم و حججهم عليه ان الثقة بقول الاعلم اقرب و اوكد و يحكى عن بعض الناس القول بالتخير هنا ايضا والاعتماد على ما عليه الاصحاب و لو ترجح بعضهم بالعلم والبعض بالورع قال المحقق ره يقدم الاعلم لان الفتوى يستفاد من العلم لا من الورع والقدر الذي عنده من الورع يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان ورع الآخر و هو حسن اصل ذهب العلامة

بلکه مراد از اهل ذکر حضرات ائمه معصومین علیهم السلام و علامه رحمه الله در نهایت تنبیه بر این معنی فرموده و اما ثانيا زیراکه بر فرض عموم آیه و شمول اهل ذکر غیر معصومین را می گوئیم واجبست تخصیص اهل ذکر به کسی که جامع شرایط فتوی باشد نظر باین استفتا زیراکه اتفاقا استفتا از غیر جامع شرایط فتوی جایز نیست و در این صورت پس واجبست که مقلد عالم بوده باشد بحصول شرایط در او یا آنکه دو عادل شهادت دهند بحصول شرایط کو باعتبار مسائل دیگر جامع شرائط فتوی نبوده باشد باین طریق که هنوز استنباط انها از ادله نموده باشد چنانچه در متجزی واقع است در او و از کلام سیّد مرتضی رضی الله عنه ظاهر می شود موافقت او با آنچه محقق رحمة الله ذکر نموده آنجا که فرموده که عامی را راهی هست بسوی شناختن صفت مفتی که این عامی را استفتا از وی واجبست زیراکه علم او را حاصل می شود بسبب مخالطت و مصاحبت و اخبار متواتره بحال علمای بلدی که این عامی آنجا ساکنست و مرتبه علمای ان بلد در علم و امانت و دیانت ایشان نیز ظاهر می شود و بعد از ان سیّد رضی الله عنه فرموده که نمی تواند کسی که فتوی را تجویز نمی کند و بر عوام نیز استدلال را واجب می داند اعتراض نمود بر این حرف باین روش که بگوئید که چگونه عامی علم بهم می رساند به اینکه این مفتی عالمست و حال آنکه این عامی هیچ مسئله از مسائل علوم او را نمی داند زیراکه ما در جواب می گوئیم که ما علم داریم به کسی که داناترین خلایق است به صنعت و تجارت و زرگری در این شهر و حال آنکه ما ندانسته باشیم هیچ حکمی از احکام تجارت و زرگری را و همچنین می دانیم که درین شهر فلانی داناترین مردم است بعلم نحو و لغت و انواع علوم ادبیه اگرچه ما ازین علوم اصلا وقوفی نداشته باشیم اذا عرفت هذا فاعلم ان حكم التقليد مع اتحاد المفتى ظاهر تا اصل هرگاه دانستی که استفتا از که جایز است و از که جایز نیست پس بدان که حکم تقلید هرگاه مفتی که صلاحیت فتوی داشته منحصر در یکی باشد ظاهر است و همچنین در صورتی که

فی یب الی جواز بناء المجتهد فی الفتوی بالحکم علی الاجتهاد السابق و منع من ذلك المحقق ره فعده فی شرائط تسویغ الفتوی ان یکون المفتی بحیث اذا سئل عن لمیة الحکم فی کل واقعه یفتی بها اتی به و بجمیع اصوله الّتی یتبنی علیها و قال فی موضع آخر اذا افتی المجتهد عن نظر فی واقعه ثم وقعت بعینها فی وقت آخر فان کان ذاکرا لدلیلها جاز له الفتوی و ان نسبه افتقر الی استیناف نظر فان ادّی نظره الی الاوّل فلا کلام و ان خالفه و جب الفتوی بالآخر و لا ریب انّ ما ذکره المحقق اولی غیر انّ ما ذهب الیه العلامة متوجّه لانّ الواجب علی المجتهد تحصیل الحکم بالاجتهاد و قد حصل فوجوب الاستیناف علیه بعد ذلك یتحتاج الی الدلیل و لیس بظاهر

متعدد باشند لیکن همه به یک نحو فتوی دهند و اما در صورتی که متعدد باشند و در فتوی نیز مختلف باشند پس اگر مقلد داند که ایشان در معرفت مسائل و عدالت مساویند مخیر خواهد بود درین صورت در تقلید هر یک از ایشان که خواهد و اگر نزد او بعضی از ایشان در مرتبه علم و عدالت بیشتر باشند تقلید او واجبست و این مذهب اصحابیست که حرف ایشان بما رسیده و دلیل ایشان بر این قول اینست که اعتماد بر حرف دانانتر نزدیکتر است بحصول و بیشتر است و از بعضی از عامه حکایت نموده اند قول یتخیر مقلد را در عمل به فتوای هر یک درین شق و نیز ان تفصیلی که اصحاب داده اند معتمد علیه است و اگر بعضی راجح باشند در مرتبه علم و بعضی در مرتبه ورع محقق رحمه الله فرموده که دانانتر مقدم است زیرا که فتوی از علم مستفاد است نه از ورع پس باید که زیادتی علم موجب ترجیح او باشد در افتاء چون بعضی از اصولیین قائل شده اند به ترجیح اورع باعتبار آنکه ظن صدق اورع اقوی است مصنف قدس سره اشاره بجواب او نموده و فرموده که قدری از ورع که مانع او باشد از فتوی دادن بدون علم هست پس اعتبار ندارد رجحان ورع دیگری و قول محقق رحمه الله نیکو است

### أصل في جواز البناء على الاجتهاد السابق

اصل ذهب العلامة فی التهذیب تا اصل علامه ره در تهذیب قائل شده به اینکه جایز است که مجتهد فتوای خود را بنا گذارد بر اجتهاد سابق و از جهت فتوی لازم نیست اعاده اجتهاد درین حکم و محقق ره این مذهب را انکار نموده و از جمله شرایط جواز فتوی شمرده بودن مفتی را به حیثیتی که هرگاه بپرسند علت حکم را در هر واقعه که فتوای می دهد تواند که علت آن حکم و جمیع اصولی را که موقوف علیه آن حکم اند ذکر نماید و باز در جای دیگر فرموده که هرگاه مجتهد از روی نظر و تأمل در واقعه فتوی دهد بعد از ان بعینه این واقعه در وقتی دیگر واقع شود پس اگر بخاطر دارد دلیل آن واقعه را فتوی او را جایز است و اگر دلیل او را فراموش نموده باشد احتیاج دارد بفکر تازه پس اگر فکر او منتهی شود باجتهاد اوّل پس حرفی نیست

اصل لا تعرف خلافا في عدم اشتراط مشافهة المفتى في العمل بقوله بل يجوز بالرواية عنه ما دام حيًا واحتجوا لذلك بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامى اذا روى عن المفتى وبلزوم العسر بالتزام السماع منه و هل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب الاطباق على عدمه و من اهل الخلاف من اجازه و الحجة المذكورة للمنع فى كلام الاصحاب على ما وصل الينا رديّة جدًا لا يستحقّ ان تذكر و يمكن الاحتجاج له بانّ التقليد اّما ساع للاجماع المنقول سابقا و للزوم الحرج الشديد و العسر بتكليف الخلق بالاجتهاد و كلا الوجهين لا يصلح دليلا فى موضع النزاع لانّ صورة حكاية الاجماع صريحة فى الاختصاص بتقليد الاحياء و الحرج و العسر يندفعان بتسويغ التقليد فى الجملة على انّ القول بالجواز قليل الجدى و على اصولنا لانّ المسألة اجتهادية و فرض العامى فيها الرجوع الى فتوى المجتهد و ح فالقائل بالجواز ان كان ميّنا فالرجوع الى فتواه فيها دور ظاهر و ان كان حيا فاتّباعه فيها و العمل بفتوى الموتى فى غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتّفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحيّ بل قد حكى الاجماع فيه صريحا

در جواز افتای او اگر مخالف اجتهاد اول باشد واجبست فتوى دادن باجتهاد اخير و شکی نیست که آنچه محقق رحمه الله ذکر نموده اولی و احوط است لیکن آنچه علامه قائل شده صاحب صورتست زیراکه بر مجتهد واجبست تحصیل حکم بسبب اجتهاد و مفروض اینست که اجتهاد حاصل شده پس وجوب اجتهاد دیگر بعد ازین اجتهاد بر او محتاج به دلیلی است و دلیلی برین نداریم

### أصل في عدم اشتراط مشافهة المفتى

اصل لا- نعرف خلافا في عدم اشتراط مشافهة المفتى في العمل تا خاتمه نيافتيم خلافي در اینکه شرط نيست از برای عمل بقول مفتى شنيدن فتوى را از او بالمشافهة بلکه جايز است عمل بقول او بطريق روايت نیز مادامی که او زنده است و احتجاج نموده اند برین مطلب به اینکه اجماعی است که جايز است رجوع حايض در معرفت احکام حيض به شوهر عامی هرگاه او روايت کند از مفتى و ديگر آنکه اگر سماع از مفتى واجب باشد حرج لازم می آيد و اين ظاهر است و آيا جايز است عمل به روايت از مجتهد ميت ظاهر اصحاب اتفاق بر عدم جواز اوست و بعضی از مخالفين تجویز نموده اند اين را و دلیلی که بما رسیده است از اصحاب از برای عدم جواز عمل بقول ميت بسيار ضعيف است به حیثیتی که قابلیت ذکر ندارد و ان اینست که ممکن است ميت بعد از ان قول مذهبش تغيير یافته باشد و پوشيده نيست که اگر اين حرف صورتی داشته باشد در نقل از مجتهد حیّ نیز جاریست و حال آنکه اتفاقا اين جايز است و ممکن است احتجاج از برای اين مطلب به اینکه تقلید جايز نيست

بعض الاصحاب خاتمة في التعادل و الترجيح تعادل الامارتين اي الدليلين الظنيين عند المجتهد يقتضى تخييره في العمل باحدهما لا نعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا و عليه اكثر اهل الخلاف و منهم من حكم بتساقطهما و الرجوع الى البراءة الاصلية و انما يحصل التعادل مع اليأس من الترجيح بكل وجه لوجوب المصير اليه اولا عند التعارض و عدم امكان الجمع و لما كان تعارض الادلة الظنية عندنا منحصرافى الاخبار لا جرم كانت وجوه الترجيح كلها راجعة اليها و هي كثيرة منها الترجيح بالسند و يحصل بامور الاوّل

مكر بسبب اجماعى كه پيش نقل شد و ان اجماع بر جواز رجوع حايض است به شوهرى كه از مفتى شنیده باشد و بسبب لزوم حرج بسیار و مشقت بیشمار بسبب تكليف جميع خلائق باجتهاد و اين دو دليل هيچيك صلاحيت دلالت در محل نزاع يعنى تقليد مجتهد ميت ندارد زيراكه صورت حكايه اجماع صريحست در اختصاص بتقليد مجتهد زنده و حرج و عسر مندفع مى شوند بسبب تجويز تقليد فى الجملة كو نسبت بمجتهد زنده باشد و پس با اينكه قول بجواز تقليد ميت بنا بر قواعد ما پرفايدة ندارد زيراكه اين مسئله اجتهاديست و بر عامى واجبست رجوع درين مسئله به فتواى مجتهد چه بر اصول ما اجتهاد بر عامى نيست و درين صورت قائل بجواز عمل بقول ميت اكر مرده است پس رجوع عامى به فتواى او درين مسئله دور يعنى توقف شىء بر نفس است چه اثبات جواز عمل بقول ميت موقوف شد بر ثبوت جواز عمل بقول ميت زيراكه تا قول ان مرده حجت نباشد عامى را از قول او علم بجواز عمل بقول ميت حاصل نمى شود و اكر قائل بجواز عمل بقول ميت زنده است پس عامى را رجوع به او اكرچه علم حاصل مى شود بجواز عمل بقول ميت ليكن متابعت ان قائل درين مسئله و عمل بفتاوى مردكان در غير اين مسئله از عقل دور است و مخالفست با آنچه ظاهر مى شود از كلام اصحاب كه ان اتفاق ايشان است بر عدم جواز رجوع به فتواى مرده با وجود مجتهد زنده بلكه بعضى از اصحاب صريحا نقل اجماع نموده اند

### خاتمة فى التعادل و الترجيح

خاتمة فى التعادل و الترجيح ظاهر آنست كه اين خاتمة خاتمة مطلب تاسع باشد نه خاتمة مقدمه و مراد از تعادل تساوى دو دليلى است كه معارض يك ديكر بوده باشند در جهات ترجيح به حيثى كه احدهما را به هيچ وجه رجحان بر ديكرى نبوده باشد و ترجيح عبارتست از زياده يكى از ان دو دليلى معارض در يكى از جهات تعارض الامارتين اي الدليلين الظنيين عند المجتهد ثامنهما تعادل دو امارت يعنى دو دليلى ظنى نزد مجتهد مقتضى تخيير مجتهد است در عمل به هر كدام كه خواهد و درين مذهب مخالفى از اصحاب نيافتيم و اكثر مخالفين نيز باين قايلند و بعضى از ايشان حكم کرده اند بسقوط هر دو امارت از

كثرة الرواة كان يكون رواية احدهما اكثر عددا من رواية الآخر فيرجح ما رواه اكثر لقوة الظن اذ العدد الأكثر أبعد عن الخطأ من الأقل ولان كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره توى حتى ينتهي الى التواتر المقيد لليقين الثاني رجحان راوى احدهما على راوى الآخر فى وصف يغلب معه ظن الصدق كالثقة و الفطنة و الورع و العلم و الضبط قال المحقق رجح الشيخ بالضابط و الاضبط و العالم و الاعلم محتجا بان الطائفة قدمت ما رواه محمد بن مسلم و يزيد بن معاوية و الفضيل بن يسار و نظائرهم على من ليس له حالهم قال و يمكن ان يحتج لذلك بان رواية العالم و الاعلم ابعد من احتمال الخطاء و انسب بنقل الحديث على وجهه فكانت اولى

درجه اعتبار و رجوع مجتهد به مقتضای برائت اصلیه و تعادل حاصل نمی شود مگر با یأس از ترجیح من جمیع الوجوه زیرا که واجبست رجوع اولاً بترجیح احدهما نزد تعارض امارتین مگر در وقتی که جمع میان این دو امارت ممکن نباشد و چون تعارض ادله ظنیه منحصر است نزد ما در اخبار لهذا وجوه و طرق ترجیحات همه راجع باخبار می شوند و وجوه ترجیحات بسیارند بدان که فایده تقیید مصنف قدس سره دلیلین را بظننین اینست که تعارض میان دو دلیل قطعی محال است چنانچه در میان دو خبر متواتر گذشت که تعارض ممکن نیست و تعارض میان قطعی و ظنی موجب عمل بقطعی است چه ضروری است که حصول یقین مستلزم کذب ظنی است که منافی او بوده باشد پس ترجیح به یکی از وجوهی که مذکور خواهد شد متصور نیست مگر در دو دلیل ظنی و فایده تقیید بعدننا در ان قول مصنف که و لما كان تعارض الادلة الظنّية منحصرنا عندنا فى الاخبار اینست که نزد عامه دلیل ظنی دیگر می باشد که ان قیاس است پس اگر تعارض واقع شود میان قیاس و غیر او محتاج به ترجیحی خواهد بود پس از برای ترجیح او نیز راهی پیدا باید کرد و نزد ما اگرچه قیاس منصوص العلة می باشد و تعارض میان او و غیره او از قیاس منصوص العلة دیگر یا چیزی ممکن است لیکن این تعارض فى الحقيقة بتعارض اخبار عاید است زیرا که قیاس منصوص العلة را لا محالة نصّی و خبری هست پس هرگاه تعارض کنند دو قیاس چنینی و اصل یکی قطعی باشد و اصل دیگری ظنی اول راجح است و اگر اصل هر دو ظنی باشد احتیاج می افتد بان وجوه ترجیحاتی که در خبر مذکور می شود منها الترجیح بالسند و يحصل بامور الاول كثرة الرواة تا و منها الترجیح باعتبار الرواية از جمله وجوه ترجیح اخبار ترجیح انها بسبب سند است و این از چند چیز بهم می رسد اول بسیاری راویان به این طریق خبری که روایت یکی بیشتر باشد از روایت دیگری یعنی یکی به يك سند منقول باشد مثلا و دیگری بدو سند یا زیاده پس چیزی که رواة او بیشترند راجحند بر آنکه روایت او کمترند بسبب آنکه ظن صدق او قوی تر است زیرا که صدور خطا از اكثر دورتر است از اقل و دیگر آنکه هر يك ازین روایت مفید

الثالث قلة الوسائط و هو علو الاسناد فيرجح العالي لان احتمال الغلط و غيره من وجوه الخلل فيه اقل قال العلامة في النهاية علو الاسناد و ان كان راجحا من حيث انه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الغلط و الكذب اقل الا انه مرجوح باعتبار ندوره و ايضا فان احتمال الخطاء و الغلط في العدد الاقل انما يكون اقل لو اتحدت اشخاص الرواة في المخبرين او تساوا في الصفات و اما اذا تعددوا او كانت صفات الاكثر اكثر فلا و هذا الكلام ليس بشيء لان تأثير التدور في مثله غير معقول و اشتراط الاتحاد و المساواة في الصفات مستدرک لان المفروض في باب الترجيح استيثار احد الدليلين بجهة الترجيح و هو انما يكون مع الاستواء فيما عداها اذ لوجد مع الآخر ما يساويها او يرجح عليها لم يعقل اسناد الترجيح اليها و بالجمله فهو في غاية الظهور

ظنی اند پس هر چند ضم شوند با دیگری قوی می شوند تا آنکه برسند بحد تواتری که مفید یقین است دویم از راههای ترجیح سند رجحان راوی یکی ازین اخبار متعارضه است بر راوی دیگری در صفتی که با او ظن غالب بصدق خبر حاصل می شود چون ثقه و زیرکی و پرهیزکاری و علم و ضبط یعنی حفظ محقق رحمه الله فرموده که شیخ قدس سره ترجیح داده اخبار متعارضه را بسبب ضابط بودن روات و اضطراب بودن و عالم بودن و اعلم بودن ایشان به این معنی که اگر روات یکی ضابط باشند و روات دیگری ضابط نباشند اول راجح است و اگر روات هر دو خبر ضابط باشند لیکن روات یکی اضطراب باشد او راجح است درین قیاس عالم و اعلم و احتجاج نموده شیخ رحمه الله به اینکه طایفه محقه مقدم داشته اند و ترجیح داده اند اخباری را که راوی آنها محمد بن مسلم و برید بن معاویة و فضیل بن یسار باشند و نظایر ایشان از علما و فضلائی که در کمال ضبط و حفظ بوده اند بر اخباری که روات آنها مثل حال ایشان را نداشته اند و محقق گفته که ممکن است احتجاج برین مطلب به اینکه روایت عالم و اعلم دورتر است از احتمال خطا و مناسب تر است با نقل حدیث بهمان نحوی که از معصوم مسموع شده بی تفاوت در معنی پس اولی خواهد بود سیوم از راههای حصول ترجیح سند کمی و سایط است و قلت و سایط را علو اسناد می گویند پس خبر عالی الاسناد راجح است زیرا که احتمال غلط و غیر غلط از راههای خلل در او کمتر است و علامه رحمه الله در نهایی فرموده که عالی الاسناد اگر چه راجح است از این جهت که هر چند روات کمترند احتمال کذب و غلط نیز کمترند لیکن مرجوحست باعتبار آنکه چنین خبری نادر است و دیگر آنکه چنین خبری نادر است و دیگر آنکه احتمال خطا و غلط در عدد اقل در وقتی کمتر است که اشخاص روات در هر دو خبر متحد باشند یا اگر متعددند مساوی باشند در صفات اما اگر متعدد باشند و صفات اکثر بیشتر باشد پس احتمال خطا در



و منها التّرجیح باعتبار الرّواية فیرجح المروّی بلفظ المعصوم علی المروّی بمعناه و حکى المحقّق عن الشّیخ أنّه قال اذا روى احد الرّوایین اللفظ و الآخر المعنى و تعارضتا فان كان راوى المعنى معروفا بالصّبط و المعرفة فلا ترجیح بينهما و ان لم یوثق منه بذلك ینبغى ان یؤخذ المروّی لفظا ثمّ قال المحقّق هذا حقّ لانه ابعده من الزّلل و العجب منه کیف رضی من الشّیخ بالتّفصیل الذی حکاه عنه منع ان صحّة الرّواية بالمعنى مشروطة بالصّبط و المعرفة و تعليله ترجیح اللفظ بانه ابعده من الزّلل یقتضى التّقدیم مطلقا لا مع عدم الصّبط و المعرفة فی راوى المعنى كما شرط الشّیخ و منها التّرجیح بالنّظر الی المتن و هو من وجوه احدها

اقل کمتر نخواهد بود و این حرف صورتی ندارد زیراکه تاثیر ندور علو اسناد در مرجوحیت معقول نیست و شرط دانستن اتحاد روایات را با مساوات ایشان را در صفات لغو است زیراکه مفروض در باب ترجیح اینست که اخبار یکی از دوم دلیل معارض است بسبب جهتی از جهات ترجیح باین جهت متصور نیست مگر در صورتی که در غیر این جهت از جهات ترجیح مساوی باشند زیراکه اگر یافت شود یا دیگری چیزی از جهات ترجیح که مساوی این جهتی باشد که درین خبر است یا راجح بر او باشد معقول نیست اسناد ترجیح این خبر به این جهت بلکه باید معادل واقع شود میان این دو خبر یا آنکه ان خبر دیگر راجح باشد پس ترجیح بسبب علو اسناد بالبدیهة وقتی خواهد بود که روایات این دو خبر یکی باشند یا آنکه مساوی باشند در صفات پس اشتراط او بی فایده خواهد بود و منها التّرجیح باعتبار الرّواية فیرجح المروّی بلفظ المعصوم تا و منها التّرجیح بالنّظر الی المتن و از جمله وجوه ترجیح اخبار ترجیح باعتبار روایتست پس راجحست خبری که روایت شده باشد به الفاظی که از معصوم نقل شده بود بر هر خبری که روایت شده باشد معنی کلام معصوم نه لفظ او و محقق از شیخ رضی الله عنهما حکایت نموده که او گفته که هرگاه احد راویین لفظ معصوم را روایت کند و دیگری معنی را و معارض باشند این دو روایت با یک دیگر پس اگر راوی معنی معروفست بضبط و معرفت معانی و خواص تراکیب لغات عرب پس ترجیح نخواهد بود و اگر بر این راوی اعتمادی باین طریق نبوده باشد سزاوار اینست که عمل کنند به آن روایتی که لفظا منقولست بعد از ان محقق فرموده که این حرف حق است زیراکه منقول لفظی دورتر است از خطا و عجب است از محقق رحمه الله که چگونه راضی شده از شیخ باین تفصیلی که از او حکایت نموده با اینکه صحت روایت بحسب معنی مشروطست بضبط و معرفت و تفصیل شیخ ره مشعر است بجواز نقل خبر بحسب معنی بدون این ها و دیگر آنکه تعلیل محقق ره ترجیح روایت لفظ را به اینکه دورتر است از خطا مقتضی تقدیم اوست مطلقا خواه ضبط و معرفت در

ان يكون لفظ احد الخبرين فصيحاً و لفظ الآخر ركيكاً بعيداً عن الاستعمال فيرجح فصيح و وجهه ظاهر و اما الافصح فلا يرجح على الفصح خلافاً للعلامة في يب اذا المتكلم الفصح لا يجب ان يكون كل كلامه افصح و ثانيها ان يتأكد الدلالة في احدهما بان يتعدّد جهات دلالتة او يكون اقوى و لا يوجد مثله في الآخر فيرجح متأكد الدلالة و من امثله ما جاء في بعض اخبار التّقصير للمسافر بعد دخول الوقت من قوله ص قصر فان لم تفعل فقد و الله خالفت رسول الله ص و ثالثها ان يكون مدلول اللفظ في احدهما حقيقياً و في الآخر مجازياً و ليس بغالب فيرجح ذو الحقيقة او يكون فيهما مجازياً لكن مصحح التّجوز اعنى العلامة في احدهما استهر و

راوى معنى باشد و خواه نه و مقتضى تقديم لفظ نيست بشرط ضبط و معرفت در راوى معنى چنانچه شيخ قدس سره شرط دانسته و منها الترجيح بالنظر الى المتن و از جمله وجوه ترجيح اخبار ترجيح خبر است باعتبار متن و اين از چند جهت بهم مى رسد يکى آنکه لفظ يکى از دو خبر فصيح و بليغ باشد و لفظ ديکرى ركيک و از استعمال در کلام فصحا دور باشد پس فصيح راجح است و وجهش ظاهر است زيراکه فصيح اشبه است بکلام معصوم و اما افصح پس او رجحان بر فصيح ندارد زيراکه متکلم فصيح واجب نيست که کلامش افصح باشد پس چنانچه افصح بکلام معصوم شبيهه است همچنين فصيح نيز شبيهه است پس افصحيت موجب ترجيح نيست و علامه رحمه الله در تهذيب مخالفت نموده و قائل شده بر رجحان افصح باعتبار آنکه حضرت رسول صلى الله عليه و آله و ائمه معصومين صلوات الله عليهم در فصاحت به نهايت مراتب کمال رسيده بودند و ديکرى با ايشان در ان مرتبه شريك نبود پس ظن غالب حاصل مى شود به اينکه افصح از ايشان صادر شده باشد بخلاف فصيح و وجه ثانى از وجوه راجحان متن اينست که دلالت در يکى از آن دو خبر متأكد باشد به اين طريق که جهات دلالت او متعدد باشد يا آنکه دلالتش اقوى باشد و مثل تاکّد دلالت در خبر ديکرى يافت نشود و از امثله اين قسم آن چيزيست که در بعضى از اخبار تقصير از براى مسافرى که بسفر رود بعد از دخول وقت وارد شده که قصر و ان لم تفعل فقد و الله خالفت رسول الله صلى الله عليه و آله که دلالت اين خبر بر وجوب قصر در چنين سفرى مؤکد است از چند جهت يکى اينکه جهات دلالت متعدد است چه قصر دلالت دارد بر اين معنى و جمله شرطيه و ان لم تفعل فقد خالفت رسول ص نيز دال است برين و تقويت نيز يافته بصيغه قسمى که واقع شده در ميان اجزاي جزا پس اگر خبرى معارض اين خبر باشد که در او اين تاکيدات باشد مرجوح خواهد بود نظر باین سيّوم از وجوه رجحان متن اينست که مدلول لفظ در يکى از اين دو خبر مدلول حقيقى باشد و در ديکرى مدلول مجازى و از مجازات غالبه نبوده باشد پس ان خبرى که

اقوی و اظهر منه فی الآخر فیجب ترجیح الاشهر و الاقوی و الاظهر و رابعها ان یکون دلالة احدهما علی المراد منه غیر محتاجة الی توسط امر آخر و دلالة الآخر موقوفة علیه فیرجح غیر المحتاج و قد ذکر بعض الناس هاهنا وجوها اخر كثيرة و المقبول منها داخل فی عموم ما ذکرناه و ان کان فی کلام الكل مفردا بالذکر کترجیح العام الذي لم یخصص و المطلق الذي لم یقید علی المخصص و المقید و کترجیح ما فیہ تعرض للعدّة علی ما اقتصر فیہ علی الحکم و کترجیح ما یکون اللفظ فیہ اقل احتمالا علی ما هو اکثر کالمشترک بین معینین علی المشترک بین ثلاثة معان و وجه دخولها فیما ذکرناه ان الاول یرجع الی ترجیح الحقیقة علی المجاز و الثاني الی ترجیح الاقوی دلالة علی الاضعف لان التعلیل یقید تقویة الحکم و کذا الثالث و

مشمتمل بر حقیقت است راجح است یا آنکه مدلول در هر دو مجازی باشد لیکن مصحح تجوز یعنی علاقه میان معنی مجازی و معنی حقیقی در یکی اشهر یا اقوی یا اظهر باشد چهارم از وجوه رجحان متن اینست که دلالت یکی ازین دو خبر بر معنی مقصود محتاج بتوسط چیزی نبوده باشد و دلالت دیگری محتاج به او باشد پس غیر محتاج راجح است و بعضی از اصولیون درین مقام وجوه دیگر از برای ترجیح ذکر نموده اند که مقبول از ان وجوه داخل است در عموم آنچه ما ذکر نمودیم اگرچه در کلام جمیع ارباب اصول جدا مذکور شده اند چون ترجیح عامی که مخصص نیافته باشد و بر عموم خود باقی باشد بر عامی که مخصص شده باشد و چون ترجیح مطلق که تقیید نیافته باشد بر مقید و ترجیح چیزی که علت حکم در وی مذکور باشد بر آن چیزی که اکتفا شده باشد در او بحکم و ترجیح چیزی که احتمال معانی متعدده در الفاظ او کمتر باشد بر آنکه این احتمال در او بیشتر باشد چون مشترک میان دو معنی بر مشترک میان سه معنی و وجه دخول این وجوه در آنچه ما ذکر نمودیم اینست که اول یعنی ترجیح عام و مطلق بر مخصص و مقید راجع می شود بترجیح حقیقت بر مجاز [زیرا که اراده عموم و اطلاق از لفظ عام و مطلق حقیقت و اراده خصوص و تقیید مجاز] است و ثانی یعنی ترجیح خبر منصوص العدة بر غیر منصوص العدة راجع می شود بترجیح اقوی از جهت دلالت بر اضعف زیرا که تعلیل موجب تقویت حکم است و همچنین ثالث یعنی ترجیح خبری که احتمال معانی در الفاظش کمتر باشد بر آنکه بیشتر باشد راجع می شود بترجیح اقوی بر اضعف چه دلالت لفظی که احتمال در او کمتر باشد بر مقصود اقوی است از دلالت لفظی که احتمال در او بیشتر باشد و منها الترجیح بالامور الخارجیة و هی اربعة الاول اعتضاد احدهما بدلیل آخر تا آخر کتاب و از جمله وجوه ترجیح اخبار ترجیح بسبب چیزهائست که خارجند از خبر و این چهار قسم است اول اینکه یکی از ان دو خبر معارض تقویت یافته باشد بسبب دلیل دیگر چه او بسبب این تقویت ترجیح

منها التّرجیح بالامور الخارجة و هي اربعة الاول اعتضاد احدهما بدليل آخر فانه يرجح به على ما لا يؤيده دليل الثاني عمل اكثر السلف باحدهما فيرجح به على الآخر قال المحقق اذا عمل اكثر الطائفة على احدي الرويتين كانت اولى اذا جوزنا كون الامام ع في جملتهم لانّ الكثرة امارة الرجحان و العمل بالراجح واجب الثالث مخالفة احدهما للاصل و موافقة الآخر له فيرجح المخالف عند العلامة و اكثر العامة و ذهب بعضهم الى ترجيح الموافق و هو اختيار الشيخ حجة الاول وجهان احدهما ان المخالف للاصل و يعبرون عنه بالتاقل يستفاد منه ما لم يعلم الا منه و الموافق و يستؤنه بالمقرر حكمه معلوم بالعقل فكان اعتبار الاول اولى و الثاني ان العمل بالتاقل يقتضى تقليل النسخ لانه يزيل حكم العقل فقط بخلاف المقرر فانه يوجب تكثيره لازالته حكم للتاقل بعد ازالة التاقل حكم العقل و حجة الثاني ان حمل الحديث على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته اذ

می یابد بر آنکه مؤیدی نداشته باشد دویم عمل اکثر متقدمین به یکی از ان دو خبر که ان نیز موجب ترجیح اوست و محقق ره فرموده که هرگاه اکثر طایفه محققه عمل نموده باشند بر یکی ازین دو روایت او اولی خواهد بود هرگاه تجویز کنیم که امام در جمله ایشان داخل باشد زیراکه کثرت درین صورت دلیل رجحان است و عمل براجح واجبست سیوم اینست که یکی از ان دو خبر مخالف اصل بوده باشد و دیگری موافق اصل باشد پس مخالف راجح است نزد علامه ره و اکثر عامّه و بعضی از ایشان قائل شده اند بترجیح موافق اصل و این مختار شیخ طوسی است قدس سره دلیل قول اول دو چیز است یکی آنکه مخالف اصل و او را ناقل می نامند از او مستفاد می شود حکمی که دانسته نمی شود مگر از ان ناقل حکمی که پیش از ناقل معلوم بود حکم اصل بود که او مخالف است با حکم این ناقل و پیش از ورود این ناقل حکمش معلوم نبود و آن چیزی که موافق اصلست و او را مقرر نیز می گویند حکم او معلوم بود بدلیل عقل که اصل است پیش از ورود او پس اعتبار نمودن خبر اول یعنی ناقل بهتر است از اعتبار مقرر زیراکه اعتبار مقرر موجب تاکید حکم عقل است بحکم شرع و اعتبار ناقل موجب تاسیس است چه حکم او را عقل مستفاد نبود و تاسیس بهتر است از تاکید و وجه دویم اینکه عمل بناقل مقتضی قلت وقوع نسخ است زیراکه ناقل رفع حکم عقل می کند و بس بخلاف مقرر که اعتبار او موجب چند نسخ است زیراکه مقرر مزیل حکم ناقل مزیل حکم عقلست پس دو نسخ لازم می آید و پوشیده نیست بطلان هر دو وجه اما وجه اول زیراکه ترجیح تاسیس بر تاکید در وقتی بهتر است که تاکید مؤکد حکم شرعی باشد با آنکه عقل مستقل باشد چنانکه بعضی از قائلین بحسن و قبح عقلی قائل شده اند از عامه و اگر هیچ يك نباشند درین صورت تاکید راجح خواهد بود باعتبار تقویت شرع با عقل و در وجه ثانی بر تقدیر اعتبار مقرر زیاده

فائدة التأسيس اقوى من فائدة التأكيد و حمل كلام الشارع على الاكثر فائدة اولى و الحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقديم المقرر عليه و ذلك يقتضى كونه واردا حيث لا حاجة اليه لان مضمونه معلوم اذ ذاك بالعقل فلا يفيد سوى التأكيد و قد علم مرجوحية بخلاف ما اذا رجحنا المقرر فان ترجيحه يقتضى تقدم الناقل عليه فيكون كل منهما واردا فى موضع الحاجة اما الناقل فظاهر و اما المقرر فلوروده بعده فيؤسس ما رفعه الناقل فيكون هذا اولى و كلتا الحجّتين لا تنهض باثبات المدعى قال المحقق ره بعد نقله للقولين و حاصل الحجّتين و نعم ما قال الحقّ انه اما ان يكون الخبران عن النّبىّ صلّى الله عليه و آله او عن الائمة ع فان كانا عن النّبىّ ص و علم التاريخ كان المتأخر اولى سواء كان مطابقا للاصل او لم يكن و مع جهل التاريخ يجب التوقف لانه كما يحتمل ان يكون احدهما ناسخا يحتمل ان يكون منسوخا و ان كان عن الائمة ع و جب التخيير سواء علم تاريخهما او جهل لان فائدة

از يك نسخ لازم نمى آيد يعنى همين مقرر ناسخ حكم ناقل است و ناقل ناسخ نيست زيراكه رفع حكم عقلى را نسخ نمى نامند چنانچه در مبحث نسخ دانسته شد دليل قول دويم يعنى ترجيح مقرر يعنى موافق اصل بر مخالف او اينكه حمل حديث بر معنى كه مستفاد نشود مكر از شرع اولى است از حمل او بر معنى كه عقل مستقل باشد در معرفت او زيراكه فايده تاسيس بيشر است از فايده تاكيد و حمل كلام شارع بر معنى كه فايده اش بيشر باشد بهتر است و ترجيح ناقل بر مقرر مستلزم اينست كه كوئيم مقرر پيش از او وارد بوده و اين ناقل ناسخ اوست و تقدم در دو مقرر مقتضى آنست كه وارد شده باشد در وقتى كه محتاج اليه نبوده باشد زيراكه مضمون ان مقرر چون موافق اصل است معلوم است بحكم عقل در حال ورود او پس ورود مقرر از باب تاكيد خواهد بود و اين دانسته شد كه تاكيد مرجوحست نسبت بتاسيس بخلاف اينكه هرگاه مقرر را ترجيح دهيم بر ناقل كه در اين صورت هريك از مقرر و ناقل در وقت حاجت وارد شده خواهند بود اما ناقل پس ورود او در وقت حاجت ظاهر است چه او خلاف اصل است و حكم او خلاف مقتضاي عقل است و اما اينكه مقرر در وقت حاجت وارد شده زيراكه حكم او اگرچه موافق مقتضاي عقل است ليكن چون بعد از ناقل وارد شده پس موجب تأسيس معنى است كه مقتضاي عقل است و ناقل او را دفع نموده بوده پس ترجيح مقرر اولى است از ترجيح ناقل پوشيده نيست كه مستدل در اول اين دليل اعتراف نموده بر جحان ناقل بر مقرر و اين بعينه مدعاى فرقه اولى است و لزوم رجحان مقرر بر ناقل به نحوى كه در آخر دليل ذكر نمود در وقتى متصور است كه جميع ميان اين دو حديث واجب باشد و طرح هيچ يك جايز نباشد و در صورت تعارض اين لازم نيست چرا كه ممكنست كه احدهما ناسخ ديكرى باشد بلكه اين ممكن نيست در صورتى كه تاريخ هر دو حديث معلوم

التَّارِيخُ مَفْقُودَةٌ هُنَا وَالتَّنْسِخُ لَا يَكُونُ بَعْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الرَّابِعُ إِنْ يَكُونُ أَحَدُهُمَا مُوَافِقًا لِأَهْلِ الْخِلَافِ وَالْآخَرُ مُخَالَفًا فَيَرْجَحُ الْمَخَالَفَ لِاحْتِمَالِ التَّقِيَّةِ فِي الْمَوْافِقِ وَقَدْ حَكَى الْمُحَقِّقُ رَهْ عَنْ الشَّيْخِ رَهْ أَنَّهُ قَالَ إِذَا تَسَاوَتِ الرَّوَايَتَانِ فِي الْعَدَالَةِ وَالْعَدَدِ عَمَلٌ بِأَحَدِهِمَا مِنْ قَوْلِ الْعَامَّةِ ثُمَّ قَالَ الْمُحَقِّقُ وَالظَّاهِرُ أَنَّ احْتِجَاجَهُ فِي ذَلِكَ بِرَوَايَةِ رُوِيَتْ عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وَهُوَ اثْبَاتٌ لِمَسْأَلَةٍ عِلْمِيَّةٍ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَلَا يَخْفَى عَلَيْكَ مَا فِيهِ مَعَ أَنَّهُ قَدْ طَعَنَ فِيهِ فَضَلَاءٌ مِنَ الشَّيْعَةِ كَالْمُفِيدِ رَهْ وَغَيْرِهِ فَانْ حَتَّجَ بَانَ الْإِبْعَدَ لَا يَحْتَمَلُ إِلَّا الْفَتْوَى وَالْمَوْافِقَ لِلْعَامَّةِ يَحْتَمَلُ التَّقِيَّةَ فَوَجِبَ الرَّجُوعُ

باشد و هیچ يك ازین دو دلیل افاده مدعی ایشان نمی کند باعتبار ورود اعتراضاتی که دانسته شد و محقق رحمه الله بعد از نقل این دو قول و حاصل این دو دلیل گفته و چه خوب گفته که حق اینست که این دو خبر متعارض که یکی موافق اصل و دیگری مخالف اوست یا اینست که هر دو از حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه و آله منقولند یا هر دو از حضرات ائمه معصومین صلوات الله علیهم منقولند پس اگر هر دو از حضرت رسول ص منقول باشند و تاریخ هر دو خبر معلوم باشد متأخر اولی است بترجیح خواه مطابق اصل باشد و خواه نه و درین صورت ناسخ خواهد بود و با جهالت تاریخ و اجبست توقف در ترجیح زیرا که چنانچه احتمال می رود که احدهما ناسخ باشند و دیگری منسوخ احتمال عکس نیز جاریست پس حکم بترجیح یکی و ناسخ دانستن او محل اشکال است و اگر این دو خبر از حضرات ائمه معصومین صلوات الله علیهم منقول باشد و اجبست قول بتخیر میان این دو حدیث خواه تاریخ ایشان معلوم باشد یا نه زیرا که فایده ترجیح در اینجا مفقود است چه فایده ترجیح تعیین ناسخ است و نسخ بعد از حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه و آله نمی باشد چنانچه در بحث نسخ معلوم شد و چهارم از مرجحات خارجیه اینست که مضمون یکی از این دو حدیث مخالف قول مخالفین باشد و مضمون دیگری موافق قول ایشان باشد پس مخالف راجح است باعتبار اینکه دو موافق احتمال تقیه می رود و محقق رحمه الله از شیخ حکایت نموده که او گفته که هرگاه مساوی باشند این دو روایت در عدالت روات و عدد ایشان عمل و اجبست به آنکه از قول عامه دورتر است بعد از آن محقق رحمه الله فرموده که ظاهر آنست که شیخ قدس سره درین مدعا مستند شده به روایتی که مرویست از حضرت امام جعفر صادق صلوات الله علیه و ان مقبوله عمر بن حنظله است و این اثبات مسئله علمی است چه این مسئله اصولی است نه فروعی بخبر واحد و این جایز نیست با اینکه طعن نموده اند درین خبر چند نفر از فضلاء شیعه رضی الله عنهم چون شیخ مفید رضی الله عنه

الی ما لا یحتمل قلنا لا نسلم انه لا یحتمل الا الفتوی لانه كما جاز الفتوی لمصلحة یراها الامام ع كك یجوز الفتوی بما یحتمل التاویل  
مراعاة لمصلحة یراها و یعلمها الامام ع و ان كنا لا نعلمها فان قال ذلك یسد باب العمل بالحديث قلنا انما نصیر الی ذلك علی تقدیر  
التعارض و حصول مانع یمتنع من العمل لا مطلقا فلم یلزم سد باب العمل هذا كلامه و هو ضعیف اما اولاً فلان رد الاستدلال بالخبر بانه  
اثبات لمسألة علمیة بخبر الواحد لیس بجید اذ لا مانع من اثبات مسألة بالخبر المعتبر من الآحاد و نحن نطالبه بدلیل منعه نعم هذا الخبر  
الذی اشار الیه لم یثبت صحته فلا ینهض حجة و اما ثانياً فلان الافتاء بما یحتمل التاویل و ان كان محتملاً الا ان احتمال التقیة علی ما هو  
المعلوم من احوال الائمة علیهم السّلم اقرب و اظهر و ذلك كاف فی الترجیح فكلام الشیخ عندی هو الحق الحمد لله الحق المبین و صلّی  
الله علی نبیّه الحبل المتین و علی آله الطّیبین المعصومین المطهّرين المكرّمین

و غیر او پس اگر شیخ قدس سره احتجاج می نماید بر مدعای خود باین روش که ابعاد از قول عامه احتمال غیر فتوی و بیان حکم واقعی  
ندارد و بخلاف روایتی که موافق قول عامه است که ان احتمال تقیه دارد پس واجبست رجوع بحدیثی که احتمال تقیه ندارد می گویم که  
قبول نداریم که ابعاد احتمال غیر فتوی ندارد زیرا که چنانکه فتوی جایز است از جهت مصلحتی که امام علیه السّلم می داند همچنین جایز  
است فتوی بلفظی که محتمل تاویل است از جهت رعایت مصلحتی که امام علیه السّلم می داند کو ما ندانیم پس اگر کسی گوید که  
ارتکاب امثال این احتمالات موجب سد باب عمل بحدیث است ما می گویم که ما این احتمالات را مرتکب نمی شویم مگر در صورت  
تعارض اخبار و هرگاه مانعی منع نماید از عمل نه مطلقاً پس سد باب عمل لازم نمی آید این کلام محقق است و این ضعیف است اما اولاً  
زیرا که رد استدلال بخبر عمر بن حنظله به اینکه اثبات مسئله علمیست بخبر واحد خوب نیست زیرا که مانعی از اثبات مثل این مدعا بخبر  
واحدی که معتبر بوده باشد نیست و او که مانع ازین اثبات است ما دلیل منع را ازو می خواهیم بلی ان خبری که او خود اشاره به او نمود  
صحتش ثابت نیست پس حجت نمی شود و اما ثانياً اعتراض بر او وارد است باین روش که فتوی دادن بلفظی که محتمل تاویل باشد  
اگرچه محتمل است اما احتمال تقیه چنانچه معلومست از احوال ائمه

صلوات الله عليهم نزيكتر و ظاهرتر است و همين قدر در ترجيح كافيست و حرف شيخ س سرّه نزد من حقّ است و الله اعلم بالصواب قد  
تمت الترجمة في يوم الجمعة عاشر شهر رمضان المبارك سنة 1089 تسع و ثمانين بعد الف و الحمد لله رب العالمين و الصلاة على  
محمد و اله الطيبين الطاهرين

تم كتاب معالم مع شرح آقا هادي مازندراني بيد الأقل محمود بن حاج محمد جعفريّه في شهر رجب 1379(1)

ص: 444

---

1-119. مازندراني، محمد هادي بن محمد صالح، شرح معالم الأصول - قم، چاپ: اول، -.



بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می دانند و کسانی که نمی دانند یکسانند؟

سوره زمر / 9

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک 129/34 - طبقه اول

وب سایت: [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

تلفن دفتر مرکزی: 03134490125

دفتر تهران: 021 - 88318722

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

# گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی  
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

**[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

