



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

مَعَالِمُ الْأَصُولِ
بِضَمِّهِ

تَرْجُمَةٌ وَشَرْحٌ أَقَاهَارِيٌّ مُتْرَجِّمٌ لِأَنْدَالِيٍّ

بِمُتَمَدِّمَةٍ

دَرْ شَرْحِ أَحْوَالِ وَأَثَارِ مُؤَلِّفِ وَشَارِحِ

وَتَمَجِّعِ مَذْهَبِيَّ جَاهِلِيٍّ

مَعْلَمِ دَانِشْكَاهِ طَبْرَانِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شرح معالم الاصول

نویسنده:

محمد صالح حائری علامه مازندرانی

ناشر چاپی:

مجهول (بی جا ، بی نا)

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

٥	فهرست
١١	شرح معالم الاصول
١١	مشخصات كتاب
١١	[مقدمه المصحح]
١٧	[مقدمه المترجم]
١٩	[خطبه المؤلف]
٤٤	[المقصد الأول في بيان فضيله العلم و اهميه علم الفقه و ابحاث حول علم الفقه]
٤٤	اشاره
٤٨	[فصل في اهميه العلم في الكتاب الكريم]
٥٧	[فصل في اهميه العلم في السنه]
٦٢	[فصل في وجوب طلب العلم]
٦٨	[فصل في ما يجب على العلماء مراعاته]
٦٨	اشاره
٦٨	[تطهير القلب و اخلاص النيه و مدافعه الهوى]
٦٨	اشاره
٧٦	[فصل من حقوق المعلم على المتعلم]
٨٠	[فصل في وجوب العمل على العالم]
٨٥	[فصل في ما ينبغى مع طلب العلم]
٩٤	[فصل في شرف علم الفقه]
٩٩	[فصل في الحاجه إلى علم الفقه]
١٠٣	[فصل في تعريف علم الفقه]
١١٣	[فصل في مرتبه علم الفقه بين سائر العلوم]
١١٥	[فصل في موضوع علم الفقه و مسائله]
١١٨	[المقصد الثاني: مطالب في تحقيق مهمات المباحث الأصوليه]

١١٨	اشاره
١١٨	المطلب الأول في نبذه من مباحث الألفاظ و فيه اصول
١١٨	اشاره
١١٨	انقسام الألفاظ باعتبار اللفظ و المعنى
١٢٢	أصل: في الحقيقة الشرعيه
١٣٥	أصل: في استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد في اللفظ المشترك
١٥١	أصل: في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي و المجازى معا
١٥٧	المطلب الثاني: في الأوامر و النواهي و فيه بحثان
١٥٧	اشاره
١٥٧	البحث الأول: في الأوامر
١٥٧	اشاره
١٥٧	أصل صيغه افعال حقيقه في الوجوب
١٥٧	اشاره
١٨٢	أفائده: ان استعمال صيغه افعال في الندب كان شائعا في عرف الأئمه (ع) حتى صار مجازا راجعا
١٨٣	أصل في دلالة صيغه الامر على الوحده و التكرار
١٩٢	أصل في الفور و التراخي
١٩٢	اشاره
٢٠٦	أفائده على القول بالفور اذا ترك المكلف الامتثال في اول وقت الإمكان هل يجب عليه الاتيان في الوقت الثاني
٢١١	أصل في مقدمه الواجب
٢٢٧	أصل في اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده الخاص أو العام
٢٤٥	أصل في الواجب التخييري
٢٤٩	أصل في الواجب الموسع
٢٨٥	أصل في مفهوم الخطابات
٢٨٥	أصل في مفهوم الشرط
٢٩٢	أصل في مفهوم الوصف
٢٩٢	اشاره

- ٢٩٨ [أصل في مفهوم الغايه]
- ٣٠٢ [أصل في تقييد الحكم بالشرط مع العلم بانتفائه]
- ٣٢٢ [أصل في أنه اذا نسخ مدلول الأمر هل يبقى الجواز]
- ٣٣٤ [البحث الثاني: في النواهي]
- ٣٣٤ اشاره
- ٣٣٤ [أصل في مدلول صيغه النهي]
- ٣٣٥ [أصل في أن مدلول النهي هل هو الكفّ او الترك]
- ٣٣٩ [أصل في دلالة النهي على الدوام و التكرار]
- ٣٤٥ [أصل في اجتماع الأمر و النهي]
- ٣٥٦ [أصل في دلالة النهي على الفساد]
- ٣٦٩ [المطلب الثالث: في العموم و الخصوص و فيه فصول]
- ٣٦٩ اشاره
- ٣٧٠ [الفصل الأول: الفاظ العموم]
- ٣٧٠ اشاره
- ٣٧٠ [أصل في أن للعموم في لغة العرب صيغه تخصه]
- ٣٧٩ [أصل في أن الجمع المعرف بالأداة يفيد العموم]
- ٣٧٩ اشاره
- ٣٨٤ [فائدته مهمه في المفرد المعرف]
- ٣٨٦ [أصل في أن الجمع المنكر هل يفيد العموم]
- ٣٩١ [أصل في أقل مراتب صيغه الجمع]
- ٣٩٥ [أصل في خطاب المشافهه]
- ٣٩٨ [الفصل الثاني: في جملة من مباحث التخصيص]
- ٣٩٨ اشاره
- ٣٩٨ [أصل في مقدار جواز التخصيص]
- ٤١٣ [أصل في أن العام بعد التخصيص حقيقه أو مجاز]
- ٤٢٨ [أصل في أن العام بعد التخصيص حجه أم لا]

- ٤٣٤ [أصل في العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص]
- ٤٤١ [الفصل الثالث: في ما يتعلق بالمخصص]
- ٤٤١ اشاره
- ٤٤١ [أصل في الاستثناء المتعقب للجمل]
- ٥٠٥ [أصل في ان رجوع الضمير إلى بعض العام تخصيص له ام لا؟]
- ٥١٣ [أصل في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة]
- ٥١٧ [أصل في جواز تخصيص الكتاب بالخبر]
- ٥٢٥ [خاتمه في بناء العام على الخاص]
- ٥٤١ [المطلب الرابع في المطلق و المقيد]
- ٥٤١ اشاره
- ٥٤٢ [أصل في المطلق و المقيد]
- ٥٥٣ [أصل في المجمل]
- ٥٦٨ [أصل في المبين]
- ٦٢١ [المطلب الخامس في الإجماع]
- ٦٢١ اشاره
- ٦٢١ [أصل في تعريف الإجماع و إمكانه و حجيته]
- ٦٣٦ [أصل في إحداث قول ثالث]
- ٦٣٩ [أصل في عدم جواز القول بالفصل في امرين لم تفصل الأمه بينهما]
- ٦٤١ [أصل عند اختلاف الإماميه على قولين]
- ٦٤١ اشاره
- ٦٤٤ [فائده إذا اختلفت الإماميه على قولين فهل يجوز اتفاقها بعد ذلك على أحد القولين]
- ٦٤٥ [أصل في الإجماع المنقول بالخبر الواحد]
- ٦٤٥ اشاره
- ٦٤٦ [فائده لا بد لحاكي الإجماع من أن يكون علمه باحدى الطرق المفيدة للعلم]
- ٦٥٠ [فائده لا اعتبار بادعاء الاجماع ممن يطلق الإجماع على المشهور من غير قرينه]
- ٦٥٠ [المطلب السادس في الأخبار]

٦٥٠ اشارة

٦٥٠ [أصل فى الخبر المتواتر الخالى عن القرائن المفيده للعلم]

٦٥٠ اشارة

٦٦٢ [فائده فى التواتر المعنوى]

٦٦٣ [أصل فى الخبر الواحد]

٦٦٦ [أصل فى حجيه الخبر الواحد]

٧٠١ [أصل فى شرائط الراوى فى العمل بالخبر الواحد]

٧٠١ اشارة

٧٠١ [الأول التكليف]

٧٠٢ [الثانى الإسلام]

٧٠٣ [الثالث الإيمان]

٧٠٨ [الرابع العدالة]

٧١٧ [الخامس الضبط]

٧١٧ [أصل فى طريق معرفه عداله الراوى]

٧٢٥ [أصل فى الجرح و التعديل من دون ذكر السبب]

٧٢٩ [أصل فى تعارض الجرح و التعديل]

٧٢٩ اشارة

٧٣٠ [فائده فى ما إذا قال العدل حدثنى عدل]

٧٣٣ [أصل ما يصح روايه الحديث]

٧٥١ [أصل فى شروط نقل الحديث بالمعنى]

٧٥٤ [أصل فى حجيه الروايه المرسله]

٧٦١ [أصل أقسام الخبر الواحد باعتبار اختلاف أحوال رواته]

٧٦٥ [المطلب السابع فى النسخ]

٧٦٥ اشارة

٧٦٥ [أصل فى جواز النسخ و وقوعه]

٧٦٩ [أصل فى جواز النسخ بخبر الواحد]

- ٧٧٧ [أصل في معنى النسخ شرعا]
- ٧٨٦ [المطلب الثامن في القياس والاستصحاب]
- ٧٨٦ اشاره
- ٧٨٦ [أصل في معنى القياس و بيان حكمه]
- ٧٩٧ [أصل في قياس الأولويه]
- ٨٠٢ [أصل في استصحاب الحال]
- ٨١٣ [المطلب التاسع في الاجتهاد و التقليد]
- ٨١٣ اشاره
- ٨١٤ [أصل في معنى الاجتهاد و قبوله للتجزئه]
- ٨١٩ [أصل في شرائط الاجتهاد المطلق]
- ٨٢٣ [أصل في أن حكم الاصابه و الخطاء في الاجتهاد]
- ٨٢٧ [أصل في معنى التقليد و جوازه]
- ٨٣٠ [أصل في منع التقليد في أصول العقائد]
- ٨٣٤ [أصل في شروط جواز التقليد من المجتهد]
- ٨٤٠ [أصل في جواز البناء على الاجتهاد السابق]
- ٨٤١ [أصل في عدم اشتراط مشافهه المفتي]
- ٨٤٣ [خاتمه في التعادل و الترجيح]
- ٨٨٨ درباره مركز

نام کتاب: شرح معالم الاصول

نوع کتاب: شرح معالم الاصول

جلد: ۱

پدیدآور: مازندرانی، محمد هادی بن محمد صالح

عنوان پدیدآور: شارح، معلق و...

وفات: ۱۱۲۰ 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

[مقدمه المصحح]

۱- مختصری از شرح احوال و آثار صاحب معالم الاصول حسن بن شیخ زین الدین شهید ثانی عاملی جبلّی ملقب به جمال الدین و مکنّی به ابو منصور عالم عامل فقیه نبیه ادیب شاعر ماهر محدّث 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 یک هفته تا یک ماه را نگاهداری نمی کرد با خواهرزاده خود صاحب مدارک الاحکام 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 ان 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 کردانید 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 ملّا عبد الله یزدی مؤلّف کتاب حاشیه بر منطق و از شاگردان شهید ثانی درس خواندند و در نخستین ملاقات از محقّق 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 ترک گفت در یکی از روزها به استاد گفتند چون وسائل اقامت در نجف سخت است و نمی توانستند مدّتی برای تحصیل در نجف اشرف توقّف 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

شرح معالم الأصول، مقدمه، ص: ۲

خودشان خوانده و فهمیده اند خاموش شده و بگذرند و تنها بخواندن عبارت کتاب اکتفا نمایند محقّق اردبیلی پیشنهاد آنان را پسندید مدّتی بهمین رویه مشغول تحصیل بودند ولی گروهی این راه و رسم تحصیل را استهزاء می کردند محقّق 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 (۱) الاثنی عشریه فی الطّهاره و الصّیّلاه یک نسخه از آن در کتابخانه فاضلیّه مشهد موجود است و شیخ بهائی بهمین کتاب شرحی نوشت (۲) الاجازات (۳) التحریر الطّاووسی 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 (۴) ترتیب مشیخه من لا یحضره الفقیه (۵) الی (۱۰) حاشیه بر کتابهای استبصار تهذیب شیخ طوسی روضه البهیّه پدر خود مختلف علّامه معالم العلماء ابن شهر آشوب من لا یحضره الفقیه صدوق (۱۱) شرح العینه شهید

(۱۲) مشکاه القول السدید فی تحقیق معنی الاجتهاد و التقلید.

(۱۳) معالم الدین و ملاذ المجتهدین در فقه بعضی از فصول باب طهارت با یک مقدمه اصولی تالیف می نمود و مرک ناکهانی امان نداد که تالیف کتاب تمام شود و همین مقدمه اصولی است ما بین

شرح معالم الأصول، مقدمه، ص: ۳

علماء به کتاب معالم معروض شد و از زمان مؤلف تاکنون از کتب درسی و مرجع استفاده عموم طلب اساتید است و بارها در ایران چاپ گردید و بمعالم الأصول شهرت یافت و همان که از کتاب فقه او تالیف شده است در تبریز بچاپ رسید و بنام فقه معالم مشهور گردید (۱۴) مناسک الحج (۱۵) 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 ۲۶۶۳ 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

۲- 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

(۱) ترجمه قرآن مجید به فارسی با شان نزول و نیک و بد استخاره های آیات قرآنی [۱] (۲) حاشیه بر تفسیر بیضاوی به فارسی (۳) حاشیه بر کتاب ارث از قواعد علامه (۴) حدود و دیات به فارسی (۵) شرح فارسی بر شافیه بن حاجب در علم صرف که متن شرح نظام را به فارسی ترجمه نمود چاپ شده (۶) شرح شمسیه در علم منطق به فارسی (۷) شرح صحیفه سجّادیه به فارسی (۹) شرح کافیه ابن حاجب به فارسی (۱۰) 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

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

شرح معالم الاصول، مقدمه، ص: ۴

تاکنون در حوزه های علمی این کتاب رسمی درسی قرار گرفت حواشی بسیار دقیق بران نوشتند که مشهورترین آنها کتاب هدایه المسترشدين آقا شیخ 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 (۱) آقا ضیاء الدین عراقی (۲) آقا میرزا محمد حسین نائینی (۳) حاج شیخ محمد حسین اصفهانی در تحت تاثیر

ان مباحث اصولی بودند [۲] 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 گردید در خود نجف اشرف به تحصیل معارف اسلامی اشتغال ورزید فیض روح القدس و باب مدینه العلم (امیر المؤمنین علیه السّلم) 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- ۱۳ رجب ۱۳۷۷ مرتضی مدرس چهاردهی

شرح معالم الاصول، متن، ص: ۲

کتاب معالم الاصول با شرح آقا هادی مترجم مازندرانی

[مقدمه المترجم]

بسم الله الرحمن الرحيم

ثنا و سپاس فرمان فرمائی را درخور است که به یک امر آبای علوی و امّهات سفلی را بی واسطه قابله ماده از بطن عدم به فضای وجود کشانید و ستایش بی قیاس دانائی را سزاست که فروع کاینات را بی فکر و رویت از اصول اربعه عناصر استنباط و استخراج نمود و به فحوای کلام بشارت نظام خلق لکم ما فی الارض جمیعا خلّاع فاخر علیت غائیة ایجاد عالم کون و فساد را بر اشخاص بنی آدم پوشانیده و برای اقامت ایشان بسط بساط زمین نموده خیام افلاک را بیستون برپای داشته از اشعه کواکب ذوی الانوار طناب در طناب کشیده و به مقتضای کلام صداقت نظام لولاک لما خلقت الافلاک حلقه غلامی خواجه کاینات را از ثوابت و سیار در کوش ساکنان عالم بالا کشیده و بفرمان واجب الاذعان اَطِيعُوا اللَّهَ وَ اَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ اُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ

طوق ملازمت و فرمان برداری او و عترت معصومین او را بر کردن خلائق پیچیده اعنی محمّد مصطفی و ائمه هدی صلوات الله عليهم اجمعین که دین مبین ایشان را ناسخ ادیان انبیای ماضیه و شرایع امم سابقه کردانیده 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 عليّ بن ابی طالب علیه السّلم لما خلق الله النّار اعدای آن ولایت مآب را از عموم خلائق استحقاق جحیم اختصاص فرموده صلوات الله و سلامه عليهم اجمعین إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا و بعد چنین کوید ذره بی مقدار تراب اقدام شیعیان ائمه اطهار عليهم السلام الفقیر الطالح الجانی محمّد هادی بن محمّد صالح المازندرانی که این کمینه بی بضاعت به اشاره نواب مستطاب معلى القباب مبادی آداب مجموعه منتخبات ملکات ملکیه سفینه محامد صفات نفسیه نوباوه بوستان فضل و کمال ثمره شجره ابهت و اقبال مرکز دایره نصفت قطب فلک شوکت و ایالت حامی بلاد عدل و احسان ماحی آثار ظلم و عدوان باسط بساط امن و امان

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳

بسم الله الرحمن الرحيم متن

خان بن خان بن خان حسین علی خان نور حدیقه آصف سلیمان لا زالت حضرته العلیه معتکفا للعلماء و الفضلاء و سدّته السّنیه کهنفا للحکماء و الحلماء ما دام عالم فی الارض و کوکب فی السّماء متصدی ترجمه کتاب معالم الدین و ملاذ المجتهدین گردید و ملتمس از ناظرین در این اوراق آنست که اگر بر خطائی مطلع شوند

در صدد 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 سید المرسلین صلی الله علیه و آله که کل امر ذی بال لم یبدأ فیه باسم الله فهو ابتر و موافقت قرآن مجید و بواسطه تیمّن و تبرک ابتدا نموده کتاب خود را بذکر اسم حضرت واجب تعالی فرموده که

[خطبه المؤلف]

بسم الله الرحمن الرحيم با از برای استعانت است یا از برای تبرک و متعلق است بفعل محذوف و تقدیر چنین است که ابداء فی الکتابه باستعانه اسم الله یا اکتب متبرکاً 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 مثلاً- در وقت سواری راکب و در هنگام نشستن اجلس و در گاه 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 ایّاک نعبد و ایّاک 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 بصیرین از اسماء محذوفه الاعجاز است مانند ید و دم که در اصل یدو و () دمو 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 اوّل ساکن کردانیدند و همزه وصل در اوّل 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 مسّمی چه اسمی دلالت دارد غالباً بر معنی که موجب شرافت مسّمی است چون محمّد و علی و ابو الحسن و تقی و نقی و امثال این ها و نزد کوفّیین 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 بصریّین است جمع و تصغیر او باسما و سّمی 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 باسما و تصغیر سّمی 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴

الحمد لله المتعالی فی عزّ جلاله عن مطارح الأفهام فلا یحیط بکنهه العارفون

بعد از حذف همزه در عوض الف و لام درآوردند 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 ابلاغ 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 کشاف 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 شقداف خواهد بود که بسبب زیادتی معنی نام را نیز زیاده کرد و زیادتی رحمن بر رحیم معنی گاه باعتبار کمیت می باشد و گاه باعتبار کیفیت و بنا بر اول وارد شده یا رحمن الدنیا و رحیم الآخره چه رحمت دنیوی واجب تعالی شامل مؤمن و کافر جمیعا هست بخلاف رحمت اخروی که مخصوص مؤمنین است و باعتبار ثانی گفته می شود یا رحمن الآخره و رحیم الدنیا چه نعمتهای اخروی بحسب کیفیت نسبتی به نعمتهای دنیوی ندارند هرچند 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 گاه 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 سببش 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 قرآن 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۵

المتقدّس بکمال ذاته عن مشابهه الانام فلا یبلغ صفته الواصفون المتفضّل بسوابغ الانعام

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 بآتصاف 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 ظاهره و باطنه را در افعالی که این قوی و اعضاء جهت او مخلوق شده اند مثلا صرف قوه باصره 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 شکری حمد است و هر حمدی شکر نیست زیرا که صرف قوه باصره 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 مگر در ضمن فرد و همچنین اختصاص جنس حمد به خدای تعالی لازم دارد اختصاص جمیع افراد حمد را به او که اگر یک فرد در

غیر او یافت شود جنس نیز در ضمن آن فرد از برای غیر خواهد بود و این خلاف فرض است اگر کسی گوید که لفظ الحمد لله در قرآن 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 اشاعره است خذلهم الله چه در این صورت عباد نیز بسبب افعال جمیله 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 بس حمد بر آن افعال فی الحقیقه راجع می شود بحمد خالق این آلات و ادوات و این جواب را صاحب کشاف در چند موضع از کشاف ذکر نموده و پوشیده نیست که این جواب دفع اعتراض بالکلیه نمی کند چه این آلات و ادوات اگرچه دخل در فعل عباد 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 عباد باشد عباد نیز مستحقّ حمد خواهد بود بسبب ایجاد سبب قریب بطریق اولی پس بهتر آنست که در جواب بگوئیم که تخصیص

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۶

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 الحقیقه 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 لاحقه 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 مشابهه الانام فلا یبلغ صفه 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 یحصی نعمه العادون تفضل بمعنی احسان است و این نیز صفت بعد از صفت است و سواغ جمع سابقه است بمعنی تامه وافیه و احصا بمعنی عد 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 یقوم بواجب شکره 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 ممن جمع منه است بمعنی عطیه و جسم جمع جیم است بمعنی عظیم و صفت المنن است

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۷

القدیم الابدی

یعنی بخشنده نعمتهای عظیمه است پس نمی توانند بجای آورد شکر واجب او را شکر گذارند کان 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 نماید 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 السّلام 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 القدیم الابدیّ فلا ازلّیّ سواه مراد از قدیم و ابدیّ و ازلّیّ موجودیست که ابتدائی از برای وجود او نباشد و ظاهر اینست که القدیم

مرفوع بمدح باشد بتقدیر مبتدا و تقدیر چنین است که هو القدیم 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 تفریح ظاهر است و احتمال دارد که القدیم مجرور باشد تا از صفت بعد از صفت باشد لیکن وجه تفریح درین صورت خفائی دارد مگر آنکه دست باختصاص حمد و تعلیق حکم بر وصف زنی و بگوییم که حمد را مخصوص کردانیده به خداوندی که این صفت دارد که قدیم ابدی است و تعلیق حکم بر وصف مشعر است به علّیت 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 السّرمدی فکلّ 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 هرچه 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 [۳] تا آنکه دلالت کند بر استمرار حمد و صدور انا فانا دائما و ازو لازم آید استمرار نعمتهای غیر متناهی و انعام نعمتی تازه در هر زمانی بعد از زمانی

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۸

احمد

سبحانه حمدا يقربني الي رضاه و اشكره شكرا استوجب به المزيد من مواهبه و عطايه و استقيه من خطايي استقاله عبد معترف
بما جناه نادم علي ما فرط في جنب مولاه و أسأله العصمه من الخطاء و الخطل و السداد في القول و العمل و أشهد أن لا إله إلا
الله وحده لا شريك له

مستمر و فرموده که احمدده سبحانه حمدا يقربني الي رضاه حمدا مفعول مطلق است از برای نوعيت و جمله يقربني صفت
اوست و سبحانه جمله معترضه است در ميانه مفعول مطلق و فاعل او و بتقدير اسبحه سبحانا است يعني منزّه مي دانيم او را از
نقايس و عيوب فعل را حذف نمودند وجوبا و مصدر را بجای او گذاشتند و اضافه نمودند او را بضمير مفعول سبحانه شد
يعني حمد مي کنم او را انا فانا حمدي که نزديک کرداند مرا به خوشنودي او و اشكره شكرا استوجب به المزيد من مواهبه و
عطايه و شکر مي کنم او را انا فانا مستمرا شكري که بسبب او مستحق زيادتي بخششها و عطاهاي او شوم و اين فقره اشاره
است به آيه كريمه لئن شکرتم لآزیدنکم و استقيه من خطايي استقاله عبد معترف بما جناه نادم علي ما فرط في جنب مولاه
اقاله بيع بني فسخ بيع است و مراد اينجا درگذشتن از گناهان است مجازا و استقاله منصوب است تا مفعول مطلق استقيه باشد
از برای نوعيت يعني طلب مي کنم ازو درگذشتن از گناهان مرا مثل طلب عفو بنده که اعتراف داشته باشد به گناه خود و
پشيمان باشد از تقصيري که ازو صادر شده نسبت بمولاي خود و أسأله العصمه من الخطاء

و الخطل و السداد فی القول و العمل خطاء بفتح خاء و طاء بی مد نقیض صواب است خواه در قول باشد و خواه در عمل و گاه ممدود نیز می آید و خطاً بکسر خاء و سکون طاء بمعنی گناه چنانچه در قران مجید واقع شده انّ 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 العصمه و او بمعنی صواب است یعنی طلب می کنم نگاه داشتن او مرا از غلط در اقوال و افعال خصوصا 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 شریک له ان مخفّفه 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 متضمّن 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 یک اله و نفی امکان الهی دیگر و بر تقدیر ثانی نیز لازم می آید امکان یک اله و نفی امکان الهی دیگر و این نیز معنی توحید نیست چه امکان اله وجود وجود او را لازم ندارد [۴] و حال آنکه ضروری دین است که این کلمه طیبه مفید توحید است

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۹

الکریم الّٰهذی لا یخیب لَدِیْهِ الْاَمَالَ الْقَدِیْرَ فَهُوَ لَمَّا یَشَاءُ فَعَالَ وَ اَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَ رَسُوْلُهُ الْمَبْعُوْثُ لِتَمْهِيْدِ قَوَاعِدِ الدِّیْنِ وَ تَهْذِیْبِ مَسَالِكِ الْیَقِیْنِ النَّاسِخِ بِشَرْیْعَتِهِ الْمَطْهَرَةِ شَرَایِعِ الْاَوَّلِیْنَ وَ الْمَرْسَلِ بِالْاِرْشَادِ وَ الْهَدَايَةِ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِیْنَ صَلَّى اللهُ عَلَیْهِ وَ اٰلِهِ الْهَدَاةِ الْمَهْدِیْنَ وَ عَتْرَتِهِ الْكِرَامِ الطَّیِّبِیْنَ صَلَاةً تَرْضِیْهِمْ وَ تَزِیْدُ عَلٰی مَنْتَهٰی رِضَاهُمْ وَ تَبْلُغُهُمْ غَايَةَ مَرَادِهِمْ وَ نَهَايَةَ مَنَاهِمُ وَ تَكُوْنُ لَنَا عَدَّةً وَ ذَخِیْرَةً نُوْمِ نَلْقٰی اللهُ سُبْحٰنَهُ وَ نَلْقَاهُمْ وَ سَلِّمْ تَسْلِیْمًا

و در دفع این اشکال صاحب کشف گفته که احتیاج بتقدیر خبر نیست بلکه اَلَّا اللهُ خَبْرٌ لَا اسْتِ وَ 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 الهی 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 گوئیم که بتاویل متوحد است چنانچه در ارسلاها الطرکک نجاه تصریح نموده اند به اینکه جایز است که معرفه حال واقع شود بتاویل نکره و کلام بتقدیر اینست که

لا اله متوحدا في الالهيه الا الله و جمله لا شريك له نیز حال است از اله یا از ضمیر مستتر در وحده که راجع می شود به اله و بنا بر اول حال مترادفه و بنا بر ثانی حال متداخله است الکریم الذی لا یخیب لده الآمال القدر فهو لما یشاء فعال 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 خیه بمعنی ناامید شدن است و الآمال مرفوعست تا آنکه فاعل لا یخیب بوده باشد بتقدیر ذو چه خیت نسبت بصاحب آمال صحیح است نه نسبت به نفس آمال و قدیر صیغه مبالغه است و همچنین فعال نیز از برای مبالغه است یعنی کواهی می دهم که الهی نیست مکر 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 ان محمدا عبده و رسوله المبعوث لتمهید قواعد الدین و تهذیب مسالک الیقین الناسخ بشریعته المطهره شرایع الاولین و المرسل بالارشاد و الهدایه رحمه للعالمین صلی الله علیه و آله المهدیین و عترته الکرام الطیبین صلاه ترضیهم و تزید انتهی رضاه و تبلغهم غایه مرادهم و نهایه منا هم و تكون لنا عده و ذخیره یوم تلقی الله سبحانه و نلقاهم و سلم تسلیمنا نسخ در اصطلاح

اهل شرع عبارتست از ازاله حکمی و اثبات حکمی دیگر و رحمه مفعول له است از برای مرسل و احتمال حالیت نیز دارد و صلاه 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 مجازاً و بعضی گفته اند که صلاه در لغت مشترکست لفظاً 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۰

و بعد فانّ اولی ما انفقت فی تحصیله کنوز الاعمار و اطالت التّردد بین العین و الاثر فی معالمه الافکار هو العلم بالاحکام الشرعیّه و المسائل الفقهیّه

استغفار می کنند از برای او ای مؤمنان شما طلب رحمت کنید از برای او و عترت آن حضرت عبارت از ذرّیت اویند علیهم السّلام و کرام جمع کریم است و کریم بمعنی نجیب و بخشاینده آمده و هر دو معنی در این مقام مناسب است و صلاه مفعول مطلق است از برای صلّی و ترضیهم و تزیدهم و تبلغهم واحد مغایبه مؤنث اند و فاعل ایشان ضمیر است مشترک 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 السّلم مفعول اوست و تزیید از باب ضرب

یضرب و لازمست و تبلّغهم از باب تفعیل و متعدی بدو مفعول است و ضمیر هم مفعول اوّل اوست و غایه مرادهم منصوبست تا مفعول ثانی او بوده باشد و همچنین نه‌ایه مناهم و بلّغ از باب تفعیل متعدی می‌شود بدو مفعول بنفسه چنانچه شاعر گفته آن الثّمانین و بلّغتها قد اخرجت سمعی الی ترجمان که ضمیر خطاب در بلّغتها که مفعول اوّلست نایب مناب فاعل است و لفظها مفعول ثانی اوست و عدّه چیزست که مهیّا کرده می‌شود از برای روز حاجت و همچنین ذخیره و در اینجا مراد از عدّه و ذخیره چیزست که مهیّا شده باشد برای روز قیامت یعنی کواهی می‌دهم که محمّد صلی الله علیه و آله بنده خالص او و رسول اوست که فرستاده شده از جانب او بسوی خلق از جهت مقرّر ساختن قواعد دین و پاک کردن راههای یقین از شبهات جاهلین آن چنان رسولی که برهم زده بسبب شریعت مطّهّره 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 محمّد و آل او که راهنمایان و راه یافتگانند و بر ذریّت نجبای او که معصومانند از کناهان رحمتی که خوشنود کردند ایشان را و زیاده باشد بر نهایت خوشنودی ایشان و برسانند ایشان را به نهایت مقصودشان و ذخیره باشد از برای ما برای روزی که ما ملاقات می‌کنیم رحمت خدای سبحانه تعالی را و ملاقات می‌کنیم ایشان را که ان روز قیامت است و درود فرستد بر ایشان درودی بسیار اما بعد فان اولی ما انفق فی تحصیل کنوز

الاعمار و اطالت التردّد بين العين و الاثر في معالم الافكار هو العلم بالاحكام الشرعيه و المسائل الفقهيّه اما بعد در اصل مهما يكن من شىء فبعد الحمد و الصّلاه ان اولى ما انفقت بود چنانچه سيبويه در اما زيد فمنطلق گفته که در اصل مهما يكن من شىء فزيد منطلق بود يعنى اگر چیزی در عالم موجود باشد پس زيد منطلق خواهد بود مهما يكن من شىء را حذف کردند و اما را قائم مقام او ساختند و بعضى گفته اند که يكن من شىء را حذف کردند و تغيير دادند مهما را به اما باين روش که ها را قلب همزه نمودند بسبب نزديكى مخرج ايشان ما ما شد بعد از ان قلب مكاني نمودند يعنى همزه را بجای ميم و ميم را بجای همزه گذاشتند و ميم را در ميم ادغام کردند اما شد و اين قول ضعيف است چه تغيير اسم بحرف متعارف

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۱

فلعمري انه المطلب الذي يظفر بالنجاح طالبه و المغنم الذي يبشر بالارباح كاسبه و العلم الذي يعرج بحامله الى الدرره العليا و تنال به السعاده في الدار الاخرى و لقد بذل علمائنا السّابقون رسلنا الصّالحون رضوان الله عليهم اجمعين في تحقيق مباحثه جهدهم و اكثروا في تنقيح مسائله كدهم فكم فتحوا فيه مقفلا بينان افكارهم و لم شرعوا منه مجملا بيان آثارهم و كم صنّفوا فيه من كتاب يهدى في ظلم الجهاله الى سنن الصّواب

نیست و بر هر تقدیر چون اجتماع حرف شرط یعنی امّا و حرف جزا یعنی فا معقول نبود فا را در وسط جزا داخل ساختند اما زيد فمنطلق و اما بعد فان اولی

ما انفتت شد و اضافه کنوز به اعمار از قبیل اضافه مشبه به است بمشبه چون لجین الماء و ذکر انفاق ترشیح تشبیه [۵] 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 علمیه یعنی اما بعد از حمد خدا و صلاه بر رسول و آل او علیهم السّلام 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 شرعیه و مسائل فقهیه است فلعمری انه المطلب الذی یظفر بالنّجاح طالبه و المغنم الذی یبشّر بالارباح کاسبه و العلم الذی یعرج بحامله الی الذروه العلیا و ینال به السعاده فی الدار الاخری لام در لعمری لام ابتداست که بواسطه تاکید حکم در اوّل کلام ذکر می کنند و عمری مبتداست و خیر او محذوفست و جواب قسم یعنی جمله انه المطلب الی آخره قائم مقام و قرینه اوست و تقدیر چنین است که لعمری قسمی و عمر بضم عین و فتح او بمعنی مدّت حیوه 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 گوئیم که مضاف در اینجا محذوفست و تقدیر چنین است که فلواهب عمری یا آنکه مقصود در

این مقام صورت قسم است از جهت ترویج مقصود و قبول نمودن سامعین او را و مقصود قسم نیست حقیقه 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 عالیه و مرافقت انبیا و ائمه علیهم السّلام است در بهشت و مغنم 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 کنایه 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 علماءنا السابقون و سلفنا الصّالحون رضوان الله علیهم اجمعین فی تحقیق مباحثه جهدهم و اکثرها فی تنقیح مسائله کدهم فکم فتحوا فیه مقفلاً بینان افکارهم و کم شرحوا منه مجملاً بیان آثارهم و کم صنّفوا فیه من کتاب یهدی فی ظلم الجهاله الی سنن الصّواب جهد بضم جیم بمعنی طاقت و بفتح بمعنی مشقت است و کم در فکم فتحوا کم خبریه است که کنایه از عدد کثیر است و ممیز او محذوفست و تقدیر چنین است

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۲

فمن مختصر کاف فی تبلیغ الغایه و مبسوط شاف بتجاوزہ النّهایه و ایضاح یحلّ من قواعد المشکل و بیان یکشف من سرائره المعضل و

که کم فتحا فتحوا و مقفلا مفعول فتحوا است و مراد از مقفل مسائل مشکله ایست که حلّ او محتاج به تأمل تمام باشد بر سیبیل استعاره یعنی تشبیه شده مسائل مشکله به چیزهای که در صندوق مقفل باشد در اینکه همه کس به او نمی توانند رسید و عاریه شده لفظ مقفل از برای او و ذکر فتح که بمعنی کشودن قفل است ترشیح این استعاره ایست [۶] و اضافه بنان یعنی سرانگشت به افکار اضافه لامیه است و تشبیه افکار بانسان استعاره مکنیه [۷] است و اثبات بنان که از لوازم انسان است از برای افکار استعاره تخیلیه است و کم در کم شرحوا نیز کم خبریه 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 خبریه است من کتاب ممیز است و هرگاه بعد از کم خبریه فعل متعدی واقع شود واجبست دخول من بر ممیزش تا آنکه ممیز مشتبه بمفعول نشود و کم در دو موضع اول منصوبست محلاً بر مصدریه 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 بجهاله 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 سرانگشت 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 علمیه و بسیار تصنیف نموده اند کتابهای را که راهنمایی می کند خلابیق را در تاریکی جهالت براه راست فمن مختصر کاف فی تبلیغ الغایه و مبسوط شان بتجاوزہ النہایه پس بعضی از آنها کتابها کتابیست قلیل اللفظ کثیر المعنی که کافیت در رسانیدن نهایت مراتب کمال و بعضی از آنها 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 قواعد المشکل و بیان یکشف من سرائره المعضل ایضاح و بیان هر دو مصدراند بمعنی فاعل یعنی موضح و مبین و قواعد جمع قاعده است و مراد از قاعده در اینجا مسائل کلیه است که مندرجند در تحت او مطالب جزئیه غیر محصوره چون الصّیّلاه واجبه علی کل مکلف و نظایر این و پوشیده نیست که تشبیه مشکل 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۳

و تهذیب یوصل من لا یحضره الفقیه بمصباح الاستبصار الی مدینه العلم و یجلو باناره مسالکه عن الشرائع ظلمات الشک و الوهم و ذکری دروس مقنعه فی تلخیص الخلاف و الوفاق و تحریر تذکره هی منتهی

یعنی برداشتن پرده تخیلیّه است یعنی و بعضی از انها کتابها کتابیست واضح سازنده مسائل فقهیّه که می کشاید گره مشکلات قواعد این علم را و بعضی از انها کتابیست مبین و ظاهر سازنده مطالب که ظاهر می سازد از پوشیده های این علم مشکلات را و تهذیب یوصل من لا يحضره الفقيه بمصباح الاستبصار الی مدینه العلم و یجلو باناره مسالک عن الشرائع ظلمات الشک و الوهم تهذیب نیز مصدر است بمعنی مفعول یعنی مهذب و اضافه مصباح به استبصار از قبیل اضافه مشبّه به است بمشبه و تشبیه شک و وهم بشب در گمراه ساختن استعاره مکتبه است و ذکر ظلمات استعاره تخیلیه است و اثبات اناره مسالک ترشیح است و مراد از اناره مسالک وضوح دلایل و براهین مسائل شرعیّه است یعنی بعضی از ان کتابها کتابیست پاکیزه شده از حشو و زواید که می رساند کسی را که نزد او فقهی حاضر نبوده باشد بسبب چراغ بینائی بشهرستان علم و زایل می گرداند بسبب روشنائی راههای خود از مسائل شرعیّه تاریکهای شک و وهم را و ذکر دروس مقنعه فی تلخیص الخلاف و الوفاق و تحریر تذکره هی منتهی المطلب فی الآفاق ذکر نیز مصدر است بمعنی فاعل یعنی مذکر و اضافه او به دروس از قبیل اضافه اسم فاعل بمفعول است و دروس جمع درس است بمعنی بحث و تحقیق و تحریر مصدر است بمعنی خالص گردانیدن الفاظ از حشو و زواید و در اینجا بمعنی مفعولست و اضافه او بتذکره که مصدریست بمعنی فاعل اضافه بیائیه است یعنی بعضی از ان کتابها کتابیست که مذکر و یادآورنده بحثها و تحقیقها است که کافیسست در

ملخص ساختن مسائل خلافيّه و اجماعيه و بعضى از آنها كتابيست محرّر و پاكيزه كه مذكر و يادآورنده مسائل فقهيه است و ان منتهای مطلب علما است در تمام روى زمين و مهذبّ جمل يسعف فى مختلف الاحكام بكامل الانتصار و معتبر مدارك يحسم موادّ النزاع من صحيح الآثار مهذبّ اسم مفعول است بمعنى پاكيزه شده و اضافه او بجمل اضافه بيانیه 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 بيانیه است و مدارك جمع مدرک 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 آنها كتابيست صاحب اعتبار كه محل ادراك مسائل فقهيه است و قطع مى كند موادّ نزاع را از اخبار صحيحه و لمعه روض يرتاح لتمهيد اصوله الجنان و بروضه بحث تدهش يارشاد فروغها الأذهان و بعضى از ان كتابها لمعه ايست از لمعات

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۴

منتهى المطلب و الآفاق و مهذبّ جمل يسعف فى مختلف الاحكام بكامل الانتصار و معتبر مدارك يحسم موادّ النزاع من الآثار و لمعه روض يرتاح لتمهيد اصوله الجنان و بروضه بحث تدهش يارشاد فروغها الأذهان فشكر الله سعيهم و أجزل من جوده مثوبتهم و برّهم و حيث كان من فضل الله علينا أن أهّلنا لاقتفاء آثارهم أحببنا الأسوه بهم فى أفعالهم فشرعنا بتوفيق الله تعالى فى تأليف هذا الكتاب الموسوم بمعالم الدين و ملاذ

المجتهدین و جددنا به معاهد المسائل الشرعیة و أحنینا به مدارس المباحث الفقهیه و شفّعنا فیہ تحریر الفروع بتهذیب الأصول و جمعنا بین تحقیق الدلیل و المدلول بعبارات قریبه إلی 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 کلیه باشد و از فروع مسائل جزئی که آنها مستنبط می شود و پوشیده نیست لطافت این فقرات چه در هر فقره جمع نموده میان نامهای چند کتاب از کتابهای احکام شرعی بر وجهی که اراده نموده از آنها معانی لغوی را چنانچه در فقره اولی جمع شده میان مختصر و کافی و مبسوط و شافی در فقره ثانیه 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 ثالثه 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 رابعه واقع شده ذکر و دروس و مقنعه و خلاف و تحریر و تذکره و منتهی المطلب و در فقره خامسه 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 روضه و ارشاد فشکر الله تعالی سعیهم و اجزل

من جوده مثنوبتهم ما و قد رتّبنا پس جزا دهد خدای تعالی سعی ایشان را در تالیف این کتابها و بسیار کردند 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 تالیف این کتاب که مسّی است بمعالم الدّین و ملاذ المجتهدین و تازه گردانیدیم بسبب این کتاب مدارس مسائل شرعیّه را و زنده گردانید بسبب فرعی این کتاب مدارس مباحث فقهیّه را و ضمّ نمودیم [۸] 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 بگرداند 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 جاده حق آنجا که می لغزد قدمها و قد رتّبنا کتابنا کتابنا هذا علی مقدّمه و اقسام اربعه و الغرض من المقدّمه منحصر فی مقصدین و بتحقیق که مرتب ساختم این کتاب را بر مقدمه و چهار قسم مقدمه در بیان مباحث اصولیّه و غرض از مقدمه منحصر است در دو مقصد مقصد اول در بیان فضیلت علم و مقصد دوّم در تحقیق مهمّات مسائل

اصولیه و در او نه مطلب است مطلب اوّل در مباحث الفاظ مطلب دویم در بیان احکام اوامر و نواهی

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۵

عند السّماع من غیر ایجاز موجب للاخلال و لا اطناب معقّب للملال و انا ابتهل الى الله سبحانه ان يجعله خالصا لوجهه الكريم و أتصرّع اليه أن يهديني حين تضلّ الأفهام إلى المنهج القويم و يثبتني حيث تزلّ الأقدام على الصّراط المستقيم و قد ربّنا كتابنا هذا على مقدّمه و أقسام أربعة و الغرض من المقدمه منحصر في مقصدين المقصد الأوّل في بيان فضيله العلم و ذكر نبذ ممّا يجب على العلماء مراعاته و بيان زياده شرف علم الفقه على غيره و وجه الحاجه إليه و ذكر حدّه و مرتبه و بيان موضوعه و مباديه و مسائله اعلم أن فضيله العلم و ارتفاع درجته و علوّ رتبه أمر كفي انتظامه في سلك الصّوره مؤونه الاهتمام بيانه غير

مطلب سیم در عموم و خصوص مطلب چهارم در مطلق و مقیّد و مجمل و مبین مطلب پنجم در اجماع مطلب ششم در اخبار مطلب هفتم در نسخ مطلب هشتم در قیاس مطلب نهم در اجتهاد و ترجیح و اقسام اربعه در تحقیق مسائل فرعیّه است قسم اول در عبادات قسم ثانی در معاملات قسم ثالث در موارد قسم رابع در حدود

[المقصد الأوّل في بيان فضيله العلم و اهميه علم الفقه و ابحاث حول علم الفقه]

اشاره

المقصد الاول في بيان فضيله 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

دیگر یعنی بیان اینکه تحصیل او بعد از کدام علم لازمست و بیان موضوع و مبادی و مسائل او اعلم انّ فضیله العلم و ارتفاع درجه تا فاما الجهه العقلیه بدان که فضیلت علم و رفعت مرتبه او و علو درجه او چیزست که کفایت می کند بدیهی بودن او از تعب کشیدن جهت بیان و اثبات او چه بدیهی محتاج بیان و اثبات نیست لیکن چون بدیهیات گاه هست که محتاج به اندک تنبیهی می شوند از این جهت ما ذکر می کنیم در این باب چند دلیل از دلایل عقلیه و نقلیه یعنی از کتاب مجید و حدیث اهل بیت صلوات الله علیهم و اکتفا می کنیم در ذکر دلایل بر قدری که غرض تنبیه است حاصل شود زیرا که استیفای جمیع دلایل عقلیه و نقلیه مقتضی تجاوز از حدّ است و منجر می شود بخروج از مقصد اصلی فاما الجهه العقلیه فهی انّ تا و اما الكتاب الکریم امّا دلیل از جهت عقل پس اینست که معقولات یعنی آنچه ادراک کرده می شود بقوت عاقله منقسم می شود بموجود و معدوم و موجود منقسم می شود بجماد و نامی و شکی نیست که نامی اشرف از جماد است و نامی منقسم می شود به حسّاس و غیر حسّاس و شکی نیست که حسّاس اشرفست از غیر حسّاس و حسّاس منقسم می شود بعاقل و غیر عاقل و شکی نیست که عاقل اشرفست و عاقل منقسم می شود بعالم و جاهل و شکی نیست که عالم اشرفست پس عالم اشرف افراد معقول خواهد بود و پوشیده نماند که این مقدمات مزبوره مفید اینست که عالم اشرف افراد عاقل و عاقل اشرف افراد حسّاس و

حَسْبِ اس اشرف افراد نامی و نامی اشرف افراد موجود و موجود اشرف افراد معقول است و این مقدمات بعد از ثبوت بطریقه قیاس [۹] مفصول النتائج منتج مقصوداند و قیاس مفصول النتائج آنست که قیاسی ترتیب کنیم و نتیجه او را برداریم و با مقدمه معلومه دیگر ترتیب دهیم تا آنکه قیاسی دیگر حاصل شود منتج نتیجه دیگر این نتیجه را نیز با مقدمه معلومه دیگر ضم کنیم و نتیجه دیگر حاصل شود او را نیز با مقدمه معلومه دیگر ضم کنیم برین قیاس تا آنکه قیاسی حاصل شود که منتج مطلوب باشد چنانچه درین مقام بعد از اثبات این مقدمات مقدمه اخیره را بر مقدمه سابق بر او ضم می کنیم

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۶

غير انا نذكر على سبيل التنبیه أشياء في هذا المعنى من جهة العقل و النقل كتابا و سنه مقتصرين على ما يتأدى به الغرض فان الاستيفاء في ذلك يقتضى تجاوز الحد و يفضى الى الخروج عما هو المقصد فاما الجهة العقلية فهي ان المعقولان تنقسم الى موجود و معدوم و ظاهر ان الشرف للموجود ثم الموجود ينقسم الى جماد و نام و لا ريب ان النامى اشرف ثم النامى 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 علقه ذلك في مواضع منه الاوّل قوله تعالى في سورة العلق و هي اوّل ما نزل على نبينا صلّى الله عليه و

آله في قول اكثر المفسرين اَفْرَأَ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اَفْرَأَ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ حيث افتتح كلامه المجيد بذكر نعمه الایجاد و اتبعه بذكر نعمه العلم فلو كان بعد نعمه الایجاد نعمه اعلى من العلم لكانت اجدر بالذكر و قد قيل في وجه التناسب بين الآی المذكوره في صدر هذه السوره المشتمل بعضها على خلق الإنسان من علق و بعضها على تعليمه ما لم يعلم أنه تعالى ذكر أول حال الإنسان أعنى كونه علقه و هي بمكان من الخساسة و آخر حاله و هي صيرورته عالما و ذلك كمال الرفعه و الجلاله فكأنه سبحانه قال كنت في أول أمرک في تلك المنزله الدنيه الخسيسه ثم صرت في آخره إلى هذه الدرجه الشریفه النفسه الثاني قوله تعالى الَّذِي خَلَقَ سَمَواتٍ وَ مِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا الْآیةَ فَإِنَّه سبحانه جعل العلوی السفلی طرًا و كفی بذلك جلاله و فخرا

و می کوییم عالم اشرف افراد عاقل است و عاقل اشرف افراد حساس است نتیجه می دهد که عالم اشرف افراد حساس است این نتیجه را با ان مقدمه معلومه که حساس اشرف افراد نامی است ضمّ می کوییم عالم اشرف افراد حساس است و حساس اشرف افراد نامی است نتیجه می دهد که عالم اشرف افراد نامی است بعد از ان این نتیجه را با ان مقدمه معلومه که نامی اشرف افراد موجود است ترکیب می کنیم و می کوییم عالم اشرف افراد نامی است و نامی اشرف افراد موجود است نتیجه می دهد که عالم اشرف افراد موجود است بعد از ان این نتیجه را نیز بان مقدمه

معلومه که موجود اشرف افراد معقول است جمع می کنیم و می گوئیم عالم اشرف افراد موجود است و موجود اشرف افراد معقولست نتیجه می دهد که عالم اشرف افراد معقول است و این بعینه مطلب ما است

[فصل فی اهمیت العلم فی الكتاب الکریم]

و اما الكتاب الکریم فقد اشیر الی ذلک فی مواضع منه الاوّل قوله تعالی فی سوره القلم و هی اوّل ما نزل علی نبینا ص تا الثانی و اما دلیل از قران مجید بر فضیلت علم پس بتحقیق که در چند موضع از او اشاره شده به فضیلت علم اوّل قول خدای تعالی است در سوره قلم و این اوّل سوره ایست که نازل شده بر رسول صلی الله علیه و آله بر قول اکثر مفسرین و بعضی از مفسرین گفته اند که اوّل سوره که نازل شد سوره فاتحه است و بعد از ان سوره قلم است وجه دلالت اینکه خدای تعالی فرموده که اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَ رَبُّكَ الْمَكْرُمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ و این آیه کریمه دلالت دارد بر فضیلت علم از این جهت که ابتدا کرده خدای تعالی در کلام مجید خود بذکر نعمت ایجاد و عقیب او ذکر نموده نعمت علم را پس اگر بعد از نعمت ایجاد نعمتی بهتر از علم می بود در مقام امتنان او سزاوارتر بود بذکر از جهت دیگر نیز دلالت دارد بر فضیلت علم و شرافت او بر جمیع نعمتها زیرا که مفسرین در بیان وجه مناسبت میان آیه هائی که مذکور است در اوّل این سوره که بعضی از انها مشتمل است

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۷

الثالث قوله سبحانه و من

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 اولاّ 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 اوّل 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 الثانی قوله تعالی اللّهُ الَّذی تا الثالث دلیل دویم از قرآن مجید قول خدای عزّ و جلّ است که اللّهُ الَّذی خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَ مِنْ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ یَنْزِلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا یعنی خدای شما آن کسی است که آفریده است هفت آسمان را که افلاک سبعة سیاره است و از زمین نیز مثل آنها خلق نموده و جاری می شود حکم خدای تعالی در میان آسمانها و زمینها و علّت خلق آنها 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 ترابیه 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 آنها 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 کافیت از برای جلالت و عظمت و شرافت علم چه علّت ایجاد چنین خلقی می باید که در نهایت عظمت و شرافت بوده باشد الثالث قوله تعالی وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا فَسَرَّتْ الْحِكْمَةُ بِمَا يَرْجِعُ إِلَى الْعِلْمِ دَلِيلٌ سَيُومُ مِنْهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِلْمًا لِعِبَادٍ يَعْقِلُونَ

که به او داده شده خیر بسیاری و در تفسیر حکمت ذکر کرده اند معنی که بعلم برمی گردد چه بعضی از محققین گفته اند که مراد از حکمت درین آیه کریمه علوم و معارفیست که متضمّن صلاح دنیا و آخرت بوده باشد و شیخ ابو جعفر محمد بن یعقوب س سرّه در کتاب کافی حدیثی از حضرت امام الجنّ و الانس علی بن موسی الرضا علیهما السلام نقل نموده در باب فضل امام و صفات او که مضمونش اینست که خدای عزّ و جلّ به هر یک از انبیاء 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 السّلام اند الرّابع قوله تعالى هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ و دلیل چهارم از کتاب مجید قول خدای عزّ و جلّ است که قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۸

الرّابع قوله تعالى هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ الخامس قوله تعالى إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ السّادس قوله سبحانه شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ السّابع قوله تعالى وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ الثّامن قوله تعالى قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ

لا- يَعْلَمُونَ انما يتذکر اولو الالباب و استفهام در این مقام از جهت 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 محمّد باقر صلوات الله عليه منقولست که آن حضرت فرمودند در تفسیر این آیه کریمه که مائیم آن جماعتی که عالمنند 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 علیّت 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 عباداتست پس لازم می آید که علت او نیز اشرف اشیاء بوده باشد
السادس قوله تعالى شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ دَلِيلِ چهارم از کتاب مجید قول خدای عزّ و جلّ است که
می فرماید شَهِدَ 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 عزّ و جلّ و شهادت ملائکه مقربین و صاحب کشف و غیره
گفته اند که مراد از شهادت خدای تعالی بر وحدانیت خود اقامت دلائلی است که دلالت دارند بر او چون آفریدن آسمانها و
زمینها و آنچه در آنهاست از عجایب و غرایب که هر که اندک شعوری دارد بسبب نظر در آنها می داند که صانع این ها متفرد
است در الوهیت و ارسال آیات قرآنی که حاکمند به وحدانیت او چون سوره اخلاص و آیه الکرسی و غیر ذلک 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 استعاره
السابع قوله تعالى وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ الْآيَةَ دَلِيلِ هفتم از قران مجید قول خدای عزّ و جلّ است که می
فرماید و ما يعلم تاويله الآيه یعنی نمی داند تاویل متشابهات 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 همام جعفر بن محمد الصادق و صلوات الله علیه نقل فرموده که آن حضرت فرمودند نحن الراسخون فی العلم و نحن نعلم تاویلہ الثامن قوله تعالى قُلْ كَفَى بِاللّٰهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ دليل ششم از كتاب مجيد قول خدای تعالی است که قُلْ كَفَى بِاللّٰهِ الْاَيَةُ و قل خطاب بحضرت رسالت پناهی است صلی الله علیه و آله یعنی بگو ای محمد با امت خود که گواه میانه من و شما از برای حقیقت دین من و تبلیغ رسالت خدای تعالی و کسی که عالم است بس است بجمع علوم كتاب مجيد و احتیاج بگواهی دیگر نیست و دلالت این کریمه بر فضیلت علم ظاهر است

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۹

التاسع قوله تعالى يَزْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ الْعَاشِرُ قوله تعالى مخاطبا لنبیہ صلی الله علیه و آله و سلم امرا له مع ما آتاه من العلم و الحكمة و قل رب زدنی علما الحادی عشر قوله تعالى بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي ضِعُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الثَّانِي عشر قوله تعالى وَ تِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَ مَا 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 العزیز عندہ علم من الكتاب بتنکیر علم که مفید تقلیل است از جهة فضیلت علی علیه السلام بر او و بعضی از مفسرین 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 تاویلہ الا الله و الزاسخون فی العلم التاسع قوله یرفع الله العزیز آمنوا منکم و العزیز اتوا العلم درجات دلیل نهم از کتاب مجید قول خدای عزّ و جلّ است که یرفع الله الآیه یعنی خدای عزّ و جلّ بلند می گرداند رتبه درجه مؤمنین شما را و ان جمعی را که علم به ایشان عطا شده در درجات دنیا و آخرت و بعضی از مفسرین گفته اند که مراد در اینجا از رفع درجات رفعت درجات در مجلس حضرت رسول الله صلی الله علیه و آله است العاشر قوله تعالی مخاطبا لنبیّه صلی الله علیه و آله امر له مع ما آتاه من العلم و الحکمہ و قُلْ 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 ربّ 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 الحادی عشر قوله تعالی بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دلیل یازدهم قول خدای تعالی است که می فرماید بَلْ هُوَ آيَاتٌ الْآیَه یعنی بلکه قران معجزات ظاهره ایست در سینه های آن جماعتی که علم به ایشان عطا شده و ایشان ائمه معصومین اند صلوات الله علیهم اجمعین چنانچه در روایات معتبره وارد شده و بعضی از مفسرین گفته اند که مراد از این جماعت حفاظ و قرا 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 وَ تَلَمَّكَ الْأَمْثَالُ الْآیَه 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 السینه فهی فی ذاک کثیره لا تحصی فمنها ما اخبرنی به

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۰

فصل و اما السینه فهی فی ذلک کثیره لا تکاد تحصی فمنها ما اخبرنی به اجازه عده من اصحابنا منهم السید الجلیل نور الدین علی بن الحسین بن ابی الحسن الحسینی الموسوی ادام الله تائیده و الشیخ الفاضل عز الدین الحسین 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 السيد عيد الشهيد زين المله 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 ابي طالب محمد بن الشيخ الامام العلامة جمال المله و الذين الحسن بن يوسف بن المطهر الحلبي
عن والده ره عن شيخه المحقق السيد عيد نجم المله و الدين ابي القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد قدس الله نفسه عن
السيد الجليل شمس الدين فخار بن معد الموسوي عن الشيخ الفقيه الامام ابي الفضل بن شاذان بن جبرئيل القمي عن الشيخ
الفقيه العماد ابي جعفر محمد بن ابي القاسم الطبري عن الشيخ ابي علي الحسن بن الشيخ السيد عيد الفقيه ابي جعفر محمد بن
الحسن الطوسي عن والده ره عن الشيخ الامام المفيد محمد بن محمد النعمان عن الشيخ ابي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه
عن الشيخ الجليل الكبير ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن عبد الله بن
ميمون القداح ح 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

اجازه تاح

[فصل في أهمية العلم في السنه]

و اما حديث در باب فضيلت علم پدر بسيار است به مرتبه که نمی توان شمرد از آن جمله حديثی است که بمن خبر داده اند بعنوان اجازه [۱۰] جماعتي از اصحاب ما که از آن جمله سيد بزرگوار شيخ ما نور الدين علي بن الحسين بن ابي الحسن حسيني موسوی است که همیشه او را خدای تعالی موفّق بدارد و شيخ فاضل عزّ الدين حسين بن عبد الصمد حارثی است و سيد نور الدين علي بن سيد فخر الدين هاشمی است بحق روايت ايشان يعنی به آن نحوی که سزاوار است در نقل خبر بعنوان اجازه از پدرم نيکبخت شهيد شيخ زين الدين که بلند کرداند 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 بن محمد بن الحسن تا قال قال بياید دانست که عادت محدّثين است ذکر ح بعد از تمام سندی بيش از شروع در سندی ديگر و خلاف واقع شده در تصحيح لفظ او بعضی گفته اند که اين حا بی 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 قدّس سرّه چون سند خود را از محمد بن

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۱

قال قال رسول الله صَلَّى الله عليه

و آله من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله به طريقا الى الجنة و ان الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضى به و انه ليستغفر لطالب العلم من فى السموات و من فى الارض حتى الحوت فى البحر و فضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليله البدر و ان العلماء ورثة الأنبياء و ان الأنبياء لم يورثوا دينارا و لا درهما و لكن ورثوا العلم فمن اخذ منه اخذ بخط وافر

يعقوب تا بعبد الله بن ميمون قداح بطريق مذکور ذکر نمود و دو طریق دیگر 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 روایت نموده قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله من سلك طريقا يطلب تا فصل و الاسناد يعنى كفت عبد الله بن ميمون قداح كه حضرت رسول صلى الله عليه و آله فرموده كه هر كه راهی برود از برای تحصیل علم كه طلب كند در او علمی را می برد او را خدای عز و جل در روز قیامت برم بهشت و بتحقیق كه فرشتگان پهن می كنند بر روی زمین بالهای خود را از برای طالب علم بسبب خشنودی ایشان ازو تا آنكه بر روی آنها پا كذارد بسبب مدد حرمت او و ممكن است كه وضع اجنحه كنایه از تواضع و تعظیم باشد و طلب آمرزش می كنند از برای طالب علم هر كه در آسمانها است و هر كه در زمین است حتى ماهیهای دریا و زیادتی عالم بر عابد مانند زیادتی ماه است بر سایر كواكب در

شب بدر و اگر کسی گوید اگر مراد اینست که عالم عابد افضل است از عابد غیر عالم پس دلالت ندارد بر اینکه علم افضل از عبادت باشد و اگر مراد اینست که عالم غیر عابد افضل است از عابد پس این باطل است چه عالم غیر عابد بدتر است از فاسق چنانچه از روایات آینده معلوم می شود پس چون افضل از عابد باشد جواب می گوئیم که مراد هیچ یک ازین دو معنی نیست بلکه مراد اینست که عالم من حیث اَنَّهُ عالم قطع نظر از عبادت او کرده افضل است از عابد من حیث هو عابد قطع نظر از علم او کرده پس علم من حیث هو افضل از عبادت من حیث هی است این منافات ندارد که عبادت شرط فضیلت علم بوده باشد و بتحقیق که علما میراث خواران انبیانند و مراد از میراث علم است نه مال دنیا زیرا که انبیا میراث نکذاشته اند دیناری و نه درهمی و لیکن میراث گذاشته اند علم را پس هر که از او فرائد فرائد گرفته است نصیب کاملی کر کسی گوید که مضمون این حدیث منافست با آنچه از آیات و روایات معلوم می شود از توریث ایشان و از این جهت عبد الله بن عباس در مذمت عایشه فرموده تَجَمَّلَتْ تَبَغَّلَتْ و ان عشت تَفَيْلَتْ لَكِ التَّسَعُ مِنَ الثَّمَنِ وَ لِلْكَلِّ تَمَلُّكَتْ جَوَابُ مِی كَوِیْمِ كِه مَرَاد اِیْنِسْت وَ اَنْبِیَا عَلَیْهِمُ السَّلَامُ كَار اِیْشَان جَمْع اَمَوَالِ وَ تَوْرِیْث نَبُوْد چنانچه شان اهل دنیا است و این منافات با میراث گذاشتن چیزی چندی که از ضروریات است چون خانه و اسباب او و مرکوب و ملبوس و نظایر این ها ندارد فصل بالاسناد

عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق تا فصل رونا بالاسناد و مصنف قدس سره بهمان سندی که مذکور شد
میانہ او و شیخ مفید رضی اللہ عنہ از شیخ مفید رضی اللہ عنہ بحضرت امیر المؤمنین صلوات اللہ و سلامہ علیہ بطریقہ کہ در
اینجا ذکر نموده روایت می کند کہ آن حضرت فرمودند بیاموزید

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۲

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 الاصبغ نباته قال قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه الصلاه و التسليم تعلموا العلم فان تعلمه حسنه و
مدارسته تسبيح و البحث عنه جهاد و تعليمه من لا يعلمه صدقه و هو عند الله لاهله قربه لانه معالم الحلال و الحرام و سالك
بطالبه سبيل الجنه و هو انيس في الوحشه و صاحب في الوحده و سلاح على الاعداء و زين الاخلاء يرفع الله به اقواما يجعلهم
في الخير ائمه يقتدى بهم و ترمق اعمالهم و تقتبس آثارهم و ترغب الملائكه في خلقتهم يمسحونهم باجنتهم في صلواتهم لان
العلم حيوه القلوب من الجهل و نور الابصار من العمى و قوه الابدان من الضعف ينزل الله حامله منازل الابرار و يمنحه مجالسه
الاخيار في الدنيا و الآخره و بالعلم يطاع الله و يعيد و بالعلم يعرف الله و يوحد و بالعلم توصل الارجام و به يعرف الحلال و
الحرام و العلم امام العقل و

مسائل دین خود را زیرا که آموختن او حسنه است و کفاره کناهان است چنانچه خدای عزّ و جلّ فرموده إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ و مدارس او تسیح است یعنی گفتگوی در مسائل علمی مثل تسیح است در فضیلت یا سبب تسیح و تنزیه و عبادت واجب تعالی است چنانچه آیه کریمه إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ بمضمون این ناطق است و بحث ازو جهاد فی سبیل الله است با نفس اماره و شیاطین جنّ و انس و آموختن او به کسی که عالم نبوده باشد صدقه است چنانچه خدای عزّ و جلّ بر اغنیا در اموال ایشان صدقات مقرر فرموده همچنین بر علما در علوم ایشان صدقه قرار داده که ان عبارت از تعلیم است و بدیهی است که فضیلت این صدقه بر صدقه مال از قبیل فضیلت علم است بر مال نزد خدای تعالی از برای اهل علم قربتی است یعنی چیز است که بسبب او عالم نزدیک می شود به رحمت خدای عزّ و جلّ زیرا که علم آلت شناختن حلال و حرامست و می برد طالب خود را براه بهشت و علم انیس عالم است در حال خوف و هراس و غم و خلوت اما اینکه انیس در حال خوف و غم زیرا که اگر این همّ و خوف از جهه آخرتست پس علم سبب رستکاری از انها است و اگر از جهه دنیاست پس عالم می داند که احوال دنیا و شدائد او موجب اجر جزیل است پس صبر می نماید و مشقّتها بر او بسیار نمی نماید و اما اینکه انیس است در حال خلوت پس ظاهر است زیرا که

علم باعث این می شود که تواند دفع وسواس شیطانی و رفع خیالات نفسانی که لازمه حالت خلوتست از خود بنماید و رفیق عالم است در حالت تنهائی چنانچه از بعضی از اکابر فضلا منقولست که همیشه احتراز می نمود از مجالست و مصاحبت مردم و وجه این را از وی پرسیدند در جواب فرمود که کدام مصاحب بهتر است از علمی که در سینه منست بمن نفع می رساند بی آنکه مرا ملالتی عارض شود نجات می دهد مرا از راه ضلالت و دیکری فرموده که تنهائی نزد من درست تر است از

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۳

[فصل فی وجوب طلب العلم]

فصل و روينا بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن الحسن بن ابي الحسين الفارسي عن عبد الرحمن بن زيد عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله طلب العلم فريضة على كل مسلم و مسلمة الا ان الله تعالى يحب بغاه العلم عن محمد بن يعقوب عن محمد بن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن هشام بن سالم عن ابي حمزه الثمالي عن ابي اسحاق السبيعي عن حدثه قال سمعت امير المؤمنين عليه السلام يقول ايها الناس اعلموا ان كمال الدين طلب العلم والعمل به الا وان طلب العلم اوجب عليكم من طلب المال ان المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم و ضمنه و سيفى لكم و العلم مخزون عند اهله و قد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه

مصاحبت خلق زیرا که من در وقت تنهائی صحبت می داریم با ائمه صادقین صلوات الله عليهم و سلاحی است از برای تسلط بر دشمنان

جَنّ و انس و زینتی است از برای دوستان بلند می گرداند خدای تعالی بسبب علم درجه جماعتی را و می گرداند ایشان را پیشوایان در خیرات که لازمست بر دیگران پیروی ایشان و منظور است اعمال ایشان یعنی واجبست بر دیگران که نظر بر کارهای ایشان کنند و هر کاری که ایشان می کنند بکنند و کسب کرده می شود آثار ایشان یعنی هر چیزی که از ایشان وارد شود بر دیگران لازمست عمل به او و میل می نمایند فرشتگان به دوستی ایشان می مانند به ایشان بالهای خود را در نمازها از جهه تبرک و علّت رفع درجه ایشان فضیلت و شرافت علم است زیرا که علم حیوه دلها و نور دیده های بصیرت است از کوری باطن و قوت بدنهاست از ضعف آنها چنانچه مجریست که از علما عباداتی صادر می شود که غیر ایشان طاقت یکی از آنها ندارند و فرود می آورد خدای تعالی در روز قیامت حامل او را در منازل نیکوکاران که اعلی مراتب بهشت است و عطا می کند به او همنشینی نیکوکاران را در دنیا و آخرت بسبب علم طاعت کرده می شود خدای تعالی و عبادت کرده می شود و بسبب علم شناخته می شود خدای عزّ و جلّ و توحید کرده می شود و بسبب علم بجای آورده می شود صله ارحام و بعلم دانسته می شود حلال و حرام و علم پیشوای عقل است و عقل تابع اوست زیرا که عقل به مقتضای علم حکم می کند و الهام می کند علم را خدای تعالی به نیک بختان و محروم می سازد از او بدبختان را فصل و روّینا بالاسناد عن محمد بن یعقوب تا و عن محمّد بن یعقوب روّینا بصیغه ماضی مجهول

از باب تفهیل است می گویند روایت علی کذا یعنی حملته علی روایتی که مراد اینست که روایت کرده شده ایم باسناد سابق از محمد بن یعقوب کلینی رضی الله عنه و از او تا بحضرت صادق علیه السلام به سندی که در اینجا مذکور است که آن حضرت فرمودند که حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه و آله فرموده که طلب علم واجبست هر مسلمی به درستی که خدای تعالی دوست می دارد طالبان علم را و مراد از وجوب معنی عامست که شامل وجوب عینی و وجوب تخییری هر دو باشد چه علوم دینی بعضی واجب عینی است بر هر مکلفی چون اصول دین و بعضی از فروع مانند احکام صلاه و صوم و غیر ذلک و بعضی واجب تخییری

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۴

و عنه عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی عن محمد بن خالد عن ابی الحسن البختری عن ابی عبد الله علیه السلام قال ان العلماء ورثه الانبياء و ذلك ان الانبياء لم يورثوا درهما و لا دینارا و انما اورثوا احادیث من احادیثهم فمن اخذ بشیء منها فقد اخذ حظا و افرا فانظروا علمکم هذا عمّن تاخذونه فانّ فینا اهل البیت فی کلّ خلف عدو لا یتقون عنه تحریف الغالین [و انتحال المبطلین] و تاویل الجاهلین و عنه عن الحسن بن محمد بن علی بن سعد رفعه عن ابی حمزه عن علی بن الحسن علیهما السلام قال لو یعلم الناس ما فی طلب العلم لطلبوه و لو بسفک المہج و خوض اللجج انّ الله تبارک و تعالی اوحی الی دانیال انّ امقت عبیدی الی الجاهل المستخف بحق اهل العلم التارک للاقتداء

بهم و ان احب عبيدي الي التقي الطالب للثواب الجزيل اللازم للعلماء التابع 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 السلم 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 خداى تعالى نيز ضامن قسمت هر شخصى شده چنانچه در آيه كريمه وَ فِى السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَ مَا تُوعَدُونَ فَو رَبِّ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقُّ مِثْلَ مَا أَنْتُمْ تَنْطِقُونَ دليلى واضحت بر اين معنى و قسمت نموده او را مقسم عادلى ميانه شما و ضامن او شده و البته وفا بضمآن 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 اهلش 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 راجعت بمحمد بن يعقوب كلينى و همچنين در احاديث لاحقته اين فصل يعنى حضرت امام جعفر صادق صلوات الله عليه فرموده كه علما ورثه انبيايند و سببش اينكه انبيا ميراث نكداشته اند درهمى و نه دينارى و ميراث نكداشته اند مكر بعضى از احاديث و

معارف خود را پس کسی که از آنها فراگیرد فراگرفته است نصیب وافر را پس ببینید که علم خود را از که فرامی گیرید [۱۱] بسبب آنکه در میان ما یعنی اهل بیت نبوت و عصمت در هر عقبی جماعتی از عدول هستند که نفی می کنند از علم تحریف غلوکنندگان در دین را و انتحال مبطلین یعنی قرار دادن مسائلی را که در دین ثابت نباشد از معصوم چون مسائلی که عامه بقیاسات و استحسانات عقلیه قائل شده اند یا اهمال مبطلین [۱۲] یعنی ضایع و مهمل گذاشتن مبطلین مسائلی را که در دین ثابت بوده باشد چنانچه ایشان اکثر مسائل شرعیه ثابت را ردّ نموده اند بسبب آنکه مخالفت با قواعد عقلیه ایشان دارد و تاویل جاهلین آیات و اخبار متشابهه را و عنه عن الحسين بن محمد عن علي بن سعد رفعه تا و عنه عن علي بن ابراهيم

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۵

و عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه و عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد جميعا عن ابن ابي عمير عن سيف بن عميره عن ابي حمزه عن ابي جعفر عليه السلام قال عالم ينتفع بعلمه افضل من سبعين الف عابد و عنه عن الحسين بن محمد عن احمد بن اسحاق عن سعدان بن مسلم عن معاوية بن عمّار قال قلت لا يبعد الله عليه السلام رجل راويه لحدیثکم یبثّ ذلك فی الناس و یشدّده فی قلوبهم و قلوب شیعتکم و رجل عابد من شیعتکم لیست له هذه الروایه ایهما افضل قال الراویة لحدیثنا یشدّ به قلوب شیعتنا افضل من الف عابد فصل و من اهمّ ما یجب علی العلماء مراعاته تصحیح القصد

و اخلاص التَّيِّه و تطهير القلب من دنس الاغراض الدنيويه و تكميل النفس في قوتها العمليه و تركيتها باجتناّب الرذائل و اقتناء الفضائل الخلقية و قهر القوتين الشهويه و الغضبيه

حضرت علی بن الحسین علیهما السلام فرموده که اگر مردم بدانند که چقدر فضیلت است در طلب علم البته او را طلب می کنند اگر چه به ریختن خون دل و فرورفتن در دریاها باشد و این کنایه از ارتکاب نهایت مشقت است بتحقیق که خدای عز و جل وحی فرستاد بسوی دانیال پیغمبر علی نبینا و علیه السلام که دشمن ترین بندکان من بسوی من نادانست که استخفاف ورزد بحق دانایان و ترک کند پیروی ایشان را و دوست ترین بندکان من بسوی من پرهیزکاریست که طالب ثواب جزیل و ملازم دانایان و تابع حکیمان یا حلیمان و قبول کننده قول حکما باشد و عنه عن علی بن ابراهیم عن ابیه و عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد جمیعا عن ابن ابی عمیر تا و عنه عن الحسین بن محمد عن محمد بن یحیی معطوفست بر عن علی بن ابراهیم و جمیعا تاکید است از برای ابیه و احمد بن محمد و یثتفع بصیغه مضارع مجهول است و بعلمه نایب مناب فاعل اوست یعنی حضرت امام محمد باقر صلوات الله علیه می فرماید که دانائی که خلاق از علم او منتفع شوند افضل است از هفتاد هزار عابد سبب اینست که عابد سبب رستکاری خود است به تنهایی بخلاف عالمی که خلاق از علم او بهره برند که او سبب رستکاری خود است و هر که تابع او باشد تا روز قیامت و عنه عن الحسین بن محمد عن احمد

بن اسحاق تا فصل معاویه بن عمّار می گوید که بحضرت صادق علیه السّلم کفتم که مردی هست که بسیار نقل می کند احادیث شما را و منتشر می سازد آنها را در میان مردم و در دل‌های خلاق و در دل‌های شیعیان شما جا می دهد و عابدی هم هست از شیعیان شما که عبادت بسیار می کند اما روایت حدیث چنین نمی کند کدام یکی ازین دو شخص افضل اند آن حضرت فرمودند که آنکه روایت می کند احادیث ما را و در دل‌های شیعیان ما جا می دهد آنها را بهتر است از هزار عابد

[فصل فی ما یجب علی العلماء مراعاته]

اشاره

فصل و من اهمّ ما یجب تا و قد روینا

[تطهیر القلب و اخلاص النیه و مدافعه الهوی]

اشاره

اهمّ چیزهای که بر علما رعایت او واجبست درست کردن قصد و خالص گردانیدن نیت است در تحصیل علم و پاک کردن گردانیدن قلب است از چرک غرضهای دنیوی و کامل گردانیدن نفس است در قوه عملیه و پاکیزه گردانیدن اوست بسبب اجتناب از صفات رذیله و اکتساب فضایل خلقیه و مقهور گردانیدن قوت شهویّه و غضبیّه بسبب قوت عقلیه و این امریست ظاهر که محتاج

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۶

و قد روینا بالطریق السابق و غیره عن محمّد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم رفعه الی ابی عبد الله علیه لسلم ح و عن محمّد بن یعقوب قال حدّثنی محمّد بن محمود ابو عبد الله القزوینی عن عدّه من اصحابنا منهم جعفر بن احمد الصّیقل القزوینی عن احمد بن عیسی العلوی عن عباد بن صهیب البصری عن ابی عبد الله علیه السّلم قال طلبه العلم ثلاثه فاعرفهم باعیانهم و صفاتهم صنف یطلبه للجهل و المرء و صنف یطلبه للاستطاله و الختل و صنف یطلبه للفقّه و العقل فصاحب الجهل و المرء موز ممار متعّرض للمقال فی اندیه الرّجال بتذاکر العلم و صفه الحلم قد تسربل بالخشوع و تخلی من الورع فدق الله تعالی من هذا خیشومه و قطع منه حیزومه و صاحب الاستطاله و الختل ذو خبّ و ملقّ یستطیل علی مثله من اشباهه و یتواضع للاغنیاء من دونه فهو لحلوانهم هاضم و لدینهم معاطم فاعمى الله علی من هذا خبره و قطع من آثار العلماء اثره و صاحب الفقّه و العقل ذو کآبه و حزن و سهر قد تحنّک فی برنسه و قام

اللیل فی حدسه یعمل و یخشی و جلا داعیا مشفقاً مقبلاً علی شانه عارفا باهل زمانه مستوحشا من اوثق اخوانه فشدّ الله من هذا
اركانه و اعطاه یوم القیمه امانه

بدلیلی نیست لیکن مصنف قدّس سرّه بعضی از احادیث که دلالت بر این معنی دارد جهه تَبْرُک و تنبیه ذکر می نماید و از
محمّد بن یعقوب تا بحضرت صادق علیه السّلم بدو سند نقل می کند می فرماید که و روّینا بالاسناد السّابق و غیره عن محمّد
بن یعقوب جهل در لغت مقابل علم است و بمعنی استخفاف و استهزا نیز آمده چنانچه خدای عزّ و جلّ در کتاب مجید بطریق
حکایت از حضرت موسی علی نبینا و علیه السّلم فرموده که اعوذ باللّٰه ان اکون من الجاهلین یعنی پناه می گیرم به خدای تعالی
از اینکه بوده باشم از جمله استهزاکنندگان بدلیل اینکه ان کلام از آن حضرت صادر شد در برابر قوم خود که می گفتند ا
تتخذنا هزوا یعنی ای موسی آیا تو بما استهزا می کنی و در این مقام مراد معنی ثانیه و مرء بمعنی مجادله و مخاصمه است و
استطاله بمعنی تطاول و تفاخر و ختل بمعنی مخادعه و اندیه جمع ندی است بمعنی مجلس و سربال بمعنی قمیص است و سربل
خشوع کنایه است از ملازمت و مداومت او چنانچه همیشه آدمی با قمیص می باشد و دقّ بمعنی کوفتن و خیشوم طرف اعلاّی
انف است و من در من هذا درد و موضع و لفظ علی در علی هذا از برای تعلیل اند و دق خیشوم کنایه از ذلت و خواری است
و حیزوم بفتح حاء بی نقطه و سکون یا و زای نقطه دار وسط صدر است

و قطع او کنایه از ریشه کن نمودن و استیصال است و خب بکسر خاء نقطه دار و تشدید باء مصدر است بمعنی خدعه و ملق مهربانی بسیاری است که محض ظاهر باشد بی موافقت باطن و حلوان بر وزن عثمان رشوه است و حطم بمعنی شکستن است و مراد از خبر بضم خاء نقطه دار و سکون باء دیده بصیرت است و کابه کآبه بر وزن فعاله و فعله شکسته حالتی است که عارض انسان می شود بسبب اندوه و غم و برنس بضم با و سکون رای بی نقطه و فتح نون کلاه نمد در آن

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۷

عنه عن محمّد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی و عن علی بن ابراهیم عن ابیه جمیعاً عن حماد بن عیسی عن عمر بن اذنیه عن ابان بن ابی عیاش عن سلیم بن قیس قال سمعت امیر المؤمنین علیه الصّلاه و السّلم یقول قال رسول الله صلّی الله علیه و آله منهومان لا یشبعان طالب دنیا و طالب علم فمن اقتصر من الدّنیاء علی ما احلّ الله له سلم و من تناولها من غیر حلّها هلک الّا ان یتوب و یراجع و من اخذ العلم من اهله و عمل بعلمه نجی و من اراد به الدّنیاء فهی حظه

است که درویشان بر سر می گذارند و در ابتدای اسلام پیش مسلمانان این نوع کلاه متعارف بود. و حندس بکسر حا بی نقطه و سکون نون و فتح دال بی نقطه بمعنی شب تاریک و بمعنی ظلمت شب نیز آمده است و ثانی انساب است درین مقام و اشفاق بمعنی خوف است و مراد اینجا خوف از عدم اجابت دعا است و جمله

فدقّ الله من هذا خيشومه و قطع منه حيزومه ظاهر اينست که جمله دعائيه و نفرين برين طايفه باشد و ممکن است که جمله خبريه باشد و مقصود اين باشد که چون نيت ايشان در تحصيل علم صحيح نبود خدای عز و جل نقيض مطلب ايشان را بر علم ايشان مرتب گردانيد و برين قياس جمله فاعمی الله علی هذا خبره و قطع من آثار العلماء اثره و جمله فشدّ الله من هذا ارکانه و اعطاه يوم القيمه أمانه هريک از اين ها نیز احتمال دارند که دعائيه باشند و احتمال خبريه نیز دارند و ظاهر اول است يعنی حضرت صادق صلوات الله عليه فرمودند که طلبکاران علم سه فرقه اند پس ايشان را باشخاص و صفات بشناس تا آنکه دانی که پیروی که باید کرد و متابعت که باید نمود یک صنف جمع اند که مطلب ايشان از تحصيل علم استهزاء و مجادله با علما و طايفه دويم جمعی اند که غرض ايشان از تحصيل علم تفاخر و عام فريبی است و طايفه سيوم غرض ايشان از تحصيل علم معرفت احکام دين و ادراک مراتب يقين است پس صاحب استهزاء و مجادله با علما است و متعزّض گفتکوها می شود در مجالس مردمان به اين طريق که تعريف علم و حلم می کنند و خود را صاحب خضوع و خشوع می نمايد در نظر خلق و حال آنکه خالی است از ورع و پرهيزکاری پس او را خدای تعالی خوار و ذليل گرداند بسبب اين عمل و او را هلاک کند و اصل او را براندازد و صاحب تفاخر و عام فريبی علامتش اينست که صاحب خدعه و فريب است و در

ظاهر با خلائق ملاطفه و مهربانی می نماید و در باطن در مقام عداوت ایشان است و می خواهد زیادتى که بر عالم دیگر از اشباه در علم که در قدر مال مثل او باشد و فروتنى می نماید نسبت به مال داران که پائین تر از او باشد در مرتبه دانش پس او رشوه 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 بیدارى می کشد بسبب اشتغال به عبادت و تحت الحنک می بندد بر قلنسوه خود و در ظلمت شب برمی خیزد و عبادت خدای تعالی می کند و می ترسد از اینکه

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۸

عنه عن الحسين بن محمد بن عامر عن معلى بن محمد بن الحسن بن علي الوشاء عن احمد بن عائد عن ابي خديجه عن ابي عبد الله عليه السلام قال من اراد الحديث لمنفعه الدنيا لم يكن له في الآخرة نصيب و من اراد به خير الآخرة اعطاه الله تعالى خيرا الدنيا و الآخرة ح عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد الاصبهاني عن المنقري عن حفص بن غياث عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا رايتم العالم محبا لدنياه فاتهموه على دينكم فان كل محب لشيء يحوط ما احب و قال اوحى الله تعالى الى داود ع لا تجعل بينى و بينك عالما مفتونا بالدنيا فيصدك عن طريق محبتى فان اولئك قطع طريق عبادى المريرين الى ان ادنى ما انا صانع بهم

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 الحسین 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 جل از برای او حلال گردانیده سالم می ماند از آفات و بلیات دنیا و آخرت و کسی که بکیرد 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 الحسن بن محمد عن محمد بن عامر عن معلى بن محمد تا عنه عن علی بن ابراهیم حضرت امام جعفر صادق صلوات الله علیه فرموده که هر که طلب کند حدیث را از جهه 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 جل خیر دنیا و آخرت را عنه عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن القسم بن محمد الاصبهانی تا عنه عن محمد بن اسماعیل حضرت صادق صلوات الله علیه فرموده هر گاه بیند 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 السّلم

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۹

عنه عن محمد بن اسماعیل عن الفضل بن شاذان عن حمّاد بن عیسی عن ربیع بن عبد الله عمّن حدّثه عن ابی جعفر قال من طلب العلم لیباهی به العلماء او یماری به السفهاء او یصرف به وجوه الناس الیه فلیتّبوا مقعده من النار انّ الرئاسه لا یصلح الا لاهلها فصل و روینا بالاسناد السابق عن الشیخ المفید محمد بن

محمّد بن نعمان عن الشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه ره عن علي بن احمد بن موسى الدقاق رضي الله تعالى عنه قال حدّثنا محمّد بن جعفر الكوفي الأسدي قال حدّثنا محمّد بن اسماعيل البرمكي قال حدّثنا عبد الله بن احمد الدقاق قال حدّثنا اسماعيل بن الفضل عن ثابت بن دينار الثمالي عن سيّد العابدين علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب عليهم الصلاه و السّلم قال حق سائسك بالعلم التّعظيم له و التّوقير لمجلسه و حسن الاستماع اليه و الاقبال عليه [و ان 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 تعادي له وليا فاذا فعلت ذلك شهد لك ملائكة الله تعالى بانك قصدته و تعلّمت علمه لله جلّ اسمه لا للناس و حقّ رعيتك بالعلم ان تعلم ان الله عزّ و جلّ انما جعلك قيما 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 فراقیری پس او مانع تو خواهد شد از وصول براه محبت من زیرا که این جماعت راهزنان بندگان 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 ظاهراً تعلق بداود علیه السّلم دارد لیکن مراد تعلق اوست به امت او و این حکم ثابتست الی یوم القیمه عنه عن محمّد بن اسماعیل عن الفضل بن شاذان تا اصل حضرت امام همام امام محمّد باقر علیه السّلم فرموده که هر که طلب علم کند از جهه 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 اهلش که عبارت از ائمه معصومین اند صلوات الله علیهم اجمعین

[فصل من حقوق المعلم علی المتعلم]

فصل و روینا بالاسناد السابق عن الشّیخ المفید محمّد بن النّعمان عن الشّیخ الصّدوق تا و بالاسناد حضرت علی بن الحسین صلوات الله علیهما فرموده اند که حق مالک امر تو در تعلیم اینست که تعظیم او و توقیر مجلس او بنمائی و نیکو کوش بیندازی به گفتگوی او و توجه بجانب او نمائی و او از خود را بلند نسازی نزد او و جواب نکوئی کسی را که از وی مسئله پرسد تا اینکه خود می گویند نشست الرّعیه سیاسه یعنی علت امور هم منه

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۰

و بالاسناد عن المفید عن احمد بن محمّد بن سلیمان الرازی

قال حَدَّثَنَا مُؤَدَّبِي عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ السَّيِّدِ عِدَابَادِي عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْقَمِّي قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِي عَنْ أَبِيهِ
عَنْ سَلِيمَانَ بْنِ جَعْفَرِ الْجَعْفَرِيِّ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ كَانَ عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ إِنَّ مِنْ حَقِّ الْعَالَمِ أَنْ لَا تَكْثُرَ
عَلَيْهِ السُّؤَالُ وَلَا تَأْخُذَ بِشُوبِهِ وَإِذَا دَخَلْتَ عَلَيْهِ وَعِنْدَهُ قَوْمٌ فَسَلِّمْ عَلَيْهِمْ جَمِيعًا وَخَصِّهِ بِالتَّحِيَّةِ دُونَهُمْ وَاجْلِسْ بَيْنَ يَدَيْهِ وَلَا
تَجْلِسْ خَلْفَهُ وَلَا تَغْمِضْ بَعِينِيكَ وَلَا تَشْرِبْ بِيَدِكَ وَلَا تَكْثُرَ مِنَ الْقَوْلِ قَالِ فُلَانٌ [وَقَالَ فُلَانٌ] خَلَا فُلَانٌ لِقَوْلِهِ وَلَا تَضْجُرْ بِطَوْلِ
صَحْبَتِهِ فَإِنَّمَا مِثْلُ الْعَالَمِ مِثْلُ النَّخْلَةِ حَتَّى تَنْتَظِرَهَا مَتَى يَسْقُطُ عَلَيْكَ مِنْهَا شَيْءٌ وَالْعَالَمُ اعْظُمَ اجْرًا مِنَ الصَّائِمِ الْقَائِمِ الْغَازِي فِي
سَبِيلِ اللَّهِ تَعَالَى وَإِذَا مَاتَ الْعَالَمُ ثَلِمَ فِي الْإِسْلَامِ ثَلْمَهُ لَا يَسُدُّهَا شَيْءٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ

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 نکذاری 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 پوشانی عیبهای او را و ظاهرسازی خوبیهای او را و با دشمن او ننشینی و با دوست او دشمنی نکنی پس
هرگاه چنین سلوک کنی با استاد خود کواهی می دهند فرشتگان به اینکه تو ازین طلب علم قصد رضای خدای عزّ و جلّ
نموده و فراگرفته 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 تندخوئی ننمائی با ایشان و دل تنگ نشوی بسبب تعلیم ایشان زیاد[۱۳] 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 بالأسناد عن المفید عن احمد بن محمد بن سلیمان الرّازی تا اصل حضرت ابی عبد الله جعفر بن محمد الصادق صلوات الله علیه 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 هر که 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 زیادتى تحیّت و بنشین برابر او و منشین عقیب او چه در وقت تکلم او باید که رو بگرداند 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 تنک 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۱

فصل و يجب على العالم العمل كما يجب على غيره لكنه في حق العالم أكد و من ثم جعل الله تعالى ثواب المطيعات من نساء النبي ص و عقاب العاصيات منهنّ ضعفها لغيرهنّ و ليجعل له حظا وافرا من الطاعات و القربات فانّها تقيد النفس ملكه صالحه و استعدادا تامّا لقبول الكمالات و قد روينا بالاسناد السالف و غيره عن محمّد بن يعقوب عن محمّد بن يحيى عن احمد بن محمّد بن عيسى عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذنيه عن ابان بن ابي عتيّاش عن سليم بن قيس الهلالي قال سمعت امير المؤمنين عليه السلم يحدث عن النبي صلّى الله عليه و آله و سلّم أنّه قال في كلام له العلماء رجلاّن رجل عالم اخذ بعلمه فهذا تاج و عالم تارك لعلمه فهذا هالك و أنّ اهل النار ليتأذون من ريح العالم التارك لعلمه و أنّ اشدّ اهل النار ندامه و حسره رجل دعى عبدا الى الله تعالى فاستجاب له و قبل منه فاطاع الله تعالى فادخله الجنّه و ادخل الداعي النار بترکه علمه و اتّباعه الهوى و طول الامل اما اتّباع الهوى

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 فی وجوب العمل علی العالم]

فصل و یجب علی العالم العمل کما یجب علی غیره لکنه فی حق العالم آکد تا و قد روینا و واجبست بر عالم عمل بعلم خود چنانچه واجبست عمل بر غیر عالم لیکن وجوب عمل در حق عالم تاکیدش بیشتر است و از این جهت خدای عزّ و جلّ ثواب مطیعات از زنان رسول صلی الله علیه و آله را و عقاب عاصیان ایشان را ضعف ثواب و عقاب مطیعات و عاصیان زنان دیگر قرار داده باعتبار اینکه ایشان از اهل علم بودند چنانچه در کلام مجید فرموده یا نساء النبیّی من یأت منکّن بفاحشه مبیّنه یضاعف لَهَا الْعِذَابُ ضِعْفَیْنِ وَ کَانَ ذَلِکَ عَلَی اللَّهِ یَسِیراً وَ مَنْ یَقْنُتْ مِنْکُنَّ لِلَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ تَعْمَلْ صَالِحاً نُؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَیْنِ وَ أَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقاً کَرِیماً و 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 جهه استشهاد بر این مطلب متمسک به چند حدیث شد و فرموده که و قد روينا بالاسناد السالف وغيره عن محمد بن يعقوب تا و عن محمد بن يعقوب بن قيس هلالی می گوید که شنیدم از حضرت امیر المؤمنین علیه السلام که آن حضرت نقل حدیث می فرمودند از حضرت رسالت پناه صلی الله علیه و آله که آن حضرت فرمودند در ضمن کلام طویلی که علما دو قسمند

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۲

عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن 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 عدّه من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن علي بن محمد القاشاني عمّن ذكره عن عبد الله بن القاسم الجعفری عن ابي عبد الله عليه السلام قال انّ العالم اذا لم يعمل بعلمه زلّت موعظته عن القلوب كما يزلّ المطر عن الصّفا عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد عن المنقری عن علي بن هاشم بن البرید 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

لسلم مکتوب الانجیل لا- تطلبوا علم ما لا- تعملون و لَمَا تعملوا بما علمتم فَاِنَّ العلم اذا لم يعمل به لم یزد صاحبه الا کفرا و لم یزد من الله تعالی الا نجدا

یکی مرد عالمی است که عمل می کند بعلم خود پس این عالم ناجیست و رستکار است و دیگر مرد عالمیست که ترک نموده علم خود را یعنی عمل بعلم خود ننموده پس این عالم هالکست و بتحقیق که اهل جهنم متاڈی می شوند از عفونت عالمی که عمل بعلم خود ننموده باشد و به درستی که بدترین جهنمیان از جبهه حسرت و پشیمانی از کرده های خود مردیست که خواننده باشد بنده را بسوی طاعت خدای تعالی [و ان بنده از وی قبول نموده باشد و اطاعت خدای تعالی نموده باشد و بسبب این او را خدای تعالی] داخل بهشت کند و این عالم خواننده را داخل جهنم کند بسبب عدم عمل بعلم و بسبب متابعت خواهشهای نفسانی و طول امل اما متابعت هوای نفسانی پس او مانع از وصول و موجب ارتکاب باطل است و طول امل موجب نسیان آخرتست و عن محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی تا و عنه عن عده حضرت امام جعفر صادق صلوات الله علیه می فرماید که علم مقرون است با عمل یعنی علم و عمل با هم می باشند و بدون دیگری یافت نمی شوند زیرا که علم شرط وجود عمل و عمل شرط بقاء علم است پس هر که عالم است البته عامل است و هر که عامل است لا محاله عالم است و علم او از می کند عمل را پس اگر جواب او کفت یعنی عالم عمل بعلم خود نمود علم

بحال خود می ماند و اگر جواب نکفت یعنی عالم عمل بعلم خود ننمود علم از او زایل می شود چه علم بی عمل جهل مرکب است نه علم و عنه عن عدّه من اصحابنا عن احمد بن محمّد بن خالد تا و عنه عن علی بن ابراهیم حضرت صادق صلوات الله علیه فرمودند که عالم هرگاه عمل بعمله خود نکند می لغزد موعظه او از دلها و قرار نمی کرد و تاثیر نمی کند در آنها چنانکه باران می لغزد از سنگ نرم و در او تاثیر نمی کند و عنه عن علی بن ابراهیم عن ایبه تا و عنه عن عدّه من اصحابنا هاشم بن برید می گوید که مردی نزد حضرت علی بن الحسین ع آمد و از آن حضرت چند مسئله پرسید و آن حضرت جواب فرمودند بعد از آن برکشت تا اینکه مسئله دیگر پرسد پس آن حضرت فرمودند که در انجیل نوشته است که طلب می کند دانستن چیزی را که نمی دانید و حال آنکه عمل ننموده اید به آنچه می دانید زیرا که علم هرگاه عمل به او نشود زیاد نمی کند از برای صاحب خود مگر کفران نعمت خدای عزّ و جلّ را چه علم اعظم نعمتهاست و شکر او عمل به او است پس ترک

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۳

و عنه عن عدّه من اصحابنا عن احمد بن محمّد بن خالد بن خالد عن ایبه رفعه قال قال امیر المؤمنین علیه الصّیلاه و السّیلم فی کلام له خطبت علی المنبر ایها النّاس اذا علمتم فاعملوا بما علمتم لعلکم تهتدون انّ العالم العامل بغیره کالجاهل الحائر الذی لا یستفیک عن جهله بل قد رایت ان الحجّه علیه اعظم و الحسرّه ادوم علی

هذا العالم المنسلخ من علمه منها على هذا الجاهل المتحير في جهله و كلاهما حائر بائر لا ترتابوا فتشكوا و لا تشكوا فتكفروا و لا- ترخصوا لانفسكم فتدهنوا و لا- تدهنوا في الحق فتخسروا و انّ من الحق ان تفقهوا 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 علي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله عن آباءه عليهم السلام قال جاء رجل الى رسول الله ص فقال يا رسول الله ما العلم قال الانصات قال ثم مه يا رسول الله قال الاستماع قال ثم مه قال الحفظ قال ثم مه قال العمل به قال ثم مه يا رسول الله قال نشره

عمل كفران نعمت خواهد بود و زياد نمی کند مکر دوری از رحمت خدای عزّ و جلّ زیرا که ترک عمل مستلزم استخفاف حکم [خداست و مستخفّ حکم] خدای عزّ و جلّ بعید است از رحمت او و عنه عن عدّه من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد تا و عنه عن عليّ بن محمّد راوی می گوید که حضرت امیر المؤمنین صلوات الله عليه روزی بر منبر در اثنای خطبه فرمودند که ای گروه مردمان هرگاه حکمی از احکام شرعیّه را دانستید او را کار فرمائید شاید که راه راست بیابید بتحقیق که عالمی که عمل کند بغیر مقتضای علم خود به منزله جاهلیست که حیران باشد و از مستی جهل به هوش

نیامده باشد بلکه عقیده من آنست که در روز قیامت حجّت عظیم تر و حسرت بیشتر باشد برای عالمی که علم خود را از خود سلب نموده بسبب ترک عمل از حجت بر این جاهل متحیر در جهالت است و وجه این ظاهر است چه ناس مکلفند بقدر عقول و کرفت و کیری در حساب علما می باشد که در حساب جهّال نمی باشد چنانچه از روایات دیگر معلومست و این عالم و ان جاهل هر دو متحیر یا هالک و بی خبرند متّهم بدانید مرا در آنچه گفتم که لازم می آید که شکّ کنید در امامت من و شکّ مکنید در امامت من که موجب کفر شماست و رخصت مدهید خود را در انواع خوردنیها و پوشیدنیها و نظایر آنها که باعث این می شود که مداهنه و مساهله کنید در حق و مرتکب محرمات شوید چنانچه وارد شده که مکروهات قرق محرماتند و کسی که مرتکب مکروهات شود گناه باشد که مرتکب محرمات نیز شود و مداهنه مکنید در حق که موجب زیان شماست و بتحقیق که از جمله حقوقی که مساهله در آنها جایز نیست اینست که تفقّه نمائید در دین و مسائل دین خود را بیاموزید و از جمله فقه در دین اینست که فریفته دنیا نشوید و به درستی که ناصحترین شما از برای خود کسی است که طاعت پروردکار خود بیشتر کند و فریب دهنده ترین شما خود را کسی است که معصیت پروردکار خود بیشتر کند و کسی که عصیان خدا ورزد ناامید و پشیمان خواهد بود و عنه عن علی بن محمد

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۴

[فصل فی ما ینبغی مع طلب العلم]

فصل و روینا بالاسناد عن محمد بن

يعقوب عن محمّد بن يحيى العطار عن احمد بن محمّد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن معاوية بن وهب قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اطلبوا العلم و تزينوا معه بالحلم و الوقار و تواضعوا لمن تعلمونه العلم و تواضعوا لمن طلبتم منه العلم و لا تكونوا علماء جبارين فيذهب باطلكم بحقكم و عنه عن علي بن ابراهيم عن محمّد بن عيسى عن يونس عن حماد بن عثمان عن الحارث بن مغيرة النضري عن ابي عبد الله عليه لسلم في قول الله عزّ و جلّ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ قال يعنى بالعلماء من صدّق قوله فعله و من لم يصدّق قوله فعله فليس بعالم عنه عن عدّه من اصحابنا عن احمد بن محمّد 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 معلّم ان مرد گفت که دیگر چه چیز است آن حضرت فرمودند که استماع است یعنی گوش انداختن متعلم بکلام معلّم آن مرد گفت که دیگر چه چیز است آن حضرت فرمودند که حفظ است یعنی بخاطر گرفتن کلام معلّم ان مرد گفت که دیگر چه چیز است آن حضرت فرمودند که عمل به آنچه از معلّم شنید گفت ان 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 جهت حصول علم حتی اینکه گویا نفس حقیقت علم اند فضل و روینا بالاسناد عن محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی العطّار عن احمد بن محمد بن عیسی تا عنه عن علی بن ابراهیم معاویه 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 جوئید 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 جبار و متکبر باشید که اگر جبار و متکبر باشید باطل شما یعنی تجبر و تکبر می برد حقّ شما را یعنی علم را عنه عن علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسی تا عنه عن عدّه من اصحابنا حارث ابن مغیره 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 هر گاه حرفی بگوید به دیگران و خود به او عمل نکند 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 عدّه من اصحابنا]

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۵

عن اسماعيل بن مهران عن ابي سعيد القمط عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين ع الا أخبركم بالفقيه حق الفقيه من لم يقنط الناس من رحمه الله و لم يؤمنهم من عذاب الله و لم يرخص لهم في معاصي الله و لم يترك القرآن رغبه عنه الى غيره الا- لا- خير في علم ليس فيه تفهم الا لا خير في قراءه ليس فيها تدبر الا لا خير في عبادته لا فقه فيها الا لا خير في نسك لا- ورع فيه عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن علي بن معيذ عن ذكره عن معاويه بن وهب عن ابي عبد الله عليه السلام [قال كان امير المؤمنين ع] يقول يا طالب العالم ان للعالم ثلث علامات العلم و الحلم و الصمت و للمتكلف ثلث علامات ينازع من فوّه بالمعصيه و يظلم من دونه بالغلبه و يظاهر الظلمه عنه

عن احمد بن محمد 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 [۱۴] کامل در فقاهاست او کسی است که ناامید نکراند خلق را از رحمت الهی بسبب ذکر آیات غضب به تنهائی و ایشان را مرخص نسازد در معصیتهای او بسبب ذکر آیات رحمت به تنهائی 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 جهت 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 تدبیر و تأمیل نیست و چیزی نیست در عبادتی که فقهی درو نیست و چیزی نیست در طاعتی که پرهیزکاری در او نیست عنه عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن علی بن سعید تا عنه عن عدّه من اصحابنا حضرت صادق صلوات الله علیه فرمودند که حضرت امیر المؤمنین علیه 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 منازعه 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 ظلمه می کند عنه عن عدّه من اصحابنا عن احمد بن محمد عن نوح بن شعیب تا عنه عن علی بن ابراهیم حضرت صادق صلوات الله علیه فرمودند که حضرت امیر المؤمنین علیه السلام می فرمودند که ای طالب علم بتحقیق که علم صاحب فضیلت‌های 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 ظاهره و باطنه است

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۶

عنه عن عدّه من اصحابنا عن احمد بن محمد بن نوح بن شعيب التّيشابوري عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان عن درست بن ابي منصور عن عروه بن اخي شعيب العقرقوفي عن شعيب عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السّلم يقول كان امير المؤمنين عليه الصّلاه و السّلم يقول يا طالب العلم انّ العلم ذو فضائل كثيره فرأسه التواضع و عينه البراءه من الحسد و اذنه الفهم و لسانه الصّيدق و حفظه الفحص و قلبه حسن التّيه و عقله معرفه الاشياء و الامور و يده الرّحمه و رجله زياره العلماء و همّته السّلامه و حكمته الورع و مستقرّه النجاه و قائده العافيه و مركبه الوفاء و سلاحه لين الكلمه و سيفه الرّضاء و قوسه المداراه و جيشه محاوره العلماء و ماله الادب و ذخيره اجتناب الذّنوب و زاده المعروف و مأواه المواعده و دليله الهدى و رفيقه محبّه الاخيار

و بدون او حيوه و بقاء او ممكن نيست همچنين تواضع اعظم فضائل علم است و تحصيل و بقای علم بدون او ممكن نيست و چشم او خلوص از حسد است و چنانچه چشم

آلت مشاهده مبصراست همچنین برائت از حسد آلت ادراک معقولات است و کوش او فهم است زیرا که حصول معارف در قلب از راه فهم است چنانچه شنیدن اخبار از راه قوت سامعه است و زبان او راست راست کوئی است زیرا که تعلیم علوم بدون صدق تعلم ممکن نیست چه عالمی که دروغ گو باشد هیچ کس حرف او را قبول نمی کند چنانچه القاء ما فی الضمیر بدون زبان میسر نیست و حفظ او فحوص است یعنی قوت حافظه او تفحص و تتبع علوم و معارفست چنانچه آدمی چیزهائی را که مدتها قبل ازین دیده باشد به خاطرش می ماند بسبب قوت حافظه همچنین مسائل علمیه از برای عالم باقی می ماند بسبب تفحص و تتبع و دل او حسن نیت است چه علم فاسد می شود بسبب فساد نیت چنانچه آدمی باطل می شود بسبب فساد دل و عقل او معرفت چیزهاست زیرا که قوام علم باین معرفت است چنانچه قوام آدمی بعقل است و دست او رحمتست زیرا که شفقت و مهربانی وسیله تعلیم مسائل است چنانچه دست برای آدمی وسیله احسان و انعامست و پای او زیارت علما است چه بسبب زیارت علما تحصیل مطالب و مقاصد میسر است چنانچه به پا آدمی تحصیل مطالب خود می کند و همت او سلامتی مردمست از وی زیرا که هرگاه عالم مردم از شر او ایمن باشند همه کس روی به او می کند چنانچه روی بصاحب همت می کنند و حکمت او ورع و پرهیزکاریست یعنی مزین ساختن نفس بصفات حمیده و دور گردانیدن از صفات رذیله را چنانچه حکیم بسبب حکمت و معرفت کسب کمالات می نماید همچنین لوازم علم بسبب ورع حاصل می شود و مستقر علم یعنی

مکان و منزل او رستکاریست چنانچه منزل محلّ استراحت است همچین رستکاری موجب استراحت اخروی است و عصاکش او عافیت و سلامتی از مکاره است با سلامتی ناس از شرّ او چه آنها به منزله عصاکش کور نگاه می دارند عالم را از وقوع در بلاها و مرکب او وفا

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۷

عنه عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن القسم بن محمّد عن سلیمان بن داود المنقری عن حفص بن غیاث قال قال لی ابو عبد الله علیه السّلم من تعلّم العلم و عمل به و علّم لله دعی فی ملکوت السموات عظیما فقیل تعلم لله و عمل لله و علّم لله فصل

بعهود است یعنی چنانچه مرکب موجب رسانیدن مسافر است بمنزل همچین وفا موجب رسیدن علم است به سرحدّ کمال و رستکاری که منزل اوست و سلاح او نرم گوئی است چنانچه سلاح آلت دفع دشمنان است همچین نرم گوئی موجب دفع عداوت ایشان است و شمشیر او رضا به قضای الهی است زیراکه چنانچه شمشیر آلت کشتن دشمنانست همچین رضا به قضای الهی باعث دفع وساوس شیطانی و خیالات فاسد نفسانی است و کمان او مداراه با خلاق 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 زیرا که 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 راهنمایی او هدایت است زیرا که چنانچه مسافر بی دلیل گمراه می شود غالباً همچنین علم به هدایت سبحانی سبب ادراک حق کما ینبغی نیست و هدایت چنانچه بعضی از محققین ذکر نموده اند پنج نوعست اول افاضه قوای ظاهره و باطنه که بسبب آنها آدمی راه بمصالح خود می برد دویم اقامت دلایل عقلیه که فارق میان حق و باطل و صلاح و فسادند سیوم ارسال رسل و انزال کتب چهارم کشف سرائر در خواب یا بوحی یا الهام پنجم ازاله علایق جسمانی و عوائق نفسانی و اظهار تجلیات ربانی به حیثیتی که ماعدای ذات واحد حقیقی منظور نظر نباشد و اغیار لاشیء محض و معدوم صرف نمایند و در جمیع حرکات و سکونات منظور غیر رضاجوئی او نباشد و این مرتبه هدایت خاتم النبیین و ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین است و رفیق او دوستی نیکوکارانست زیرا که دوستی اختیار چون رفیق موافق موجب دفع وحشت و حصول انس است عنه عن علی بن ابراهیم تا فصل حضرت صادق صلوات الله علیه فرمود که هر که فراگیرد علم را از جهه [رضاجوئی خدای عزّ و جلّ و عمل به او کند از برای رضای او و تعلیم کند به دیگران را از جهه] 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 فی شرف علم الفقه]

فصل و لما ثبت أنّ کمال العلم أنّما هو بالعمل تا و قد روینا 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 زیرا که مدخلیت او در عمل پیش

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۸

فصل و لما 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 الله تعالی فتمثّل و نواهیه فتجتنب و لانّ معلومه اعنی احکام الله تعالی اشرف المعلومات بعد ما ذکر و مع ذلك فهو التناظم لامور المعاش و به يتم کمال نوع الانسان و قد روینا بطرقنا عن محمد بن یعقوب عن محمد بن الحسن و علی بن محمد عن سهل بن زیاد عن محمد بن عیسی عن عبید الله بن عبد الله الدهقان عن درست الواسطی عن ابراهیم بن عبد الحمید عن ابی الحسن موسی علیه السّلم قال دخل رسول الله ص المسجد فاذا جماعه قد اطافوا برجل فقال ما هذا فقيل علمامه فقال و ما العلمامه فقالوا له اعلم الناس بانساب العرب و وقائعها و ایام الجاهلیه و الاشعار العربیه قال فقال النّبی صلی الله علیه و آله ذاک علم لا یضرّ من جهله و لا ینفع من علمه ثم قال النّبی صلی الله علیه و آله أنّما العلم ثلاثه آیه محکمه او فریضه عادله او سنه قائمه و ما خلاهنّ فهو فضل عنه عن الحسين بن محمد عن

معلی بن محمد عن الحسن بن علی الوشاء عن حماد بن عثمان عن ابی عبد الله علیه وسلم قال اذا اراد الله تعالی بعد خیرا فقهه
فی الدین عنه

از علوم دیگر است چه بسبب علم فقه دانسته می شود او امر خدای تعالی تا آنکه توان امتثال آنها نمود و بسبب این علم دانسته می شود نواهی او تا آنکه توان اجتناب از آنها نمود و دیگر آنکه معلوم او یعنی احکام خدای تعالی 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 قدس سرّه اقامت دلایل عقلیه نمود بر اینکه علم فقه بعد از معرفت صانع شریف ترین علوم است از دلایل نقلیه نیز چند حدیث برطبق او اقامت می نماید و می گوید که و قد روينا بطرقنا عن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن بن محمد بن الحسين بن محمد بن محمد حضرت امام موسی بن جعفر صلوات الله 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 السلام فرمودند که پس حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه 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 محکمه یعنی آیه از آیات قرآنی که واضح الدلاله بوده باشد یا آیه

که حکمش باقی باشد و منسوخ نشده باشد دویم فریضه عادلّه 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 الحسن بن محمّد

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۹

عنه عن محمّد بن اسماعیل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عیسی عن ربیع بن عبد الله عن رجل عن ابی جعفر قال قال الكمال کلّ الکمال التّفقه فی الدین و الصّبر علی الثّائبه و تقدیر المعیشه عنه عن محمّد بن یحیی عن

احمد بن محمّد عن ابن محبوب عن ابی ایوب الخرزّ عن سلیمان بن خالد عن ابی عبد الله علیه السّلم قال ما من احد یموت من المؤمنین احبّ الی ابلیس من موت فقیه عنه عن علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن ابی حمیر بعض اصحابه عن ابی عبد الله علیه السّلم قال اذا مات المؤمن الفقیه ثلمه فی الاسلام ثلمه لا یسدها شیء عنه عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمّد عن ابن محبوب عن علی بن ابی حمزه قال سمعت ابا الحسن موسی بن جعفر علیهما السّلام یقول اذا مات المؤمن الفقیه بکت علیه الملائکه و بقاع الارض الّتی کان یعبد الله تعالی علیها و ابواب السّماء الّتی کان یصعد فیها باعماله و ثلمه فی الاسلام ثلمه لا یسدها شیء لأنّ المؤمنین الفقهاء حصون الاسلام کحصن سور المدینه لها و بالاسناد

تا عنه عن محمّد بن اسماعیل حضرت صادق علیه السّلم فرموده که هرگاه خدای تعالی اراده کند که به بنده خیری برساند او را فقیه می کرداند در

دین عنه عن محمّد بن اسماعیل تا عنه عن محمّد بن یحیی حضرت امام محمد باقر صلوات الله علیه فرموده که کمال نهایت کمال تفقه 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 محمّد بن یحیی عن احمد بن تا عنه عن علی بن ابراهیم حضرت صادق صلوات الله علیه فرموده که مرک هیچ یک از مؤمنین دوست تر نیست نزد ابلیس از مرک فقیه عنه عن علی بن ابراهیم تا عنه عن محمّد 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 محمّد بن یحیی عن احمد بن محمّد تا و بالاسناد علی بن ابی حمزه می گوید که از حضرت امام موسی صلوات الله علیه شنیدم که آن حضرت می فرمودند که هرگاه مؤمنی بمیرد می کوبند 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 السّیّد الف عن الشّیخ 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 ابی 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۰

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 ابی عبد الله البرقي عن محمد بن عبد الحميد العطار و عن عمه عبد السلم بن سالم عن رجل عن ابی عبد الله عليه السلم قال حديث في حلال و حرام تاخذه من صادق خیر من الدنيا و ما فيها من ذهب او فضه و بالاسناد عن احمد بن ابی عبد الله عن محمد بن عبد الحميد عن يونس بن يعقوب عن ابیه قال قلت لا یعبد الله عليه السلم ان لی ابنا قد احب ان یسألک عن حلال و حرام و لا یسألک عما لا یعنیه قال فقال لی و هل یسأل الناس عن شیء افضل من الحلال و الحرام فصل الحق عندنا ان الله تعالی فعل الاشياء المحکمه المتقنه لغرض و غایه و لا ریب ان نوع الانسان اشرف ما فی العالم السفلی من الاجسام فیلزم تعلق الغرض بخلقه و لا- یمکن ان یکون ذلك الغرض حصول ضرر له اذ هذا انما یقع من الجاهل او المحتاج تعالی الله عن ذلك علوا کبیرا فتعین ان یکون هو النفع و لا یجوز ان یعود الیه سبحانه لاستغناؤه و کماله فلا بد و ان یکون عائدا الی

العبد و حيث كانت المنافع الدنيويه 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 منقطعاً مشوباً بالآلام المتضاعفه فلا بدّ ان يكون الغرض شيئاً آخر مما يتعلق بالمنافع الاخرويه و لما كان ذلك النفع من اعظم المطالب و انفس المواهب لم يكن مبدولاً لكل طالب بل أنّما يحصل بالاستحقاق و هو لا يكون الا بالعمل فى هذه الدار المسبوق بمعرفه كيفيه العمل المشتمل عليها هذا العلم فكانت الحاجه ماسّه اليه جدّاً 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 فى الحاجه إلى علم الفقه]

فصل غرض ازین فصل بیان احتیاج بعلم فقه است چنانچه قاعده مصنّفین است که پیش از شروع در مقصود بیان حاجت به آن علم می نمایند تا آنکه شارع در آن علم را زیادتى بصیرتی در تحصیل آن علم به هم رسد الحقّ عندنا انّ الله تعالى أنّما فعل الاشياء المحكمه المتقنه تا و قد روينا حق نزد ما امامیه [۱۵] رضوان الله عليهم اینست که خدای تعالی نکرده و نمی کند این افعالی را که مشتمل بر حکمتهای بسیاراند مگر به واسطه غرضی و غایتی و شکی نیست که نوع انسان شریف ترین موجوداند که در زیر آسمان اند از اجسام پس واجبت 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۱

و قد 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 يتفقهوا 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 حمزه قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول تفقهوا في الدين فانه من لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي ان الله تعالى يقول في كتابه لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ عنه عن الحسين بن محمد بن جعفر بن محمد بن القاسم بن الربيع عن المفضل بن عمر قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول عليكم بالتفقه في دين الله تعالى و لا تكونوا اعرابا فانه من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيامة و لم يزل له عملا و بالاسناد

شود چه خدای عز و جل مستغنی است از تحصیل نفع برای خود و کامل بالذات است و احتیاج بتحصیل کمالی ندارد پس لا بدّ است که این نفع عاید بخلق شود و چون منافع دنیویّه فی الحقیقه 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 و غیره تا عنه عن علی بن محمد بن عبد الله حضرت صادق صلوات الله علیه فرموده که دوست می دارم که اصحاب من سرهای ایشان به تازیانه کوفته شود تا اینکه تفقه نمایند و مسائل دین خود را بیاموزند عنه عن علی بن محمد بن عبد الله تا عنه عن الحسين علی بن ابی حمزه کوید که از حضرت صادق صلوات الله علیه 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 كَذَلِكَ خَلَفُوا بِهَا مِنْ غَيْرِ عِلْمٍ فَلَا نَفَرَ مِنْ كُفْرٍ

فِرْقَهُ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ الْآيَةَ يَعْنِي بَايَدِ كِه اَز 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۲

و بالاسناد السَّالِفِ عَنِ الْمَفِيدِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ حَمْزَةَ الْعُلُوِي الطَّبْرِي قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ ابْنُ بَنْتِ الْبَرْقِيِّ عَنِ أَبِيهِ قَالَ حَدَّثَنَا جَدِّي أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدِ الْبَرْقِيِّ عَنِ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنِ الْعَلَاءِ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَوْ أَتَيْتَ بِشَابٍ مِنْ شَبَابِ الشَّيْخَةِ لَا يَتَفَقَّهُ لَأَدَّبْتَهُ قَالَ وَكَانَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ تَفَقَّهُوا وَآلَا فَانْتُمْ أَعْرَابٌ وَبِالْأَسْنَادِ عَنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِسْبَاطٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ لَيْتَ الشَّيَاطِطُ عَلَى رِءُوسِ أَصْحَابِي حَتَّى يَتَفَقَّهُوا فِي الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ فَفَصَلِّ

عنه عن الحسين بن محمد تا و بالاسناد مفضل 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 زیراكه 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

اگر بیاورند بر پیش من جوانی را از جوانان شیعه که مسائل دین خود را نیاموخته باشد من او را البته تادیب خواهم نمود و حضرت صادق علیه السّلم فرمودند که حضرت باقر علیه السلام می فرمودند که بیاموزید مسائل دینی را و اگر نه شما اعراب خواهید بود و بالاسناد عن احمد بن محمد بن خالد تا فصل اسحاق کوید که از حضرت صادق صلوات الله علیه شنیدم که آن حضرت می فرمودند کاشکی تازیانه بر سر اصحاب من می زدند تا آنکه تفقه می نمودند در مسائل حلال و حرام

[فصل فی تعریف علم الفقه]

فصل غرض از این فصل بیان رسم علم فقه است چنانچه قاعده مصنفین است که پیش از شروع در مقصود حدّان علم نیز ذکر می نمایند و مصنف قدّس سرّه معنی لغوی فقه و اصطلاحی هر دو را بیان می فرماید تا آنکه وجه مناسبت میان معنی لغوی و اصطلاحی ظاهر شود که ان عبارت از عموم و خصوص است و می فرماید که الفقه فی اللّغه الفهم و فی الاصطلاح هو العلم بالاحکام الشرعیّه الفرعیّه تا و قد اورد فقه در لغت عرب یعنی فهم است و در اصطلاح فقها علم باحکام شرعیّه فرعیّه است که ان علم مستنبط باشد از ادلّه تفصیلیّه که کتاب و سنت و اجماع و دلیل عقل است پس بسبب تقييد علم باحکام بیرون می رود از تعریف علم بدوات چون شناختن زید مثلا و علم بصفات نیز بیرون می رود چون معرفت کرم و شجاعت او و علم بافعال نیز باین قید بیرون می رود چون معرفت کتابت و خیاطت او و بقید بیرون می رود علم باحکام غیر شرعیّه چون معرفت احکام عقلیه محضه و دانستن احکام

لغويّه و بقيد فرعيّه بيرون مي رود احكام شرعيّه اصوليه چون معرفت واجب تعالى و صفات ذاتيه و فعليّه او و بقيد عن ادلتها بيرون مي رود علم خدای تعالى و علم ملائكه و پيغمبران عليهم السلام زيراكه علم خدای عزّ و جلّ ذاتيست و مستنبط از چیزی نيست و علم فرشتگان يا بطريق

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۳

فصل الفقه في لُغّه الفهم و في الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعيّه الفرعيّه عن ادلتها التفصيليه فخرج بالتقييد بالاحكام العلم بالذات كزيد مثلا و بالصّفات ككرمه و شجاعته و بالافعال ككتابه و خياطته و خرج بالشرعيّه غيرها كالعقليّه المحضه و اللغويّه و خرج بالفرعيّه الاصوليه و بقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه و علم الملائكه و الانبياء و خرج بالتفصيليه علم المقلد في المسائل الفقهيه فانه ماخوذ من دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل و ذلك لانه اذا علم انّ هذا الحكم المعين قد افتي به المفتي و علم انّ كلما افتي به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقّه يعلم بالضروره ان ذلك الحكم المعين هو حكم الله سبحانه في حقّه و هكذا يفعل في كلّ حكم يرد عليه و قد اورد على هذا الحدّ انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام كل لا نريد به العامى المحض بل من لم يبلغ مرتبه الاجتهاد و قد يكون عالما متمكنا من تحصيل ذلك لعلوّ رتبته في العلم مع أنّه ليس بفقير في الاصطلاح و ان كان المراد بها الكلّ لم ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه ان لم يكن كلّهم لانهم لا يعلمون جميع الاحكام بل بعضها او اكثرها ثم انّ الفقه

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 السلم و پیغمبر ما صلی الله علیه و آله در بعضی از اوقات واقع شد نه بطریق استنباط از ادله تفصیلیه و بقید تفصیلیه بیرون می رود علم مقلد باحکام شرعیه فرعیه 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 مثلا 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 بالضروره معنی ظن است چه کبرای قیاس بر مذهب امامیه که قائل بتخطئه مجتهداند ظنی است پس نتیجه نیز ظنی 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 أنّه ان كان المراد تا و الجواب و بعضی اعتراض نموده اند بر این تعریف به اینکه اگر مراد از احکام بعضی از احکام است تعریف

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۴

الجواب امّا عن سؤال الاحکام فبانّا نختار اولاً أنّ المراد بها البعض قولکم لا يطرد لدخول المقلّد فيه قلنا ممنوع امّا علی القول بعدم تجزّي الاجتهاد فظاهر اذ لا يتصور علی هذا التقدير انفكاك العلم ببعض الاحکام كذلك عن الاجتهاد فلا يحصل للمقلّد و ان بلغ من العلم ما بلغ و امّا علی القول بالتجزّي فالعلم المذكور داخل فی الفقه و لا ضير فيه لصدقه عليه حقيقه و كون العالم بذلك فقيها بالنسبه الى ذلك المعلوم اصطلاحاً و ان صدق عليه عنوان التقليد بالاضافه الى ما سواه ثم نختار ثانياً أنّ المراد بها الكل كما هو الظاهر لكونها جمعاً محليّ باللام و لا ريب أنّ حقيقه فی العموم قولکم لا ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه قلنا ممنوع اذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له و هو ان يكون عنده ما يكفيه فی استعماله من الماخذ و الشرائط بان يرجع اليه فيحكم و اطلاق العلم علی مثل هذا التهيؤ شایع فی العرف [فانه يقال فی العرف] فلان يعلم النحو مثلاً و لا يراد ان مسائله حاضره عنده علی التفصيل و ح فعدم العلم بالحكم فی الحال الحاضر لا ينافيه و امّا عن سؤال

مانع نیست زیرا که مقلّد داخل در تعریف فقیه خواهد شد هر گاه ان مقلّد بعضی از احکام را از ادله تفصیله استنباط نموده باشد زیرا که ما ازین مقلّد عامی محض

نمی‌خواهیم که هیچ مسئله را استنباط ننموده باشد بلکه مراد ما ازین مقلد کسی است که به مرتبه اجتهاد نرسیده باشد و گاه می‌شود که این مقلد عالم و قادر است بر تحصیل بعضی از مسائل بطریق استنباط از ادله تفصیلیه بسبب آنکه رتبه عالی در علم دارد و حال آنکه چنین مقلدی را فقیه نمی‌نامند در اصطلاح و اگر مراد از احکام جمیع مسائل شرعیه است تعریف جامع نخواهد بود زیراکه اکثر فقها از تعریف بیرون می‌روند اگر همه بیرون نروند زیراکه اکثر ایشان علم بجمیع احکام شرعیه ندارند بلکه بعضی از احکام یا اکثر احکام را می‌دانند بعد از این اعتراض اعتراض دیگر نموده اند بر این تعریف باین روش که اکثر مسائل فقهی از قبیل ظنّ است زیراکه بنای مسائل فقهی غالباً بر چیز است که ظنی الدلّاله است باعتبار عموم یا اطلاق یا اجمال او مثلاً- یا ظنی السّیّد است باعتبار آنکه از اخبار آحاد است مثلاً- پس چگونه اطلاق علم بر این‌ها جایز است و الجواب امّیا عن سؤال الاحکام فبأننا نختار أوّلاً انّ المراد البعض تا و اما عن سؤال الظنّ و جواب اما از اعتراض احکام پس باین روش می‌گوییم که شقّ اول تردید را اختیار می‌کنیم اوّلاً و می‌گوییم که آنچه شما می‌گفتید که لازم می‌آید عدم مانعیت تعریف ممنوعست امّیا بر قول بعدم تجزّی اجتهاد پس ظاهر است این منع زیراکه برین تقدیر متصوّر نیست انفکاک علم به بعضی از مسائل بطریق استنباط از ادله تفصیلیه از اجتهاد و علم بجمیع مسائل بطریق استنباط پس علم به بعضی از مسائل حاصل نمی‌شود از برای مقلد هر چند در مرتبه

علم به نهایت رسیده باشد و حاصل آنکه چون قائلین بعدم تجزی در اجتهاد می گویند که تا مجتهد جمیع دلایل از آیات و اخبار و اجماعات

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۵

عن سؤال الظن فبحمل العلم على معناه الاعم اعنى ترجيح احد الطرفين و ان لم يمنع من التقيض و ح فيتناول الظن و هذا المعنى شائع فى الاستعمال سيما فى الاحكام الشرعيه و ما يقال فى الجواب

و دلایل عقلیه معتبره را به تفصیل نبیند و استنباط جمیع مسائلی که استنباطش از آنها ممکن است نکند او را علم بهیج مسئله ممکن نیست و بنابراین لازم می آید که این مقلدین که شما فرض کرده اید که استنباط بعضی از مسائل از ادله نموده باشد او را علم به آن بعض حاصل نشود تا آنکه اجتهاد یعنی استنباط جمیع مسائل ننماید پس او از تعریف فقیه بیرون خواهد بود و اما بر قول به تجزی در اجتهاد اگرچه تعریف بر این مقلد صادقست لیکن ضروری ندارد چه برین مذهب در واقع و اصطلاح این مقلد داخلست در فقیه نسبت باین مسئله معلومه مستنبطه اگرچه اسم تقلید بر او صادقست نسبت به مسایل دیگر چه این طایفه تجویز می کنند که یکی در یک حال هم فقیه و مجتهد باشد و هم مقلد باعتبار دو مسئله و ثانیاً اختیار می کنیم شقّ ثانی تردید شما را و می گوئیم مراد از احکام جمیع مسائل شرعیّه است چنانچه ظاهر لفظ است چه الاحکام در تعریف جمع معرّف بلام است و شکی نیست که جمع معرّف بلام حقیقت در عموم است و آنچه شما می گفتید که تعریف جامع نیست بسبب آنکه اکثر فقها از

تعریف بدر می روند جواب می گوئیم که بدر رفتن اکثر فقها از تعریف فقیه ممنوعست زیرا که مراد از علم بجمیع این معنی نیست که جمیع مسائل را بالفعل استنباط نموده باشد بلکه مراد اینست که مهتای استنباط جمیع مسائل بوده باشد یعنی حاصل شده باشد از برای او چیزهایی که کافیست او را در تحصیل علم بجمیع مسائل چون ماخذ احکام یعنی کتاب و سنت و اجماع و دلیل عقلی که اعتبار نموده اند و شرایط او چون معرفت لغت و نحو و منطق و امثال این ها که دخل در استنباط دارند به این طریق که هر مسئله که بر او وارد شود تواند رجوع به ادله آنها نمود و حکم کرد و حاصل آنکه مراد از علم بجمیع مسائل ملکه ایست که بسبب او قادر بوده باشد بر استنباط هر حکمی از احکام شرعیّه که بر او وارد شود گو بالفعل هیچ مسئله را استنباط ننموده باشد و اطلاق علم بر مثل این تهیؤ و ملکه شایع است در عرف زیرا که می گویند فلانی عالم بعلم نحو است مثلاً و این معنی نمی خواهند که مسائل نحو بالفعل حاضر است نزد او بتفصیل بلکه این معنی می خواهند که او را ملکه حاصل است درین علم که هر مسئله که بر او وارد شود از علم نحو سهولت می تواند او را معلوم نمود و در این صورت فقهایی که تحصیل جمیع مسائل بالفعل ننموده باشند از تعریف بدر نمی روند زیرا که عدم علم بحکم درین زمان حاضر منافات ندارد با حصول ملکه که بسبب او قادر بر استنباط جمیع مسائل بوده باشد و اما عن سؤال الظنّ فیحمل العلم علی معناه

الاعمّ اعنى ترجيح أحد الطرفين و إن لم يمنع من التقيض و حينئذ يتناول الظنّ و هذا المعنى شائع فى الاستعمال سيما فى الأحكام الشرعيّه و ما يقال

شرح معالم الأصول، متن، ص: ٤٦

فى الجواب ايضا من أنّ الظنّ فى طريق الحكم لا- فيه نفسه و ظنّيه الطريق لا- ينافى علميه الحكم فضعفه ظاهر عندنا و اما عند المصوّبه القائلين بأنّ كلّ مجتهد مصيب كما سيأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى فى بحث الاجتهاد فله وجه فكأنّه لهم و تبعهم فيه من لا يوافقهم على هذا الاصل غفله عن حقيقه الحال اصل

و امّا جواب از سؤال ظنّ را که می کنند که اکثر مسائل فقه ظنّی 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 ظنّی بوده باشد هرچند که مستند انها ظنّی 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 هریک 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 علّت

حکم خواهد بود و جزم بوجود عُلّت موجب جزم بوجود معلولست بالضروره 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 يقال فی الجواب من أنّ الظنّ فی طریق الحکم تا فصل یعنی آنچه بعضی در جواب از سؤال ظنّ گفته اند که ظنّ در طریق مستند حکم است نه در نفس حکم و ظنّی 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 گاه 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 آن 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 عُلّت احکام نیست چه جایز است که ظنّ خطا باشد و اگر ظنّ عُلّت حکم بوده باشد بر تقدیر خطا لازم می آید تخلف معلول از عُلّت و

این محال است و اما نزد مصوّبه یعنی جمعی که قائلند

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۷

اصل اعلم أنّ لبعض العلوم تقدّما على بعض أمّا لتقدّم موضوعه او لتقدّم غايته او لاشتمال على مبادئ العلوم المتأخّره او لغير ذلك من الامور التي ليس هذا موضع ذكرها و مرتبه هذا العلم متأخّره عن غيره بالاعتبار الثالث لافتقاره الى سائر العلوم و استغنائها عنه أمّا تأخّره عن علم الكلام فلأنّه يبحث في هذا العلم عن كیفیته التکلیف و ذلك مسبوق بالبحث عن معرفه نفس التکلیف و المکلف و أمّا تأخّره عن علم اصول الفقه فظاهر لأنّ هذا العلم ليس ضروريًا بل هو محتاج الى الاستدلال و علم اصول الفقه متضمّن لبيان كیفیته الاستدلال و من هذا يظهر وجه تأخّره عن علم المنطق ايضا لكونه متكفلاً ببيان صحّح الطرق و فسادها و أمّا تأخّره عن علم اللّغه و النّحو و التّصريف فلانّ من مبادئ هذا العلم الكتاب و السیّنه و احتیاج العلم بهما الى العلوم الثّلاثه ظاهر فهذه هي العلوم التي يجب تقدّم معرفتها عليه في الجملة و لبيان مقدار الحاجه منها محلّ آخر فصل

به اینکه هر مجتهدی مصیب است چنانچه بعد ازین ان شاءالله 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 فرموده بلکه در هر مسئله احکام متعدّده قرار داده بحسب آراء مجتهدین یعنی از برای هر مجتهدی حکمی را مقزّر فرموده که ان مجتهد برای خود استنباط نماید حتّی اینکه اگر یک مجتهد در دو وقت نقیضین را استنباط نماید حکم خدای تعالی درباره او هر وقتی

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 ظنّ مجتهد علت حکم خواهد بود و از وجود او علم بوجود حکم بهم می رسد و گویا این جواب را مصوّبه گفته بودند ابتداء و تابع ایشان شده اند درین جواب کسانی که موافقت نموده اند به ایشان در اصل تصویب از امامیه و جبهه متابعت اینکه غافل شده اند از حقیقت حال و نیافته اند که این جواب تمام نمی شود مگر بر مذهب تصویب

[فصل فی مرتبه علم الفقه بین سائر العلوم]

فصل و اعلم أنّ لبعض العلوم تقدّما علی 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 متأخره چون منطق مثلا 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 آنها 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۸

فصل ولا بدّ لكلّ علم ان یکون باحثا عن امور لاحقه لغيرها و تسمی تلک

الامور مسائله و ذلك الغير موضوعه و لا بد له من مقدمات يتوقف الاستدلال عليها و من تصورات الموضوع و اجزائه و جزئياته و يسمّى مجموع ذلك بالمبادئ و لمّا كان البحث فى علم الفقه عن الاحكام الخمسه اعنى الوجوب و الندب و الاباحه و الكراهه و الحرمة و عن الصّححه و البطالان من حيث كونها عوارض لافعال المكلفين فلا جرم كان موضوعه هو افعال المكلفين من حيث الاقتضاء و التخيير و مباديه ما يتوقف عليه من المقدمات كالكتاب و السنّه و الاجماع و من التّصوّرات كمعرفه الموضوع و اجزائه و جزئياته و مسائله هى المطالب الجزئيه المستدلّ عليها فيه المقصد

ديكر بر او شرافت دارند باعتبار ثالث يعنى باعتبار اشتمال اين ها بر مبادئ علم فقه زيراكه احتياج به ساير علوم دارد بخلاف علوم ديكر 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 دنيوي 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 مى شود از چگونگي تكليف و اين بحث مسبوقت بيحث 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 مى شود و اما تاخر علم فقه از علم اصول فقه پس ظاهر است زيراكه اين علم بديهي نيست بلکه نظري و محتاج به استدلال است و علم اصول فقه متضمن بيان كيفيت استدلال است

و از این دلیل ظاهر می شود وجه تاخر علم فقه از علم منطق نیز زیرا که علم منطق متکفل بیان صحه طرق استدلال و فساد آنها است و امیا تاخر علم فقه از علم لغت و نحو و صرف پس از این جهت است که از جمله مبادی این علم کتاب و سنت است و احتیاج علم بکتاب و سنت باین سه علم ظاهر است پس این علوم یعنی کلام و منطق و لغت و صرف و نحو علومند که واجبت تقدم معرفت آنها بر علم فقه فی الجملة و بیان مقدار حاجت ازین علوم در محل دیگر دانسته شده و حاصل آنچه محققین ذکر نموده اند در مقدار حاجت اینست که بعد از اثبات صانع و صفات لایقه به او و اثبات رسول و امام و حشر و نشر واجبت از برای شروع در فقه دانستن علوم عربیّت و منطق قدری که او را در هر علمی از ان علوم ملکه بهم رسد که هر مسئله از مسائل انعام که بر او وارد شود بسهولت تواند تحصیل نمود هر چند بعنوان رجوع بکتب معتبره ان علم باشد و لازم نیست که جمیع مسائل ان علم بالفعل نزد او حاضر باشد

[فصل فی موضوع علم الفقه و مسائله]

فصل و لا بدّ لكلّ علم ان یکون باحثا عن امور لاحقه لغيرها تا المقصد و ضرور است که در هر علمی بحث شود از احکامی که عارض غیر می شوند و این احکام را مسائل ان علم و ان غیر را موضوع او می نامند چنانچه در علم نحو مثلا بحث می شود از احوالاتی

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۹

المقصد الثانی فی تحقیق مهمّات المباحث الاصولیه الّتی هی الاساس

لبناء الاحكام الشرعيه و فيه مطالب المطلب الاول في نبذه من مباحث الالفاظ تقسيم اللفظ و المعنى ان اتحدا فاما ان يمنع نفس تصور المعنى من وقوع الشركه فيه و هو الجزئي او لا- يمنع و هو الكلي ثم الكلي امرا ان يتساوى معناه في جميع موارد و هو المتواطى او يتفاوت و هو المشكك و ان تكثرا فالالفاظ متباينه سواء كانت المعانى متصله كالذات و الصيغه او منفصله كالضدين و ان تكثرت الالفاظ و اتحد المعنى فهى مترادفه و ان تكثرت المعانى و اتحد اللفظ من وضع واحد فهو المشترك و ان اختص الوضع باحدها ثم استعمل فى الباقي من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقه و المجاز و ان غلب و كان الاستعمال لمناسبه فهو المنقول اللغوى او الشرعى او العرفى و ان كان بدون المناسبه فهو المرتجل اصل

که عارض کلمه و کلام می شوند چون رفع فاعل و نصب مفعول و جرّ مضاف اليه و فعلیه بودن جمله و اسمیه بودن او و امثال این ها و انها را مسائل علم نحو و کلمه و کلام را موضوع او می نامند و همچنین ضرور است هر علمى را از مقدماتى که موقوف عليه استدلال مسائل این علمست و از تصوّر موضوع ان علم و تصوّر اجزاء موضوع او اکر موضوع مرکب باشد چون موضوع علم نحو که مجموع کلمه و کلام است و از تصوّر جزئیات موضوع او اجمالا چون جزئیات کلمه و کلام مانند اسم و فعل و حرف و جمله اسمیه و فعلیه و ظرفیه و نظایر این ها و مجموع این مقدمات را مبادى آن علم می نامند و چون بحث در علم فقه

از احکام شرعیه خمسّه می شود یعنی وجوب و ندب و اباحت و کراهت و حرمت و از صحت و بطلان که لازم احکام شرعیه اند از ان حیث که این ها عارض افعال مکلفین می شوند و این صحت و بطلان را حکم وضعی نیز می نامند اصطلاحاً پس لا محاله 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 صحت و بطلان لازمه ان احکام خمسّه است در تحت حیثیت داخل خواهد بود و مبادی علم فقه چیزهائی اند که موقوف علیه علم فقهند از مقدمات او چون کتاب و سنت و اجماع و مصنف قدس سرّه مقدمه چهارم یعنی دلیل عقلی را ذکر نمود باعتبار اینکه هر دلیل عقلی را امامیه رضوان الله عليهم اعتبار نمی کنند بلکه اعتبار مخصوص به دلایل عقلیه ایست که مستنبط از کتاب و سنت باشد پس فی الحقیقه او بکتاب و سنت راجع است و ممکن است که بگوییم 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۵۰

از تصوّر جزئیات افعال مکلفین

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

[المقصد الثانی: مطالب فی تحقیق مهمات المباحث الأصولیه]

اشاره

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

[المطلب الأول فی نبذه من مباحث الألفاظ و فیہ 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 چیزست 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 چیزست 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 متواطی 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 متواطی است یا اشتراک 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 باز 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۵۱

به یکدیگر چون ذات و صفت آن ذات که این دو معنی مباین یک دیگرند لیکن معنی ثانی متصل است باوّل چون سیف و قطع یا منفصل باشند از یک دیگر [یعنی ربطی به یکدیگر] نداشته باشند چون ضدّین یعنی دو لفظی که میان معنی ایشان تخالفی

باشد و با هم در محلّ واحد جمع نشوند خواه میان ایشان [۱۶] تضادّ حقیقی چون سواد و بیاض و اسود و ایض یا تضادّ مشهوری باشد چون حمره و صفره 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 استعاره 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 آن لفظ واحد حاصل است از وضع [۱۷] واحد یعنی در یک اصطلاح از برای هر یک از آن معانی موضوعت ابتداء بی ملاحظه مناسبتی میانه او و معنی دیگران لفظ را مشترک لفظی می نامند چون لفظ عین نسبت بچشم و چشمه و میزان و طلا و غیر ذلک که در اصطلاح و عرف لغویین که از برای هر یک از این معانی موضوع شده بوضع تازه بی ملاحظه مناسبتی میانه این اوضاع و اگر وضع مخصوص به یکی از این 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 لغه باشد ان لفظ را منقول لغوی می نامند و اگر ناقل اهل شرع باشند او را منقول شرعی می خوانند چون صلاه 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 دایه 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 نگاه 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 ازمنه ثلثه نباشد و علی هذا القیاس و منقول شرعی اگرچه داخل منقول اصطلاحی است لیکن مصنف قدس سره او را علی حده ذکر نموده به واسطه اشاره به شرافت او و از برای تمهید مقدمه بحث حقیقت شرعیّه و اگر استعمال در غیر موضوع له بدون مناسبت باشد او را مرتجل می نامند

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۵۲

اصل لا ریب فی وجود الحقیقه اللغویه و العرفیه و اما الشرعیه 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 المتداوله علی لسان اهل الشرع المستعمله فی خلاف

معانیها اللغویّه قد صارت حقایق فی تلك المعانی کاستعمال الصیلاہ فی الافعال المخصوصہ بعد وضعها فی اللغہ للدعاء و استعمال الزکاه فی القدر المخرج من المال بعد وضعها فی اللغہ للنمو و استعمال الحج فی اداء المناسک المخصوصہ بعد وضعه فی اللغہ لمطلق القصد و أنّما النزاع فی أنّ صیورتها كذلك هل هی بوضع الشارع و تعیینه ایاها بازاء تلك المعانی بحيث تدلّ علیها بغير قرینه لتكون حقایق شرعیّه فیها او بواسطه غلبه هذه الالفاظ فی المعانی المذكوره فی لسان اهل الشرع و أنّما استعمالها الشارع فیها بطریق المجاز بمعونه القرائن فتكون حقایق عرفیه خاصه لا شرعیّه و تظهر ثمره الخلاف فیما اذا وقعت مجردة عن القرائن فی کلام الشارع فانّھا تحمل علی المعانی المذكوره بناء علی الاوّل و علی اللغویّه 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 مناسبتی میانه او و معنی اول

[اصل: فی الحقیقه الشرعیّه]

اصل لا- ریب فی وجود الحقیقه اللغویّه و العرفیه و امّا الشرعیّه فقد اختلفوا تا احتجّ شکی 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 میانه این ها و معانی لغویّه چون لفظ دابّه 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 گوئیم که نزاعی نیست در اینکه الفاظی که متداولست به آن لسان اهل شرع و مستعملند در خلاف معانی لغویّه حقیقت شده اند الحال در این معانی چون استعمال صلاه در افعال مخصوصه بعد از آنکه موضوع بوده در لغت از برای دعا و استعمال زکات در قدر معینی که بیرون باید کرد از مال به شرایط مخصوصه بعد از آنکه در لغت موضوع بوده از برای نماز و زیاد شدن و استعمال حجّ در اداء عبادات مخصوصه 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 شرعیّه باشند درین معانی یا آنکه بوضع شارع نیست بلکه به واسطه غلبه استعمال این

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۵۳

احتجّ المثبتون بأنّنا نقطع بأنّ الصّلاه اسم للزّكعات المخصوصه بما فيها من الاموال و الهيئات و أنّ الزّكاه لاداء مال مخصوص و الصّيام لامساک مخصوص و الحجّ لقصد مخصوص و نقطع ايضا بسبق هذه المعانى منها الى الفهم عند اطلاقها و ذلك علامه الحقيقه ثمّ انّ هذا لم يحصل الا بتصرّف الشّارع و نقله لها اليها و هو معنى الحقيقه الشرعيّه و اورد عليه أنّه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها أنّ

تكون حقایق شرعیّه بل يجوز كونها مجازات و ردّ بوجهین احدهما أنّه ان ارید بمجازیتها أنّ الشارع استعملها فی غیر معانیها بالمناسبه المعنی اللّغوی و لم یکن ذلك معهودا من اهل اللّغه ثمّ اشتهر فافاد بغير قرینه فذلك معنی الحقیقه الشرعیّه و قد ثبت المدعی و ان ارید بالمجازیه أنّ اهل اللّغه استعملوها فی هذه المعانی و الشّارع تبعهم فیه فهو خلاف الظّاهر لأنّها معان حدثت و لم یکن اهل اللّغه یعرفونها و استعمال اللفظ فی المعنی فرع معرفته و ثانيهما أنّ هذه المعانی [تفهم] من الالفاظ عند الاطلاق بغير قرینه و لو كانت مجازات لغویّه لما فهمت الا بالقرینه

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 عرفیه خاصّه یعنی اصطلاحیه اهل شرع باشند نه حقایق شرعیّه 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 شرعیّه نمود بنا بر اوّل که این ها حقیقت شرعی باشند چه استعمال لفظ در حقیقی محتاج به قرینه نیست و باید حمل بر معانی لغویّه نمود بنا بر ثانی چه لفظ هرگاه مجرّد از قرینه معنی مجازی باشد محمولست بر معنی حقیقی و امّا 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 بانّا نقطع تا اورد احتجاج نموده اند قائلین بثبوت حقیقت شرعیّه باین روش

که ما جزم داریم به اینکه صلاه اسم است از برای رکعات مخصوصه با آنچه در آنها واقع می شود از اقوال و هیئات چون قیام و انحنای رکوع و سجود و جلوس و بلند کردن دستها و غیر ذلک 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 متبادرند بافهام نزد اطلاق این الفاظ و تبادر علامت حقیقت است بعد ازین می گوئیم که تبادر این معانی و حقیقت شدن این الفاظ در آنها حاصل نشده مگر بتصرف شارع و نقل او این الفاظ را از معانی لغویّه باین معانی و این معنی حقیقت شرعیست و آورد علیه آنّه لا یلزم تا ورد و اعتراض نموده اند بر این دلیل به اینکه لازم نمی آید از استعمال این الفاظ در غیر معانی لغویّه اینکه این

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۵۴

و فی کلا هذین الوجهین مع اصل الحجّه بحث اما فی الحجّه فلانّ دعوی کونها اسماء لمعانیها الشرعیه لسبقها منها الی الفهم عند اطلاقها ان كانت بالنسبه الی اطلاق الشارع فهی ممنوعه و ان كانت بالنظر الی اطلاق اهل الشرع فالمدی یلزم ح هو کونها حقایق عرفیه لهم لا حقایق شرعیّه و اما فی الوجه الاوّل فلانّ قوله فذلک معنی الحقیقه الشرعیّه ممنوع اذا الاشتهار و الافاده بغير قرینه انما هو فی عرف اهل الشرع لا فی اطلاق الشارع فهی ح حقیقه عرفیه لهم لا شرعیّه و اما فی الوجه الثانی فلما آوردناه علی الحجّه من انّ السبق الی الفهم بغير قرینه انما هو بالنسبه الی المتشرّعه لا

الفاظ حقایق شرعیه باشند بلکه جایز است که مجازاً باشند یعنی شارع این الفاظ را درین معانی بعنوان مجاز استعمال نموده باشد بعد از آن 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 آنها را درین معانی بواسطه مناسبت با معانی لغویّه و از اهل لغت استعمال در این معانی به واسطه مناسبت با معانی معهود نبود بعد از آن مشهور شده استعمال الفاظ درین معانی و افاده این معانی می کنند بدون قرینه پس این معنی حقیقت شرعیّه 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 زیرا که 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 فریضه و اگر چنانچه مجازاً لغوی می بودند بایستی که فهمیده نشوند مگر با قرینه چه فهم معانی مجازیّه بدون قرینه ممتنع است و فی کلا هذین الوجهین تا حجه النافیین و در هر یک از دو وجه ردّ اعتراض با اصل حجّت بحثی وارد است و اعتراض بر آن حجّت حقّ است

اما بحثی که بر حجت وارد است پس اینست که دعوائی که در این دلیل نمودید که این الفاظ اسمند از برای این معانی شرعیه باعتبار اینکه متبادرنند بفهم نزدیک اطلاق این الفاظ اگر نسبت باطلاق شارعست پس این دعوی تبادر ممنوعست و اگر نظر باطلاق اهل شرعست مسلم است لیکن آنچه این تبادر لازم می آید اینست که این ها حقایق عرفیه و اصطلاحیه اهل شرع باشند نه حقایق شرعیه و ثانی محلّ نزاع است نه اول و اما بحثی که وارد است بر وجه اول ردّ اینست که می گوئیم قول شما که این معنی حقیقت شرعیه است ممنوعست زیرا که اشتها و افاده این معانی بدون قرینه در عرف اهل شرعست نه در اطلاق شارع پس این الفاظ در این صورت حقایق شرعیه ایشان خواهند بود نه حقایق شرعیه و اما در ردّ اعتراض بر وجه ثانی ردّ پس مثل ان اعتراضی است

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۵۵

حجّه الثانیین و جهان الاول انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها اللغويه لفقهاها المخاطبين بها حيث انهم مكلفون بما تتضمنه ولا ريب ان الفهم شرط التكليف و لو فهمهم اياها لنقل ذلك اليها لمشاركتنا لهم في التكليف و لو نقل فاما بالتواتر او بالاحاد و الاول لم يوجد قطعا و الا لما وقع الخلاف فيه و الثاني لا يفيد العلم على ان العاده تقتضي في مثله بالتواتر الوجه الثاني انها لو كانت حقایق شرعیه لكانت غير عربيّه و اللّازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمه ان اختصاص الالفاظ باللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها و العرب لم يضعوها لانه المفروض فلا تكون عربيّه و اما

بطلان الالزام فلانه يلزم ان لا يكون القرآن عربيًا لاشتماله عليها و ما بعضه خاصه عربي لا يكون عربيًا كله و قد قال الله سبحانه
إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَ اجيب عن

که وارد آوردیم بر اصل حجه یعنی اینکه تبادر این معانی بفهم از این الفاظ بدون قرینه نسبت باطلاق اهل شرعست نه نسبت باطلاق شارع پس این الفاظ حقایق متشرعه خواهند بود نه حقایق شرعیه حجه النافین تا اجیب عن الاوّل دلیل قائلین بعدم حقیقت شرعیه دو چیز است یکی اینکه اگر ثابت باشد نقل نمودن شارع این الفاظ را بغیر معانی لغویّه لازم خواهد بود فهمانیدن نقل الفاظ را باین معانی اصطلاحیه به مخاطبین زیراکه ایشان مکلفند بمعانی که این الفاظ متضمّن آنهایند و شکی نیست فهمیدن معنی شرط تکلیف است و فهمیدن معنی فرع فهمیدن نقل است و اگر می فهمانید نقل این الفاظ را باین معانی به مخاطبین می بایست که این تفهیم بما نیز نقل شود زیراکه با هم مشارکیم در تکلیف با ایشان و اگر نقل می شد پس این نقل یا بعنوان تواتر می بود یا بطریق آحاد و تواتر یافت نشده جزما که اگر متواتر می بود بایستی که خلاف نباشد از نقل شارع زیراکه تواتر مفید علم ضروریست 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 دلیل است بر کذب این نقل و وجه ثانی اینکه این الفاظ اگر حقایق شرعیه باشند غیر 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 شرعیه زیرا که مفروض اینست که دلالت این الفاظ بر این معانی بسبب وضع شارعست پس عربی نخواهند بود و اما بطلان لازم یعنی غیر عربی بودن این الفاظ زیرا که اگر این الفاظ غیر عربی باشند لازم می آید که قران عربی نباشد زیرا که مشتمل است بر این الفاظ و کتابی که بعضی ازو عربی باشد و بعضی دیگر غیر عربی کلّ او عربی نخواهد بود حال آنکه خدای تعالی می فرماید که **إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا** چه ضمیر انزلناه راجعست به قران

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۵۶

و اجیب عن الاوّل بان فهمها لهم و لنا باعتبار التّردید بالقرائن كالاطفال يتعلّمون اللّغات من غير ان يصرّح لهم بوضع اللفظ للمعنى اذ هو ممتنع بالنّسبه الى من لا يعلم شيئاً من الالفاظ و هذا طريق قطعى لا ينكر فان عنيتم بالتّفهيم و بالنّقل ما يتناول هذا منعنا بطلان اللّازم و ان عنيتم به التّصريح بوضع اللفظ للمعنى منعنا الملازمه و عن الثّانى بالمنع من كونها غير عربيّه كيف و قد جعلها الشّارع حقايق شرعيّه فى تلك المعانى مجازات لغويّه فى المعنى اللّغوى فانّ المجازات الحادثه عربيّه و ان لم يصرّح العرب باحاديها لدلاله الاستقراء على تجويزهم نوعها و مع التّنزل نمنع كون القرآن كلّه عربيّا و الضّمير فى انا انزلناه للسّوره لا للقرآن و قد يطلق القرآن على السّوره و على الآيه فان قيل يصدق على كلّ سوره و آيه أنّها بعض القرآن و بعض الشّيء لا

یصدق علیه انه نفس ذلك الشیء قلنا هذا انما يكون فيما لم يشارك البعض الكلّ فی مفهوم الاسم كالعشره فأنها اسم لمجموع الآحاد المخصوصه فلا یصدق على البعض بخلاف نحو الماء فأنه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع فیصدق على الكلّ و على اى بعض فرض منه فیقال هذا البحر ماء و یراد بالماء مفهومه الكلّی و یقال انه بعض الماء و یراد به مجموع المياه المذی هو احد جزئیات ذلك المفهوم و القرآن من هذا القبیل فیصدق على السوره أنها قران و بعض من القرآن بالاعتبارین على أنا نقول انّ القرآن قد وضع بحسب الاشتراك للمجموع الشّخصی وضا آخر فیصحّ بهذا الاعتبار ان یقال السوره بعض القرآن

و اجیب عن الاوّل تا و عن الثانی و جواب گفته شده از دلیل اوّل ایشان به اینکه فهمانیدن این معانی را به مخاطبین و بما باعتبار تکرار استعمال با قرائن است چنانکه اطفال علم بلغات بهم می رسانند بطریق تکرّر استعمال با قرائن بدون اینکه تصریح کنند بوضع لفظ از برای ایشان چه این تصریح ممتنع است نسبت به کسی که معنی هیچ لفظی را ندانسته باشد و این طریقی است قطعی که انکار او نمی توان نمود پس اگر مراد شما از تفهیم شارع به مخاطبین نقل این الفاظ را بمعانی شرعیّه و نقل ان تفهیم بما معنا نیست که شامل این نحو تفهیم بوده باشد منع می کنیم بطلان لازم را بلکه می گوئیم که تفهیم واقع شده نسبت به ایشان و نسبت بما بنحو مذکور و اگر مراد شما از تفهیم و نقل اینست که شارع صریحا بگوید که من این لفظ را از معنی لغوی نقل نموده ام به

این معنی ملازمه را قبول ندارم یعنی قبول نداریم که اگر نقل شارع ثابت باشد باید صریحا بگوید که من نقل کرده ام لفظ را به این معنی چه شرط تکلیف تفهیم است و این تصریح را لازم ندارد بلکه ممکنست که بطریق تکرر استعمال با قرائن باشد و عن الثانی تا اذا عرفت هذا و جواب دلیل ثانی ایشان اینکه قبول نداریم که اگر این الفاظ حقایق شرعیّه باشند درین معانی لازم آید که این الفاظ غیر عربی باشند چگونه غیر عربی باشند

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۵۷

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

و حال آنکه شارع کردانیده است این الفاظ را حقایق شرعیّه در حالتی که مجازات لغویّه اند و معنی لغوی یعنی استعمال این الفاظ در این معانی شرعیّه باعتبار آنکه این معانی شرعیّه مناسبتی دارند با معانی لغویّه مجازات لغویّه اند و این معانی از قبیل سایر معانی مجازیّه حادثه اند پس عربی خواهند بود زیرا که مجازات حادثه الفاظ عربیّه اند اگرچه واضع لغت عرب تصریح بخصوص هریک از آنها ننموده باشد زیرا که استقراء و تتبع کلام 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 عربیه باشند منع می کنیم بطلان تالی را و قبول نداریم که قرآن جمیع او عربی باشد و ضمیر در انزلناه راجع می شود بر سوره که انا انزلناه در آن سوره واقع است نه بقرآن و بتحقیق که قرآن را بر سوره و آیه نیز اطلاق می کنند چنانچه بر جمیع قرآن اطلاق می کنند پس حمل قرآن بر ضمیر منافات ندارد با رجوع او بسوره اگر کسی اعتراض نماید که چگونه صحیح است اطلاق قرآن بر سوره و حال آنکه صادق می آید بر هر سوره و آیه اینکه بعضی از قرآن است و بعضی از چیزی اسم آن چیز بر او صادق نمی آید [چون عشره که بر نصف خود مثلاً صادق نمی آید] جواب می گوئیم که عدم جواز صدق اسم کل بر جزء در اسمیت که کل با جز و در مفهوم آن اسم شریک نبوده باشند چون عشره که اسمست از برای ده عدد مخصوص پس بر بعضی از عشره صادق نمی آید بخلاف مثل لفظ ملکه او اسمست از برای جسم بسیط بارد رطب بحسب طبیعت پس صادق می آید بر کل آبها و بر هر بعضی از آنها که فرض کنیم پس می گویند که این بحر ماء است و از لفظ ماء اراده می کنند مفهوم کلی را و می گویند که بعضی از ماء است و اراده می نمایند ازین ماء مجموع آبهای که او یکی از جزئیات آن مفهوم کلی است و قرآن 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 سوره 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 گوئیم که قران موضوع شده بحسب اشتراک لفظی از برای سوره به وضعی و از برای مجموع از آیات و سور بحسب وضعی

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۵۸

اصل الحقّ أنّ الاشتراك واقع فی لغة العرب و قد احواله شرذمه و هو شاذّ ضعیف لا يلتفت الیه ثمّ ان القائلین بالوقوع اختلفوا فی استعماله فی اکثر من معنی اذا كان الجمع بین ما يستعمل فیهِ من المعانی ممکنا فجوّزه قوم مط و منعه آخرون مط و فضّل ثالث فمنعه فی المفرد و جوّزه فی التثنیة و الجمع و رابع فنفاه فی الاثبات و اثبته فی النفی ثمّ اختلف المجوّزون فقال قوم منهم أنّهُ بطریق الحقیقه و زاد بعض هؤلاء أنّهُ ظاهر فی الجمیع عند التّجرد عن القرائن فیجب حمله علیه ح و قال الباقون أنّهُ بطریق المجاز و الاقوی عندی جوازه مطلقا لکنّه فی المقرر مجاز و فی غیره حقیقه لنا علی الجواز انتفاء المانع بما سنینّه من بطلان

دیگر پس باین اعتبار صحیح است که گفته شود که سوره قران است باعتبار وضع اوّل و بعضی از قران است باعتبار وضع ثانی اذا عرفت هذا فقد ظهر لك ضعف الحجّتين تا اصل و هرگاه دانستی آنچه را که مذکور شد پس بر تو ظاهر می شود ضعف هر دو دلیل یعنی دلیل مثبتین

حقیقت شرعی و دلیل نافیین او و تحقیق درین مسئله اینست که می‌گوییم شکی نیست در اینکه این الفاظ موضوع بوده اند از برای معانی لغویّه و در اینکه این الفاظ حقایقند در ان معانی بحسب لغت و معلوم نیست از حال شارع مگر اینکه استعمال نموده این الفاظ را در معانی اصطلاحیّه و اما اینکه این استعمال بطریق نقل است و حقیقت شرعی شده اند درین معانی یا آنکه مجازا استعمال نموده این الفاظ را درین معانی و بعد از ان مشهور شده استعمال انها درین معانی تا اینکه افاده می‌کند حالا بدون قرینه پس هیچ کدام معلوم نیست زیراکه جایز است که شارع اعتماد نموده باشد در فهم مقصود ازین الفاظ به قرائن حالیه یا مقالیه پس باقی نمی‌ماند ما را وثوق و اعتمادی بر افاده این معانی بدون قرینه و بدون وثوق و اعتماد بر افاده معانی بدون قرینه مطلوب یعنی اثبات حقیقت شرعیّه و حمل این الفاظ مجرده از قرائن این معانی برین معانی تمام نمی‌شود و حاصل آنکه بعد از ظهور ضعف دلیل طرفین متردّدیم در الفاظی که معلومست استعمال انها در معانی شرعیّه که آیا این استعمال بعنوان حقیقت است یا بطریق مجاز پس ظاهر نمی‌شود حال الفاظی که مجرّداند از قرائن که آیا مراد از انها معانی لغویّه یا معانی شرعیّه است و چون استعمال الفاظ در معانی لغویّه شایع و ثابتست پس ظاهر اینست که این الفاظ مجرده از قرائن مستعمل در معانی لغویّه باشند تا آنکه صارفی بهم رسد پس ترجیح از برای مذهب نافیین است بر این تحقیق اگرچه آنچه نقل شد از دلیل ایشان در ضعف با

[اصل: فی استعمال اللفظ فی اکثر من معنی واحد فی اللفظ المشترك]

اصل الحقّ أنّ الاشتراك واقع فی لغه العرب تا لنا علی الجواز حقّ اینست که اشتراک لفظی در لغت عرب واقعست و مشترک لفظی لفظیست که موضوع بوده باشد

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۵۹

بطلان ما تمسک به المانعون و علی کونه مجازا فی المفرد تبادر الوحده منه عند اطلاق اللفظ فیفتقر اراده الجميع منه الی الغاء اعتبار قید الوحده فیصیر اللفظ مستعملا فی خلاف موضوعه لکن وجود العلاقه المصححه للتجاوز اعنی علاقه الكلّ و الجزء یجوزه فیکون مجازا فان قلت محلّ النزاع فی المفرد هو استعمال اللفظ فی کلّ من المعینین بان یراد به فی اطلاق واحد هذا و ذاک علی ان یکون کلّ منهما مناطا للحکم و متعلقا للثبات و النفی لا فی المجموع المركّب الذی احد المعینین جزء منه سلمنا لکن لیس کلّ جزء یصحّ اطلاقه علی الكلّ بل اذا کان للکلّ ترکیب حقیقی و کان الجزء ممّا اذا انتفی انتفی الكلّ بحسب العرف ایضا کالزّقه 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 شاذّ 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 آن می‌گوییم 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 المرأه 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۶۰

قلت لم ارد بوجود علاقه الكلّ و الجزء أنّ اللفظ موضوع لاحد المعینین و يستعمل ح فی مجموعهما معا فیکون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء و اراده الكلّ كما توهمه بعضهم لیرد ما ذكرت بل المراد ان اللفظ لما كان حقیقه فی کلّ من المعینین لکن مع قید الوحده كان استعماله فی الجميع مقتضیا لالغاء اعتبار قید الوحده كما ذکرناه و اختصاص اللفظ ببعض الموضوع له اعنی ما سوی الوحده فیکون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للکلّ و اراده الجزء و هو غیر مشروط بشیء ممّا اشترط فی عکسه فلا اشکال

حالت انتفاء قرائن و جماعتی دیگر از مجوزین می گویند که این استعمال بطریق مجاز است و اقوی نزد من اینست که جایز است استعمال لفظ مشترک در زیاده از یک معنی مطلقا لیکن در لفظ مفرد بعنوان مجاز است خواه در کلام مثبت باشد و خواه در کلام منفی و در غیر مفرد یعنی تشبیه و جمع بعنوان حقیقت است در مثبت و منفی لنا علی الجواز انتفاء المانع بما سبینه تا و لنا علی کونه حقیقه دلیل ما بر اصل جواز استعمال لفظ مشترک به یک اطلاق در زیاده از یک معنی اینست که مانعی از این استعمال نیست بسبب آنکه ما بیان خواهیم نمود بطلان دلیل مانعین را و دلیل 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 قید وحدت پس لفظ مشترک مستعمل خواهد بود در غیر موضوع له خود لیکن وجود علاقه مصححه تجوّز یعنی علاقه کلّ و جزء تجویز این تجوّز می نماید پس مجاز خواهد بود و چون این عبارت دو احتمال دارد یکی آنکه لفظ مشترک چون موضوعت از برای هر یک از معینین با قید وحدت پس هرگاه مجموع معینین یعنی کل واحد ازین دو معنی مراد باشد لازم می آید انداختن قید وحدت و اراده اصل معینین که جزء موضوع له اوست پس از قبیل استعمال لفظ کلّ خواهد بود در جزء و بواسطه علاقه کلّیت و جزئیت و این معنی مراد مصنف است قدس سرّه و صحیح است و اعتراضی بر او وارد نیست و احتمال ثانی عکس این احتمال است یعنی چون لفظ مشترک موضوعت از برای هر یک 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 علاقه کلّیت و جزئیت و معترض یعنی قائل فان قلت این کلام را حمل بر معنی ثانی نموده که مراد مصنف قدس سره نیست و اعتراض می کند باین روش که محل نزاع استعمال لفظ مفرد است در هر یک از معینین به این طریق که مراد از او در یک اطلاق این معنی و ان معنی هر دو باشد باین نحو که هر یک 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 مشترک در مجموع معینین من حیث المجموع که احد معینین جزو اوست و مجموع مناط حکم و متعلق اثبات و نفی بوده باشند و به هریک

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۶۱

و لنا علی کونه حقیقه فی التثنیه و الجمع أنّهما فی قوه تکدیر المفرد بالعطف و الظاهر اعتبار الاتفاق فی اللفظ دون المعنی فی المفردات الا ترى أنّه یقال زیدان و زیدون و ما اشبه هذا مع کون المعنی فی الآحاد مختلفا و تاویل بعضهم له بالمسمی تعسف بعيد و ح فکما أنّه یجوز اراده المعانی المتعدده من الالفاظ المفردة المتّحده المتعاطفه علی ان یکون کلّ واحد منها مستعملا فی معنی بطریق الحقیقه فکذا ما هو فی قوته

از معینین بدون انضمام دیگری حکمی متعلق نباشد و از دلیل شما این می رسد که جایز باشد استعمال لفظ مشترک 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 جهت تصحیح این تجوّز علاقه کلیت و جزئیت کافی نیست چه صحیح نیست اطلاق هر جزوی بر کلّ بلکه اطلاق اسم جزو بر کلّ در صورتی جایز است که ترکیب 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 کلیه و جزئیت این نیست که لفظ مشترک 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 مشترک حقیقت است در هریک از معینین با قید وحدت پس استعمال در هر دو معنی باین عنوان که هریک تنهائی متعلق حکم بوده باشند مقتضی این خواهد بود که قید وحدت از هریک افتاده شود چنانکه ذکر کردیم و لفظ مشترک که موضوع بود از برای هریک با قید وحدت تخصیص نیابد به بعضی از موضوع له که اصل هریک 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 علی کونه حقیقه فی التثنيه و الجمع تا احتجّ المانع دلیل ما بر اینکه استعمال لفظ مشترک در زیاده از یک معنی بعنوان حقیقت است در تثنيه و جمع [اینست که تثنيه و جمع] به منزله تکریر لفظ مفردند با عطف مفردات بر یک دیگر زیرا که زیدان در جاءنی الزیدان به منزله زید و زید است حذف نموده اند زید ثانی را و عوض او علامت تثنيه در آورده اند و همچنین زیدون در جاءنی الزیدون بتقدیر [جاءنی زید] زید و زید است و چون می رسید که کسی اعتراض نماید و منع کند بودن تثنيه و جمع

را به منزله تکریر مفرد زیرا که در مفردات مکرّره اتّفاق بمجرد لفظست و در معنی مختلفند چه بدیهی است که معنی زید اوّل غیر معنی زید ثانی و ثالث است بخلاف

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۶۲

احتیاج المانع مطلقاً بآنّه لو جاز استعماله فیهما معا لکان ذلك بطریق الحقیقه اذا المفروض أنّه موضوع لكلّ واحد من المعینین و انّ الاستعمال فی کلّ واحد منهما [بطریق الحقیقه] و اذا کان بطریق الحقیقه یلزم کونه مریداً لاحدهما خاصّه غیر مرید له خاصّه و هو محال بیان الملازمه انّ له ح ثلاثه معان هذا وحده و هذا وحده و هما معا و قد فرض استعماله فی جمیع معانیه فیکون مریداً لهذا وحده و لهذا وحده و لهما معا و کونه مریداً لهما معا معناه ان لا یرید هذا وحده و هذا وحده فیلزم من ارادته لهما علی سبیل البدلیّه الاکتفاء بكلّ واحد منهما و کونهما مرادین علی الانفراد و من اراده المجموع معا عدم الاکتفاء باحدهما و کونهما مرادین علی الاجتماع و هو ما ذکرنا من اللّازم

تثنیه و جمع که می باید مفرداتشان متّفق در معنی باشند چنانچه متّفقند در لفظ و از این جهت زیدان را تاویل نموده اند به دو مسّمی بزید و زیدون به سه مسّمی بزید و زیاده و حاصل آنکه از زید مسّمی بزید اراده شده مجازاً و بعد از ان تثنیه و جمع شده پس مفردات شریکند در مسّمی بزید بودن مصنف قدّس سرّه جواب فرموده به اینکه اشتراک مفردات تثنیه و جمع در معنی خلاف ظاهر است بلکه ظاهر اینست که معتبر باشد اتّفاق در لفظ و بس نه در معنی در مفردات تثنیه

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 مشترک در معنی نیز بگردانند تعسف و بعید است از صواب پس چنانکه در مفردات مکرره 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 احتج المانع مطلقا تا و الجواب انه مناقشه لفظیه احتجاج نموده مانع یعنی قائل بعدم جواز استعمال لفظ مشترک در زیاده از یک معنی به یک اطلاق مطلقا در مفرد و تشبیه و جمع در کلام مثبت و منفی به اینکه اگر جایز باشد استعمال او در دو معنی البتّه این استعمال بطریق حقیقت خواهد بود زیرا که مفروض اینست که این لفظ موضوعست از برای هر یک 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۶۳

و الجواب انه مناقشه لفظيه اذ المراد نفس المدلولين معا لابقائه لكل واحد منفردا و غايه ما يمكن ح ان يقال ان مفهومي المشترك هما منفردين فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا في مفهوميه فيرجع البحث الى تسميه ذلك استعمالا له في مفهوميه لا- الى ابطال اصل الاستعمال و ذلك قليل الجدوى و احتج من خص المنع بالمفرد بان التثنيه و الجمع متعددان في التقدير فجاز تعدد مدلوليهما بخلاف المفرد و اجيب عنه بان التثنيه و الجمع انما يفيدان تعدد المعنى المستفاد من المفرد فان افاد المفرد التعدد افاده و الا فلا و فيه نظر يعلم مما قلناه في حجه ما اخترناه و الحق ان يقال ان هذا الدليل انما يقتضى نفي كون الاستعمال المذكور بالنسبه الى المفرد حقيقه و اما نفي صحته مجازا حيث توجد العلاقه المجوزه له فلا

ملازمه اينکه لفظ مشترك را درين صورت سه معنی بهم می رسد اين معنی به تنهائی و ان معنی به تنهائی و هر دو باهم و مفروض اينست که لفظ مستعمل در جميع معانی شده پس لازم می آید که متکلم اراده اين به تنهائی و ان به تنهائی و هر دو با هم نموده باشد و بودن متکلم مرید هر دو با هم اين معنی دارد که اراده نموده اين را به تنهائی و نه آن را تنهائی پس لازم می آید از اراده متکلم هریک ازین دو معنی را بطریق بدلیت نه اجتماع

اینکه اکتفا نموده باشد به هر یک از آنها و اینکه به تنهایی هر یک مراد بوده باشند و از اراده مجموع این لازم می آید که اکتفا نموده باشد باحدهما و هر دو مراد بوده باشند بطریق اجتماع و این لازم نیست که مذکور شد و الجواب آنه مناقشه لفظیه تا احتیج من خصّ المنع بالمفرد و جواب دلیل ایشان اینکه این مناقشه لفظی است زیرا که حاصل استدلال اینست که جایز نیست اطلاق لفظ مشترک بر جمیع معانی با قید افراد و وحدت و مجوزین این را انکار نمی کنند بلکه ایشان ادعا می نمایند جواز استعمال آن را در نفس معانی بدون قید افراد و شما این را انکار نموده اید پس فی الحقیقه نزاعی میان شما و ایشان نیست بلکه نزاع بمجرد لفظ است و نهایت آنچه ممکنست که گفته شود از جانب مستدلّ اینست که مدلول لفظ مشترک این معنی به تنهایی و آن معنی به تنهایی است پس هرگاه مستعمل شود در هر دو معنی و از هر یک از معینین سلب قید وحدت و افراد شود لازم می آید که مستعمل در معینین نباشد پس برمی گردد نزاع میان شما و ایشان در نامیدن این استعمال در مفهومین نه بابطال اصل استعمال چه شما نیز قائلید بجواز استعمال در اصل معینین و این نزاع پرفایده ندارد احتیج من خصّ المنع بالمفرد تا و احتیج من خصّ الجواز بالنفی و احتجاج نموده اند جمعی که مخصوص می دانند عدم جواز استعمال لفظ مشترک را در زیاده از یک معنی بلفظ مفرد و در تشبیه و جمع تجویز این استعمال می نمایند به اینکه تشبیه و جمع متعدّدند بحسب تقدیر چه زیاده از یک و

و احتج من خص الجواز بالنفي بانّ النفي يفيد العموم فيتعدّد بخلاف الاثبات و جوابه انّ النفي انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات فاذا لم يكن متعدّدا فمن اين يجىء التعدد فى النفي حجه مجوزيه حقيقه انّ ما وضع له اللفظ و استعمل فيه هو كل من المعينين لا بشرط ان يكون وحده و لا بشرط كونه مع غيره على ما هو شان الماهيه لا بشرط شىء و هو متحقّق فى حال الانفراد عن الآخر و الاجتماع معه فيكون حقيقه فى كل منهما و الجواب انّ الواحده يتبادر من المفرد عند اطلاقه و ذلك آيه الحقيقه و ح فالمعنى الموضوع له فيه ليس هو الماهيه لا بشرط شىء بل هى بشرط شىء و اما فيما عداه فالمدعى حقّ كما اسلفناه

و زید است پس جایز است که مدلولشان متعدّد باشد و از هر مفردی یک معنی مرکب باشد بخلاف مفرد و جواب گفته شد از دلیل ایشان به اینکه تشبیه و جمع افاده نمی کند مکر تعدّد معنی را که مستفاد می شود از مفرد پس اگر مفرد افاده تعدّد کند بسبب اینکه مستعمل بوده باشد در معانی متعدّده در یک 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 اتحاد مفردات بحسب معنی و پیش مذکور شد که ظاهر اینست که اشتراک لفظ در مفرداتشان

کافی باشد و شرط نباشد اتفاق مفرداتشان بحسب معنی پس حکمی است که از هریک از مفرداتشان معنی مراد باشد غیر مراد از مفرد دیگر پس اطلاق ایشان بر معانی متعدده 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 تعددی که مجوز 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 احتیاج من خصّ الجواز بالنفی تا حجّه مجوزیه حقیقه احتجاج نموده اند آنکه تجویز نموده استعمال لفظ مشترک را در زیاده از یک معنی در نفی نه در اثبات به اینکه نفی افاده عموم می کند پس تعددی در او بهم می رسد و می توان از هریک ازین متعدّد معنی قصد نمود مغایر معنی آن دیگر بخلاف اثبات که افاده تعدّد نمی کند و جواب این دلیل نیز اینست که نفی افاده نمی کند مکر تعدّد معنی را که در اثبات فهمیده می شود پس هرگاه لفظ مشترک در اثبات متعدّد نباشد در نفی چگونه افاده تعدّد خواهد نمود بلکه نفی مفید تعدّد افراد یک معنی است حجّه مجوزیه تا و حجّه من زعم انه ظاهر فی الجمیع دلیل جمعی که تجویز نموده اند این استعمال را بطریق حقیقت اینست که معنی که لفظ مشترک از برای او موضوعست و لفظ در او مستعمل شده هریک از معینین است

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۶۵

و حجّه من زعم انه ظاهر فی الجمیع عند

التَّجْرَدُ عَنِ الْقِرَائِنِ قَوْلُهُ تَعَالَى أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالِدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ فَانَّ السَّجُودَ مِنَ النَّاسِ وَضَعُ الْجَبْهَةِ عَلَى الْأَرْضِ وَمَنْ غَيْرِهِمْ أَمْرٌ مُخَالَفٌ لِذَلِكَ قَطْعًا وَقَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ ص فَانَّ الصَّلَاةَ مِنَ اللَّهِ الْمَغْفِرَةَ وَمِنَ الْمَلَائِكَةِ الْاسْتِغْفَارَ وَهُمَا مُخْتَلِفَانِ وَالْجَوَابُ مِنْ وَجْهِ أَحَدِهِمَا أَنَّ مَعْنَى السَّجُودِ فِي الْكُلِّ وَاحِدٌ وَهُوَ غَايَةُ الْخُضُوعِ وَكَذَا فِي الصَّلَاةِ وَهُوَ الْإِعْتِنَاءُ بِإِظْهَارِ الشَّرْفِ وَ لَوْ مُجَازًا وَثَانِيهَا أَنَّ الْآيَةَ الْأُولَى بِتَقْدِيرِ فَعَلٍ كَأَنَّهُ قِيلَ وَيَسْجُدُ لَهُ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَالثَّانِيَةَ بِتَقْدِيرِ خَيْرٍ كَأَنَّهُ قِيلَ إِنَّ اللَّهَ يَصَلِّي وَانَّمَا جَازَ هَذَا التَّقْدِيرَ لِأَنَّ قَوْلَهُ يَسْجُدُ لَهُ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَقَوْلُهُ وَمَلَائِكَتُهُ يَصَلُّونَ مُقَارَنٌ لَهُ وَهُوَ مِثْلُ الْمَحْذُوفِ فَكَانَ دَالًّا عَلَيْهِ نَحْوُ قَوْلِهِ نَحْنُ بِمَا عِنْدَنَا وَ أَنْتَ بِمَا عِنْدَكَ رَاضٍ وَالرَّأْيُ مُخْتَلَفٌ أَيْ نَحْنُ بِمَا عِنْدَنَا رَاضُونَ وَعَلَى هَذَا فَيَكُونُ قَدْ كَثَرَ اللَّفْظُ مُرَادًا بِهِ فِي كُلِّ مَرَّةٍ مَعْنَى لِأَنَّ الْمُقَدَّرَ فِي حُكْمِ الْمَذْكُورِ وَ ذَلِكَ جَائِزٌ بِالِاتِّفَاقِ وَ ثَالِثًا أَنَّهُ وَ إِنْ ثَبِتَ الْاسْتِعْمَالُ فَلَا يَتَّعَيْنُ كَوْنُهُ حَقِيقَةً بَلْ نَقُولُ هُوَ مُجَازٌ لِمَا قَدَّمَنا مِنَ الدَّلِيلِ وَ انْ 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 الْمَدْعَى

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 هر یک و در حال اجتماع هر یک با دیگری پس در هر یک 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 مشترک موضوع بوده باشد از برای هر یک از معینین لا بشرط بلکه موضوع است از برای هر یک بشرط وحدت 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 حجه من زعم انه ظاهر فی الجمیع تا و الجواب من وجوه دلیل جمعی که کمان ایشان اینست که لفظ مشترک 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 آيَا نَمِي بَيْنِي كَمَا سَجَدَ مِي كُنْتُمْ خدای تعالی را هر که در آسمان و هر که در زمین است و آفتاب و ماه و ستارگان و چهارپایان و بسیاری از آدمیان و وجه دلالت این کریمه برین مطلب اینست که از لفظ سجده که مشترک لفظی است اراده شده چند معنی زیرا که سجود آدمیان وضع جبهه است بر زمین و از غیر ایشان معنی ایست مخالف این معنی جز ما چه مراد از سجده غیر

شرح معالم الأصول، متن،

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 علی انه مجاز و ربما قيل بكونه حقیقه و مجازا بالاعتبارین

انسان غایت خضوع و انقیاد است و دلیل دیگر این آیه کریمه است که ان الله و ملائکته یصلون علی النبی یعنی بتحقیق که خدای تعالی و فرشتگان او صلوات می فرستند بر حضرت رسول الله صلی الله علیه و آله چه از صلاه که لفظی است مشترک میان مغفرت و استغفار درین آیه کریمه اراده هر دو معنی شده زیرا که صلاه 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 صلاه 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 صلاه 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 یسجد له کثیر من الناس پس از لفظ سجده اولی غایت خضوع اراده شده و از ثانیه وضع جبهه بر زمین و آیه ثانیه بتقدیر خبریست از برای

اللّه و کویا گفته شده که انّ اللّه یصلّی و ملائکه یصلّون پس از لفظ صلاه اول مغفرت و از دوّم استغفار اراده شده و این تقدیر درین دو آیه جایز است از جهت آیه کریمه یَسْجُدْ لَهُ مَنْ فِی السَّمَاوَاتِ در آیه اولی و ملائکته یصلّون 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 عندک راض و الرأی مختلف که خبر نحن محذوفست بقرینه خبر انت و تقدیر چنین است که نحن بما عندنا راضون و انت بما عندک راض و بنا برین پس لفظ مکرر شده و از هر لفظی معنی اراده شده زیرا که مقدر در حکم مذکور است و این جایز است اتّفاقا و از محلّ نزاع خارجست و وجه ثالث از وجوه جواب اینکه بر تقدیری که درین دو آیه استعمال یک لفظ مشترک 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 مشترک 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 مشترک 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 صلاه نسبت

حجّه المانعین آنه لو جاز استعمال اللفظ فی المعینین للزم الجمع بین المتنافیین اما الملازمه فلانّ من شرط المجاز نصب القرینه المانعه عن اراده الحقیقه [و لهذا قال اهل البیان انّ الجواز ملزوم قرینه معانده لاراده الحقیقه] و ملزوم معاند الشیء معاند لذلك الشیء و الزم صدق الملزوم بدون اللّازم و هو محال و جعلوا هذا وجه الفرق بین المجاز و الکنایه و ح فاذا استعمل المتکلم اللفظ فیهما کان مریدا لاستعماله فیما وضع له باعتبار اراده المعنی الحقیقی غیر مرید له باعتبار اراده 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 قرینه چنانچه مدعی شما است

[اصل: فی استعمال اللفظ فی المعنی الحقیقی و المجازی معا]

اصل و اختلفوا فی استعمال تا حجّه المانعین اختلاف نموده اند اصولیون در جواز استعمال لفظ به یک اطلاق در معنی حقیقی و مجازی هر دو چون اختلافی که مذکور شد در جواز استعمال لفظ مشترک 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 حجّه المانعین آنه لو جاز استعمال تا و حجّه 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 قرینه است که معاند اراده حقیقی بوده باشد و ملزوم معاند چیزی معاند آن چیز است بالضرورة اگر نه لازم می آید صدق ملزوم بدون لازم و این محال است و لزوم وجود قرینه مانعه از اراده حقیقت را وجه فرق کردانیده اند میان مجاز و کنایه چه ایشان گفته اند که مجاز و کنایه هر دو استعمال لفظ است در غیر موضوع له و فرق میان انسان اینست که در مجاز قرینه مانعه اراده موضوع له شرطست بخلاف کنایه که قرینه مانعه 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 مانعه 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۶۸

و حجة المجوزین أنه ليس بين ارادة الحقیقه و اراده المجاز معا منافاه و اذا لم یکن ثم منافاه لم یمتنع اجتماع الارادتين عند التکلم و احتجوا لکونه

مجازا بان استعماله فيهما استعمال في غير ما وضع له اولا اذ لم يكن المعنى المجازي داخلا في الموضوع له و هو الآن داخل فكان مجازا و احتج القائل بكونه حقيقه و مجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعينين و المفروض انه حقيقه في احدهما مجاز في الآخر فلكل واحد من الاستعمالين حكمه و جواب المانعين عن حجه الجواز ظاهر بعد ما قرروه في وجه التنافي و اميا الحجتان الاخيرتان فهما ساقطتان بعد ابطال الاولى و تزيد الحجه على مجازيته بان فيها خروجا عن محل النزاع اذ البحث هو استعمال اللفظ في المعينين على ان يكون كل منهما مناطا للحكم و متعلقا للاثبات و النفي كما مر آنفا في المشترك و ما ذكر في الحجه يدل على ان اللفظ مستعمل في معنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي و المجازي الاول فهو معنى ثالث لهما و هذا النزاع فيه فان النافي للصحه يجوز اراده المعنى المجازي الشامل و يسمى ذلك بعموم المجاز مثل ان تريد بوضع القدم في قولك لا اضع قدمي في دار فلان الدخول فيتناول دخولها حافيا و هو الحقيقه و فاعلا و راكبا و هما مجازان و التحقيق عندي في هذا المقام انهم ان ارادوا بالمعنى

و حجه المجوزين انه ليس بين اراده الحقيقه و اراده المجاز معا منافاه تا و جواب المانعين دليل مجوزين استعمال لفظ در معنى حقيقى و مجازى هر دو اينست كه ميانه اراده معنى حقيقى و اراده معنى مجازى با هم منافاتى نيست و هر كاه منافاه ميانه ايشان نباشد ممتنع نخواهد بود اجتماع اين دو اراده نزد متكلم و احتجاج نموده بر اينكه اين استعمال بعنوان مجاز

است با اینکه استعمال لفظ در هر دو استعمال لفظ است در غیر موضوع له اولی زیرا که معنی مجازی داخل موضوع له او نبوده و در این استعمال او داخل است پس مجازی خواهد بود از قبیل استعمال لفظ جزو در کلّ و ان جمعی از مجوزین که که قائل شده اند به اینکه این استعمال بطریق حقیقت و مجاز هر دو است احتجاج نموده اند برین مطلب به اینکه لفظ مستعمل است در هر یک ازین دو معنی و مفروض اینست که حقیقت است در یکی از آنها و مجاز است در دیگری پس هر یکی ازین دو استعمال حکم خود خواهند داشت و جواب المانعین عن حجّه الجواز ظاهر بعد ما قرروه فی وجه التّنافی تا المطلب الثّانی فی الاوامر و النّواهی و جواب مانعین از دلیل جواز ظاهر است بعد از آنچه ثابت نموده اند یعنی از تنافی میانه اراده حقیقی و اراده معنی مجازی پس آنچه مستدلّ می گفت که تنافی نیست میانه اراده حقیقت و مجاز ممنوعست و اما ان دو دلیل دیگر ایشان یعنی دلیل مجازیّت و دلیل حقیقت و مجاز بودن هر دو پر اعتباری نخواهند داشت بعد از ابطال

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۶۹

بالمعنی الحقیقی الّذی يستعمل فیهِ اللفظ ح تمام الموضوع له حتّی مع الوحده الملحوظه فی اللفظ المفرد كما علم فی المشترك
كان القول بالمنع متوجّها لاینّ اراده المجاز تعانده من جهتين منافاتها للوحده الملحوظه و لزوم القرینه المانع و ان ارادوا به
المدلول الحقیقی من دون اعتبار كونه منفردا كما قرّر فی جواب حجّه المانع فی المشترك اتّجه القول بالجواز لاینّ المعنی
الحقیقی یصیر بعد تعریته عن الوحده مجازیا اللفظ

فالقرينه اللّازمه للمجاز لا تعانده و حيث كان المعبر في استعمال المشترك هو هذا المعنى فالظاهر اعتباره هنا ايضا و لعلّ المانع في الموضوعين بنائه على الاعتبار الآخر و كلامه ح متّجه لكن قد عرفت أنّ النزاع يعود معه لفظيا و من هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقه و مجازا فانّ المعنى الحقيقي لم يرد بكماله و انما اريد منه البعض فيكون اللفظ فيه مجازا ايضا المطلب الثاني في الاوامر و النواهي و فيه بحثان البحث الاوّل في الاوامر

اصل جواز چه اين دو دليل فرع جوازند و بر دليل مجازيت اعتراضی ديگر نیز وارد است به اينکه مستدلّ در آن دليل از محل نزاع بدر رفته زیرا که محل نزاع استعمال لفظ است در معنی حقيقي و مجازی هر دو برين نحو که هريک به تنهائی قطع نظر از انضمام ديکری مناط حکم و متعلق اثبات و نفي بوده باشند چنانکه مذکور شد در بحث مشترك و دليل او دلالت می کند بر مجازيت استعمال لفظ در مجموع معنی حقيقي و مجازی من حيث المجموع باين روش که مجموع مناط یک حکم بوده باشند و اين مجموع معنی مجازی ديگر است که شامل معنی حقيقي و مجازی اوّل بوده باشد و اين را عموم مجازی نامند چنانکه هرگاه اراده کنی از وضع قدم در اين قول که لا اضع قدمی فی دار فلان معنی دخول را که معنی مجازيست که شامل دخول با پای برهنه که معنی حقيقي وضع قدم و دخول با کفش است که معنی مجازی اوست و حق نزد من درين مسئله اينست که اگر ايشان اراده می کنند از معنی حقيقي که لفظ در

او استعمال می شود در صوره استعمال در معین تمام موضوع له را حتی با قید وحدت که اگرچه جزو از موضوع له لفظ مفرد است چنانچه در تحت مشترک دانسته شد قول بمنع جواز صورتی دارد زیرا که اراده معنی مجازی معاند اوست از دو جهت یکی آنکه منافات دارد با وحدتی که ملحوظ است در لفظ مفرد و دیگر لزوم قرینه مانعه از اراده موضوع له در مجاز و اگر مراد ایشان از معنی حقیقی نفس مدلول حقیقی است بدون اعتبار قید وحدت چنانچه در جواب دلیل مانع در تحت مشترک دانسته شد قول بجواز استعمال لفظ در معین درین صورت صورتی دارد زیرا که معنی حقیقی بعد از تجرد از قید وحدت معنی مجازی لفظ می شود زیرا که نفس مدلول جزو از موضوع له اوست پس قرینه که لازم مجاز است معاند با او ندارد چه قرینه معاند است با اراده معنی مجازی

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۷۰

فصل صیغه افعال و ما فی معناها حقیقه فی الوجوب فقط بحسب اللغه علی الاقوی وفاقا لجمهور الاصولیین و قال قوم أنّها حقیقه فی الندب فقط و قيل فی الطلب و هو القدر المشترك بین الوجوب و الندب و قال علم الهدی رضی الله تعالی عنه أنّها مشترکه بین الوجوب و الندب اشتراکاً لفظیاً فی اللغه و اما فی العرف الشرعی فهی حقیقه فی الوجوب فقط و توقّف فی ذلك قوم فلم یدروا أ للوجوب هی ام للندب و قيل هی مشترکه بین ثلاثه اشیاء الوجوب و الندب و الاباحه و قيل للقدر المشترك بین هذه الثلاثه و هو الاذن و زعم قوم أنّها مشترکه بین اربعه امور و

هي الثلاثة السابقة و التهديد و قيل فيها اشياء اخر لكنها شديدة الشذوذ بينه الوهن فلا جدري في التعرض لنقلها لنا وجوه

حقیقت نه با اراده معنی مجازی دیگر و چون معتبر در استعمال مشترک 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 محل 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 ضعف قول به اینکه استعمال لفظ در معنی حقیقی و مجازی بعنوان حقیقت و مجاز است زیرا که معنی حقیقی بتمامه مراد است بلکه مراد ازو جزو موضوع له است که عبارت از اصل مدلول حقیقی است و جزو دیگر موضوع له که قید و وحدت است ازو افتاده شده پس لفظ در او نیز مجاز خواهد بود چنانچه در معنی مجازی مجاز است

[المطلب الثانی: فی الأوامر و النواهی و فیه بحثان]

اشاره

المطلب الثانی فی الأوامر و النواهی و فیه بحثان البعث الأول فی الأوامر مطلب دوم از مطالب تسعه مقصد ثانی در بیان احکام اوامر و نواهی است و درین مطلب دو بحث است

[البحث الأول: فی الأوامر]

اشاره

بحث اول در بیان احکام اوامر

[اصل صیغه افعال حقیقه فی الوجوب]

اشاره

است اصل صیغه افعال و ما فی معناها تا لنا وجوه صیغه افعال و آنچه در معنی اوست یعنی هر صیغه که افاده طلب فعلی کند از صیغه های امر غایب و امر حاضر و اسماء افعال که بمعنی امرند چون نزال که بمعنی انزل و علیک که بمعنی الزم است و نظایر آنها 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 مشترکست میان وجوب و ندب پس مشترک معنوی خواهند بود و سید مرتضی رضی الله عنه قائل شده به اینکه مشترکند میان وجوب و ندب اشتراک 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 مشترک لفظیند میان سه معنی وجوب و ندب و اباحت و

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۷۱

لنا وجوه الاوّل انا نقطع بانّ السیّد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عدّ عاصیا و ذمّه العقلاء معلّین حسن ذمّه بمجرد ترك الامتثال و هو معنی الوجوب لا- يقال القرائن علی اراده الوجوب فی مثله موجوده غالباً فلعلّه انما يفهم منها لا من مجرد الامر لأننا نقول المفروض فیما ذكرناه انتفاء القرائن فلیقدّر كذلك لو كانت فی الواقع موجوده فالوجدان یشهد ببقاء الذمّ ح عرفا و

بضمیمه اصاله عدم النقل الی ذلك یتّم المطلوب الثانی قوله تعالی مخاطبا لابلیس ما مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ و المراد بالامر اسْجُدُوا فی قوله تعالی و اذ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ فَانَّ هَذَا الاستفهام لیس علی حقیقتہ لعلمه سبحانه بالمانع و انما هو فی معرض الانکار و الاعتراض و لو لا انَّ صیغه اسجدوا للوجوب لما كان متوجّها

و بعضی گفته اند که موضوعند از برای قدر مشترک معنی مفهوم کلی که شامل این سه معنی است و این عبارت از اذن یعنی رخصت در فعل است و بعضی می گویند که مشترک 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 متعزّض نقل انها شدن و مصنف قدّس سرّه محلّ نزاع را صیغه افعل قرار داده بواسطه اشاره به اینکه در لفظ امر یعنی الف و میم و راء مشتقات ازو چون امر تک هکذا و یامرک هکذا نزاعی نیست که از برای وجوبند لنا وجوه الاوّل انا نقطع تا الثانی 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 افعل کذا و غلام ان کار را نکند او را عاصی می شمارند و مذمت او می کنند بر ترک این فعل ارباب عقول و علّت نیکوئی این مذمت را همین می گویند که ترک فرمان برداری مولای خود نموده و این معنی وجوبست چه واجب فعلیست

که تارک او مستحق عقوبت و مذمت 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 هر گاه 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 ببقاء مذمت 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 ضم می نماید و می گوید و بضمیمه اصالت عدم نقل لفظ از معنی لغوی بمعنی عرفی مطلب یعنی حقیقت بودن امر در وجوب لغه ثابت می شود چه اگر عرفا بمعنی وجوب باشد و بس و لغه بمعنی دیگر باشد لازم می آید که لفظ امر نقل شده باشد از

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۷۲

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 الآيه 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 الاكراه قطعاً اذ لا معنى لندب 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

عبثاً و ذلك محال على الله سبحانه و اذا ثبت وجود المقتضى ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضى للعذاب هو مخالفه الواجب لا المنسوب فان قيل هذا الاستدلال مبني على ان المراد بمخالفه الامر ترك المأمور به و ليس كذلك بل المراد بها حمله على ما يخالفه بان يكون للوجوب او التذب فيحمل على غيره

موضوع له لغوي بمعنى عرفي و اين خلاف اصل است و ارتكاب خلاف اصل بدون دليل جايز نيست و دليلي نيست كه دلالت كند بر اينكه در لغت بمعنى ديكر است الثاني قوله تعالى مخاطباً تا الثالث و دليل ثاني ما بر اينكه صيغه امر حقيقت در وجوب است و بس قول خداي تعالى است كه از روى خطاب و عتاب با شيطان فرموده كه ما مَنَعَكَ اَلَّا تَسْجُدَ اِذْ اَمَرْتُكَ ان مصدرية است كه بر فعلی كه داخل شود او را بتاويل مصدر می برد و لا زايده است يعنى چه چیز 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 دعاك است يعنى چه چیز 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 اسْجُدُوا* است كه در ان قول خداي تعالى واقع شده كه وَ اِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوْا

لَأَدَمَ فَسَجِدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ* پس مطلب ما ثابت می شود و وجه دلالت این آیه برین مطلب اینکه استفهام در ما منعک بر حقیقت خود نیست زیرا که خدای تعالی عالم بود بمانع یعنی تکبر او بسبب خیال باطلی که تخیل نموده بود و می گفت که من از آتش مخلوقم و آدم از خاک پس من اشرفم از وی پس چون سجده بجهت او بکنم بلکه مطلب ازین استفهام اعتراض و انکار بر اوست بر ترک سجده و اگر صیغه اسجدوا از برای وجوب نمی بود اعتراض بر ترک سجده بی صورت می بود زیرا که بر ترک مندوب و مباح عقوبتی نمی باشد الثالث قوله تعالی فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ تَالُوا الرَّبَّ دُونَ اللَّهِ حُبَّ اللَّهِ الْغَيْرَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْسِدُونَ فَالَّذِينَ يَخَالَفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ یعنی باید که بترسند جمعی که مخالفت اوامر الهی

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۷۳

قلنا المتبادر الى الفهم من المخالفة هو ترك الامثال و الاتيان بالمامور به و اما المعنى الذى ذكرتموه فبعيد عن الفهم غير متبادر عند اطلاق اللفظ فلا يصار اليه الا بدليل و كأنها فى الآيه اعتبرت متضمنه معنى الاعراض فعديت بعن فان قيل قوله تعالى فى الآيه عن امره مطلق فلا يعم و المدعى افادته الوجوب فى جميع الاوامر بطريق العموم قلنا اضافته المصدر عند عدم العهد للعموم مثل ضرب زيد و اكل عمرو و آيه ذلك جواز الاستثناء منه فانه يصح ان يقال فى الآيه فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ الْا امر الفلانى على ان الاطلاق كاف فى المطلوب اذ لو كان حقيقه فى غير الوجوب ايضا لم يحسن الذم و الوعيد و التهديد على مخالفه 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 مامور به واجب نباشد مخالف او مستحقّ تهدید بر عقوبت نخواهد بود و اگر کسی گوید که آیه کریمه دلالت ندارد مگر بر اینکه مخالف امر مامور 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 ازو بر تقدیر تنزل و تسلیم اینکه امر درین آیه از برای وجوب نیست پس لا- اقلّ دلالت خواهد داشت امر بر نیکوئی 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 ازو سفاهت 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 ترک آنها مقتضی عذاب باشد زیرا که مقتضی عذاب مخالفت و اجبست نه مخالفت سنت پس اگر کسی گوید که این استدلال مبنی است بر اینکه مراد از مخالفت امر ترک مامور 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 می‌گوییم که متبادر بفهم از مخالفت ترک امتثال و عدم اتیان 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 نمی‌توان نمود مگر بدلیلی و در اینجا دلیلی نیست و مؤید اینکه مراد از مخالفت امر ترک مأمور به است اینست که مخالفت متعدی به عن شده با اینکه خالف متعدی بنفس است چنانکه گفته می‌شود خالف زید عمروا پس تعدیه او به عن باعتبار تضمین معنی اعراض است که او متعدی بعن می‌شود و تضمین آنست که از فعل فعلی

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۷۴

الرابع قوله تعالى وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ فَانَّهُ سبحانه ذمتهم على مخالفتهم الامر و لو لا انه للوجوب لم يتوجه الذم و قد اعترض أولا بمنع كون الذم على ترك المأمور به بل على تكذيب الرسل في التبليغ بدليل قوله تعالى وَيُلِّمُ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ وَ ثانيا بان الصيغه تفيد الوجوب عند انضمام القرينه اليها اجماعا فلعل الامر بالركوع كان مقترنا بما يقتضى كونه للوجوب و اجيب عن الاول بان المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم فان كان الاول جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع و الويل بواسطه التاكذيب فان الكفار عندنا معاقبون على الفروع كعقابهم على الاصول و ان كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافيا لذم قوم بتركهم ما امروا به و عن الثاني بانه تعالى رتب الذم

دیگر 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 ترک مامور به پس اگر کسی گوید که عن امره درین آیه کریمه مطلق است نه عام پس دلالت می کند بر افاده وجوب یک امری از اوامر و دلالت نمی کند بر اینکه هر امری از برای وجوب باشد چنانکه مدّعی شما است جواب می گوئیم 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 المؤمنین یخالفون عن امره ألّا الامر الفلانی و صحّت استثناء دلیل عموم مستثنی منه است با اینکه اطلاق نیز کافست در مطلب ما یعنی بودن هر فرد از افراد امر حقیقت در وجوب زیرا که ازین آیه می رسد که یک 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 ترک نمودم پس مستحقّ مذمت و وعید

نیستم الرَّابِعِ قوله تعالى وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ ارْكَعُوا لَا يَزُكُّونَ تَا احتجَّ القائلون دليل چهارم بر مطلب ما قول خدای تعالی است كه وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ ارْكَعُوا لَا يَزُكُّونَ زیرا كه خدای تعالی مذمت نموده اهل جهنم را بر اینکه مخالفت امر او می نمودند در باب نماز و اگر امر به نماز از باب وجوب نمی بود مذمت متوجه ایشان نمی شد و بعضی اعتراض نموده اند برین دلیل اولا به اینکه قبول نداریم كه مذمت ایشان باعتبار ترك مأمور به باشد

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۷۵

احتجَّ القائلون بانه للندب بوجهين احدهما قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وجه الدلاله انه ردَّ الاتيان بالمأمور به الى مشيئتنا و هو معنى الندب و اجيب بالمنع من رده الى مشيئتنا و انما رده الى استطاعتنا و هو معنى الوجوب و ثانيهما ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين السؤال و الامر الا بالرتبه فان رتبه الامر اعلى من رتبه السائل و السؤال انما يدل على الندب فكذلك الامر اذ لو دل الامر على الايجاب لكان بينهما فرق آخر و هو خلاف ما نقلوه و اجيب بان القائل بكون الامر للايجاب يقول ان السؤال يدل عليه ايضا لان صيغته افعل عنده موضوعه لطلب الفعل مع المنع من الترك و قد استعملها السائل فيه لكنه لا يلزم منه الوجوب اذا الوجوب انما يثبت بالشروع و لذلك لا يلزم المسئول القبول و فيه نظر و التحقيق ان النقل المذكور عن اهل اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم صحته

بلکه باعتبار اینست که ایشان تکذیب پیغمبران می نمودند در تبلیغ رسالت بدلیل قول خدای تعالی بعد ازین

آیه کریمه که **وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ** یعنی بدا حال کسانی که تکذیب پیغمبران می نمایند و ثانيا اعتراض نموده اند به اینکه صیغه امر افاده وجوب می کند با قرینه اجماعا پس گاه باشد که امر بر کوع 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 اوّل به اینکه ثبوت ویل و عذاب از برای مکذّبین دلیل نمی شود بر اینکه مراد از آیه اوّلی تهدید مکذّبین باشد نه تهدید بر ترک رکوع زیرا که مکذّبین 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 معاقبت بسبب ترک اصول و اگر مکذّبین غیر جماعت اوّلند 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 بر کوع یعنی مذمت ایشان نمود بمجرّد 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 بر کوع از ان قبیل است احتجّ القائلون بآنه للندب بوجهین تا حجّه القائلین بآنه للقدر المشترك احتجاج نموده اند قائلین به اینکه امر از برای استحباب است بدو وجه یکی قول حضرت

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۷۶

حجّه القائلین بآنه للقدر المشترك انّ الصّیغه استعملت تاره فی الوجوب کقوله تعالی أقیّموا الصّلاه* و اخرى فی النّدب کقوله تعالی فکاتبوهم فان کانت موضوعه لكلّ منهما لزم الاشتراک او لاحدهما فقط لزم المجاز فیكون حقیقه فی القدر المشترك بینهما 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 ترک 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 سایل چیزی را بر کسی لازم نمی آید وجوب این بر آن کس چه وجوب ثابت نمی شود مگر 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 میان سؤال و امر از جهت دلالت امر بر وجوب و عدم دلالت سؤال بر او نیز هست *حجّه القائلین بانه للقدر المشترك* تا و *الجواب انّ المجاز دلیل قائلین به اینکه صیغه امر موضوعست از برای قدر مشترک میان وجوب و ندب یعنی طلب فعل بر وجه استعلا اینست که*

و الجواب أنّ المجاز و ان كان مخالفا للأصل لكن يجب المصير اليه اذا [به وضعی علی حدّه لازم می آید اشتراك امر لفظا و اكر موضوع از برای یکی از وجوب و ندب باشد] من الدليل عليه و قد بينا بالأدلة السابقة أنّه حقيقه في الوجوب بخصوصه فلا بدّ من كونه مجازا فيما عداه و ألّا لزم الاشتراك المخالف للأصل المرجوح بالنسبه الى المجاز اذا تعارضا على أنّ المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك ايضا لأنّ استعماله في كل واحد من المعينين بخصوصه مجاز حيث لم يوضع له اللفظ بقيد الخصوصية فيكون استعماله فيه معها استعمالا في غير ما وضع له فالمجاز لازم في غير صورته الاشتراك سواء جعل حقيقه و مجازا او للقدر المشترك و مع ذلك فالتجوّز اللّمازم بتقدير الحقيقه و المجاز اقلّ منه بتقدير القدر المشترك لأنّه في الأوّل مختصّ باحد المعينين و في الثّاني حاصل فيهما و ربما توهم تساويهما باعتبار أنّ استعماله في القدر المشترك على الأوّل مجاز فيكون مقابلا لاستعماله في المعنى الآخر على الثّاني فيتساويان و ليس كما توهم لأنّ الاستعمال في القدر المشترك ان وقع فعلى غايه الندره و الشّدوذ فاين هو من اشتهار الاستعمال في كلّ من المعينين و انتشاره و اذا ثبت أنّ التجوّز اللّمازم على التّقدير الأوّل اقلّ كان بالترجيح لو لم يقيم عليه الدليل احقّ

در وجوب چون قول خدای تعالی که **أَقِيمُوا الصَّلَاةَ*** که مراد ایجاب اقامت نماز است و گاهی دیگر در ندب مستعمل شده چون قول خدای تعالی **فَكَاتِبُوهُمْ** که دلالت بر ایجاب کتابت عبید ندارد چه اجماعیست که مکاتب نمودن عبید

واجب نیست پس اگر موضوع از برای هریک از وجوب و ندب باشد و بس و در دیگری [مجاز استعمال شده] مجاز لازم می آید و اشتراک لفظی و مجاز هر دو خلاف اصلند پس باید که حقیقت باشد در قدر مشترک میانه وجوب و ندب که عبارت از طلب فعل است مطلقاً تا آنکه اشتراک لفظی و مجاز هیچ یک لازم نیایند و مشترک معنوی باشد و الجواب أنّ المجاز و ان كان خلاف الاصل تا احتجّ السید رضی الله عنه و جواب این دلیل اینکه مجاز اگر چه خلاف اصل است لیکن واجبست قول به او هر گاه دلیلی دلالت بر او داشته باشد و ما به دلیلهای پیش بیان نمودیم که صیغه امر حقیقت در وجوبست و بس لا محاله در غیر وجوب مجاز خواهد بود که اگر در غیر نیز حقیقت باشد لازم می آید اشتراک لفظی که خلاف اصل و مرجوحست نسبت به مجاز هر گاه معارضه نمایند با یک دیگر یعنی هر گاه لفظی مردّد باشد میان مجاز و اشتراک مشهور میان اصولیین اینست که این لفظ را حمل بر حقیقت و مجاز نمودن بهتر است از حمل او بر اشتراک لفظی زیرا که در حقیقت لفظ احتیاج به قرینه ندارد بلکه محتاج به قرینه نسبت بمعنی مجازست و بس بخلاف مشترک که استعمال او در هر معنی محتاج به قرینه است با اینکه مجاز لازم می آید بر تقدیری که موضوع از برای قدر مشترک نیز باشد چه درین صورت استعمال لفظ در هریک از این دو معنی بخصوصه

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۷۸

مجاز خواهد بود زیرا که هیچ یک 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 اشتراک لفظی خواه حقیقت و مجاز باشد و خواه مشترک معنوی یعنی موضوع از برای قدر مشترک بوده باشد و با این مجازی که لازم می آید بر تقدیر حقیقت و مجاز کمتر است از تجوّزی که لازم می آید بر تقدیر اشتراک معنوی زیرا که تجوّز 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 مشترک بوده باشد استعمال او در هر یک ازین دو معنی مجاز است و بعضی توهم نموده اند تساوی تجوّز را درین دو صورت یعنی بر تقدیر حقیقت و مجاز نیز می گویند دو مجاز لازم می آید باعتبار اینکه استعمال لفظ در قدر مشترک 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 اشتراک 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 یک ممکن است یکی وجوب دویم ندب سیوم قدر مشترک میان وجوب و ندب و چنانچه بر تقدیری که موضوع از برای قدر مشترک 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 مشترک مجاز خواهد بود و دو مجاز لازم می آید و مجازیت او باعتبار قدر مشترک برین تقدیر در برابر مجازیت اوست باعتبار وجوب بخصوصه بر تقدیر اشتراک معنوی پس تجویزی که لازم آید بر تقدیر حقیقت و مجاز مساویست با تجویزی که لازم می آید بر تقدیر اشتراک معنوی و این چنین نیست که ایشان توهم نموده اند زیرا که استعمال صیغه امر در قدر مشترک اگر واقع شود بر سبیل ندرت خواهد بود پس این کجا است با شیوع و اشتها استعمال لفظ امر در هر یک از وجوب و ندب بخصوصه و این مقابله با آن نمی تواند نمود و چون ثابت شد که عده 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 هر گاه به ادله متعدده اثبات این مطلب شده باشد احتج السید رضی علی آنها مشترکه لغه تا و الجواب عن احتجاجه احتجاج نموده سید مرتضی رضی الله عنه برین جزو مدعای خود که در لغت صیغه امر مشترک 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 معین اینست

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۷۹

احتج السید المرتضی رضی الله تعالی عنه علی آنها مشترکه لغه بانه لا شبهه فی استعمال صیغه الامر فی الایجاب و الندب معا فی اللغه و التعارف و

القرآن و السّینه و ظاهر الاستعمال یقتضی الحقیقه و أنّما یعدل عنها بدلیل قال و ما استعمال اللفظه الواحده فی الشّیین او الاشیاء الّا کاستعمالها فی الشّیء الواحد فی الدّلاله علی الحقیقه و احتجّ علی کونها حقیقه فی الوجوب بالنّسبه الی العرف الشرعی بحمل الصّیحه کما ورد فی القرآن او السّینه علی الوجوب و کان ینظر بعضهم بعضا فی مسائل مختلفه و متی اورد احدهم علی صاحبه امرا من الله سبحانه او من رسوله صلی الله علیه و آله لم یقل صاحبه هذا امر و الامر یقتضی التّنب او الوقف بین الوجوب و التّنب بل اکتفوا فی اللّزوم و الوجوب بالتّظاهر و هذا معلوم ضروره 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 الحجه علیهم بذلك حتّی جرت عاداتهم و خرجوا عمّا یقتضیه مجرّد وضع اللّغه فی هذا الباب قال ره و اما اصحابنا معاصر الإمامیه فلا یختلفون فی هذا الحکم الّذی ذکرناه و ان اختلفوا فی احکام هذه الالفاظ فی موضوع اللّغه و لم یحملوا قطّ ظواهر هذه الالفاظ الّا علی ما بیناه و لم یتوقفوا علی الادله 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 مکر بدلیلی و فرموده که نیست استعمال یک لفظ در دو معنی یا زیاده مکر 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 الله علیه 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 هر گاه یکی از ایشان بر دیگری امری از جانب خدای تعالی یا حضرت رسول صلی الله علیه 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 تابعین چنین بوده و بطول انجامید مدّت اختلاف و مناظره ایشان در احکام شرعیّه و بیرون نرفتند از

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۸۰

حجّه و الجواب عن احتجاجه الاوّل أنّا قد بینا أنّ الوجوب هو المتبادر من اطلاق الامر عرفاً ثمّ أنّ مجرد استعمالها فی التّمدب لا یقتضی کونه حقیقه ایضاً بل یكون مجازاً لوجود اماراته و کونه خیراً من الاشتراک و قوله أنّ استعمال اللفظه الواحد فی الشّیئین او الاشیاء کاستعمالها فی الشّیء الواحد فی الدّلاله علی الحقیقه أنّما یصحّ اذا تساوت نسبه اللفظه الی الشّیئین او الاشیاء

فی الاستعمال امّا مع التّفاوت بالتّبادر و عدمه او بما اشبه هذا من علامات الحقیقه و المجاز فلا و قد بینا ثبوت التّفاوت و امّا احتجّاجه علی أنّه فی العرف الشّرعی للوجوب فیحقّق ما ادّعیناه اذ الظّاهر أنّ حملهم له علی الوجوب أنّما هو لکونه له لغه و لانّ تخصیص ذلك بعرفهم یستدعی تغییر اللفظ من موضوعه اللّغوی و هو مخالف للاصل هذا و لا یذهب علیک أنّ ما ادّعاه فی اوّل الحجّه من استعمال الصّیغه للوجوب و النّدب فی القرآن و السنّه مناف لما ذکره من حمل الصّحابه کلّ امر ورد فی القرآن او السنّه علی الوجوب فتأمّل

قانون و قاعده مذکوره یعنی همیشه استدلال می نمودند بر وجوب احکام به اوامری که در قران و حدیث وارد است و هیچ کس اعتراض بر ایشان نمی نمود بر اینکه دلالت بر وجوب ندارد بلکه مقتضی ندب یا توقف است و این دلالت دارد بر اینکه بر ایشان بدلیل ثابت شده بود بودن امر از برای وجوب تا اینکه عادت ایشان جاری شده به این معنی و بیرون رفتند از مقتضای وضع لغت در باب امر که اشتراک لفظی است و باز سید رضی الله عنه فرموده که امّا اصحاب ما طایفه امامیه رضوان الله علیهم پس ایشان اختلاف ننموده اند در این حکم مذکور که استدلال بر وجوب احکام باوامر شرعیّه است اگرچه اختلاف نموده اند در احکام الفاظ اوامر در وضع لغت و هرگز حمل نمی نمودند ظواهر اوامر را مکرر بر وجوب و توقف نمی نمودند بر ظهور قرائن و امارات وجوب و ما در چند محل از کتاب خود بیان نمودیم که اجماع اصحاب ما حجّه است و الجواب

عن احتجاجه الاوّل و جواب از احتجاج اوّل سيّد رضی اللّٰه عنه یعنی از استدلال و بر اینکه امر در لغت مشترک لفظیست میان وجوب و ندب اینست که ما بیان نمودیم که وجوب متبادر است بفهم نزد اطلاق امر و تجرّد او از قرینه ندب عرفا و بعد ازین حرف می گوئیم که مجرّد استعمال او در ندب مقتضی این نیست که حقیقت در او نیز باشد بلکه مجاز است زیراکه علامات مجاز یعنی احتیاج او بقرینه و تبادر غیر یعنی وجوب محقق است و باعتبار اینکه مجاز بهتر است از اشتراک و آنچه سیّد رضی اللّٰه عنه می فرمود که استعمال لفظ واحد در چند معنی از قبیل استعمال اوست در یک معنی در دلالت بر حقیقت صحیح نیست مگر هرگاه نسبت آن لفظ به آن معانی همه مساوی باشد در تبادر اما هرگاه

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۸۱

احتجاج الدّاهبون الى التّوقف بانّه لو ثبت كونه موضوعا لشيء من المعاني لثبت بدليل و اللّٰزم منتف لانّ الدّليل اما العقل و لا مدخل له و امّا النّقل و هو امّا الاحاد و لا يفيد العلم او التّواتر و العاده تقتضی بامتناع عدم الاّطلاع على التّواتر ممّن يبحث و يجتهد في الطّلب فكان الواجب ان لا يختلف فيه و الجواب منع الحصر فانّ هنا قسما آخر و هو ثبوته بالادّله الّتي قدّمناها و مرجعها الى تتبّع مظان استعمال اللفظ و الامارات الدّاله على المقصود به عند الاطلاق

نسبت آن لفظ باین معانی متفاوت باشد باعتبار تبادر [و عدم تبادر] یا باعتبار اموری که شباهت باین امور مذکوره دارد از علامات حقیقت و مجاز چون مجرّد بودن لفظ از قرینه و

محتاج بقریه بودن که اول از علامات حقیقت و ثانی از امارات مجاز است پس درین صورت که نسبت لفظ به این معانی متفاوت باشد دلالت ندارد این استعمال بر اینکه در جمیع معانی بعنوان حقیقت است و ما بیان نمودیم ثبوت تفاوت نسبت امر را باین دو معنی باعتبار تبادل وجوب و عدم تبادل ندب و اما احتجاج سید رضی الله عنه بر جزو ثانی مدّعی خود یعنی استدلال او بر اینکه صیغه امر در عرف شرع از برای وجوبست و بس ان تمام و مثبت مدّعی ما است که در لغت نیز حقیقت در وجوبست و بس زیرا که ظاهر نیست که صحابه و تابعین و تابعین تا امروز حمل نمی نمودند اوامر را بر وجوب مگر بعلت آنکه بر ایشان ثابت شده بود که امر در لغت از برای وجوب بوده و دیگر آنکه تخصیص دلالت امر بر وجوب به عرف شرع و بودن او مشترک در لغت میان وجوب و ندب چنانچه سید رضی الله عنه دعوی نموده مقتضی اینست که لفظ تغییر یافته باشد از موضوع له لغوی و این خلاف اصل است و هذا در عبارت مصنف قدس سرّه مفعول فعل محذوفست و تقدیر چنین است که خذ هذا یعنی بگیر این را و نگاهدار و متعارفست نزد مصنفین که بعد از اتمام مطلبی و شروع در مطلبی دیگر لفظ هذا را ذکر می نمایند و مخفی نماند که آنچه سید رضی الله عنه در اول حجّه ادّعا می نمود که صیغه امر در قران و حدیث مستعمل شده در وجوب و ندب هر دو منافات دارد با آنچه در آخر احتجاج ذکر نمود که صحابه هر امری

را که وارد شده در قران و حدیث حمل می نمودند بر وجوب و دور نیست که سید رضی الله عنه در مقام اعتذار بگوید که مراد من در آخر احتجاج از این قول که صحابه حمل می نمودند هر امری را بر وجوب اینست که هر امر مطلقاً که مجرد از قرینه وجوب و استحباب باشد ایشان حمل می نمودند بر وجوب و این منافات ندارد با اینکه بعضی از اوامر در قران و حدیث از باب ندب وارد شده باشد با قرینه ندب چنانچه در اول احتجاج ادعا نمودم و گویا قول مصنف قدس سره فتاویٰ اشاره باین حرفست احتجّ الذّاهبون الی التّوقف تا حجّه من قال احتجاج نموده اند جمعی که قائل شده اند

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۸۲

حجّه من قال بالاشتراك بين ثلاثه اشیاء استعماله فیها علی حدو ما سبق فی احتجاج السید ره علی الاشتراك بین الشیئین و الجواب الجواب و حجه القائل بانه للقدر المشترك بین الثلاثه و هو الاذن كحجّه من قال بانه لمطلق الطلب و هو القدر المشترك بین الوجوب و الندب و جوابها كجوابها

بتوقف به اینکه اگر ثابت باشد وضع امر از برای یکی از آن معانی که در صدر مسئله مذکور شد ثبوت او بدلیلی خواهد بود و لازم یعنی دلیل منتفی است زیرا که 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 آن معانی لا- محاله این خبر بما می رسد 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 زیرا که 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 اماراتیست که دلالت دارند بر مقصود از امر نزد اطلاق و تجرد او از قرینه حجه من قال بالاشتراک تا و حجه القائل دلیل قائلین باشتراک 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 متعدده اینست که حقیقت در هر یک از آنها 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 حجه القائل بأنه للقدر المشترك بین الثلاثه و هو الاذن تا و احتج من زعم و دلیل کسی که قائلست باشتراک معنوی یعنی اینکه صیغه امر موضوعست از

برای قدر مشترک 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 مشترک 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 اشتراک لفظی لازم می آید و اگر موضوع از برای یکی ازین معانی بوده باشد در دیگری مجاز خواهد بود

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۸۳

و احتجّ من زعم أنّها مشترکه بین الامور الاربعه بنحو ما تقدم فی احتجاج من قال بالاشتراک و جوابه مثل جوابه فائده يستفاد من تضاعيف احاديثنا المرويّه عن الائمه عليهم الصلاه و السلام أنّ استعمال صيغه الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الرّاجحه المساوي و احتمالها من اللفظ الاحتمال الحقيقه عند انتفاء المرجح الخارجى فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به منهم عليهم السلم

و اشتراک و مجاز هر دو خلاف اصلند پس باید قائل شد که حقیقت است در قدر مشترک و جواب این دلیل نیز مثل جواب دلیل ایشان است و ملخص جواب اینکه مجاز اگرچه خلاف اصلست لیکن قول به او واجبست در وقتی که دلیلی بر او دلالت کند و ما به ادله سابقه بیان نمودیم که امر حقیقت در وجوبست و بس پس لا محاله در معانی دیگر مجاز خواهد بود و باقی جوابهای مذکوره بعینه در اینجا جاریست و احتجّ من زعم أنّها مشترکه بین الامور الاربعه تا فائده و احتجاج نموده اند

جمعی که قائل شده اند باشتراک صیغه امر لفظا میان چهار معنی یعنی وجوب و ندب و اباحت و تهدید بمثل آنچه مذکور شد در احتجاج قائلین باشتراک 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 تهدید و ظاهر استعمال لفظ واحد در چند معنی اینست که حقیقت در هر یک بوده باشد و جواب این نیز مثل جواب آنست چه در صورتی ظاهر استعمال لفظ اینست که حقیقت در هر یک بوده باشد که تفاوتی میان این معانی نباشد در تبادر [و عدم تبادر] و ما به ادله سابقه بیان نمودیم که تبادر وجوبست و بس پس حقیقت در وجوب و مجاز در باقی خواهد بود

[فائده: ان استعمال صیغه افعال فی الندب کان شائعا فی عرف الأئمه (ع) حتی صار مجازا راجعا]

فائده چون مصنف قدس سره قائل شد به اینکه صیغه امر شرعا حقیقت در وجوبست و بر او لازم می آید که هر امری که مجرد از قرینه یکی از ان معانی باشد محمول بر وجوب شود با آنکه چنین نیست بلکه حمل بر وجوب نیز محتاج به قرینه است نزد او نیز از این جهت در این فایده تدارک این معنی می کند و می گوید یستفاد من تضاعیف احادیثنا تا اصل تضاعیف شیء بمعنی اثنا و وسط اوست یعنی از احادیث منقوله از اهل بیت علیهم السلام مفهوم می شود که استعمال صیغه امر در معنی ندب شایع بود نزد ایشان اگرچه این استعمال بطریق مجاز است به حیثیتی که از مجازات راجحه شده که احتمال آنها مساوی است با احتمال حقیقت هرگاه مرجحی از خارج نبوده باشد پس مشکست متمسک شدن در اثبات وجوب

حکمی بمجرد ورود امری در باب آن حکم از حضرات ائمه علیهم السلام بلکه واجبست توقّف در حکم بوجوب و ندب تا آنکه دلیلی از خارج بهم رسد بر یکی از ایشان

[أصل في دلالة صيغة الامر على الوحده و التكرار]

اصل الحقّ أنّ صيغه الامر بمجرّدها تا لنا أنّ المتبادر حقّ اینست که صیغه امر بدون قرینه وحدت یا تکرار دلالت بر هیچ یک از

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۸۴

اصل الحقّ أنّ صيغه الامر بمجرّدها لا اشعار فيها بوحده و لا تکرار و أنّما تدلّ علی طلب الماهیه و خالف فی ذلك قوم فقالوا بافادتها التکرار و نزلوها منزله ان يقال افعال ابداء و آخرون فجعلوها للمرّه من غير زياده عليها و توقّف فی ذلك جماعه فلم يدورا لایهما هی لنا أنّ المتبادر من الامر طلب ایجاد حقیقه الفعل و المره و التکرار خارجان عن حقیقه كالزمان و المكان و نحوهما فکما أنّ قول القائل اضرب غير متناول لمكان و لا زمان و لا آله يقع بها الضرب كذلك غير متناول للعدد فی کثره و لا قلّه نعم لَمّا كان اقلّ ما يمثّل به الامر هو المرّه لم يكن بدّ من كونها مراده و يحصل بها الامتثال لصدق الحقیقه التي هی المطلوبه بالامر بها و بتقرير آخر و هو أنّا نقطع بأنّ المرّه و التکرار من صفات الفعل اعنى المصدر كالقليل و الكثير لأنّك تقول اضرب ضربا قليلا- او كثيرا او مكررا او غير مكرّر فتقيده بالصيغات المختلفه و من المعلوم أنّ الموصوف بالصيغات المتقابله لا دلالة له على خصوصيته شيء منها ثمّ أنّه لا- خفاء في أنّه ليس المفهوم من الامر أنّ طلب ایجاد الفعل اعنى المعنى المصدري فيكون معنى اضرب مثلا طلب

ضرب ما فلا يدلّ علی صفة الضرب من تکرار او مرّه او نحو ذلك.

وحدت و تکرار ندارد و دلالت نمی کند مگر بر طلب ایجاد ماهیت فعل مطلق خواه در ضمن مرّه و وحدت باشد و خواه در ضمن تکرار و مخالفت نموده اند درین مسئله جماعتی از اصولیین پس قائل شده اند به اینکه افاده تکرار می کند یعنی بر مکلف لازمست که همیشه مامور را بفعل آورد و بسبب اتیان به او یک مرتبه از عهده تکلیف بدر نمی رود و صیغه افعال را نازل منزله افعال ابداء گرفته اند و جمع دیگر از اصولیین مخالفت به نحوی دیگر نموده اند و می گویند صیغه امر دلالت دارد بر طلب فعل یک مرتبه بدون زیادتى بر او و توقّف نموده اند جماعتی و ندانسته اند که موضوعست از برای مرّه یا تکرار با اینکه می دانند که 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 مطلقاً و دلالت بر وحدت و تکرار ندارد اینست که متبادر از صیغه امر طلب ایجاد حقیقت فعل یعنی معنی مصدریست و وحدت و تکرار هر دو خارجند از حقیقت فعل چون زمان و مکان و امثال آنها که خارجند از حقیقت فعل پس چنانچه اضرب شامل مکان و ضرب و زمان و آلت او نیست همچنین شامل عدد ضرب نیست نه در جانب کثرت و نه در جانب قلت بلی چون اقل آنچه امثال امر به او متحقق می شود یک مرتبه است لا محاله یک مرتبه مراد امر خواهد بود بسبب ان امثال حاصل می شود

زیرا که صادق می آید حقیقتی که مطلوب امر است بسبب وجود مامور به یک مرتبه و بتقریر

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۸۵

و ما يقال من أنّ هذا إنّما يدلّ على عدم افاده الامر الوحده او التكرار بالمادّه فلم لا يدلّ عليهما بالصيغه فجوابه أنّا قد بينا انحصار مدلول الصيغه بمقتضى حكم التبادر فى طلب ايجاد الفعل و اين هذا من الدلاله على الوحده او التكرار احتجّ الاولون بوجوه احدها أنّه لو لم يكن للتكرار لما تكرر الصوم و الصيلاه و قد تكررنا قطعا و الثانى أنّ النهى يقتضى التكرار فكذلك الامر قياسا عليه بجامع اشتراكهما فى الدلاله على الطلب و الثالث أنّ الامر بالشىء نهى عن ضده و النهى يمنع عن المنتهى عنه دائما فيلزم التكرار فى المامور به

آخر تا و ما يقال من أنّ هذا همين دليل را عبارتى واضح تر تقرير مى كنيم و مى كوييم كه ما جزم داريم به اينكه وحدت و تكرار از صفات فعل يعنى معنى مصدرى اند چون قلت و كثرت كه انها نیز از صفات فعلند زیرا كه مى كويى اضرب ضربا قليلا او كثيرا او مكررا او غير مكرر و مقيد مى سازى مصدر يعنى ضرب را باين صفات مختلفه و بديهى است كه ذاتى كه قابليت اتصاف 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 مثلا طلب زدن مطلق است پس اضرب دلالت بر صفت زدن يعنى وحدت و تكرار و امثال انها از زمان و مكان و آلت و غير ذلك ندارد و جبهه اينكه مصنف قدس

سره این دلیل را عباره اخرای دلیل اول نامیده اینست که مفاد هر دو دلیل یکیست و اختلاف در خصوص عبارت است و بس زیرا که حاصل هر دو دلیل اینست که امر از برای طلب حقیقت فعل است و وحدت و تکرار خارجند از حقیقت فعل نهایت آنکه در دلیل اول قیاس نموده بود وحدت و تکرار را به مکان و زمان که از صفات فعلند در عدم دلالت فعل بر آنها و درین دلیل آخر بیان نمود که این وحدت و تکرار از صفات فعلند در عدم دلالت فعل و موصوف بصفات متغایره دلالت بر خصوص صفتی نمی کند و فی الحقیقه تقریر آخر بیان تقریر اولست و ما یقال من انّ هذا تا احتجّ و ان اعتراضی که بعضی برین دلیل ایراد نموده اند به اینکه این دلیل دلالت ندارد مکرر بر عدم افاده صیغه امر وحدت و تکرار را به ماده که عبارت از مصدران صیغه است پس از کجا که بصیغه یعنی هیئت و صورت او چه گاه است که ماده دلالت ندارد بر صفتی از صفات و متعلقی از متعلقات فعل لیکن هیئات فعل دلالت بر او دارد چون ضرب و یضرب که هیئات اول دلالت بر زمان گذشته می کند و هیئات ثانی دلالت بر زمان حال یا استقبال دارد با اینکه ماده این ها یعنی ضرب دلالت بر زمان اصلا ندارد پس جواب ان اعتراض اینست که ما بیان نمودیم انحصار مدلول صیغه امر را به مقتضای حکم تبادل طلب ایجاد فعل و این کجا دلالت

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۸۶

و الجواب عن الاول المنع من الملازمه اذ لعل التکرار انما يفهم

من دليل آخر سلّمنا لكنه معارض بالحجّ فأنّه قد امر به و لا تکرار و عن الثانی من وجهین احدهما أنّه قیاس فی اللغه و هو باطل و ان قلنا بجوازه فی الاحکام و ثانيهما بیان الفارق فان النهی يقتضی انتفاء الحقیقه و هو انما یكون بانتفائها فی جمیع الاوقات و الامر یقتضی اثباتها و هو یحصل بمره و ایضا التکرار فی الامر مانع من فعل غیر المامور به بخلافه فی النهی اذ التروک تجتمع و تجامع کل فعل و عن الثالث بعد تسلیم کون الامر بالشیء نهیا عن ضده او تخصیصه بالصدّ العام و اراده التروک منه منع کون النهی الذی فی ضمن الأمر مانعا عن المنهی عنه دائما بل یتفرع علی الامر الذی هو فی ضمنه فان کان ذلك دائما فدائما و ان کان فی وقت ففی وقعت مثلا- الامر بالحركة دائما یقتضی المنع من السکون دائما و الامر بالحركة فی ساعه یقتضی المنع من السکون فیها لا دائما

بر وحدت یا تکرار می کند پس معلوم شد که ماده و صیغه امر هیچ یک دلالت بر وحدت و تکرار ندارند احتج الاولون بوجوه احتجاج نموده اند قائلین به اینکه امر افاده تکرار می کند بسه وجه یکی آنکه اگر افاده تکرار نکنند لازم می آید که نماز و روزه مکرّر واجب نباشد و حال آنکه مکرّر و واجبت قطعاً نماز هرروزه روزه واجبت و روزه هر سال یک ماه دویم اینکه نهی مقتضی تکرار است اتفاقاً چه ترک منهی عنه ابداً واجبت پس همچنین امر باید مفید تکرار باشد قیاس به نهی زیرا که هر دو باهم شریکند در دلالت بر طلب چه یکی موضوع از برای طلب فعل

است و دیگری از برای طلب ترک و سیّوم آنکه امر به شیء مقتضی نهی از ضدان شیء است و نهی مانع است از منهی عنه
دائما پس لازم می آید تکرار در مامور به زیرا که در وقتی از اوقات ترک مامور به جایز باشد فعل ضدّش در آن وقت جایز
خواهد بود و مفروض اینست که ضدّ مامور به همیشه حرامست و الجواب عن الاوّل المنع من الملازمه تا و احتیج من قال بالمرّه
و جواب از دلیل اوّل ایشان اینکه ملازمه مذکور ممنوعست زیرا که جایز است که تکرار در روزه و نماز از دلیلی دیگر
فهمیده شده باشد نه از مجرد امر و بر تقدیر تسلیم که از مجرد امر فهمیده شود ما با او معارضه می کنیم بحجّ و می گوئیم که
اگر افاده تکرار کند لازم می آید که حجّ مکرّر واجب باشد و حال آنکه ضروری دین است و جوب او در عمری یک مرتبه با
شرایط و جواب از دلیل ثانی از دو جهت گفته شده یکی آنکه شما قیاس نمودید امر را به نهی در افاده تکرار و لغت بقیاس
ثابت نمی شود و اتفاقا اگرچه قائل شویم بجواز قیاس در احکام شرعیه با اینکه این قیاس مع الفارق است یعنی در نهی چیزی
هست که مقتضی تکرار است بخلاف امر که در او علمت تکرار نیست زیرا که نهی طلب ترک حقیقت فعل است و انتفاء
حقیقت فعل متحقّق نمی شود مگر بسبب

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۸۷

و احتیج من قال بالمرّه بانه اذا قال السید لعبده ادخل الدار فدخلها مرّه عدّ ممثلا عرفا و لو كان للتکرار لما عدّ و الجواب انه انما
صار ممثلا

لأنّ المأمور به و هو الحقیقه حصل بالمّرّه لان الامر ظاهر فی المره بخصوصها اذ لو كان كذلك لم یصدق الامتثال فیما بعدها و لا ریب فی شهاده العرف بانه لو أتى بالفعل مرّه ثانیه و ثالثه لعدّ متمثلا و آتیا بالمأمور به و ما ذاك الا لكونه موضوعا للقدر المشترك بین الوحده و التكرار و هو طلب ایجاد الحقیقه و ذلك یحصل باّیها وقع

انتفاء او در جمیع اوقات بخلاف امر که او طلب ایجاد حقیقت فعلی است و ایجاد حقیقت فعل در ضمن وحدت نیز متحقق می شود و دیگر آنکه تکرار در امر مانع است از فعل غیر مأمور به چه ممکن نیست که در یک وقت دو فعل از مکلف صادر شود مگر بر سبیل ندرت پس اگر تکرار مأمور به ابدا واجب باشد حرج و تکلیف ما لا یطاق لازم می آید بخلاف نهی که چون مقص از ترک حقیقت فعل است و تروک با هم جمع می شوند و همچنین با افعال وجودیه نیز جمع می شوند پس اگر مطلوب درو دوام باشد تکلیف ما لا یطاق لازم نمی آید و جواب از دلیل ثالث ایشان اینکه قبول نداریم که امر شیء مستلزم نهی از مطلق ضد بوده باشد و بر طریق تسلیم که امر به شیء مستلزم نهی از مطلق ضد بوده باشد یا بعد از آنکه تخصیص دهیم ضدی را که در کلام مستدلّ واقع شده به ضدّ عام بمعنی ترک تا اینکه قابل منع نبوده باشد قبول نداریم 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 خاص که هر یک از افعال وجودیه ایست که با فعل مامور به جمع نشود یا ضد عام بمعنی ترک 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 ضد عام بمعنی اول نیست و بر نقد تسلیم 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 بالمره بانه اذا قال السيد تا و احتج المتوفقون و احتجاج نموده اند آنکه قائل است به اینکه صیغه امر مقتضی وحدت است به اینکه مولی هر گاه بغلام خود بگوید ادخل الدار و غلام یک نوبت داخل خانه شود او را عرفا می گویند که امثال

امر مولی نموده و اگر امر موضوع از برای تکرار می بود

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۸۸

و احتجّ المتوقّفون بمثل ما مرّ من أنّه لو ثبت لثبت بدلیل و العقل لا مدخل له و الآحاد لا تفید و التواتر يمنع الخلاف و الجواب علی سنن ما سبق بمنع حصر الدلیل فیما ذکر فإنّ سبق المعنی الی الفهم من اللفظ اماره وضعه له و عدمه دلیل علی عدمه و قد بینا أنّه لا یتبادر من الامر الا طلب ایجاد الفعل و ذلك كاف فی اثبات مثله اصل ذهب الشیخ ره و جماعه الی ان الامر المطلق یقتضی الفور و التعجیل فلو اخر المکلف عصى و قال السید ره هو مشترک بین الفور و التراخی فیتوقّف فی تعیین المراد منه علی دلاله تدلّ علی ذلك و ذهب جماعه منهم المحقّق ابو القسم بن سعید و العلامه رحمهما الله تعالی الی أنّه لا یدلّ علی الفور و لا علی التراخی بل علی مطلق الفعل و ایهما حصل کان مجزیا و هذا هو الاقوی

بایستی که او را ممثّل نامند زیرا که دخول دار مکرر از وی صادر نشده و جواب این دلیل اینکه ان غلام را عرفا ازین جهت ممثّل می نامند که مامور به یعنی حقیقت فعل به یک مرتبه حاصل می شود نه باعتبار اینکه امر ظاهر حقیقت در خصوص یک مرتبه است زیرا که اگر امتثال غلام باین اعتبار بوده باشد لازم می آید که امتثال 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 ممثّل می نامند و در هر مرتبه

که داخل آن خانه شود می گویند که ایشان به مأمور به نموده و این نیست مگر بسبب اینکه صیغه امر مفید قدر مشترک میان وحدت و تکرار است که آن عبارت از طلب ایجاد حقیقت فعل است و ایجاد حقیقت فعل حاصل می شود به هر یک از وحدت و تکرار و احتیج المتوقفون بمثل ما مرّ تا٪

[أصل فی الفور و التراخی]

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 آن 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 خلافتی درین مسئله نباشد چه احکام متواتره 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 آن 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 مگر

لنا نظیر ما تقدّم فی التّکرار من أنّ مدلول الامر طلب حقیقه الفعل و الفور و التّراخی خارجان عنها و أنّ الفور و التّراخی من صفات الفعل فلا دلالة له علیهما حجّه القول بالفور امور ستّه الاوّل أنّ السّید اذا قال لعبده اسقنی فآخر العبد السقی من غیر عذر عدّ عاصیا و ذلك معلوما من العرف و لو لا افادته الفور لم يعد من العصاه و اجیب عنه بانّ ذلك أنّما يفهم بالقرینه لانّ العاده قاضیه بانّ طلب السقی أنّما یكون عند الحاجه الیه عاجلا و محلّ النزاع ما تكون الصّیغه فیهِ مجرّده

است در اثبات مثل این حکم اصل ذهب الشّیخ و جماعه 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 مجرّد 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 سید 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 مشترک لفظی و جماعتی از اصولیین از آن جمله محقق شیخ ابو القسم بن سعید و علامه حلی 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 هریک که حاصل شوند مجزی است و مشترک معنوی است میان هر دو و این قول اقوی است لنا نظر ما تقدّم تا حجه القول بالفور دلیل ما بر اشتراک 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 یک از صفات مختلفه نمی کند پس دلالت بر این ها نیز نخواهد داشت حجه القول بالفور امور سته تا الثانی انه تعالی ذم 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 جهت در بعضی از بلاد که احتیاج بسرد نمودن اب از شوره و غیر ذلک

باشد و مدتی باید صبر نمود تا اینکه اب سرد شود اگر غلام درین مدت تاخیر نماید عرفا او را عاصی نمی شمارند و

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۹۰

الثَّانِي أَنَّهُ تَعَالَى ذَمَّ ابْلِيسَ عَلَى تَرْكِ السَّيِّجُودِ لِأَدَمَ عَ بِقَوْلِهِ سَبَّحَانَهُ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ وَ لَوْ لَمْ يَكُنِ الْأَمْرُ لِلْفُورِ لَمْ يَتَوَجَّهْ عَلَيْهِ الذَّمُّ وَ لَكَانَ لَهُ أَنْ يَقُولَ أَنَّكَ لَمْ تَأْمُرْنِي بِالْبِدَارِ وَ سَوْفَ اسْجُدُ وَ الْجَوَابُ أَنَّ الذَّمَّ بِاعْتِبَارِ كَوْنِ الْأَمْرِ مَقْتِدًا بِوَقْتِ مَعْيِنٍ وَ لَمْ يَأْتِ بِالْفِعْلِ فِيهِ وَ الدَّلِيلُ عَلَى التَّقْيِيدِ قَوْلُهُ تَعَالَى فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ * الثَّلَاثُ أَنَّهُ لَوْ شَرَعَ التَّأخِيرَ لَوَجِبَ أَنْ يَكُونَ إِلَى وَقْتِ مَعْيِنٍ وَ اللَّازِمُ مُنْتَفٍ أَمَّا الْمَلَاذِمَةُ فَلِأَنَّهُ لَوْلَاهُ لَكَانَ إِلَى آخِرِ أَزْمَنِهِ الْأَمْكَانُ اتِّفَاقًا وَ لَا يَسْتَقِيمُ لِأَنَّهُ غَيْرُ مَعْلُومٍ وَ الْجَهْلُ بِهِ يَسْتَلْزِمُ التَّكْلِيفَ بِالْمَحَالِّ إِذْ يَجِبُ عَلَى الْمَكْلُوفِ أَنْ لَا يُؤَخِّرَ الْفِعْلَ عَنْ وَقْتِهِ مَعَ أَنَّهُ لَا يَعْلَمُ ذَلِكَ الْوَقْتَ الْأَهْدَى كَلَّفَ بِالْمَنْعِ عَنِ التَّأخِيرِ عَنْهُ وَ أَمَّا انْتِفَاءُ اللَّازِمِ فَلِأَنَّهُ لَيْسَ فِي الْأَمْرِ أَشْعَارٌ بِتَعْيِينِ الْوَقْتِ وَ لَا عَلَيْهِ دَلِيلٌ مِنْ خَارِجٍ وَ الْجَوَابُ مِنْ وَجْهَيْنِ أَحَدُهُمَا النِّقْضُ بِمَا لَوْ صَرَّحَ بِجَوَازِ التَّأخِيرِ إِذْ لَا نِزَاعَ فِي امْكَانِهِ وَ ثَانِيهِمَا أَنَّهُ أَنْمَا يَلْزَمُ تَكْلِيفَ الْمَحَالِّ لَوْ كَانَ التَّأخِيرُ مَتَعَيَّنًا إِذْ يَجِبُ حَ تَعْرِيفُ الْوَقْتِ الْأَهْدَى يُؤَخِّرُ إِلَيْهِ وَ أَمَّا إِذَا كَانَ ذَلِكَ جَائِزًا فَلِأَنَّهُ لَمْ يُمْكِنْ مِنَ الْأَمْثَالِ بِالْمَبَادِرَةِ فَلَا يَلْزَمُ التَّكْلِيفَ بِالْمَحَالِّ

محلّ نزاع جائست که صیغه مجرّد از قرینه فور و تراخی باشد الثانی أنّه تعالی ذمّ ابليس تا الثالث دلیل ثانی ایشان اینکه خدای تعالی مذمت ابليس نموده بر ترک سجده از

جبهه آدم علیه السلام باین قول که ما مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ یعنی چه چیز مانع تو شد از سجده در آن وقت که ترا فرمودم سجده کنی و مطلوب از این استفهام حقیقت خود نیست چه خدای عز و جل عالم بود به اینکه مانع او از سجده تکبر بود بلکه مراد عتاب است با شیطان و مذمت اوست بر ترک سجده و اگر امر فوری نمی بود مذمت متوجه او نمی شد و می رسید او را که بگوید که تو مرا امر به سجده فوراً نمودی و من بعد ازین سجده خواهم نمود و جواب این دلیل اینکه مذمت ابلیس باعتبار این بود که امر بسجده مقید به وقتی خاصی بود و در آن وقت از ابلیس صادر نشد و دلیل بر اینکه این امر مطلق نبود بلکه مقید بوقت معین بود این قول خدای تعالی است که فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ * یعنی ای فرشتگان وقتی که من درست و تمام نمودم خلقت آدم را و در او دمیدم از روحی که بقدرت خود آفریده ام پس شما بیفتید به سجده از برای او و این توقیت قرینه فوریت است و نزاع ما در امریست که مجرد از قرینه فوری و تراخی بوده باشد الثالث انه لو شرع التأخیر تا الرابع دلیل سوم ایشان اینست که اگر تأخیر مأمور به بر مکلف جایز باشد واجبست که این تأخیر تا وقتی معین بوده باشد و لازم منتفی است پس ملزوم نیز باطل خواهد بود امّا بیان ملازمه زیرا که اگر تأخیر جایز باشد تا وقتی معین لا محاله جواز تأخیر تا آخر اوقات امکان

خواهد بود و جواز تأخیر تا آخر اوقات امکان بی صورت است زیرا که آخر اوقات

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۹۱

الرابع قوله تعالوا و سارعوا إلى مغفره من ربكم فإن المراد بالمغفره سببها و هو ضل المأمور به لا حقيقتها لأنها فعل الله سبحانه فيستحيل مسارعه العبد إليها و ح فيجب المسارعه الى فعل المأمور به و قوله تعالى فاسئبوا الخيرات* فإن فعل المأمور به من الخيرات فيجب الاستباق اليه و إنما يتحقق المسارعه و الاستباق بان يفعل بالفور و اجيب بان ذلك محمول على افضليته المسارعه و الاستباق لا على وجوبهما و الا لوجب الفور فلا يتحقق المسارعه و الاستباق لأنهما انما يتصور ان في الموسع دون المضيق الا ترى أنه لا يقال لمن قيل له صنم غدا فصام أنه سارع اليه و استبق و الحاصل ان العرف قاض بان الاتيان بالمأمور به في الوقت الذي لا يجوز تاخيره عنه لا يسمى مسارعه و استباقا فلا بد من حمل الامر في الآيتين على الندب و الا لكان مفاد الصيغه فيهما منافيا لما يقتضيه الماده ذلك ليس بجائز فتأمل

امكان معلوم مكلف نیست و مجهول اوست و جهل به او مستلزم تكليف 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 ازو 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 جهه 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 مکلف 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 مکلف قادر بر امتثال خواهد بود بسبب امکان مبادرت و تکلیف محال لازم نخواهد آمد الزابع قوله تعالی وَ سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ تَالْخَامِسِ دَلیل چهارم ایشان قول خدای تعالی است که وَ سَارِعُوا إِلَىٰ 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

از جمله خیرات است پس واجبست استباق به او و متحقق نمی شود مسارعت و استباق مکر باین طریق که اتیان بمأمور به فوراً واقع شود و جواب گفته شده ازین دلیل به اینکه امر به مسارعت و استباق 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 استباق زیرا که فوراً واجب باشد مامور به واجب مضیق خواهد بود و مسارعت و استباق مقصور نمی شوند مگر در واجب موسع نه در واجب مضیق نمی بینی که کسی که به او گفته شود صم غدا و فردا روزه بگیرد نمی گویند که او مسارعت و استباق نموده در روزه گرفتن و حاصل اینکه عرف حاکمست به اینکه اتیان به مامور به را در وقتی که تاخیر ازو جایز نیست مسارعت و استباق 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 استباق جواز تاخیر مامور به است به حیثیتی که مامور به واجب موسع بوده باشد و مقتضای صیغه آنها برین تقدیر یعنی تقدیر دلالت بر وجوب عدم جواز تاخیر است به حیثیتی که مامور به واجب مضیق بوده باشد و این ها منافی و نقیض یکدیگرند 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 گویند فایده فوریت عصیان مکلف است بسبب تاخیر نه اینکه اگر تاخیر کند فعل بعد از او قضا می شود پس ایشان قبول ندارند که ماده مسارع و استباق مقتضی جواز تاخیر باشد بلکه مقتضی صحت فعل در زمان مترسخی 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 مترسخی واجبست فعل او فوراً و قول مصنف قدس سره فتأمل 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 بادرُوا 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 التأمل انّ حمل سارعوا علی الندب مجاز و یمكن ان یکون بمعنی بادرُوا و دلیلاً للفوریه فتعارض المجاز ان و لعلّ الاول ارجح لاصاله عدم الفوریه و پوشیده نیست که برین وجه تأمل فایده مترتب نیست بغیر از بیان احتمالات معنی سارعوا الخامس انّ کل مخبر کالقائل تا السادس 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

الخامس انّ كلّ مخبر كالقائل زيد قائم و عمرو عالم و كل منشئ كالقائل هي طالق و انت حرّ انما يقصد الزّمان الحاضر فكذلك الامر الحاقا له بالاعمّ الاغلب و جوابه اما اولا فبانه قياس في اللّغه لانك 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 اما الاقرب الى الحال الّذي هو عبارته عن الفور و كلاهما محتمل فلا يصار الى الحمل على الثّاني الاّ بدليل السّادس انّ النهى يفيد الفور فيفيده الامر لانه طلب مثله و ايضا الامر بالشّئ 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 اولا- 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 اتفاقا لغت سماعیست و ثانيا جواب به این نحو گفته شده که فرق است میان امر و هریک از خبر و انشا زیرا که توجه 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 مطلقا 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 زمانست 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 اتفاقا 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 ترک اضداد است و فوریت ترک 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 هر گاه هیچ یک 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 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۹۴

احتجّ السّید بانّ الامر قد یرد فی القرآن و

استعمال اهل اللغه و يراد به الفور و قد يرد و يراد به التراخي و ظاهر استعمال اللفظه في شيئين يقتضى انها حقيقه فيهما و مشتركه بينهما و ايضا فانه يحسن بلا- شبهه ان يستفهم المامور مع فقد العادات و الامارات هل اريد منه التعجيل او التأخير و الاستفهام لا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ و الجواب ان الذي يتبادر من اطلاق الامر ليس الا طلب الفعل و اما الفور و التراخي فانهما يفهمان من لفظه بالقرينه و يكفى في حسن الاستفهام كونه موضوعا للمعنى الاعم اذ قد يستفهم من افراد المتواطئ لشيوخ التجوزيه عن احدهما فيقصد بالاستفهام رفع الاحتمال و لهذا يحسن فيما نحن فيه ان يجاب بالتخير بين الامرين حيث يراد المفهوم من حيث هو هو من دون ان يكون فيه خروج عن مدلول اللفظ و لو كان موضوعا لكل واحد منهما بخصوصه لكان في اراده التخير بينهما منه خروج عن ظاهر اللفظ و ارتكاب للتجوز 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 اتفاقا با اینکه ان قیاس مع الفارق است یعنی علت اقتضاء فوریت در نهی متحقق است و در امر متحقق 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 مترسخی 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 آن 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 الاّ فلا مثلاً امر به حرکت فوراً مقتضی نهی از سکون است فوراً و امر به حرکت در زمان تراخی مقتضی از سکون است در آن زمان احتجّ السید ره بانّ الامر قد یرد تا فایده احتجاج نموده سید مرتضی رضی الله عنه بر اشتراک لفظی امر میان فور و تراخی به اینکه صیغه امر در قرآن و استعمال اهل لغت گاه وارد می شود و مراد از فور است و گاه 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 اوّل اینکه ظاهر استعمال لفظ در دو معنی

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۹۵

فائدة اذا قلنا بانّ الامر للفور و لم

يات المكلف بالمأمور به في أول اوقات الامكان فهل يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا ذهب الى كل فريق احتجوا للاول بان الامر يقتضى كون المأمور 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 بالاول اقتضى الامر الفعل في جميع الازمان و ان قلنا بالثاني لم يقتضه فالمسأله لغويه و قد سبقه الى مثل هذا الكلام بعض العامه و هو و ان كان صحيحا الا انه قليل الجدوى اذ الاشكال انما هو في مدرك الوجهين الذين 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 اشتراک 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 بافرد 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 بتخیر 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 هریک از این ها باشد لازم می آید که متکلم بسبب اراده تخیر از ظاهر لفظ بیرون رفته و مرتکب تجوز شده باشد و خلاف این معلومست

[فائده علی القول بالفور اذا ترک المکلف الامتثال فی اول وقت الإمكان هل يجب علیه الاتیان فی الوقت الثانی]

فایده خبر مبتداء محذوفست و تقدیر چنین است که هذه فائده و غرض از این فایده تحقیق مسئله ایست که متفرع 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 هریک 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۹۶

و التّحقیق فی ذلك انّ الادله الّتی استدلّوا بها علی انّ الامر للفور لیس مفادها علی

تقدير تسليمها متحدًا بل منها ما يدلّ على أنّ الصّيغته بنفسها تقتضيه و هو اكثرها و منها ما لا يدلّ على ذلك و أنّما يدلّ على وجوب المبادره الى امتثال الامر و هو الآيات المامور فيها بالمسارعه و الاستباق فمن اعتمد في استدلاله على الاولى ليس له عن القول بسقوط الوجوب حيث يمضى أوّل اوقات الامكان مفرّ لان اراده الوقت الأوّل على ذلك التقدير بعض مدلول صيغته الامر فكان بمنزله ان يقول اوجبت عليك الامر الفلاني في أوّل اوقات الامكان و يصير من قبيل الموقّت و لا ريب في فواته بوقت و من اعتمد على الاخيريه فله ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل في الثّاني لانّ الامر اقتضى باطلاقه وجوب الاتيان بالمامور به في أيّ وقت كان و ايجاب المسارعه و الاستباق لم يصيره موقّتاً و أنّما اقتضى وجوب المبادره فحيث يعصى المكلف بمخالفته يبقى مفاد الامر الأوّل بحاله هذا و الذي يظهر من مساق كلامهم اراده المعنى الأوّل فينبغي ح القول بسقوط الوجوب.

از عصيان مكلف بسبب ترك مامور به فوراً بر او به مقتضای اطلاق امر لازمست ایقاع 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 افعال بنا بر فوریت بمنزله اینست که بگوید افعال 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 ایقاع مامور به در وقت ثانی و ثالث پس بر تقدیر فوریت افعال نیز موجب ایجاب 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 افعال 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 افعال معنی اول است امر مقتضی وجوب فعل مامور به در جمیع ازمنه است و بر مکلف واجب خواهد بود که بعد از عصیان و ترک مامور به در وقت ثانی ان فعل را در وقت ثالث واقع سازد و اگر قائل شویم به اینکه مفاد افعال معنی ثانیست واجب نخواهد بود بر مکلف ایقاع مامور به در ما بعد ان پس این مسئله لغوی است و موقوف بر اینست که معلوم شود که افعال 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۹۷

بر تحقیق معنی افعال است و درین اشکالی نیست بلکه اشکال در مدرک دو وجه یعنی ادله 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 یک از آن دو معنی است و اثبات او موقوف بر دلیل است پس واجبست بحث و تحقیق ادله ان دو معنی و حاصل آنکه آنچه درین مقام نافعست اینست که به ادله 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 عامه گفته اند اگر چه صحیح است لیکن نافع نیست و التّحقیق فی ذلک انّ الادله الّتی استدلوا بها و تحقیق درین مسئله که بعد از عصیان و ترک 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 آنها یک چیز نیست بلکه بعضی از آنها 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 مامور 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 هر که اعتماد نموده در استدلال خود بر دلایل اولی لامحه باید قائل شود بسقوط وجوب مأمور به هر گاه از مکلف در اول اوقات امکان فوت شود چه اراده اوّل اوقات امکان باعتقاد این جمیع جزو مدلول امر است و قول امر افعال به منزله اینست که بگوید اوجبت علیک ذلك الفعل فی اوّل اوقات الامکان و شکی نیست که اگر باین عبارت ادا کند مامور به واجب مضیق خواهد بود پس افعال نیز چنین است و واجب مضیق خلافی نیست که فوت می شود بفوات وقتش و هر که اعتماد نموده بر ادله اخیر بر او لازم می آید که قائل شود بایجاب مامور به در وقت ثالث و رابع زیرا که فوریت نزد او جزو مدلول امر نیست و مفاد امر ایجاب مامور 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 اوّل اوقات امکان در ما بقی اوقات واجب نبوده باشد و ظاهر کلام قائلین به فوریت معنی اوّل است هر چند که استدلال به ادله اخیره نموده اند پس سزاوار قول بسقوط وجوبت در ما بقی

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۹۸

اصل الاکثرون علی ان الامر بالشیء مطلقا یقتضی ایجاب ما لا یتّم الا به شرطاً

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 الذريعه و الشافى غير مطابق للحكاية و لكنّه يرهّم ذلك في بادئ الزأى حيث حكى فيهما عن بعض العامه اطلاق القول بانّ الامر بالشىء امر بما لا يتمّ الا به و قال انّ الصحيح في ذلك التفضيل بانّه ان كان الذى لا يتمّ الشىء 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 أنّه امر به ثم اخذ في الاحتجاج لما صار اليه و قال في جملته انّ الامر ورد في الشريعة على ضربين احدهما يقتضى ايجاب الفعل دون مقدّماته كالزكاه و الحجّ فأنّه لا يجب علينا ان نكتب المال و نحصل النصاب و نتمكن من الزاد و الزاحله و الضرب الآخر يجب فيه مقدّمات الفعل كما يجب هو في نفسه و هو الصلاه و ما جرى مجريها بالنسبه الى الوضوء فاذا انقسم الامر فى الشرع الى قسمين فكيف نجعلهما قسما واحدا و فرّق فى

اوقات امكان

[أصل فى مقدمه الواجب]

اصل اين اصل در بيان مقدمه واجبست و تحقيق اينكه آيا بمجرد تعلق امر بواجب مقدمه او واجب مى شود يا نه بدان كه واجب باعتبار نسبت او به مقدّمهاش منقسم بدو قسم و مسّمى بدو اسم است يكى واجب مقيد و ديكرى واجب مطلق چه مقدّمه واجب اكر موقوف عليه وجوب واجبست يعنى واجب بدون تحقّق ان مقدّمه واجب نيست او را واجب مقيد مى كويند زيرا كه وجوب

او مقید است بوجود مقدمه اش چون صلاه نسبت بدخول وقت و زکات نسبت بنصاب و حج نسبت به استطاعت و اگر مقدمه واجب موقوف علیه وجوب واجب نیست لیکن موقوف علیه وجود واجبت یعنی بدون تحقق او واجب متّصف بوجود می شود اما صحیح نیست بدون او چون صلاه نسبت به طهارت چه بعد از دخول وقت صلاه واجبت خواه طهارت متحقّق باشد و خواه نه لیکن بدون او صحیح نیست و این قسم را واجب مطلق می گویند زیرا که وجوب او مقید به مقدمه اش نیست و در قسم اول خلافی نیست که مقدمه اش واجب نیست هر چند مقدور مکلف باشد و محلّ خلاف همین قسم ثانی است الاکثرون علی ان الامر بالشیء مطلقا یقتضی ایجاب ما لا یتّم الا به شرطاً کان او سبباً او غیرهما مع کونه مقدوراً و فصلّ بعضهم فوافق فی السبب و خالف فی غیره فقال بعدم وجوبه و اشتهرت حکایه هذا القول عن المرتضی رضی الله عنه تا و ما اخاره السید فیہ محلّ تأمل اکثر اصولیین بر اینند که تعلق امر به چیزی در حالتی که ان امر مطلق باشد یعنی وجوب او موقوف بر مقدمه اش نباشد بلکه وجودش موقوف بر او باشد مقتضی آنست که واجب شود موقوف علیه او یعنی چیزی که متحقّق نمی شود واجب مکر بسبب تحقّق او خواه ان مقدمه شرط شرعی باشد چون طهارت که بحسب شرع شرط نماز است و خواه سبب او باشد چون

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۹۹

ذکک بین السبب و غیره بآنه محال ان یوجب علینا 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 الصلاه بشرط أن تكون قد تكلفنا الطهاره كما في الزكاه و الحج و بنى على هذا فى الشافى نقض استدلال المعتزله لوجوب نصب الامام على الرعيه بان اقامه الحدود واجبه و لا يتم الا به و هذا كما تراه ينادى بالمغايره للمعنى المعروف فى كتب الاصول المشهوره لهذا الاصل

اطعام كه سبب سیر كردانیدن مسکین است و خواه غیر این ها از شرایط عقلیه و عادیّه چون قطع طریق از برای کسی كه دور باشد از مكه معظمه زادهها الله شرفا كه بحسب عقل شرط است از برای حج او و چون شستن جزوی از سر كه بحسب عادت شرط شستن روی است و تقييد واجب بمطلق از جهه اخراج واجب مقید است كه مقدمه او واجب نیست اتفاقا چنانچه دانسته شد و تقييد به مقدور به واسطه اخراج مقدمه واجب مطلقست كه مقدور مكلف نباشد كه 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 شرعیّه و عقلیه و عادیّه با ایشان یعنی قائل شده اند به اینکه مجرد امر بواجب لازم دارد و خوب [مقدمه اش را اكران] مقدمه سبب باشد و لازم ندارد اكران مقدمه غیر سبب باشد و مشهور شده در كتب اصول نقل این مذهب تفصیل از سید مرتضی زهی الله عنه و كلام او در ذریعه و شافى مطابق نیست با این نقل و دلالت برین تفصیل ندارد

اما موهم او هست در ابتدای نظر ازین جهت که حکایت و نقل کرده درین دو کتاب از بعضی عامّه این مذهب را که امر به شیء مستلزم وجوب 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 وجوب 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 وجوب 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 وجوب مقدماتش نیست چون تعلق امر بواجبات مقید مانند تعلق امر به زکات و حجّ که بر ما واجب نیست کسب مال و تحصیل نصاب که شرط وجوب زکات و نه تحصیل تمکن از زاد و راحله که شرط

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۰۰

وجوب 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 اصلاً واجب نباشد پس ما چون هر دو را یک قسم گردانیم و حکم کنیم بوجوب مقدمه واجب مطلقاً 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 تکلفاً شرایط ایشان را بفعل آوریم چنانکه زکات و حج را بر ما واجب ساخته مشروط به آنکه ما تکلفاً بی آنکه بر ما واجب باشد تحصیل مال و نصاب و استطاعت نمائیم پس چنانچه این معنی در واجب مقیّد جایز

است چه می شود که در واجب مطلقى 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 بنابرین تفصیل گذاشته در تنافی نقض استدلال معتزله را از برای وجوب نصب امام بر رعیت و ملخص استدلال معتزله اینکه اقامت حدود بر رعیت واجبت 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 مطلقاً مقدمه واجب را واجب نمی دانیم بلکه در صورتی واجب می دانیم که واجب مطلق باشد نه مقید و آن مقدمه سبب باشد نه غیر سبب و اولاً قبول نداریم که اقامت حدود نسبت بنصب امام واجب مطلق باشد بلکه ممکن است که واجب مقید 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 عقلاً 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 آن تفصیل مشهور که نسبت به او داده شده زیرا که کلام اول سید یعنی ان عبارت که و الصّحیح فی ذلك التّفصیل بأنّه إن کان الذی لا یتّم الشیء الا به

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۰۱

[سبباً یجب]

ان یكون امرا] و ان كان غير سبب و انما هو مقدمه للفعل و شرط فيه لم يجب ان يفعل من مجرد الامر انه امر به و همچنین کلام آخر او یعنی محال ان یوجب علینا المسبب بشرط اتفاق وجود السبب بخلاف مقدمات الافعال اگرچه ظاهراند در ان تفصیل اما کلام وسطش که در جمله استدلال بیان فرموده منافی این تفصیل است چه ظاهرا بلکه صریحا دلالت دارد بر اینکه مقدمه واجب مطلقا واجب شود بمجرد امر به آن واجب خواه سبب باشد و خواه غیر سبب چه مراد از ان عبارت که و الضرب الآخر يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب هو في نفسه و هو الصلاه و ما یجری مجراها بالنسبه الى الوضوء اینست که قسم دویم واجب می شود در او مقدمات فعل نیز به مقتضای امر نه اینکه واجبست در وی مقدمات در واقع هرچند وجوب ان مقدمات از او امر دیگر فهمیده شود چنانچه حاکی فهمیده بود زیرا که ضرب آخر را تقسیم ضرب اول ساخته و در ضرب اول صریحا گفته بود که امر مقتضی ایجاب فعل باشد و بس و مقابله این قسم ثانی به او دلالت دارد بر اینکه مرادش آنست که وجوب مقدمات مقتضای صیغه امر باشد و الا تقسیم صحیح نخواهد بود پس صریح خواهد بود کلام سید درین که مقدمات که عبارت از شروطست نیز بمجرد امر واجب شوند و این منافی ان تفصیل است ازین جهت جمعی از محققین نسبت این مذهب بسید داده اند که مقدمه واجب مطلق را مطلقا واجب می داند بمجرد امر خواه سبب باشد و خواه غیر سبب و عبارت اولی و

اخیره سید را تاویل کرده اند به اینکه مراد او از کلام اول اینست که اگر مقدمه واجب سبب است بمجرد تعلق امر به آن واجب واجب می شود و اگر غیر سبب است بمجرد امر معقول نیست که حکم بوجوب آن مقدمه کنیم چه می شود که واجب نسبت به او واجب مقید باشد بلکه لا بد است که بر ما ثابت شود که شرط وجوب نیست و شرط وجود است تا اینکه توانیم بمجرد امر حکم بوجوب او کنیم و حاصل آنکه بمجرد امر حکم نمی توان کرد بوجوب غیر سبب تا آنکه ثابت شود که واجب نسبت به او واجب مطلق است و همچنین در عبارت اخیره گفته اند مراد سید آنست که فرق کند میان سبب و غیر سبب به این طریق که بمجرد تعلق امر بمسبب حکم می توان کرد بوجوب سبب زیرا که بدیهی است که واجب نسبت به او واجب مطلق است چه اگر واجب مقید باشد این معنی خواهد داشت که هرگاه اتفاق افتد وجود سبب مسبب واجب نبود و چنین تکلیفی محالست چنانچه دانسته شد بخلاف غیر سبب که بمجرد ورود امر حکم نمی توان کرد بوجوب او تا ثابت نشود که واجب نسبت به او واجب مطلق است و بنابراین حلّ در نقض استدلال معتزله اکتفا می کنیم بوجه اول و می گوئیم قبول نداریم که اقامت حدود نسبت بنصب امام واجب مطلق باشد بلکه جایز است که واجب مقید باشد و مقدمه واجب مقید واجب نیست اتفاقاً و ممکن است حمل عبارات سید بر معنی ثالی و مذهبی دیگران اینست که مقدمه واجب مطلقاً واجبست لیکن آن مقدمه اگر سبب است امر به

آن واجب عين امر بمقدمه است به اين معنى كه امرى كه متعلق به مسببى باشد فى الحقيقه ان امر متعلق است بسبب او چه او مقدور مكلف است نه مسبب چنانچه بعد از اين تحقيق ان

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۰۲

و ما اختاره السيد فيه محلّ تأمل و ليس التعرّض لتحقيق حاله هنا بمهمّ فلنعد الى البحث فى المعنى المعروف و الحجه لحكم السبب فيه انه ليس محلّ خلاف يعرف بل ادعى بعضهم فيه الاجماع و انّ القدره غير حاصل مع المسببات بدون السبب فيبعد تعلّق التكليف بها وحدها بل قد قيل انّ الوجوب فى الحقيقه لا يتعلّق بالمسببات لعدم تعلّق القدره بها اما مع [۱۸] عدم الاسباب فلامتناعها و امّا معها فلكونها ح لازمه لا- يمكن تركها فحيث ما يرد امر متعلّق ظاهرا بمسبب فهو فى الحقيقه متعلّق بالسبب فالواجب حقيقه هو السبب و ان كان فى الظاهر وسيله له و هذا الكلام عندى منظور فيه لانّ المسببات و ان كانت القدره لا تتعلّق بها ابتداء لكنّها تتعلّق بها بتوسط الاسباب و هذا القدر كاف فى جواز التكليف بها ثمّ انّ انضمام الاسباب اليها فى التكليف يرفع ذلك الاستبعاد المدعى فى حال الانفراد و من ثمّ حكى بعض الاصوليين القول بعدم الوجوب فيه ايضا عن بعض و لكنّه غير معروف و على كل حال فالذى اراه انّ البحث فى السبب قليل الجدوى لانّ تعليق الامر بالمسبب نادر و اثر الشكّ فى وجوبه هين و اما غير السبب فالاقرب فيه عندى قول المفضّل لنا انه ليس لصيغه الامر دلالة على ايجابه بواحد من الثلث و هو ظاهر و لا يمتنع عند العقل تصريح الامر بانه

غیر واجب و الاعتبار الصّحیح بذلک شاهد و لو کان الامر مقتضیا لوجوبه لامتنع التصريح بنفيه

معنی عینیت مذکور خواهد شد و اگر غیر سبب است امر بواجب مستلزم وجوب آن مقدمه است نه عین و انطباق عبارات سید رضی الله عنه بر این معنی اظهر است اگرچه هیچ یک از محققین برین معنی حمل ننموده اند و متوجه او نشده اند و ما اختاره السید فیہ محلّ تأمل و لیس التعرض لتحقیق حاله هنا بمهمّ فلنعد الی البحث فی المعنی المعروف و آنچه اختیار کرده سید درین مسئله که مقدمه واجب مطلقا واجبست هرگاه مطلق بودن واجب نسبت به آن مقدمه از خارج ثابت باشد لیکن اگر سبب است بمجرّد ورود امر حکم بوجوب او می توان نمود و اگر غیر سبب باشد بمجرّد امر حکم بوجوب او نمی توان نمود تا آنکه ثابت شود که واجب نسبت به او واجب مطلق است محلّ تأمل است زیراکه ظاهر آنست که هر واجبی وجوب او مطلق باشد و مقید به مقدمه اش نباشد مگر آنکه ثابت شود از خارج که وجوب او مقید است پس هر واجبی را بمجرّد ورود امر حکم می توان کرد بوجوب مقدمه اش و بنا بر مذهب سید رحمه الله تعالی احتیاج نیست باثبات مطلق بودن واجب و متعرض تحقیق مذهب سید شدن بر مقصود نیست پس بهتر آنکه بازگشت بر سران معنی که مشهور است یعنی تفصیلی که مذکور شد که مقدمه واجب مطلق اگر سبب است بمجرّد امر واجب می شود و اگر غیر سبب است واجب نمی شود و الحجّه لحکم السبب فیہ انه لیس محلّ خلاف یعرف تا احتجوا دلیل حکم سبب و اینکه او بمجرّد امر

احتجوا بأنه لو لم يقتض الوجوب في غير السبب أيضا للزم أمّا تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا و التالى بقسميه باطل بيان الملازمه أنه مع انتفاء الوجوب كما هو المفروض يجوز تركه و ح فان بقى ذلك الواجب واجبا لزم تكليف ما يطاق اذ حصوله حال عدم ما يتوقّف عليه ممتنع و ان لم يبق واجبا خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا و بيان بطلان كلّ من قسمي اللمازم ظاهر و ايضا فانّ العقلاء لا يرتابون في ذمّ تارك المقدمه مط و هو دليل الوجوب و الجواب عن الأوّل بعد القطع ببقاء الوجوب أنّ المقدور كيف يكون ممتنعا و البحث أنّما هو في المقدور و تاثير الايجاب في القدره غير معقول و الحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي لانّ الخطاب به عبث فلا يقع من الحكيم و اطلاق القول فيه يوهم اراده المعنى الشرعي فينكر و جواز تحقّق الحكم العقلي هاهنا دون الشرعي يظهر بالتأمل و عن الثاني منع كون الذم على ترك المقدمه و أنّما هو على ترك الفعل المأمور به حيث لا ينفكّ 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 تحقّق 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 ظاهراً به مسیّب مقصود امر تعلق آن امر است بسبب او پس واجب حقیقه سبب است و بس اگر چه بحسب ظاهر آن سبب وسیله حصول مسبب است و این حرف نزد من محل نظر است زیرا که اگر چه 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 اگر چه آن تعلق بعید است لیکن هر گاه اسباب با ایشان ضمّ نشوند در تعلق تکلیف و امر تعلق به هر دو گیرد استبعادی که دعوا می نمودند در حال انفراد تعلق تکلیف بمسببات بر طرف 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 یک از دلالات ثلث که مطابقه و تضمّن و التزام

شرح معالم الأصول، متن،

است بالضروره زیرا که 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 احتجوا بانه لو لم یقتض الوجود 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 زیرا که حصول واجب در حال عدم موقوف علیه او ممتنع است و اگر واجب بر وجوب باقی نماند لازم می آید که وجوب آن 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 گوید که قلم تحصیل

نشده بود عقلا عذر او را نمی شونند 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 زیرا که 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 زیرا که ترک هر طاعتی باعتبار آنست که جزوی از اجزاء علت تامه او محقق نشده و شما می گوید 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 هر گاه مقدمه متروکه مقدور باشد واجب نیز مقدور خواهد بود در انحال پس تکلیف ما لا یطاق از کجا لازم می آید یا آنکه معارضه [۱۹] می توانیم کرد به اینکه اگر آنچه شما ذکر کردید صحیح باشد و در حال ترک

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 ترک تاثیر ایجاب مقدمه و دخیل بودن او در قدرت بر ذی مقدمه معقول نیست چه ایجاب مقدمه موقوفست بر مقدور بودن از جهه 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 هرچند واجبست ترک او جایز است عقلا و در حال ترک 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 مقتید شود و اکثر محققین برین معارضه حمل کرده اند این عبارت را که و تاثیر الایجاب فی القدره 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 ترک 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 ترک مقدمه اش قبیح است و قبیح از حکیم که شارع است صادر نمی شود مصنف جواب می گوید که و الحکم بجواز الترتک هنا عقلی الخ یعنی حکم بجواز ترک مقدمه از این مسئله عقلی است نه شرعی تا آنکه بگوید که حکم به او قبیح و رکیک است و از حکیم صادر نمی شود و چون اصولیون جواز ترک 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 ترک 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 ترک لازم دائما مستلزم حکم شارعست بجواز ترک ملزوم دائما یعنی ذی مقدمه و این منافات دارد با وجوب ان ملزوم شرعا بخلاف حکم عقل بجواز ترک 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 تارک مقدمه را بسبب ترک مقدمه باشد بلکه ملامت متوجه او می شود بسبب ترک فعل مامور به چه ترک او منفک نمی شود از ترک مقدمه و حاصل آنکه مکلف هرگاه ترک کند مقدمه را لازم می آید از ترک فعل واجب نیز زیرا که وجود

شرح معالم الأصول،

اصل الحقّ أنّ الامر بالشّیء علی وجه الايجاب لا يقتضی النهی عن ضده الخاص لا لفظا و لا معنی و اما العام فقد يطلق و يراد به احد الاضداد الوجودیة لا بعینه و هو راجع الی الخاص بل هو عینه فی الحقیقه فلا يقتضی النهی عنه ایضا و قد يطلق و يراد به التّرك و علی هذا يدلّ الامر علی النهی عنه بالتّضمن

واجب بی مقدمه اش صحیح نیست پس ممکن است که مذمت عقلا او را بسبب ترک فعل واجب باشد نه بسبب ترک مقدمه

[أصل في اقتضاء الأمر بالشیء النهی عن ضده الخاص أو العام]

اصل الحقّ أنّ الامر بالشّیء علی وجه الايجاب لا يقتضی النهی عن ضده الخاص لفظا و لا معنی و اما العام فقد يطلق و يراد به احد الاضداد الوجودیة لا بعینه و هو راجع الی الخاص بل هو عینه فی الحقیقه فلا يقتضی النهی عنه ایضا و قد يطلق و يراد به التّرك و علی هذا يدلّ الامر علی النهی عنه بالتّضمن حق اینست که تعلق امر بفعلی بعنوان ايجاب مقتضی نهی از ضدّ خاص او نیست نه لفظا و نه معنی و مراد از ضدّ خاص واجب هریک از افعال وجودیة ایست که با ان واجب در یک وقت محقق نتواند شد چون اکل و شرب و غیر ذلک از منافیات نماز نسبت به او و مراد از اقتضای لفظی اقتضاء به یکی از دلالات ثلث یعنی مطابقه و تضمّن و التزام است و از اقتضای معنوی اقتضای اوست بدلیل خارج بدون اینکه از صیغه امر به یکی از دلالات ثلث فهمیده شود و حاصل آنکه نهی از ضدّ واجب عین مدلول امر به آن واجب و جزو مدلول او و

خارج لازم مدلول او نیست و دلیل خارجی هم نیست بر اینکه هرگاه فعلی به یک امری واجب شود ضدّ خاص او بمجرّد ان امر ضمان عنه و حرام شود و اما ضدّ عام واجب را گاه هست که ازو اراده می نمایند احد اضداد وجودیّه غیر معینّه را چون واحد غیر معینی از اکل و شرب و نوم و غیر ذلک از منافیات نماز و ضدّ عام به این معنی برمی گردد بضدّ خاص چه ضدّ عام به این معنی مفهومیت کلی که یافت نمی شود در خارج مکر در ضمن افراد که انها عبارت از اضداد خاصّه اند بلکه چه فی الحقیقه عین ضدّ خاصّ است زیرا که مفهومات کلیّه در خارج عین افراد خودند پس امر بواجب مقتضی نهی از ضدّ عام نخواهد بود چنانچه مقتضی نهی از ضدّ خاص نیست و گاه هست که از ضدّ عام واجب ترک واجب می خواهند و بنابراین معنی دلالت دارد امر بر نهی از ان ضدّ تضمّنا چه مدلول امر طلب فعل یا منع از نقیض ان فعل و منع از نقیض که جزو مدلول امر است عین نهی از اوست چنانچه دانسته خواهد شد و قد کثر الخلاف فی هذا الاصل و اضطرب کلامهم فی بیان محلّه تا آنجا که لنا علی عدم الاقتضاء و بتحقیق که بسیار اختلاف نموده اند اصولیین درین مسئله و کلام ایشان مضطرب است در بیان محلّ نزاع از ان معانی که مذکور شد از برای ضدّ پس بعضی از ایشان محلّ نزاع را ضدّ عام بمعنی ترک گرفته اند و از ضدّ خاص ساکت شده اند و بعضی از ایشان در بیان محلّ نزاع ضدّ مطلق

و قد کثر الخلاف فی هذا الاصل و اضطرب کلامهم فی بیان محلّه من المعانی المذكوره للضدّ فمنهم من جعل النزاع فی الضدّ العام بمعناه المشهور اعنی التّرك و ترک عن الخاص و منهم من اطلق لفظ الضدّ و لم یبین المراد منه و منهم من قال انّ النزاع انّما هو فی الضدّ الخاص و اما العام بمعنی التّرك فلا خلاف فیہ اذ لو لم یدل الامر بالشیء علی التّهی عنه لخرج الواجب عن کونه واجبا و عندی فی هذا نظر لانّ النزاع لیس بمنحصر فی اثبات الاقتضاء و نفیہ لیرتفع فی الضدّ العام باعتبار استلزام نفی الاقتضاء فیہ خروج الواجب عن کونه واجبا بل الخلاف واقع علی القول بالاقتضاء فی أنّه هل هو عینه او یرتفعه کما استسمعه و هذا النزاع لیس ببعد عن الضدّ العام بل هو الیه اقرب ثمّ انّ محصل الخلاف هاهنا أنّه ذهب قوم الی انّ الامر بالشیء عین التّهی عن ضده فی المعنی و آخرون الی أنّه یرتفعه و هم بین مطلق للاستلزام و مصرّح بشبوتہ لفظا و فصل بعضهم فنفی الدّلاله لفظا و اثبت اللزوم معنی مع تخصیصه لمحلّ النزاع بالضدّ الخاص

که مراد از وی کدام یک از معانیست و بعضی از ایشان گفته اند که نزاع در ضدّ خاص است و اما ضدّ عام بمعنی ترک خلافی در او نیست زیرا که اگر امر به شیء دلالت نکند بر نهی از ترک آن شیء لازم می آید که آن شیء واجب نباشد چه معنی وجوب رجحان فعل است با منع از ترک که عبارت از نهی از ضدّ است و این [۲۰] 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 ترک نباشد باعتبار آنکه عدم اقتضا در او مستلزم بیرون رفتن واجبست 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 عینیت با استلزام از ضدّ عام بمعنی ترک دور نیست بلکه به او نزدیکتر است چه در او توهم عینیت بیشتر می شود از ضدّ خاص یا ضدّ عام بمعنی احد اضداد وجودیّه لا بعینه که توهم عینیت ناشی شده از لزوم میان امر به شیء و نهی از ضدّ و بدیهی است که لزوم در ضدّ عام بمعنی ترک بیشتر است پس ملخّص خلاف درین مسئله آنست که بعضی قائل شده اند به اینکه امر به شیء عین نهی از ضدّ اوست مطلقا خواه ضدّ عام بمعنی ترک باشد و خواه غیر او بحسب معنی یعنی عینیت 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 [۲۱] 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۰۸

لنا علی عدم الاقتضاء فی الخاصّ لفظاً أنّه لو دلّ لكانت واحده من التّلت و كلّها منتفیه امّا المطابقه فلان مفاد الامر لغه و عرفاً هو الوجوب علی ما سبق تحقیقه و حقیقه الوجوب لیست امّا رجحان الفعل مع المنع من التّرك و لیس هذا معنی التّهی عن الضّد الخاص ضروره و امّا التّضمّن فلانّ جزئه هو المنع من التّرك و لا ریب فی مغایرته للاضداد الوجودیه المعبر عنها بالخاص و امّا الالتزام فانّ شرطها اللّزوم العقلي او العرفی و نحن نقطع بانّ تصوّر معنی صیغه الامر لا- یحصل منه الانتقال الی تصوّر الضّد الخاص فضلاً عن التّهی عنه و لنا علی انتفائه معنی ما سنینه من ضعف متمسك مثبتیه و عدم قیام دلیل صالح سواه علیه و لنا علی الاقتضاء فی العام بمعنی التّرك ما علم انّ ماهیه الوجوب مركبه من امرین احدهما المنع من التّرك فصیغه الامر الدّاله علی الوجوب داله علی التّهی عن التّرك بالتّضمّن 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 [۲۲] خارج با اینکه تخصیص داده اند محل نزاع را بضم خاص اینست تفسیر کلام مصنف و پوشیده نماند که نزاع میان 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 باتّحاد 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 اوامر شرعیه وجوب 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 علی عدم الاقتضاء تا آنجا که احتیج الذاهب الی انه عین النهی دلیل ما بر اینکه امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص نیست لفظا اینست که اگر دلالت کند بر او لفظا البته به یکی از دلالات ثلث 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 وجوبست و بس چنانچه پیشتر گذشت و حقیقت وجوب همین رجحان فعلست با منع از ترک 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 اضرار و وجودیه که از آنها تعبیر بضد 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 بتصوّر ضدّ خاص مامور به چه جای آنکه

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۰۹

احتج الذّاهب الی أنّه عین النّهی عن الضّدّ بأنّه لو لم یکن نفسه لکان امّیا مثله او ضدّه او خلافه و اللّغزم باقسامه باطل بیان الملازمه أنّ کلّ متغایرین امّا ان یكونا متساویین فی الصّیفات النّفسیه أو لا و المراد بالصّیفات النّفسیه ما لا یفتقر اتّصاف الذّات بها الی تعقّل امر زائد کالإنسانیه للانسان و تقابلها المعنویه المفتقره الی تعقّل امر زائد کالحدوث و التّحییز له فان تساویا فیها فمثلا کسوادین و بیاضین و امّا فامّا ان تنافیا بانفسهما بان یمتنع اجتماعهما فی محلّ واحد بالنظر الی ذاتیتهما اولاً فان تنافیا كذلك فضدّان کالسّواد و البیاض و الّا فخلافان کالسّواد و الحلاوه و وجه انتفاء اللّغزم باقسامه أنّهما لو کانا ضدّین او مثلین لم یجتمعوا فی محلّ واحد و هما مجتمعان ضروره أنّه یتحقّق فی الحركه الامر بها و النّهی عن السّیكون الّذی هو ضدّها و لو کانا خلافین لجاز اجتماع کلّ واحد منهما مع ضدّ الآخر لانّ ذلك حکم الخلاقین کاجتماع السّواد و هو خلاف الحلاوه مع الحموضه فکان یجوز ان یجتمع الامر بالشّیء مع ضدّ النّهی عن ضدّه و هو الامر بضدّه لکن ذلك محال امّا لانّهما نقيضان اذ یعدّ افعل هذا و افعل ضدّه امرا متناقضا کما یعدّ فعله و فعل ضدّه خبرا متناقضا و امّا لانّه تکلیف بغير الممكن و أنّه محال

منتقل [۲۳] 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 هر گاه 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 بغیر 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 تضمّنه اینست که دانسته شد که ماهیت وجوب 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 ترک تضمنا و این ظاهر است احتج الذاهب الی انه عین النهی عن الضد تا آنجا که حجّه القائلین دلیل جمعی که قایلند به اینکه امر به شیء عین نهی از مطلق ضد است اینست که اگر عین او نبوده باشد یا مثل او خواهد بود یا ضد او یا خلافتش و همه باطلست و بیان ملازمه اینکه هرگاه عین او نباشد البته غیر او خواهد بود و هر دو چیزی که مغایر یک دیگرند 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 انسانیّت از برای انسان که اتّصاف ذات انسان به او محتاج نیست بتصوّر چیز دیگر چه هر که انسان و انسانیّت را تعقل کند جزم می کند

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۱۰

و الجواب ان كان المراد بقولهم

ان الامر بالشیء طلب لترك ضده علی ما هو حاصل المعنی انه طلب لفعل ضدّ ضده العدی هو نفس المامور به فالنزاع لفظی لرجوعه الی تسمیه فعل المامور به ترکاً لضده و تسميته طلبه نهیا عنه و طریق ثبوتہ النقل لغه و لم یثبت و لو ثبت فمحصیه له ان الامر بالشیء له عبارہ اخرى كالأحجّیه نحو انت و ابن اخت خالتک و مثله لا یلیق ان یدوّن فی الکتب العلمیّه و ان کان المراد انه طلب للكف عن ضده منعنا ما زعموا انه لازم للخلافین و هو اجتماع کل مع ضد الآخر لأنّ الخلافین قد یكونان متلازمین فیستحیل فیهما ذلك اذ اجتماع احد المتلازمین مع الشیء یوجب اجتماع الآخر معه فیلزم اجتماع کل مع ضده و هو محال و قد یكونان ضدّین لامر واحد كالنوم للعلم و القدره فاجتماع کل مع ضد الآخر یستلزم اجتماع الضدّین

ثبوت انسانیه از برای انسان با قطع نظر از جمیع امور خارجه از ایشان و مقابل اوست صفات معنویه یعنی هر صفتی که اتّصاف ذات به او محتاج باشد بتعقل امر خارج چون حدوث و تحیز از برای انسان چه ثبوت حدوث از برای انسان محتاج است بتصور امر خارج که عبارت است از عدم و مسبوقیت او بعدم و دلایلی که دلالت می کند برین مسبوقیت و همچنین ثبوت تحیز از برای او موقوفست بر تصوّر حیّز و مکان پس اگر امر به شیء و نهی از ضدّ مساوی باشند در صفات ذاتیه مثلاً خواهند بود چون زید و عمرو دو فرد از سواد و دو فرد از بیاض و اگر مساوی نباشند در صفات ذاتیه ازین دو حال بیرون

نیست که یا متنافی هستند فی نفسهما یعنی 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 که مختلفند در صفات ذاتیه و با هم در یک محل یافت نمی شوند و اگر متنافی نباشند بلکه با هم در یک محل جمع شوند پس خلافان خواهند بود چون سواد و حلاوت که ایشان مختلفند در صفات ذاتیه و با هم عارض یک جسم می شوند و بیان بطلان جمیع اقسام لازم اینست که اگر چه امر و نهی از ضدّ ضدّین یا مثلین باشند لازم می آید که با هم در محلّ واحد جمع نشوند و حال آنکه ایشان با هم جمع می شوند چه بدیهی است که یافت می شود در حرکت بسبب این قول یعنی تحرّک و لا- تسکن امر به او و نهی از ضدّش که سکون است اما اینکه اگر ضدّین باشند لازم می آید که با هم یکجا جمع نشوند ظاهر است چه در مفهوم ضدّین معتبر است این عدم اجتماع چنانچه دانسته شد و اما اینکه اگر مثلین باشند عدم جواز اجتماع ایشان در محلّ واحد لازم می آید زیرا که اگر مثلین با هم یکجا یافت شوند لازم می آید رفع در بودن از ایشان چون امتیازی میانه ایشان بحسب ماهیه و لوازم مهیته نیست و همچنین امتیازی بحسب عوارض ماهیت نیست از این جهت که مفروض اینست که ایشان در ماهیت متحدند پس لوازم ماهیت نیز مشترک خواهد بود میانه ایشان و عوارض ایشان

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۱۱

نیز موافق خواهند بود زیرا که عروض عوارض بحسب قابلیت مواد است و هر گاه ماهیت

و لوازم ماهیته 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 وجه 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 لازمه 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 یکدیگرند عرفاً هر چند تناقض در اصطلاح مخصوص بکلام خبریست زیرا که در عرف این دو کلام را افعال هذا و افعال ضده است دو امر متناقض می شمارند چنانچه فعله و فعل ضده 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 طلب ترک ضدّ اوست اگر معنی اوّل خواسته اند که امر به شیء 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 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 عینیت 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 گوید و اراده می نماید 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 **خالتک** که این عبارت یعنی این **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 خلافاند

و آنچه شما دعوی می نمودید در بیان بطلان این شقّ که لازم خلافین است اجتماع هریک با ضدّ دیگر ممنوعست زیرا که خلافان گاه هست که متلازمانند

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۱۲

حجّه القائلین بالاستلزام وجهان الاول أنّ حرمة التّقيض جزء من ماهیة الوجوب فاللفظ الدّالّ علی الوجوب يدلّ علی حرمة التّقيض بالتّضمن و اعتذر بعضهم عن اخذ المدّعی بالاستلزام و اقتضاء الدّلیل التّضمّن بانّ الكلّ يستلزم الجزء و هو كما ترى و اجیب بأنّهم ان ارادوا بالتّقيض الّذی هو جزء من ماهیة الوجوب التّرك فلیس من محلّ التّزاع فی شیء اذ لا خلاف فی أنّ الدّالّ علی الوجوب دالّ علی المنع من التّرك و الّا خرج الواجب عن كونه واجبا و ان ارادوا احد الاضداد الوجودیة فلیس بصحیح اذ مفهوم الوجوب لیس به زاید علی رجحان الفعل مع المنع من التّرك و این هو من ذاك و انت اذا احطت خیرا بما حکیناه فی بیان محلّ التّزاع علمت أنّ هذا الجواب لا یخلوا عن نظر لجواز كون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء علی سبیل الاستلزام فی مقابله من ادّعی أنّه عین التّهی لا علی اضلّ الاقتضاء و ما ذکر فی الجواب أنّما يتمّ علی التّقدیر الثّانی فالتّحقیق ان یردّ فی الجواب بین الاحتمالین فیتلقی بالقبول علی الاول مع حمل الاستلزام علی التّضمّن و یرد بما ذکر فی هذا الجواب علی 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 مثلاً- 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 نومنند پس اجتماع هر یک با ضدّ دیگر درین صورت نیز جاریست چه این اجتماع مستلزم اجتماع ضدّین است چه ضدّ ان دیگری ضدّ این نیز هست مثلاً 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 [۲۴] به شیء و نهی از ضدّ نیز ازین قبیل باشند چه امر بضدّ ضدّ هر یک ایشانست حجّه القائلین بالاستلزام وجهان الاوّل انّ حرمة النقیض تا الوجه الثانی استدلال کرده اند آنان که قایلند به اینکه امر به شیء مستلزم نهی از ضدّ است بدو دلیل یکی آنکه حرمت نقیض جزء از ماهیت وجوبست پس لفظ [۲۵] 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 تضمینیه است نه التزامیه به اینکه کلّ مستلزم جزو است یعنی مدّعا که استلزامست مراد ازو دلالت

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۱۳

الوجه الثانی انّ امر الايجاب طلب فعل یدمّ علی ترکه اتفاقا و لا ذمّ الا علی فعل لانه المقدور و ما هو هاهنا الا الکفّ عنه او

فعل ضده و كلاهما ضد للفعل و الذم بايهما كان يستلزم النهى عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه و الجواب المنع من انه لا ذم [٢٦] الا على فعل بل يذم على انه لم يفعل سلمنا لكن نمنع تعلق الذم بفعل الضد بل نقول هو متعلق بالكف و لا نزاع لنا فى النهى عنه

غير مطابقيه است اعم از آنکه بعنوان تضمّن باشد يا التزام و مراد از او دلالت التزامیه نیست تا آنکه اعتراض وارد آید که دليل مطابق مدعى نیست و اين عذر ظاهر است و جواب ازین دليل گفته شده به اینکه اگر مراد از نقيضی که می گویند حرمت او جزو از ماهیت وجوبست ترک واجب است دليل شما تمامست اما اين محلّ نزاع نیست زیرا که دانسته شد که امر مقتضى نهی از ترک هست اتفاقاً که اگر دالّ بر او نباشد لازم می آید که واجب واجب نباشد پس استدلال برین مطلب بی فايده است و اگر مراد شما از ان نقيض احد اضرار وجودیه يعنى ضدّ خاص است قبول نداریم که حرمت او جزو از معنی وجوب باشد چه مفهوم وجوب زياده بر رجحان فعل با منع از ترک نیست و منع از ترک مباینست با منع از اضرار وجودیه و تو هرگاه دانستی آنچه ما در محلّ نزاع کفّیم می دانی که اين جواب بی صورت است چه مذکور شد که خلاف منحصر نیست در اثبات اقتضاء بلکه بر تقدیر اقتضاء خلاف در عیّیت و استلزام نیز شده پس جایز است که احتجاج مستدلّ از جبهه این باشد که خواهد ثابت کند که این اقتضا بر سبیل استلزام است نه بعنوان

عیّیت در مقابل کسی که دعوی عیّیت 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 عیّیه باشد دوّم آنکه استدلال از جهت اثبات اصل اقتضا باشد و قبول کنیم دلیل را بر احتمال اوّل یعنی اینکه مراد از نقیض ترک باشد یا آنکه استلزام را بر تضمّن حمل کنیم و ردّ کنیم دلیل را به آنچه در آن جواب مذکور شد بر احتمال ثانی و همچنین ردّ کنیم دلیل را در شقّ ثانی تردید مجیب بهمان نحوی که مجیب ردّ کرد و تقریر جواب را باین که مراد مستدلّ اثبات اصل اقتضا باشد نحو کنیم که شما از نقیضی که می گوئید 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 آن نقیض ترک که ضدّ عامست اراده کرده اند می گوئیم مقصود شما از احتجاج اثبات اصل اقتضا است یا نفی عیّیت 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 عیّیت است دلیل شما تمام و موافق مدعای

و اعلم ان بعض اهل العصر حاول جعل القول بالاستلزام منحصرًا في المعنوي فقال التحقيق ان من قال بان الامر بالشئ يستلزم النهي عن ضده لا يقول بانّه لازم عقلي له بمعنى انه لا بدّ عند الامر من تعقله و تصوّره بل المراد باللزوم العقلي مقابل الشرعي يعني ان العقل يحكم بذلك اللزوم لا الشرع قال و الحاصل انه اذا امر الامر بفعل فبصدور ذلك الامر منه يلزم ان يحرم ضده و القاضي بذلك العقل فالنهي عن الضد لازم له بهذا المعنى و هذا النهي ليس خطابا اصليًا حتّى يلزم تعقله بل انما هو خطاب تبعي كالامر بمقدمه الواجب اللازم من الامر بالواجب اذ لا يلزم ان يتصوره الامر هذا كلامه و انت اذا تأملت كلام القوم رايت ان هذا التوجيه انما يتمشى في قليل من العبارات التي اطلق فيها الاستلزام و اما الاكثرون فكلامهم صريح في اراده اللزوم باعتبار الدلالة اللفظية فحكمه على الكل باراده المعنى الذي ذكره تعسف بحت بل فريه بينه

و اعلم دليل ثاني قائلين باستلزام اينست كه امر ايجابي دلالت دارد بر طلب فعلى كه مذموم شود مكلف بسبب ترك او اتفاقا و مذمت تعلق نمى كيرد مكر بفعل نه بترك زيراكه آنچه مقدور است فعل است و بس و ترك مقدور مكلف نيست بسبب آنكه تروك از ليند و مقدمند بر قدرت حادثه پس تحقق تروك بقدرت مكلف نيست و فعلى كه مقدور مكلف تواند بود و مذمت به او تعلق تواند گرفت درين مقام مكر يكي از دو فعل يكي كف يعنى بازداشتن مكلف نفس خود را از فعل

مامور به و دیگری فعل ضدّان مامور به و هریک از ایشان ضدّ مامور به اند و ذمّ به هر کدام تعلق گیرد مستلزم نهی از او خواهد بود زیرا که ذمّ تعلق نمی‌گیرد 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 مذمّت تعلق نکیرد مگر بفعل بلکه مکلف مستحقّ ذمّ می‌شود بسبب ترک مامور به و اصل ترک اگرچه ازلیّ و غیر مقدور است باعتبار استمرار و عدم استمرار یعنی مکلف می‌تواند که ترک ازلیّ را مستمرّ بدارد بسبب عدم اراده فعل و می‌تواند که او را از استمرار بیندازد بسبب اراده فعل و ایجاد او و همین قدر مقدوریت کافیت در تعلق تکلیف و مدح و ذمّ به آن ترک و بر تقدیر تسلیم که ترک اصلاً مقدور نباشد قبول نداریم که ذمّ تعلق گیرد بفعل ضدّ بلکه تعلق می‌گیرد بکفّ نفس از مامور به که ضدّ عامست و ما نزاع نداریم درین که امر مقتضی نهی از اوست و اعلم أنّ بعض اهل العصر تا و احتجّ المفصلون 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 [۲۷] 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 نمی‌گویند که این نهی لازم

و احتجّ المفصّلون علی انتفاء الاقتضاء لفظاً بمثل ما ذکرناه فی برهان ما اخترناه و علی ثبوتہ معنی بوجهین احدهما انّ فعل الواجب الّذی هو المأمور به لا يتمّ الا بترك ضده و ما لا يتمّ الواجب الاّ به فهو واجب و ح فيجب ترك فعل الضد الخاص و هو معنی النهی عنه و جوابه يعلم ممّا سبق آنفاً فانّ تمنع و جوب ما لا يتمّ الواجب الاّ به مطلقاً بل يختصّ ذلك بالسبب و قد تقدّم

که ناچار است نزد امر تعقل ان نهی و تصوّر او تا اینکه لفظ امر دلالت کند بر نهی به دلالت تضمّنه یا التزامیه 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 تضمّناً و نه التزاماً بعد از ان 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 [۲۸] اصلی نیست تا آنکه لازم باشد تعقل و تصوّر او در حین تکلم بلکه خطابیست تبعی یعنی مقصود بالاصاله 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 وجوب ان مقدمه را تصوّر کرده باشد اینست کلام ان معاصر و تو هرگاه تاّمل 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 مقیّد نساخته اند بلفظی و لیکن کلام اکثر از ایشان صریحست در اراده لزوم باعتبار دلالت لفظیه پس حکم ان معاصر بر جمیع قائلین باستلزام به اینکه مراد ایشان استلزام معنوی [۲۹] است نه لفظی تعسّف محض است بلکه دروغیست ظاهر احتجّ المفصّلون علی انتفاء الاقتضاء لفظا 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 لفظیه و مستلزم اوست به دلایل عقلیه 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 مامور به باشد لفظا 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 ثبوته 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 مامور به تمام نمی شود مگر بترك ضدّش و تحقّق آن واجب موقوفست بر ترك ضدّ و موقوف علیه واجب واجبست پس واجب خواهد بود ترك فعل ضدّ خاص و وجوب ترك ضدّ بعینه معنی نهی از ضدّ است [۳۰] و جواب این دلیل دانسته

شرح معالم

و الثانی انّ فعل الضدّ الخاص مستلزم لترك المامور به و هو محرّم قطعاً فيحرم الضدّ ايضاً لأنّ مستلزم المحرّم محرّم و الجواب أنّكم ان اردتم بالاستلزام الاقتضاء و العليه منعنا المقدمه الاولى و ان اردتم به مجرد عدم الانفكاك في الوجود الخارجى على سبيل التجوّز منعنا الاخير و تنقيح المبحث انّ الملزوم اذا كان علّه اللّازم لم يبعد كون تحريم اللّازم مقتضياً لتحريم الملزوم لنحو ما ذكرنا في توجيه اقتضاء ايجاب المسبّب ايجاب السبب فانّ العقل يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم العلّه و كذا اذا كانا معلولين لعلّه واحده فانّ انتفاء التّحريم في احد المعلولين يستدعى انتفائه في العلّه فيختص المعلول الآخر الّذى هو المحرّم بالتّحريم من دون علّته و اما اذا انتفت العليه بينهما

می شود از آنچه پیش گذشت در مسئله مقدمه واجب که مقدمه واجب بمجرد امر به آن واجب واجب نمی شود مگر در صورتی که آن مقدمه سبب باشد و قبول نداریم که ترک ضدّ خاص سبب فعل مامور 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 ترک او به تنهایی علّت تامّه فعل واجب نیست و الثانی انّ فعل الضدّ الخاصّ مستلزم لترك المامور به و هو محرّم قطعاً فيحرم الضدّ ايضاً تا و تنقيح المبحث و دليل ثانی قائلین بتفصیل بر اقتضاء معنوی اینست که فعل ضدّ خاص مستلزم ترک مامور به است چه اجتماع فعل ضدّین در وقت واحد ممتنع است و از این دلیل نیز اقتضاء معنوی می رسد و ترک

مامور به حرامست و هرچه مستلزم حرامست [۳۱] 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 ترک مامور به باشد بلکه در علّت ترک مامور به عدم وجود شرایط وجود مامور به کافیت پس اگرچه ترک مامور 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 مامور به را ترک کند البته مشغول فعلی خواهد بود و آن ضدّ مامور به است و اگر مراد شما از استلزام اینست که فعل ضدّ منفک نمی شود از ترک مامور به در وجود خارجی هر چند موقوف علیه ترک مامور به نباشد منع می کنیم مقدّمه ثانی 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 أنّ الملزوم اذا كان علّه اللّازم لم یبعدنا اذا تمهّد در تنقیح این مبحث می گوئیم که ملزوم اگر علّت وجود لازم باشد دور نیست که حرام کردانیدن لازم مقتضی تحریم ملزوم نیز باشد بمثل ان دلیلی که مذکور شد در بیان اینکه ایجاب مسبّب مقتضی ایجاب سبب است زیرا که عقل بعید می داند تحریم معلول را به تنهائی بدون تحریم علّتش از این جهت که معلول مقدور

مکلف نیست چنانچه گذشت پس مسبب متعلق تکلیف بتحریم نمی شود مگر آنکه

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۱۷

و الاشتراك في العلة فلا وجه لاقضاء تحريم [اللازم تحريم] الملزوم اذ لا ينكر العقل تحريم احد امرين متلازمين اتفاقا مع عدم تحريم الآخر و قصارى ما يتخيل ان تضار الاحكام باسرها يمنع من اجتماع حكمين منها في امرين متلازمين و يدفعه ان المستحيل انما هو اجتماع الضدين في موضع واحد على ان ذلك لو اثر لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح لما هو مقرّر من ان ترك الحرام لا بد من ان يتحقق في ضمن فعل من الافعال و لا ريب في وجوب ذلك الترك فلا يجوز ان يكون الفعل المتحقق في ضمنه مباحا لانه لازم الترك و يمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم و بشاعه هذا القول غير خفيه و لهم 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 و التحقيق 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 یک علت باشد تحریم احدهما مستلزم تحریم دیگر خواهد بود زیرا که اگر احد معلولین حرام باشد و دیگری حرام نباشد انتفاء تحریم در ان دیگر مستلزم آنست که علتش نیز حرام نباشد و مفروض اینست که این علت ان معلول که حرامست نیز هست پس لازم می آید که آن معلول حرام باشد بدون حرمت علتش و این باطلست چنانکه دانسته شد و اما هرگاه

ملزوم علت لازم نباشد و هر دو معلول علت واحده هم نباشند [۳۲] بلکه تلازم ایشان محض اتفاق باشد یعنی اتفاق چنین افتاده باشد که هرگاه احدهما در خارج یافت شود ان دیگری نیز یافت شود بی آنکه علاقه میانه ایشان بوده باشد پس در [این صورت] این صورتست بمقتضی بودن تحریم لازم تحریم ملزوم زیرا که عقل انکار نمی کند تحریم احد متلازمین اتفاقی را با عدم تحریم دیگر و تجویز می کند که احدهما حرام باشد و دیگر منافی با واجب یا مکروه یا سنت باشد و نهایت مفسده که متوهم می شود اینست که چون احکام خمسہ شرعیہ هریک ضد یک دیگرند نتواند که در حکم از ان احکام یافت شوند در دو امر متلازم و دفع می کند این مفسده را اینکه آنچه محالست اجتماع ضدین است در محل واحد نه در دو محل تا اینکه اگر تضاد احکام تاثیر داشته در عدم جواز اجتماع دو حکم از ایشان در متلازمین لازم می آید که ثابت شود قول به اینکه مباح در شریعت نمی باشد و احکام شرعیہ منحصر است در چهار بیان ملازمه اینکه مقرر و ثابتست که ترک حرام لابدست که متحقق شود در ضمن فعلی از افعال و شکی نیست در اینکه این ترک واجبست پس جایز نخواهد بود که مباح باشد فعلی که این ترک حرام در ضمن او یافت می شود زیرا که این فعل لازم ان ترکست و ان ترک واجبست و ممتنع است اختلاف متلازمین در حکم بزعم شما پس باید که انفعل نیز

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۱۸

من الافعال و انما هی من لوازم الوجود حیث نقول بعدم بقاء الاکوان و احتیاج الباقی الی

المؤثر و ان قلنا بالبقاء و الاستغناء جاز خلّو المكلف من كلّ فعل فلا يكون هناك إلّا التّرك و أمّا مع انتفاء الصّارف و توقّف الامتثال على فعل منها للعلم بأنّه لا- يتحقّق التّرك و لا- يحصل إلّا مع فعله فمن يقول بوجوب ما لا يتمّ الواجب إلّا به مط يلتزم بالوجوب في هذا الفرض و لا ضير فيه كما اشار اليه بعضهم و من لا يقول به فهو في سعه من هذا و غيره

واجب باشد پس مباحی نخواهد بود چه هر چیز را شما مباح فرض کنید می گوئیم ترک حرامی در ضمن او یافت می شود و لازم می آید که واجب باشد و ناخوشی قول کعبی پوشیده نیست زیرا که اگر دلیل او تمام باشد لازم می آید که سنّت و مکروه نیز منتفی باشند از این جهت که ترک حرام چنانچه در ضمن مباح متحقّق می شود و در ضمن سنّت و مکروه نیز یافت می تواند شد پس لازم می آید که ایشان نیز واجب باشند و این موجب اجتماع دو حکم متضادّ است در واحد شخصی و اصولیون در ردّ قول کعبی چند وجه ذکر کرده اند که در بعضی از آنها تکلفی هست و مرتکب ان تکلف شده اند از جهت آنکه کار را بر ایشان تنک کرده قول بوجوب مقدّمه واجب مطلقا بسبب آنکه کمان کرده اند که ترک حرام که واجبست موقوفست بر فعلی از افعال و موقوف علیه واجب واجبست پس ان افعال نیز واجب خواهند بود بعنوان تخییر یعنی هر یک از این افعال که از مکلف صادر شود مسقط وجوب باقی ان افعال هست زیرا که مقصود که ترک حرامست در ضمن او یافت شده و وجوب

تخیری این افعال منافی اباحت است پس چون بحسب ظاهر قول کعبی را صحیح یافته اند بنا بر مذهب وجوب مقدمه واجب مطلقاً پس التزام کرده اند که این افعال که ترک حرام در ضمن او یافت می شود واجبست تخیراً و جواب قول کعبی را باین نحو گفته اند که ممکن است که این افعال هم واجب باشند از جهت آنکه مقدمه ترک حرامند و خود فی نفسه حرام باشند یا مکروه یا مباح یا سنت و مفسده که برین مترتب می شود اجتماع ضدین است در محل واحد و این قصوری ندارد زیرا که اجتماع ضدین ازین احکام در محل واحد از یک جهت محال است نه از دو جهت و این احتیاج 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 جهت غنا حاضر نشوند زنا از وی صادر می شود در این صورت احضار مغنیان که فی نفسه حرامست بر وی واجب می شود باعتبار اینکه موجب ترک زنائست که حرمتش بیشتر از غنا است و بعضی از ایشان در [۳۳] جواب قول کعبی تصریح نموده اند به اینکه هرگاه این فعلی که ترک حرام در ضمن او متحقق می شود فی نفسه حرام باشد رعایت می کند اقل قبیحین را یعنی از ان حرامی که ترک او در ضمن این فعل یافت می شود و این فعل هرکدام که قباحتش کمتر است واجب می شود بر مکلف و حرمتش برطرف می شود

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۱۹

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 مشتمل بر تفصیل نافی که بنای او بر مذهب حقست که مقدمه واجب مطلق در صورتی واجبست که ان مقدمه سبب باشد و اگر غیر سبب باشد واجب نمی شود پس کفت و التّحقیق فی ردّه أنّه مع وجوب الصّارف عن الحرام و تحقیق در قول کعبی اینست که قبول نداریم که فعل ضدّ موقوف علیه ترک حرام باشد مطلقا بلکه گاه می شود که ترک حرام اصلا توقفی ندارد بر فعل ضدّ و این صورتیست که صارف از فعل حرام بوده باشد و مراد [۳۴] از صارف انتفاء شرایط ایجاد فعلست که ان شرایط جزو علت تامّه ان فعلست و از جمله ان شرایط تصوّر ان فعل و اراده احداث اوست مثلا هرگاه مکلف تصوّر فعل حرام ننموده باشد یا اراده احداث او نکند آن حرام متروک خواهد بود و ترک او محتاج به هیچ فعل دیگر نیست و این افعال که ضدّ ان حرامند از لوازم وجود اویند در خارج باین معنی که در حال ترک حرام البتّه یکی ازین اضرار از مکلف صادر می شود هرچند موقوف علیه التّرك 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 ترک 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 اربعه یعنی حرکت و سکون و اجتماع و افتراق در دو زمان باقی نمی ماند بلکه انا فانا متجدد می شوند یا قائل شویم به اینکه باقی در تا محتاج به مؤثریست که درین صورت تارک حرام خالی نیست از اشتغال به یک فعلی اگرچه ترک حرام محتاج به او نیست بلکه مستند است بصارف و بس و اگر قائل شویم به اینکه اکوان اربعه 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 تارک حرام در حین ترک فعلی دیگر از وی صادر نشود بلکه آن حالت ترک حال بقای افعالی باشد که پیش از ترک حرام از وی شده و درین حال در اصل منشا اثری نشود پس صدور این افعال از لوازم وجود ترک 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 ترک از حرام موقوف خواهد بود بر یکی از این افعال که ضد آن حرام اند چه بدیهی است که ترک 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 جوب این فعل ضد را باین اعتبار اگرچه فی نفسه مباح باشد و ضرری به او نمی رسد زیرا که دانسته شد که اجتماع دو حکم از احکام خمس در محل واحد بدو اعتبار جایز است و کسی که قائل نیست بوجوب مقدمه واجب اصلاً هر چند

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۲۰

إذا تمهد

هذا فاعلم أنه ان كان المراد باستلزام الضد الخاص لترك المأمور به أنه لا ينفك عنه و ليس بينهما عليه و لا مشاركة في عله فقد عرفت ان القول بتحريم الملزوم ح لتحريم اللازم لا- وجه له و ان كان المراد أنه عله فيه و مقتض له فهو ممنوع لما هو بين من ان العله في الترك المذكور إنما هي وجود الصارف عن فعل المأمور به و عدم الداعي اليه و ذلك مستمر مع فعل الاضداد الخاصه فلا يتصور صدورهما ممن جمع شرائط التكليف مع انتفاء الصارف الا على سبيل الاجاء و التكليف معه ساقط

ان مقدمه 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 ضد سبب ترک حرام باشد توهم مفسده هم نمی شود و غرض مصنف قدس سره از تنقیح تا اینجا تمهید مقدمه است از برای جواب دلیل ثانی قائلین و حاصلش اینکه ملزوم اگر عله لازم [باشد تحریم لازم] مقتضی تحریم ملزوم هست و همچنین اگر لازم و ملزوم هر دو معلول یک علت باشد تحریم احدهما مستلزم تحریم دیگر خواهد بود و اما هرگاه علت میانہ ایشان نباشد و هر دو معلول یک علت نباشند پس تحریم لازم مقتضی تحریم ملزوم نیست و بعد از تمهید این مقدمه شروع نمود در جواب و لهذا گفت اذا تمهد هذا فاعلم أنه إن كان المراد باستلزام الضد الخاص لترك المأمور به أنه لا ينفك تا فلا يتصور یعنی هرگاه این مقدمه مقرر شد پس بدان که اگر مراد مستدل

از ان قول که فعل ضدّ خاص ترک مامور به است اینست که ترک مامور به منفکّ نمی شود از فعل ضدّ و میانه ایشان علیت و مشارکت در علت واحد نیست پس این قول مسلّم است لیکن این مقدمه ممنوعست که مستلزم حرام حرام است چه دانسته شد در مقدمه ممهده که تحریم ملزوم بسبب تحریم لازم درین صورت بی صورت است و اگر مراد او از استلزام مذکور اینست که فعل ضدّ علت ترک مامور به و مقتضی اوست پس این استلزام را قبول نمی کنیم چه بسیار ظاهر است که علت ترک مامور به همین وجود صارف و عدم داعی اوست یعنی دواعی و انتفاء شرایط وقوع مامور به کافیت در علیت ترک او بدون اینکه ان ترک موقوف باشد بر فعل ضدّ خاص نهایت اینکه ترک مامور به مستمرّ است یعنی همیشه مقارنست با فعل یکی ازین اضداد خاصّه به تفصیلی که در مقدمه معلوم شد و چون مستدلّ را پرسید که بگوید در صورت وجود صارف از مامور به یعنی عدم شرایط اگرچه ترک مامور به مستند بصارف است نه بفعل ضدّ لیکن اگر صارف منتفی باشد یعنی شرایط وقوع مامور به جمیعاً متحقّق باشد پس ترک او درین وقت البتّه مستند بفعل ضدّش خواهد بود زیرا که هیچ چیز دیگر نیست که تواند تاثیر در ترک او و معارضه با جمیع شرایط فعل او

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۲۱

و هكذا القول بتقدير ان يراد بالاستلزام اشتراكهما في العلة فانه ممنوع ايضا لظهور ان الصارف العلى هو العلة في الترك ليس
عله لفعل الضدّ نعم هو مع اراده الضدّ من جمله ما يتوقّف عليه فعل

الضدّ فاذا كان واجبا كانا ممّا لا يتمّ الواجب الّا به و اذ قد اثبتنا سابقا عدم وجوب غير السبب من مقدّمه الواجب فلا حكم فيهما بواسطه ما هما مقدّمه له لكنّ الصّارف باعتبار اقتضائه ترك المامور به يكون منهيا عنه كما قد عرفت فاذا اتى به المكلف عوقب عليه من تلك الجبهه و ذلك لا ينافى التّوصل به الى الواجب فيحصل و يصحّ الإتيان بالواجب الّذى هو احد الاضداد الخاصه و يكون النهى متعلّقا بتلك المقدّمه و معلولها لا بالضدّ المصاحب للمعلول

نماید پس تحریم ترک او درین وقت مستلزم تحریم فعل ضدّ خواهد بود مصنف قدّس سرّه در جواب این اعتراض بر سبیل تفریح کفت فلا يتصوّر صدورها ممّن جمع شرایط التّکلیف مع انتفاء الصّارف الّا بکاء [على سبيل الالغاء] و التّکلیف معه ساقط یعنی چون از سند منع معلوم شد که علّت ترک مامور به وجود صارف از فعل مامور به و عدم دواعی اوست پس دانسته می شود که ممکن نیست صدور اضداد خاصّه با انتفاء صارف مکرر بر سبیل جبر و اضطرار چه هرگاه علّت ترک 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 ضدّ از مکلف اختیارا چه صدور ضدّ فرع اراده ان ضدّ است و اراده ضدّ با کراهت او جمع نمی شود بلی ممکن است دیگری مکلف را خبر کند بر فعل ضدّ که با کراهت از وی صادر شود و فعل ضدّ درین وقت اگرچه علّت ترک مامور به می شود لیکن این ترک حرام نیست تا آنکه

از تحریم او تحریم سبب او لازم آید و هكذا القول بتقدير ان يراد باستلزام اشتراكهما في العلة فانه ممنوع ايضا لظهور ان الصارف الالذی هو العلة في الترك ليس علة لفعل الضد الی و حیث رجع حاصل البحث و همچنین بر تقدیری که مراد مستدل از استلزام این باشد که ضد خاص و ترک مامور به هر دو معلول یک علتند ان مقدمه ممنوعست که فعل ضد مستلزم ترک مامور به است از جهت 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 مقدمه 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 مقدمه اویند لیکن صارف باعتبار اینکه مقتضی ترک مامور به است منهی عنه و حرام است چنانچه دانستی پس اگر مکلف او را بفعل او در معاقب خواهد بود از این جهت که باعث ترک مامور به است و این منافات ندارد با آنکه ان صارف وسیله حصول واجب دیگر شود که این احد

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۲۲

و حیث رجع البحث هاهنا الی البناء علی وجوب ما لا يتم الواجب إلا به و عدمه فلو رام الخصم التعلق بما نبهنا علیه بعد تقریبه بنوع من التوجیه کان یقول لو لم یکن الضد منہا عنه لصح فعله و ان کان واجبا موسعا

لكنه لا يصح في الواجب الموسع لأن فعل الضد يتوقف على وجود الصارف عن الفعل المأمور به و هو محرم قطعاً فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف واجباً باعتبار كونه مما لا يتم الواجب الا به فيلزم اجتماع الوجوب و التحريم في امر واحد شخصي و لا ريب في بطلانه لدفعناه بأن صحه البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به يقتضى تماميه الوجه الاول من الحججه فلا يحتاج الى هذا الوجه الطويل على ان الوجه العدى يقتضيه التدبر في وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقاً على القول به انه ليس على حد غيره من الواجبات و الا لكان اللزم في نحو ما اذا وجب الحج على النائي فقطع المسافه او بعضها على وجه منهي عنه ان لا يحصل الامتثال ح فيجب عليه اعاده السعي بوجه سائغ لعدم صلاحية الفعل المنهي عنه للامتثال كما سيأتي بيانه و هم لا يقولون بوجوب الاعاده قطعاً فعلم ان الوجوب فيها انما هو للتوصل بها الى الواجب و لا ريب انه بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب لانتفاء غايته

اضداد خاصه است و نهى متعلق مى شود باين مقدمه 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 قدس سره نعم هو مع اراده الضد من جمله ما يتوقف عليه فعل الضد تا آخر دخل درين جواب قول مستدلّ ندارد بلکه غرض از

ذکر او تمهید مقدمه ایست از برای کلام بعد ازین یعنی فلو رام الخصم التعلق بما نبهنا علیه تا آخر اصل و حیث رجع حاصل البحث هناك البناء علی وجوب ما لا يتم الواجب الا به و عدمه فلو رام الخصم التعلق تا اذا عرفت ذلك و چون حاصل گفتگو درین مقام به اینجا کشید که بنای استلزام امر به شیء نهی از ضد خاص را بر وجوب مقدمه واجب گذارند پس اگر خصم متمسک شود در اثبات این استلزام به آن مقدمه که ما اشاره به او کردیم که ان توقف فعل ضد است بر وجود صارف از مامور به و این مقدمه را در دلیل خود ذکر کند به نحوی که دلیل او مطابق مدعای او شود مثلا دلیل را به این نحو بگوید که اگر ضد خاص منهی عنه و حرام نباشد فعل او جایز خواهد بود اگرچه ان ضد واجب موسع باشد لیکن صحیح نیست فعل ضد در صورتی که واجب موسع باشد زیرا که فعل ضد موقوفست بر وجود صارف از مامور به و فعل صارف حرامست بی شبهه پس اگر صحیح باشد با حرمت صارف فعل واجب

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۲۳

اذا عرفت ذلك فتقول الواجب الموسع كالصلاه مثلا يتوقف حصوله بحيث يتحقق به الامتثال علی ارادته و کراهه ضده فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت تلك الاراده و هاتيك الكراهه واجبتين فلا يجوز تعلق الكراهه بالصد الواجب لان كراهه محرمة فيجتمع ح الوجوب و التحريم في شیء واحد شخصی و هو باطل كما سيجى ء لكن قد عرفت ان الوجوب في مثله انما هو للتوصل الى ما لا يتم الواجب الا به فاذا

فرض أنّ المكلّف عصی و كره ضدا واجبا حصل له التوصل الى المطلوب فيسقط ذلك الوجوب لفوات الغرض منه كما علم
من مثال الحج

موسّع یعنی فعل ضدّ لازم [می آید] که این صارف واجب نیز باشد باعتبار اینکه مقدمه این واجب موسّع است پس لازم می آید اجتماع وجوب و تحریم در یک چیز و شکی نیست در بطلان این اجتماع پوشیده نیست که این دلیل در صورتی تمامست که مامور به واجب مضیق باشد زیرا که حرمت صارف ازو منحصر است در صورت ضیق وقت او پس بهتر آن بود که مصنف قدس سره فرد خفی را صورتی قرار دهد که مامور به واجب مضیق باشد چنانچه ضدّ او را موسّع قرار داد ما این استدلال را دفع می کنیم به اینکه اگر صحیح باشد بنای این مسئله بر وجوب مقدمه واجب مطلق تمام خواهد بود دلیل اوّل خصم که می گفت فعل مامور به موقوفست بر ترک ضدّ خاصّ او و مقدمه واجب واجبست پس ترک ضدّ خاص او و مقدمه واجب واجبست پس ترک ضدّ خاص واجبست و این بعینه معنی نهی از ضدّ خاص است پس احتیاج نخواهد بود باین وجه دور و دراز با اینکه قبول نداریم ملازمه را که خصم ادّعا می نمود که اگر صحیح باشد با حرمت صارف فعل ضد لازم می آید که آن صارف واجب باشد زیرا که به تأمل ظاهر می شود که وجوب مقدمه واجب مطلق اگر کسی قائل به او شود از قبیل وجوب واجبات بالاصاله نیست که البتّه باید بعنوان مشروع بفعل آید بلکه مقصود از ایجاب او وسیله نمودن اوست از برای واجب دیگر و وجوب او وقتی است که

مانعی از ایجاب او نباشد پس اگر مانعی از ایجاب او باشد و بر وجه حرام مثلا بفعل آید و وسیله فعل ذی مقدمه شود فعل ذی مقدمه صحیح است هر چند مقدمه اش مشروع نباشد و اگر مقدمه از قبیل واجب اصلی باشد لازم می آید که هرگاه حجّ بر بعید واجب و قطع کند تمام راه را یا بعضی از او را که مقدمه حجّ است بر وجه حرام مثلا بقصد دزدی تا بمیقات برود چون بمیقات رسد احداث قصد حجّ کند و افعال حجّ بجای آورد حجّ او صحیح نباشد و اعاده حجّ و قطع طریق بر وجه مباح بر او واجب باشد و حال آنکه قائلین بوجوب مقدمه واجب قائل بوجوب این اعاده نشده اند پس معلوم می شود که وجوب مقدمه واجب از جهت اینست که وسیله

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۲۴

و من هنا يتّجه ان يقال بعدم اقتضاء الامر للنهي عن الضّد الخاص و ان قلنا بوجوب ما لا- يتم الواجب الا به اذ كونه وجوبه للتوصل يقتضى اختصاصه بحاله امكانه و لا ريب انه مع وجود الصّارف عن الفعل الواجب و عدم الدّاعى اليه لا يمكن التّوصيل فلا معنى لوجوب المقدمه ح و قد علمت ان وجود الصّارف و عدم الدّاعى مستمرّان مع الاضداد الخاصه

حصول مأمور به شود و شکی نیست که بعد از ایجاد مقدمه بر وجه حرام نیز حصول ذی مقدمه ممکن است پس ساقط می شود وجوب مقدمه از جهت آنکه فایده وجوب که تحصیل ذی مقدمه ممکن است منتفی است چه ذی مقدمه حاصل شده بفعل مقدمه بر وجه حرام و تحصیل حاصل محالست اذا عرفت ذلك فنقول الواجب

الموسّع تا و من هنا هرگاه دانستی این مقدمه را که مقدمه واجب به منزله واجب اصلی نیست و وجوب دائمی نیست می گوئیم در جواب شبهه خصم در تقریر دلیل ثانی که متممّیک شده بود بوجوب مقدمه واجب و حاصل جواب اینکه واجب موسّع چون نماز مثلا حصول او بر وجهی که امتثال امر شارع متحقّق شود موقوفست بر اراده او و کراهت یعنی عدم اراده ضدّش پس اگر قائل شویم بوجوب مقدمه واجب این اراده و این کراهت واجب خواهد بود پس اگر ان ضدّ نیز واجب باشد جایز نیست تعلق کراهت بان ضدّ زیرا که کراهت ضدّ و عدم اراده او صارف از ان ضدّ است و صارف از فعل واجب حرامست پس اگر کراهت بان ضدّ 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 جهت اینست که وسیله حصول نماز است پس اگر فرض کنیم که هرگاه مکلف عصیان ورزد و اراده نکند فعل ضدّی را که او نیز واجبست مطلوب که مامور به است حاصل می شود و ساقط می شود وجوب کراهت ضدّ زیرا که منتفی است غرض از وجوب او چنانچه در مثال حجّ مذکور شد و من هنا یتّجه ان یقال بعدم اقتضاء الامر تا و أيضا فحجّه القول غرض ازین کلام بیان وجهی دیگر است از برای ابطال شبهه خصم بر وجهی که دلیل اول از ان دو دلیل که در ابتداء احتیاج ذکر نمود نیز باطل شود یعنی چون مقصود از ایجاب مقدمه توصل به واجبست و مثل واجب اصلی نیست

می توان گفت امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ خاصّ او نیست اگرچه قائل شویم بوجوب مقدّمه واجب زیرا که چون غرض از ایجاب مقدّمه تحصیل مأمور به و توصل به اوست پس لازم می آید که وجوب او مخصوص باشد به صورتی که توصل به مأمور به ممکن باشد و شکی نیست که با وجود صارف از مأمور به و عدم داعی او که علّت تامّه ترک اوست توصل به مأمور به و تحصیل او ممکن نیست زیرا که توصل بواجب و با وجود

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۲۵

و ایضا فحجّه القول بوجوب المقدّمه علی تقدیر تسلیمها أنّما ینهض دلیلا- علی الوجوب فی حالکون المکلف مریدا للفعال المتوقّف علیها کما لا- یخفی علی من اعطاها حقّ النّظر و حیثنذ فاللّازم عدم وجوب ترک الضّدّ الخاصّ فی حال عدم اراده الفعل المتوقّف علیه من حیث کونه مقدّمه له فلا یتّم الاستناد فی الحکم بالافتضاء الیه و علیک بامعان النّظر فی هذه المباحث فانّی لا اعلم احدا حام حولها

صارف و انتفاء داعی که علّت تامّه ترک مأمور به است و وجود او محال است پس وجوب مقدّمه بمعنی ترک ضدّ خاص درین صورت صورتی ندارد و نیز دانستی که وجود صارف و عدم داعی مستمرّند با فعل اضداد خاصّه به این معنی که در وجود خارجی مقارن یک دیگرند پس مقدّمه که ترک ضدّ است با وجود صارف ممتنع خواهد بود چه ترک ضدّ در حال وجود ضدّ [که حالت وجود ضدّ] صارفت محال است پس قول مصنف و قد علمت أنّ وجود الصارف وجهی دیگر است از برای عدم امکان توصل و حاصل این دو وجه آنکه امکان توصل

بمقدمه بسوی مامور فرع امکان مامور به و امکان مقدمه هر دو است و با وجود صارف از مامور به و انتفاء دواعی هیچ یک ممکن نیست اما مامور به زیرا که وجود او با وجود علت ترکش ممتنع است و اما مقدمه یعنی ترک ضد زیرا که در حالت وجود صارف البته فعل ضد موجود است پس ترکش در آن وقت ممتنع است زیرا که اجتماع ضدین محال است و ایضا فحجه القول تا آخر اصل را این جمله عطفست بر آن کلام که من هنا یتجه و غرض از این نیز بیان وجهی دیگر است از برای ابطال شبهه خصم و رفع دلیل اول او دلالت ملخص او اینست که دلیل قائلین بوجوب مقدمه بر تقدیری که تمام باشد دلالت دارد بر وجوب مقدمه در حالتی که مکلف اراده فعل مامور به داشته باشد چنانچه ظاهر می شود از تأمل در دلائل ایشان پس لازم می آید که ترک ضد خاص واجب نباشد در حالت عدم اراده فعل مامور به که آن حالت وجود صارفست پس متمسک شدن در حرمت ضد خاص بمجرد امر صحیح نیست بلکه باید مخصوص گردانیدن این حرمت را بحال عدم صارف و وقت اراده مامور به و بر تو لازمست تأمل تمام نمودن درین مسئله و این گفتگوها از جهت ترجیح مذهبی و من نیافتم کسی را که گرد تحقیق این مباحث گشته باشد

[أصل فی الواجب التخییری]

اصل المشهور بین اصحابنا تا آخر مشهور میانه فرقه امامیه رضوان الله علیهم اینست که تعلق امر بدو فعل یا زیاده بعنوان تخییر مقتضی ایجاب همه ان افعالست لیکن بعنوان تخییر به این معنی که واجب نیست بر مکلف بفعل آوردن همه

و جایز نیست او را ترک کردن همه آنها و هر کدام از آنها را که بفعل آورد او واجبست بالاصاله نه باعتبار اینکه متضمن واجبست چنانچه مذهب قائلین بوجوب واحد لا بعینه است و این مذهب مشهور مختار اکثر معتزله است و اشاعره قائل شده

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۲۶

اصل المشهور بین اصحابنا ان الامر بالشئیین او الاشیاء علی وجه التخییر یقتضی ایجاب الجمیع لکن تخییرا بمعنی انه لا یجب الجمیع و لا یجوز الاخلال بالجمیع و ایها فعل کان واجبا بالاصاله و هو اختیار جمهور المعتزله و قالت الاشاعره الواجب واحد لا بعینه و یتعین بفعل المکلف قال العلامه ره و نعم ما قال الظاهر انه لا خلاف بین القولین فی المعنی لان المراد بوجوب الكل علی البذل انه لا یجوز للمکلف الاخلال بها اجمع و لا یلزمه الجمع بینها و له الخيار فی تعین ایها شاء و القائلون بوجوب واحد لا بعینه عنوا به هذا فلا خلاف معنوی بینهم نعم هاهنا مذهب تیزئی کل واحد من المعتزله و الاشاعره منه و نسبه کل منهم الی صاحبه و اتفقا علی فساد و هو ان الواجب واحد معین عند الله تعالی غیر معین عندنا الا انه تعالی یعلم ان ما یختاره المکلف هو ذلك المعین عنده ثم انه اطال الکلام فی البحث عن هذا القول و حیث کان بهذه المثابه فلا فائده لنا مهمه فی اطاله القول فی توجیبه و ردّه و لقد احسن المحقق ره حیث قال بعد نقل الخلاف فی هذه المسأله و لیست المسأله کثیره الفائده

اند به اینکه واجب واحد غیر معین از ان افعال است و این مفهومی کلی و تعین

او منوط بفعال مکلف است و هرچه را مکلف بجای آورد بر او واجبست نه بالاصاله بلکه باعتبار اینکه متضمن واجبست که ان مفهوم کلیت چه تحقق مفهوم کلی در ضمن افراد می شود و بس و علمامه 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 جمیع بعنوان بدلیت نه بطریق جمع چنانچه مذهب مشهور است اینست که جایز نیست مکلف را ترک همه و واجب نیست راجع میان جمیع و او مختار است در تعیین هر کدام که خواهد و قائلین بوجوب واحد لا بعینه چنانچه مذهب اشاعره است همین معنی را خواسته اند پس نزاع و خلاف معنوی میانه ایشان نیست بلی درین مسئله مذهبی دیگر هست که هر یک از معتزله و اشاعره خود را ازو بری می دانند و هر یک 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 یک از معتزله و اشاعره نسبت به دیگری داده اند و چون این قول باین

شرح معالم الأصول، متن، ص:

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

مرتبّه است که هیچ یک از ایشان به او راضی نیستند پس پرفایده مترتب نمی شود در طول دادن کلام را در توجیه او و ردّ او و چه خوب کرده است محقق رحمه الله که گفته است بعد از نقل خلاف درین مسئله که این مسئله پرفایده ندارد چه نزاعی نیست میان قائلین به اقوال مذکوره که هر مکلف هر کدام از ان افعال را بجای آورد به خبریست در واقع هر چه می خواهد برو واجب باشد و درین مسئله مذهبی دیگر شده نزدیک باین قول و مصنف قدس سرّه معترض او نشده از جهت ضعف او و ندرت قایلش و خلاصه او اینست که واجب از ان افعال بر جمیع مکلفین یکیست که معین است نزد خدای تعالی و مختلف

نمی شود نسبت بمکلفین و مکلف اگر اختیار کند اتفاق او را فهو المطلوب و اگر غیر او را اختیار کند این مسقط وجوب ان واحد معین است

[أصل في الواجب الموسع]

اصل الامر بالفعل في وقت يفضل عنه جازي واقع على الاصح و يعتبر عنه تا لنا على الاولى منهما تعلق امر بفعل در وقتی که توسعه او زیاده از ان فعل باشد جایز است عقلا و واقع است شرعا و انفعال را واجب موسع می گویند چون نماز ظهر مثلا که وقت او بسیار زیاده از قدر فعل اوست و باین قول قائل شده اند اکثر اصحاب ما یعنی امامیه رضوان الله علیهم چون سید مرتضی و شیخ ابو جعفر طوسی و شیخ ابو القسم محقق و علامه حلی رضی الله عنهم و جمهور محققین عامه نیز باین قایلند و انکار کرده اند این قول را طایفه از اصولیین بسبب آنکه کمان کرده اند که توسعه وقت واجب متخیر می شود بجواز ترک واجب چه هرگاه توسعه در وقت باشد جایز است تاخیر نمودن واجب را تا آخر وقت پس صادقست که در جزو اول وقت و جزء ثانی او و همچنین تا آخر وقت واجب ترک شده و ضعف این قول در ذیل ذکر ادله ایشان ظاهر خواهد شد بعد از ان این طایفه که انکار توسعه وقت واجب نموده اند سه فرقه شده اند و سه مذهب رفته اند یکی اینکه وجوب در اوامری که ظاهرا موسعند مخصوص است

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۲۸

القولان لم يذهب اليهما احد من طائفتنا و انما هما لبعض العامه و الحق تساوي جميع اجزاء الوقت في الوجوب بمعنى ان للمكلف الاتيان به في اول الوقت و في وسطه و

آخره و فی ای جزء اتفق ایقاعه کان واجبا بالاصاله من غیر فرق بین بقائه علی صفه التکلیف و عدمه ففی الحقیقه یكون راجعا الی الواجب المخیر و هل یجب البدل و هو العزم علی اداء الفعل فی ثانی الحال اذا اخره عن اول الوقت و وسطه قال السید المرتضی نعم و اختاره الشیخ علی ما حکاه المحقق عنه و تبعهما السید ابو المکارم ابن زهره و القاضی سعد الدین ابن البراج و جماعه من المعتزله و الاکثرون علی عدم الوجوب و منهم المحقق و العلامه و هو الأقرب فیحصل مما اخترناه فی المقام دعویان

باؤل وقت یعنی شارع فعل را در اول وقت واجب کردانیده تجویز کرده تاخیر او را تا آخر وقت از جهه تدارک ان واجب اکر در اول وقت فوت شود و این قول ظاهر کلام شیخ مفید است علیه الرّحمه چنانچه علامه طاب ثراه از او نقل نموده و قول ثانی از طایفه اینکه وجوب واجب موسّع مخصوص است به آخر وقت لیکن اکر در اول وقت کرده شود به منزله زکاتیت که پیش از وقت وجوب ادا شود پس سنتی خواهد بود که بسبب او فرض ساقط می شود و مذهب ثالث ان طایفه اینست که وجوب مختصّ به آخر وقت است و اکر در اول وقت واقع شود رعایت کرده می شود حال مکلف پس اکر مکلف بر صفات تکلیف باقیست تا آخر وقت ظاهر می شود که آنچه در اول وقت واقع شده بود واجب بود و دیگران فعل بر او واجب نیست و اکر از صفات مکلفین بدر رود ظاهر می شود که آنچه کرده بود سنت بود و ظاهر اینست که

مراد این قائل از شقّ اول این باشد که اگر مکلف بر تکلیف باقی بماند تا آخر وقت کاشف بفعل می آید که آنچه در اوّل وقت کرده بود الحال یعنی در آخر وقت متّصف می شود بوجوب نه اینکه منکشف می شود که در اوّل وقت متّصف بوجوب بود چه این معنی منافات دارد با اختصاص و جوب به آخر وقت اگرچه توجیه نیز در غایت ضعف است و باین دو قول هیچ یک 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 که جمیع اجزای وقت در وجود مساویند باین معنی که مکلف را جایز است اتیان بفعل مامور به در اوّل وقت و وسط وقت و آخر وقت و در هر جزوی که اتّفاق افتد ایقاع فعل ان فعل واجب بالاصاله است و هیچ فرقی نیست درین حکم میان اینکه مکلف بر صفت تکلیف باقی بماند تا آخر وقت یا از تکلیف بدر رود پس فی الحقیقه واجب موسّع راجع می شود بواجب مختیر چه واجب بر او یکی از افراد ان فعلست که ممکن است اتیان بانها از اوّل وقت تا آخر وقت و تفاوتی که

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۲۹

لنا علی الاولی منهما انّ الوجوب مستفاد من الامر و هو مقیّد بجمیع الوقت لاینّ الکلام فیما هو كذلك و لیس المراد تطبیق اجزاء الفعل علی اجزاء الوقت بان یکون الجزء الاول من الفعل منطبقا علی الجزء الاول من الوقت و الاخیر علی الاخیر فانّ ذلك باطل اجماعا و لا تکراره فی اجزائه بان یأتی بالفعل فی کلّ وقت یسعه من اجزاء الوقت

و ليس في الامر تعرض لتخصيصه باول الوقت او اخره و لا بجزء من اجزائه المعينه قطعا بل ظاهره ينفي التخصيص ضروره دلالتة على تساوى نسبه الفعل الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتخصيص بالاول او الآخر تحكما باطلا- و تعين القول بوجوبه على التخير في اجزاء الوقت ففي اى جزء اداء فقد اداء في وقته و ايضا لو كان الوجوب مختصا بجزء معين فان كان آخر الوقت كان المصلى للظهر مثلا في غير مقدما لصلاته على الوقت فلا تصح كما لو صلاها قبل الزوال و ان كان اوله كان المصلى في غيره قاضيا فيكون بتاخير له عن وقته علميا كما لو اخر الى آخر وقت العصر و هما خلاف الاجماع

میان او و سایر واجبات تخیریّه است اینست که افراد این همه از یک نوعند بخلاف بواقی که افراد ایشان انواع مختلفند چون کفاره افطار شهر رمضان که افراد او عتق رقبه و صیام شهرین متتابعین و اطعام است و ایشان در حقیقت مختلفند با یک دیگر بخلاف این واجب موسع چون صلاه ظهر مثلا- که مخیر است میان افرادی که همه از نوع صلاه ظهر و متفقند در حقیقت و هرگاه دانسته شد که واجب موسع جمیع اجزاء وقت او مساویند در وجوب پس اگر مکلف او را ترک کند در اول وقت آیا واجب هست بر او بدنش یعنی قصد اداء فعل واجب در جزء ثانی وقت [و همچنین در جزو] و ثانی و ثالث تا به آخر وقت سید مرتضی رضی الله عنه قائل شده بوجوب عزم فعل در جزو ثانی و شیخ طوسی علیه الرحمه نیز این را اختیار نموده چنانچه محقق از او

نقل نموده و تابع ایشان شده اند درین مذهب سید ابو المکارم بن زهره و قاضی سعد الدین بن بزاج و جماعتی از معتزله و اکثر اصولیین قائل شده اند بعدم وجوب و ازین جمله اند محقق و علامه رحمهما الله و این نزدیکتر است بصواب پس محصل مختار ما درین مقام دو دعوی است یکی تساوی جمیع اجزاء وقت در وجوب و ثانی عدم وجوب عزم بر اداء فعل اگر از اول وقت تاخیر شود لنا علی الاول منهما انّ الوجوب مستفاد من الامر و هو مقید بجمیع الوقت تا و لنا علی الثانیه دلیل ما بر دعوی اول که تساوی جمیع اجزاء وقتست در وجوب اینست که وجوب مفهوم می شود از صیغه امر و این امر مقید است بجمیع وقت زیرا که محل بحث واجبست که توسعه در وقت او باشد و مراد امر از توسعه وقت این نیست که منطبق سازد مکلف اجزاء فعل را بر اجزاء وقت باین روش که جزء اول فعل را در جزء اول

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۳۰

و لنا علی الثانیه انّ الامر ورد مطلقا بالفعل و لیس فیہ تعرّض للتّخیر بینہ و بین العزم بل ظاهره ینفی التّخیر ضروره کونه دالّا علی وجوب الفعل بعینه و لم یقم علی وجوب العزم دلیل غیره فیکون القول به ایضا تحکماً کتخصیص الوجوب بجزء معین احتجوا لوجوب العزم بانه لو جاز ترک الفعل فی اول الوقت او وسطه من غیر بدل لم ینفصل عن المندوب فلا بدّ من ایجاب البدل لیحصل التّمییز بینهما و حیث یجب فلیس هو الا العزم للاجماع علی عدم بدلیه غیره و بانه ثبت فی الفعل و العزم حکم

خصال الکفارہ و هو آنہ لو اتی باحدهما أجزاً و لو اخلّ بهما عصی و ذلک معنی وجوب احدهما فیثبت

وقت بفعل آورد و جزء ثانی و جزء ثالث را در جزو ثالث و همچنین تا جزو آخر فعل و آخر وقت چه این باطلست اجماعاً و همچنین مراد امر از توسعه مکرر کردن فعل در اجزاء وقت نیست باین روش که بفعل آورد مکلف ان واجب را مکرراً بقدر زمان فعل بالاجماع و در صیغه امر نیز اشاره نشده بتخصیص وجوب باوّل وقت یا آخر وقت و نه بجزوی از اجزاء معینه 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 باوّل وقت یا آخر او بی صورت و باطل است و متعین است قول بوجوب ان واجب بطریق تخییر در اجزاء وقت پس در هر جزوی که او را مکلف بفعل آورد 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 مثلاً پیش از آخر وقت ان نماز را مقدم داشته باشد هر وقت پس صحیح نخواهد بود همچنان که هر گاه او را پیش از زوال بفعل آورد و اگر ان جزو معین اوّل وقت بوده باشد لازم می آید که ظهر در غیر اوّل وقت او را بقصد قضا بفعل آورد پس بسبب تاخیر از اوّل وقت عاصی خواهند بود همچنان که هر گاه تاخیر کند تا آخر وقت که وقت اختصاص بعصر است و این هر دو

خلاف اجماعت و لنا على الثانيه تا احتجوا و دليل ما بر دعواى ثانيه كه در صورت تاخير واجب موسع از اول وقت احتياج به بدل او كه عزم بر فعلست در وقت ديكر نيست اينست كه امر تعلق گرفته بفعل و در او اشاره بتخير ميانه ان فعل و ميانه عزم نيست بلكه ظاهرش نفى تخيير مى كند چه بديهى است كه امر دلالت مى كند بر وجوب فعل بخصوصه و دليلى از خارج هم نيست بر وجوب عزم بدل از او پس قول بوجوب عزم بى صورت است از قبيل تخصيص به جزو معينى از اجزاء وقت احتجوا لوجوب العزم تا و الجواب عن الاول جمعى كه قائلند بوجوب عزم بدل از فعل واجب احتجاج کرده اند بدو دليل اول اينكه هرگاه جايز باشد ترك فعل در اول وقت يا وسط وقت بدون بدلى فرقى ميانه او و ميانه مندوب نخواهد بود و لازم مى آيد كه اين واجب

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۳۱

و الجواب عن الاول ان الانفصال عن المندوب ظاهر مما مر فان اجزاء الوقت فى الواجب الموسع باعتبار تعلق الامر بكل واحد منها على سبيل التّخيير يجرى مجرى الواجب المخير ففى اى جزء اتفق ايقاع الفعل فهو قائم مقام ايقاعه فى الاجزاء البواقى فكما ان حصول الامتثال فى المخير بفعل واحده من الخصال لا يخرج ما عداها عن وصف الوجوب التّخيري كذلك ايقاع الفعل فى الجزء الاوسط او الاخير من الوقت فى الموسع لا يخرج ايقاعه فى الاول منه مثلا عن وصف الوجوب الموسع و ذلك ظاهر بخلاف المندوب فانه لا يقوم مقامه حيث يترك شىء و هذا كافى فى الانفصال

واجب نباشد در اين جزو بلكه

سنت باشد و این خلاف فرض است و مراد ازین کلام آنست که در هر جزو از اجزای وقت از اول تا وقتی که وقت واجب مضیق شود حکم تمام وقت سنت بهم می رساند زیرا که چنانچه سنت را در جمیع وقت ترک بلا- بدل جایز است همچنین واجب را درین جزو اول وقت نیز ترک بلا- بدل درین صورت جایز نخواهد بود و برین قیاس هر یک از جزو ثانی و ثالث و رابع و علی هذا القیاس حکم تمام اجزای وقت سنت خواهند داشت درین که ترک فعل بلا بدل در وی جایز است پس چنانچه سنت در جمیع اجزای وقت خود متّصف باستحباب است لازم می آید که این واجب نیز در جزو اول وقت خود سنت 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 ترکش اصلاً جایز نیست و این خلاف فرض است چه مفروض اینست که واجب موسّع در هر جزوی از اجزای متّصف بوجوب است و وجوب او اختصاص به جزو آخر وقت ندارد پس ناچار است از ایجاب بدلی تا آنکه تمیز میانه ایشان متحقّق شود چون بدل واجبست و غیر عزم نیست اجماعاً پس بدل منحصر است در عزم مذکور و دلیل ثانی اینست که ثابت شده در فعل واجب و عزم مذکور حکم خصال کفاره و ان حکم اینست که مکلف یکی از ایشان را بفعل آورد مجزیست و اگر هر دو را ترک کند عاصی است و این بعینه معنی وجوب احدهما است پس ثابت می شود وجوب احدهما که

حکم واجب تخییریست و الجواب عن الاول ان الانفصال عن المندوب ظاهر تا و عن الثانی و جواب از دلیل اول ایشان آنکه امتیاز واجب موسّع از مندوب ظاهر است و در امتیاز احتیاج به بدلیت عزم نیست زیرا که این واجب باعتبار تعلق امر بهر جزوی از اجزای وقتش او را به منزله واجب مخیر می گرداند پس در هر جزوی که اتفاق افتد ایقاع فعل واجب پس ایقاع فعل در آن جزو قائم مقام ایقاع اوست در باقی اجزاء و همچنان که حصول امثال در واجب مخیر بسبب فعل یکی از آن خصال بیرون نمی برد ماعدای آن خصلت را از واجب تخییری بودن همچنین ایقاع فعل در جزو وسط و جزو اخیر در واجب موسّع بیرون نمی برد ایقاع ان فعل را در جزو

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۳۲

و عن الثانی انا نقطع بانّ الفاعل للصّلاه مثلا ممثّل باعتبار كونها صلاه بخصوصها لا لكونها احد الامرین الواجبین تخییرا اعنی الفعل و العزم فلو كان ثمّه تخییر بینهما لكان الامثال بها من حیث أنّها احدهما علی ما هو مقرّر فی الواجب التّخییری و ایضا فالاثم الحاصل علی الاخلال بالعزم علی تقدیر تسلیمه لیس لكون المکلف مخیرا بینة و بین الصّلاه حتّی یكونا کخصال الکفّاره بل لایدّ العزم علی فعل کلّ واجب اجمالا حیث یكون الالتفات الیه بطریق الاجمال و تفصیلا عند کونه متذکّرا له بخصوصه حکم من احکام الایمان یثبت مع ثبوت الایمان سواء دخل وقت الواجب او لم یدخل فهو واجب مستمرّ عند الالتفات الی الواجبات اجمالا او تفصیلا فلیس وجوبه علی سبیل التّخییر بینة و بین الصّلاه و اعلم انّ بعض الاصحاب توقّف فی وجوب العزم

على الوجه الذى ذكروا له وجه و ان كان الحكم به متكررا فى كلامهم و ربما استدلل له بتحريم العزم على ترك الواجب لكونه
عزما على الحرام فيجب العزم على الفعل لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين حيث لا يكون غافلا و مع الغفلة لا يكون
مكلفا و هو كما ترى

اول از وقت از واجب موسع بودن و اين ظاهر است بخلاف مندوب زيرا كه اگر متروك شود چيزى ديكر قائم مقام او نيست و
حاصل آنكه در امتياز واجب موسع از مندوب همين قدر كافيست كه واجب موسع اگر در اول وقت متروك شود بدلى از
براي او هست كه ان فردى ديكر است از افراد او بخلاف مندوب كه هرگاه در تمام وقت ترك شود بدلى از براي او نيست
پس آنچه مستدلا ادعا مى نمود از اجماع بر عدم بدليت غير عزم ممنوعست و عن الثانى انا نقطع بان الفاعل الصيلاه [يكون
ممثلا] تا و اعلم ان و جواب از دليل ثانى ايشان بدو وجه است يكي آنكه ما جزم داريم به اينكه فاعل نماز را مى كويند امثال
امر شارع نموده باعتبار اينكه نماز از وي صادر شده بخصوصه نه از اين جهت كه ان نماز يكي از ان دو امريست كه واجب
تخييري اند يعنى فعل و عزم و اگر وجوب تخييري ميانه ايشان متحقق باشد لازم مى آيد كه امثال از جهه ثانى باشد چنانچه
ثابت شده در افراد واجب تخييري و ظاهر اينست كه اين جواب معارضه باشد از براي اثبات نقيض مدعاى خصم و كاري به
مقدمه از مقدمات دليل خصم نداشته باشد چنانچه بعضى گفته اند پس خصوصيتى بدليل ثانى او ندارد بلكه اين

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 کفارہ یعنی قبول نداریم ثبوت حکم خصال کفارہ را در ایشان و این ثابت نمی شود مگر در صورتی که امتثال مکلف از جهه خصوصیت نماز نباشد و ما اثبات کردیم که امتثال ازین جهه است و دیگری آنکه کناهی که مستدلّ استدعا می نمود که حاصل می شود بسبب

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۳۳

حجّه من خصّ الوجوب باوّل الوقت أنّ الفضله فی الوقت ممتنعه لادائها الی جواز ترک الواجب فیخرج عن کونه واجبا و حیثند فاللّازم صرف الامر الی جزء معین من الوقت فاما الاوّل او الاخیر لانتفاء القول بالواسطه و لو کان هو الاخیر لما خرج عن العهده بادائه فی الاوّل و هو باطل اجماعا فتعیّن ان یکون هو الاوّل

ترک عزم ممنوعست چه او عین محلّ نزاعست و بر تقدیر تسلیم این اثم بسبب ان نیست که مکلف مخیر است میانه او و نماز تا آنکه از قبیل خصال کفارہ 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 هرچا 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 تخیر میانه او و میان فعل واجب چون نماز نیست و اعلم أنّ بعض الاصحاب توقّف تا

حجّه من خص بدان که بعضی از اصحاب توقف 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 ترک واجب زیرا که این عزم عزم بر حرامست پس واجبت عزم بر فعل از این جهت که مکلف خالی نیست 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 زیرا که عزم بر ترک واجب در وقت وجوب حرامست نه پیش از او و حکم بوجوب عزم واجب هر چند پیش از وقت وجوب باشد معقول نیست و امّا ثانیاً زیرا که قبول نداریم که عزم بر حرام حرام باشد و بر تقدیر تسلیم که عزم بر حرام حرام باشد آنچه لازم می آید وجوب عدم عزم بر ترک واجبت نه عزم بر فعل واجب و عدم عزم بر ترک واجب لازم ندارد عزم بر فعل واجب را چه ممکن است که مکلف متردّد باشد میان فعل و ترک و عزم بر هیچ یک نداشته باشد پس آنچه می گفتند که مکلف خالی ازین دو عزم نیست باطلست حجّه من خصّ الوجوب تا و الجواب امّا عن امتناع دلیل جمعی که مخصوص می دانند وجوب واجب موسّع را باوّل وقت اینست که زیادتی در وقت ممتنع است زیرا که منجر می شود بجواز ترک واجب زیرا که جایز خواهد بود مکلف را درین صورت ترک 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 اخیر زیرا که هیچ کس قائل به واسطه نشده و

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۳۴

و الجواب اما عن امتناع الفضله فی الوقت فقد اتضح ممّا حقّقناه آنفا فلا نطیل باعاده و اما عن تخصیص الوجوب بالاول فبأنّه لو تمّ لما جاز تاخیره عنه و هو باطل ایضا کما تقدّمت الاشاره الیه و احتجّ من علّق الوجوب بآخر الوقت بأنّه لو کان واجبا فی الاول لعصی بتاخیره لانه ترک للواجب و هو الفعل فی الاول لکن التالی باطل بالاجماع فکذا المقدمّ و جوابه منع الملازمه و السیند ظاهر ممّا تقدّم فانّ اللزوم المدعی انما یتّم لو کان الفعل فی الاول واجبا علی التعیین و لیس كذلك بل وجوبه علی سبیل التخییر و ذلك لانّ الله تعالی اوجب علیه ایقاع الفعل فی ذلك الوقت الموسّع و منعه من اخلاله عنه و سوغ له الاتیان به فی ای جزء شاء منه فان اختار المكلف ایقاعه فی اوله او وسطه او آخره فقد فعل الواجب

و کما انّ جمیع الخصال فی الواجب المختیر یتّصف بالوجوب علی معنی أنّه لا یجوز الاخلال بالجمیع و لا یجب الاتیان بالجمیع بل للمکلف اختیار ما شاء منها فکذا هنا لا یجب علیه ایقاع الفعل فی الجمیع و لا یجوز له اخلاء الجمیع و التعیین مفوض الیه ما دام الوقت متّسعا فاذا تضییق تعین علیه الفعل

اگر ان جزو معین جزو اخیر باشد لازم می آید که مکلف از عهده واجب بیرون نیاید بسبب فعل ان واجب در اول وقت و این باطلست اجماعا

پس ناچار است که ان جزو معین اوّل وقت بوده باشد و الجواب اما عن امتناع تا و احتجّ من علق و جواب ازین دلیل اما ان قول مستدلّ که زیادتی در وقت ممتنعست زیرا که منجز می شود بجواز ترک واجب و لازم می آید که ان واجب واجب نباشد پس ان جواب او ظاهر می شود از آنچه ما بیشتر در اثبات دعوی اولای خود تحقیق کردیم پس طول نمی دهیم کلام را بسبب اعاده او و ملخص او اینست که ثابت شد سابقا که واجب موسّع از قبیل واجب تخییری ایست که افراد او از یک نوع بوده باشد و در واجب تخییری ترک فردی با اتیان به فردی دیگر موجب خروج واجب از وجوب [نیست و هریک از افراد متّصف بوجوب] تخییری خواهند بود بلی لازم می آید که هیچ یک ازین افراد واجب عینی نباشند و این مفسده ندارد و اما جواب از استدلال او بر اینکه وجوب مخصوص باوّل وقتست پس باین طریق است که اگر تمام شود دلیل تو برین تخصیص لازم می آید که جایز نباشد تاخیر او از اوّل وقت و و این نیز باطلست اجماعا چنانچه بیشتر اشاره باین شد و احتجّ من علق الوجوب بآخر الوقت تا و جوابه و احتجاج کرده اند جمعی که وجوب را مختصّ به آخر وقت می دانند به اینکه اگر واجب باشد ان مامور به در اوّل وقت لازم می آید که مکلف عاصی شود بسبب تاخیر او زیرا که ترک کرده خواهد بود واجبی را که ان فعل مامور به است در اوّل وقت لیکن تالی یعنی عصیان مکلف بسبب تاخیر باطلست اجماعا پس مقدّم شرطیه نیز باطلست و جوابه

منع الملازمه و السند ظاهر ممّا تقدّم و ينبغي ان يعلم

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۳۵

و ينبغي ان يعلم ان بين التّخيير في الموضوعين فرقا من حيث أنّ متعلّقه في الخصال الجزئيات المتخالفه الحقائق و فيما نحن فيه الجزئيات المتّفقه الحقيقه فانّ الصّلاه المؤداه في جزء من اجزاء الوقت مثل المؤداه في كلّ جزء من الاجزاء الباقية و المكلف مخير بين هذه الاشخاص المتخالفه بمشخصاتها المتماثله بالحقيقه و قيل بل الفرق أنّ التّخيير هناك بين جزئيات الفعل و هاهنا في اجزاء الوقت و الامر فيه سهل

انّ بين التّخيير و جواب اين دليل اينست که ما قبول نداريم که اگر فعل واجب باشد در اوّل وقت لازم می آيد عصيان مکلف بسبب تاخير او و سند منع ظاهر می شود از آنچه ما پيش ذکر کرديم زیرا که اين لزومی که دعوا نموده ايد وقتی تمامست که فعل در اوّل وقت واجب [بخصوصه واجب باشد و ان فعل در اوّل وقت واجب] عيني باشد و اين چنين نيست بلکه وجوب او در اوّل وقت بعنوان تخيير است و دليل برين تخيير اينکه خدای عزّ و جلّ واجب گردانیده بر مکلف ايّ قاع فعل را در اين وقت موسّع و منع نموده او را از خالی گردانيدن تمام اين وقت را از اين فعل باین عنوان که در اصل اين فعل در هيچ جزو از اجزای اين وقت صادر نشود و تجویز نموده از برای او ايّ قاع فعل را در هر جزو از اجزای اين وقت که اراده نمايد پس اگر اختيار کند مکلف ايّ قاع ان فعل را در اوّل وقت يا وسط وقت يا 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 ترک 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 آن فعل بلکه بر او واجبست ایقاع آن فعل در یکی از اجزای وقت و تعیین آن جزو مفوّض برای اوست تا توسعه در وقت باقیست و اگر وقت تنک شود درین صورت آن فعل واجب عینی می شود و متعیّن می شود بر او ایقاع آن وقت و ینبغی ان يعلم انّ بین التّخیر فی الموضعین فرقا من حیث انّ متعلّقه فی الخصال تا آخر اصل و سزاوار اینست که دانسته شود که میانه تخیر در واجب تخیری و در واجب موسّع فرقی هست از این جهت که متعلّق وجوب در خصال واجب تخیری جزئیات مختلفه الحقیقه‌اند و در ما نحن فیه یعنی در واجب موسّع متعلّق وجوب جزئیات متّفقه الحقیقه‌اند مثلاً- 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 تخیری که در حقیقت متخالفند با یک دیگر چون عتق رقبه و صیام شهرین متتابعین و اطعام شصت

مسکین در کفاره افطار روزه ماه مبارک رمضان و بعضی گفته اند که فرق

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۳۶

اصل الحقّ أنّ تعليق الامر بل مطلق الحكم على شرط يدلّ على انتفائه عند انتفاء الشرط و هو مختار أكثر المحققين و منهم الفاضلان و ذهب السيد المرتضى ره الى أنّه لا يدلّ عليه الاّ بدليل منفصل عنه و تبعه ابن زهره و هو قول جماعه من العامه 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 قطعاً بحيث لا يكاد ينكر عند مراجعه الوجدان فيكون الاوّل ايضاً هكذا و اذا ثبت الدلالة على هذا المعنى عرفاً ضمنا الى ذلك مقدّمه اخرى سبق التنبیه عليها و هي اصالة عدم النّقل فيكون كذلك لغه

ميانه ایشان اینست که تخییری در واجب تخییری میان جزئیات فعل است چنانچه در کفّاره مذکوره تخییر میان جزئیات کفاره است و در واجب موسّع تخییر میان اجزاء وقتست و کار خلاف میان این دو قول انسانست چه هر دو فرق صحیح است و هریک از ایشان لازم دارند دیگری را بلکه مغایرت اعتباریست

[اصل فی مفهوم الخطابات]

[أصل فی مفهوم الشرط]

اصل غرض از ذکر این اصل و دو اصل بعد از او تحقیق مفهوم خطاب و اثبات حجّیه یا عدم حجّیت اوست و مراد از مفهوم خطاب حکمی است که فهمیده می شود از کلام التزاماً و بالتّبع نه بالاصاله مقابل منطوق خطاب و ان حکمیست که مفهوم شود از کلام صریحا و اصاله مثلا از این کلام مجید که و لا تقل لهما افّ دو حکم مفهوم یکی صریحا و اصاله و ان حرمت

اف است نسبت بوالدین و دیگری حرمت شتم و ضرب ایشان که بعنوان قیاس بطریق اولویت مفهوم می شود و اول 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 یک اصلی قرار داد و بخلاف باقی مفهومات چون مفهوم بطریق اولویت که انها را چون ضعیف می دانست اصلاً متعزّض انها نشد الحقّ انّ تعلیق الامر بل مطلق الحکم علی شرط یدلّ علی انتفاءه عند انتفاء الشرط تا لنا انّ قول القائل حقّ اینست که تعلیق 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 یک شرطی این تعلیق دالّست بر اینکه اگر ان شرط متحقّق است مامور به واجبست بر مکلف و الا فلا و همچنین تعلیق حکمی غیر امر بر شرط دالّست بر انتفاء آن حکم اگر شرط حاصل نباشد و این حجّت است و این مذهب مختار اکثر محقّقین است و از آن جمله اند فاضلان یعنی علامه حلّی و پسرش شیخ فخر الدّین رضی الله عنهما و سیّد مرتضی رضی الله عنه قائل شده به اینکه ان تعلیق دلالت ندارد بر انتفاء حکم نزد انتفاء شرط مگر بدلیل خارجی و تابع سیّد شده درین مذهب ابن زهره و این قول جمعی از علماست و این نزاع

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۳۷

احتیاج السّیّد بانّ تاثیر الشرط هو تعلق الحکم به و لیس یمتنع ان یرتفعه و یتوب منابه شرط آخر یجری مجراه و لا یرج ان یكون شرطاً الا تری

أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ يَمْنَعُ مِنْ قَبُولِ الشَّاهِدِ الْوَاحِدِ حَتَّى يَنْضَمَّ إِلَيْهِ آخِرُ فَانضَمَّامُ الثَّانِي إِلَى الْاَوَّلِ
شَرْطٌ فِي الْقَبُولِ ثُمَّ نَعْلَمُ أَنَّ خْتَمَ امْرَاتَيْنِ إِلَى الشَّاهِدِ الْاَوَّلِ يَقُومُ مَقَامَ الثَّانِي ثُمَّ نَعْلَمُ بِدَلِيلٍ آخَرَ أَنَّ ضَمَّ الْيَمِينِ إِلَى الْوَاحِدِ يَقُومُ
مَقَامَهُ اِيضًا فَنَبَاهُ [بَعْضُ الشَّرُوطِ عَنْ] بَعْضِ اَكْثَرِ مَنْ اِنْ تَحْصَى وَ اِحْتِجَّ مُوَافِقُوهُ مَعَ ذَلِكَ بِأَنَّهُ لَوْ كَانَ اِنْتِفَاءُ الشَّرْطِ مُقْتَضِيًا لَانْتِفَاءِ
مَا عَلَّقَ لَكَانَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَ لَا تُكْرَهُوا فِتْيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ اِنْ اَرَدْنَ تَحَصُّنًا دَالًّا عَلَى عَدَمِ تَحْرِيمِ الْاِكْرَاهِ حَيْثُ لَا يَرُدُّنَ التَّحَصُّنَ وَ
لَيْسَ كَذَلِكَ بَلْ هُوَ حَرَامٌ مَط

در صورتیست که فایده دیگر در آن شرط متصور نباشد و الا این اقتضاء منتفی است اجماعاً چنانچه از کلام مصنف قدس سره
بعد ازین ظاهر می شود لنا اَنَّ قَوْلَ الْقَائِلِ اعْطِ زَيْدًا تَا اِحْتِجَّ السَّيِّدُ دَلِيلٌ مَا بَرَّ اَيْنَكِهِ مَفْهُومٌ شَرْطِ حُجَّتِ اِسْتِ اَيْنَسْتِ كِه هِرْكَاهِ
اَمْرٍ اَبْعَاثِ رَا مَعْلُوقِ بِشَرْطِ سَاوَزِدِ وَ بَكُوَيْدِ اَعْطِ زَيْدًا دَرْهَمًا اِنْ اَكْرَمَكِ اَيْنِ كَلَامِ دَرْ عَرْفِ عَامِ بِهْ مَنزَلِهْ اَيْنَسْتِ كِه بَكُوَيْدِ
الشَّرْطِ فِي اَعْطَاثِ اَكْرَامِكِ وَ مَتَبَادِرِ اَزَيْنِ كَلَامِ اَيْنَسْتِ كِه وَجُوبِ اَعْطَا مُنْتَفِي بَاشَدِ نَزْدِ اِنْتِفَاءِ اَكْرَامِ بِهْ حَيْثِيَّتِي كِه اَيْنِ رَا اِنْكَارِ
نَمِي تَوَانِ كَرْدِ نَزْدِ رَجُوعِ بِهْ بَدِيهَهْ عَقْلِ پَسِ كَلَامِ اَوَّلِ نِيَزِ چَنِينِ خَوَاهِدِ بُوَدِ وَ چُونِ ثَابِتِ شَدِ دَلَالَتِ تَعْلِيْقِ بَرِ شَرْطِ بَرِينِ اِنْتِفَاءِ
بِحَسْبِ عَرْفِ ضَمِّ مِي نَمَايِيْمِ بَا اَيْنِ مَقْدَمَهْ دِيكِرِ رَا كِه پِيَشِ اَزَيْنِ اِشَارَهْ بِهْ اَوْ شَدِ وَ اَيْنِ مَقْدَمَهْ اِصَالَتِ عَدَمِ اِنْتِقَالِ لَفْظِ اِسْتِ اَز
مَعْنَى لَغَوِيٍّ بِمَعْنَى عَرْفِيٍّ وَ اَيْنِ خِلَافِ اَصْلِ وَ مَحْتَاَجِ بَدَلِيلِ اِسْتِ اِحْتِجَّ السَّيِّدُ تَا

و احتجّ موافقوه احتجاج نموده سید رضی اللّٰه عنه بر عدم حجّیت مفهوم شرط فی نفسه به اینکه تاثیر شرط همین تعلق حکمت به آن شرط و ممتنع نیست عقلاً که شرط دیگر خلیفه و قائم مقام آن شرط باشد در تعلق 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 یک شاهد دیگر پس انضمام شاهد ثانی بشاهد اوّل شرطست در قبول شهادت اول و می دانیم که انضمام دو زن بشاهد اوّل قائم مقام شاهد ثانیه 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 ثانیهست و هر یک 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 متعلق باشد بشرطی بمجرّد تعلیق چون حکم می توان نمود بانتفاء آن حکم تا دلیلی از خارج نباشد بر انتفاء

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۳۸

و الجواب عن الأوّل أنّه اذا علم وجود ما يقوم مقامه كما فی المثال الّذی ذکره لم یکن ذلك الشرط وحده شرطاً بل الشرط ح احدهما فیتوقف انتفاء المشروط علی انتفائهما معاً لأنّ مفهوم احدهما لا یعدم الآخر فیهما و ان لم یعلم له بدل كما هو مفروض البحث كان الحكم مختصّاً به و لزم من عدمه عدم المشروط للدلیل الّمدی ذکرناه و عن الثانی بوجه احدها انّ ظاهر الآیه یقتضی عدم تحریم الاکراه اذا لم یرد

التَّحْصَنَ لَكِن لَّا- يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحه اذ انتفاء الحرمة قد يكون بطريان الحلّ و قد يكون لامتناع وجود متعلّقتها عقلا- لائن السالبه تصدق بانتفاء المحمول تاره و بعدم الموضوع اخرى و الموضوع هاهنا منتف لانّهنّ اذا لم يردن التّحصن فقد اردن البغاء و مع ارادتهنّ البغاء يمتنع اكراههنّ عليه فان الاكراه هو حمل الغير على ما يكرهه فحيث لا يكون كارها يمتنع تحقّق الاكراه فلا يتعلّق به الحرمة

ان حكم درين صورت و احتجّ موافقوه مع ذلك بانه تا و الجواب عن الاول و استدلال کرده اند جمعی که موافقت نموده اند با سيد رضی الله عنه در عدم حجيت مفهوم شرط بدليلی که از سيد رضی الله عنه نقل شد و با ان دليل نیز احتجاج کرده اند به اينکه اگر انتفاء شرط مقتضى انتفاء ان حکمی باشد که متعلق به اوست لازم می آيد که اين قول خدای تعالی و لا تُكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا دلالت کند بر عدم حرمت اکراه بر زنا اگر ان کنيزان اراده عفت نداشته باشند و اين باطلست چه جبر نمودن مولی کنيزان خود را بر زنا حرامست مطلقا خواه ايشان اراده عفت داشته باشند و خواه نه و الجواب عن الاول انه اذا علم تا و عن الثانی و جواب از دليل اول ايشان يعنى ان دليلی که از سيد رضی نقل شده اينست که هرگاه معلوم باشد از خارج وجود شرطی ديگر که قائم مقام ان شرط باشد چنانچه در مثالی که سيد رضی الله عنه ذکر کرد درين صورت ان شرط به تنهائی شرط نخواهد بود بلکه شرط یکی از ان دوتا خواهد بود و

انتفاء مشروط موقوف خواهد بود بر انتفاء هر دو شرط چه مفهوم احد شرطین لا بعینه که شرط حکم است معدوم نمی شود مگر بعدم هر دو اما هرگاه از خارج معلوم نباشد بدلی و قائم مقامی از برای ان شرط چنانچه مفروض مسئله است حکم البتّه مختصّ بهمان شرط می شود و لازم می آید از عدم ان شرط انتفاء ان مشروط به دلیلی که ما ذکر [۳۵] کردیم و عن الثانی بوجوه احدها ان ظاهر الآیه تا آخر اصل و جواب دلیل ثانی ایشان چند چیز است یکی آنکه اگرچه بر مذهب ما ظاهر آیه مقتضی عدم حرمت اکراهست اگر ان کنیزان اراده بر عفت نداشته باشند لیکن لازم نمی آید از عدم حرمت اکراه ثبوت اباحت اکراه زیرا که انتفاء حرمت چنانچه گاه بسبب عروض نیت می باشد گاه بسبب امتناع وجود متعلق حرمت عقلا نیز می باشد چنانچه مقرر شده در منطق که صدق سالبه گاه

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۳۹

و ثانیها ان التعلیق بالشرط انما یقتضی انتفاء الحکم عند انتفائه اذا لم یتّضح للشرط فائده اخرى و یجوز ان یکون فائده فی الآیه المبالغه فی النهی عن الاکراه یعنی اَنْهَنْ اذا اردن العفّه فالمولی احقّ بارادتها و ان الآیه نزلت فیمن یردن التّحصّن و یکرههنّ الموالی علی الزّنا و ثالثها انّا سلّمنا ان الآیه تدلّ علی انتفاء حرمة الاکراه بحسب الظّاهر نظرا الی الشرط لکن الاجماع القاطع عارضه و لا ریب ان الظّاهر یدفع بالقاطع اصل و اختلفوا فی اقتضاء التعلیق علی الصّیغه نفی الحکم عند انتفائها فاثبتہ قوم و هو الظّاهر من کلام الشّیخ و احتج الیه الشّهید ره فی الذّکری و نفاه السّید و المحقّق و العلّامه

باعتبار انتفاء محمولست و گاه باعتبار انتفاء موضوع و موضوع یعنی اکراه درین مقام در حال انتفاء شرط منتفی است زیرا که 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 [۳۶] 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 را جبر بر زنا می نمود پس تعلیق بشرط در این آیه از جهت 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 حجیت 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 التعليق على الصّيه نفي الحكم عند انتفاءها فاثبتته قوم تا لنا و نیز اختلاف از باب اصول در اینکه آیا تعليق حکم بر وصفی آیا مقتضی انتفاء این حکم در وقت انتفاء وصف هست یا نه پس اثبات کرده اند

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۴۰

لنا أنّه لو دلّ لكانت باحدى التّلت و هي باسرها منتفیه اما الملازمه فبينه و اما انتفاء اللّازم فظاهر بالنّسبه الى المطابقه و التّضمن اذ نفي الحكم عن غير محلّ الوصف ليس عين اثباته فيه و لا- جزئه و لأنّه لو كان كل لكانت الدّلاله بالمنطوق لا- بالمفهوم و الخصم معترف بفساده و امّا بالنّسبه الى التزام فلاّنه لا ملازمه في الدّهن و لا في العرف بين ثبوت الحكم عند صفه كوجوب الزّكاه في السّائمه مثلا و انتفائه عند اخرى كعدم وجوبها في المعلوفه و احتجّوا بأنّه لو ثبت الحكم مع انتفاء الصّيه لعري تعليقه عليها عن الفائده و جرى مجرى قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيوب و الاسود اذا نام لا يبصر

این اقتضا را جمعی از ایشان و این ظاهر کلام شیخ طوسی است علیه الرّحمه و مايل به اوست شیخ شهید سعید شیخ محمّد مکی قدّس سرّه

در ذکری و نفی نموده این اقتضا را سید مرتضی و محقق و علامه رضی الله عنهم و بسیاری از علماء عامه و این قول نزدیکتر است بصواب و بیاید دانست که درین مسئله نیز محلّ نزاع صورتیست که بر آن وصف فایده دیگر مترتب نباشد که اگر فایده دیگر در او متصوّر باشد ان اقتضا منتفی است اتفاقاً چنانچه مصنف قدّس سرّه تصریح به این معنی خواهد نمود لنا انه لو دلّ لکانت احدی الثلث تا احتجوا دلیل ما بر اینکه تعلیق حکم بر وصف مقتضی انتفاء حکم نزد انتفاء ان وصف نیست اینست که اگر دلالت کند بر او البتّه به یکی از دلالات ثلث یعنی مطابقه 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 مطابقه و تضمّنیّه ظاهر است زیرا که نفی حکم از غیر محلّ وصف عین اثبات ان حکم در محلّ وصف نیست و جزو او نیز نیست و دیگر آنکه اگر دلالت مطابقه با تضمّنیّه متحقّق 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 سائمه و انتفاء ان حکم نزد وصف

ديكر چون عدم وجوب زكات در معلوفه احتجوا بانه لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة تا و الجواب المنع من الملازمه احتجاج نموده اند جمعى كه قايلند به اينكه تعليق حكم بر وصف دلالت بر انتفاء حكم نزد انتفاء ان وصف به اين طريق كه اكر حكم ثابت باشد در غير محل وصف نيز لازم مى آيد كه تعليق آن حكم بى فايده باشد و به منزله اين باشد كه بگوئى الانسان الابيض لا يعلم الغيوب و الانسان الاسود اذا نام لا يبصر يعنى

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۴۱

و الجواب المنع عن الملازمه فان الفائدة غير منحصره فيما ذكرتموه بل هي كثيره منها شده الاهتمام ببيان حكم محل الوصف اما لاحتياج السامع الى بيانه كان يكون مالكا للسائمه مثلا دون غيرها او لدفع توهم عدم تناول الحكم له كما فى قوله تعالى وَ لَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمْلَاقٍ فَانَّهُ لَوْ لَا التَّصْرِيحُ بِالْخَشْيَةِ لَمْ يَكُنْ أَنْ يَتَوَهَّمُ جَوَازَ الْقَتْلِ مَعَهَا فَدَلَّ بِذِكْرِهَا عَلَى ثُبُوتِ التَّحْرِيمِ عِنْدَهَا اَيْضًا وَ مِنْهَا أَنْ تَكُونَ الْمَصْلُحَةَ مَقْتَضِيَةً لِاعْلَامِ حُكْمِ الصِّفَةِ بِالنَّصِّ وَ مَا عَدَاهَا بِالْبَحْثِ وَ الْفَحْصِ وَ مِنْهَا وَقُوعُ السُّؤَالِ عَنْ مَحَلِّ الْوَصْفِ دُونَ غَيْرِهِ فَيَجَابُ عَلَى طَبَقِهِ أَوْ تَقَدَّمَ بَيَانُ حُكْمِ الْغَيْرِ لِنَحْوِ هَذَا مِنْ قَبْلِ وَ اعْتَرَضَ بَأَنَّ الْخَصْمَ أَمَّا يَقُولُ بِاقتضاء التَّخْصِيصِ بِالْوَصْفِ نَفَى الْحُكْمِ مِنْ غَيْرِ مَحَلِّهِ إِذَا لَمْ يَظْهَرِ لِلتَّخْصِيصِ فَائِدَهُ سِوَاهُ فَحَيْثُ يَتَحَقَّقُ مَا ذَكَرْتُمُوهُ مِنَ الْفَوَائِدِ لَا يَبْقَى مِنْ مَحَلِّ الزَّعَاوِ فِي شَيْءٍ وَ جَوَابُهُ أَنَّ الْمَدْعَى عَدَمَ وَجِدَانِ صُورِهِ لَا تَحْتَمِلُ فَائِدَةَ مِنْ تِلْكَ الْفَوَائِدِ وَ ذَلِكَ كَافٍ فِي الْاِسْتِغْنَاءِ عَنِ اِقْتِضَاءِ النَّفْيِ الَّذِي صَرْتُمْ اِلَيْهِ صَوْنًا لِكَلَامِ الْبَلِغَاءِ عَنِ التَّخْصِيصِ لَا لِفَائِدِهِ اِذْ

مع احتمال فائده منها يحصل الصّون و يتأدّى ما لا بدّ في الحكمه منه فيحتاج اثبات ما سواه الى دليل و أمّا تمثيلهم في الحجّه بالابيض و الاسود فلا- نسلم أنّ المقتضى لاستهجانه هو عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف و أمّا هو في كونه بياناً للواضحات

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 الملازمه تا و أمّا تمثيلهم و جواب دلیل ایشان اینکه قبول نداریم که اگر حکم در غیر محلّ وصف باقی باشد تعلیق بی فایده باشد زیرا که فایده تعلیق منحصر نیست در دلالت بر انتفاء حکم در غیر محلّ وصف بلکه فوائد بسیار ممکنست از برای او از جمله فوائد او زیادتی اهتمام متکلم است بیان حکم محلّ وصف یا بسبب احتیاج سامع به بیان او مثلاً 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 تقييد او بوصف یعنی اگر حکم مطلق مذکور شود و مقید بوصف نشود گاه باشد که سامع توهم کند که این حکم در محلّ وصف نیست و مخصوص بغیر محلّ 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 خَشِيَةَ إِمْلَاقٍ حَكْم که حرمت قتل اولاد است مقید شده بخوف فقر از جهت آنکه اگر تصریح باین قید نمی شد ممکن بود که

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۴۲

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 آن حکم است در غیر محلّ وصف مگر در صورتی که فایده دیگر از برای آن وصف ظاهر نباشد پس هر جائی که فایده دیگر متصوّر باشد چنانکه در آن 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 هریک ازین فوائد کافیهست در عدم احتیاج باقتضاء

نفی حکم از غیر محل وصف که شما قائل به آن اقتضا شدید از جهت نگاه ملخص این کلام آنکه شما قائل می شوید به اینکه تعلیق بوصف مقتضی انتفاء حکمت از غیر محل 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 فائده تعلیق بانتفاء حکم در غیر محل وصف محتاج بدلیل است و دلیلی بر این معنی نیست داشتن کلام بلغا را از تخصیص بی فایده زیرا که با احتمال یک فایده از آن 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 محل وصف محتاج بدلیل است و امّا تمثیلهم فی الحجّه 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 محل وصف لازم می آید که تعلیق بی فایده و ناخوش باشد چنانچه در آن دو مثال تعلیق بوصف ناخوش است بسبب آنکه حکم در غیر محل 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 محل 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 کرمست و آفتاب روشن است که اخبار به ایشان از فصحا و بلغا قبیح است

[أصل فی مفهوم الغایه]

اصل و الاصح ان التقييد بالغايه يدل على مخالفه تا لنا وجوه اصح

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۴۳

اصل و الاصح ان التقييد بالغايه يدل على مخالفه ما بعدها لما قبلها وفاقا لاكثر المحققين و و خالف في ذلك السيد ره فقال ان تعليق الحكم بغايه انما يدل على ثبوته الى تلك الغايه و ما بعدها يعلم انتفاءه او اثباته بدليل و وافقه على هذا بعض العامه لنا ان قول القائل صوموا الى الليل معناه آخر وجوب الصوم مجيء الليل فلو فرض ثبوت وجوبه بعد مجيئه لم يكن الليل آخر و هو خلاف المنطوق احتج السيد بنحو ما سبق في الاحتجاج على نفي دلالة التخصيص بالوصف حتى انه قال من فرق بين تعليق الحكم بصفه و تعليقه بغايه ليس معه الّا الدعوى و هو كالمناقض لفرقه بين امرين لا فرق بينهما فان قال فاي معنى لقوله تعالى ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم قلنا و اي معنى لقوله ع في سائمه الغنم زكاه و المعلوفه مثلها فان قيل لا يمتنع ان يكون المصلحه في ان يعلم ثبوت الزكاه في السائمه بهذا النص و يعلم ثبوتها في المعلوفه بدليل آخر قلنا لا يمتنع فيما علق بغايه حرفا بحرف

اینست که تقييد حکم به غایت یعنی نهایت زمانی دلالت می کند بر مخالفت زمانی که بعد از ان غایتست در آن حکم با زمانی که پیش از اوست یعنی دلالت دارد بر انتفاء آن حکم

در زمانی که بعد از ان غایت است و درین مذهب اتفاق دارند با ما اکثر از محققین اصولیین و مخالفت کرده درین قول سید مرتضی رضی الله عنه و گفته که تعلیق حکم به غایت دلالت ندارد مگر بر ثبوت ان حکم تا ان غایت و ثبوت و انتفاء آن حکم در ما بعد غایت از دلیل خارج معلوم می شود و موافقت کرده با او درین قول بعضی از عامه چون آمدی و ابو حنیفه لنا ان قول القائل صوموا الی اللیل تا احتج السید دلیل ما بر اینکه تقیید حکم به غایت حجت است و دلالت دارد بر انتفاء ان حکم در ما بعد غایت اینست که قول قائل صوموا الی اللیل معنیش اینست که آخر وقت وجوب صوم اول شب است پس اگر فرض کنیم ثبوت وجوب صوم را بعد از دخول شب نیز لازم می آید که اول شب آخر وقت وجوب صوم نباشد و این خلاف منطوق این قولست احتج السید بنحو ما سبق فی الاحتجاج تا و الجواب المنع من مساواته احتجاج کرده سید مرتضی رضی الله عنه بر عدم حجیت مفهوم غایت بمثل آنچه پیش گذشت در احتجاج برای عدم دلالت تحقیق بوصف بر نفی حکم در غیر محل وصف تا اینکه گفته که هر که فرق کند میان تعلیق حکم بر صفت و تعلیق حکم بر غایت یعنی اول را حجت نداند و ثانی را حجت داند او را دلیلی بر این فرق نیست بلکه این تفریق محض دعوی است و این قائل بفرق میانه این دو تعلیق به منزله کسی است که قائل بنقضین شده باشد زیرا که فرق

نموده میانه دو چیزی که هیچ فرق نیست میانه ایشان و چون در اوّل قائل بعدم حجّیت

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۴۴

و الجواب المنع من مساواته للتعلیق بالصّیة فه فانّ اللّزوم هنا ظاهر اذ لا ینفک تصوّر الصوم المقتید بکونه آخر اللیل مثلاً عن عدمه فی اللیل بخلافه هناک كما علمت و مبالغه السید ره فی التّسویه بینهما لا وجه لها و التّحقیق ما ذکره بعض الافاضل من انه اقوی دلالة من التّعلیق بالشرط و لهذا قال بدلالته کلّ من قال بدلاله الشرط و بعض من لم یقل بها

شده لازم می آید که ثانی نیز حجت نباشد پس قول به حجّیت ثانی نقیض 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 **تُمْ أَتُمُّوا الصَّیَامَ إِلَى اللَّیْلِ** یعنی هرگاه در شب نیز جایز باشد روزه داشتن پس تقیید روزه بدخول شب بی فایده است جواب می گوئیم بطریق معارضه با شما که مفهوم وصف را حجّت نمی دانید که چه فایده دارد تعلیق بر وصف در قول رسول الله **صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي سَائِمَةِ الْغَنَمِ الرَّكَاهِ** و حال آنکه تجویز می کنید که معلوفه نیز مثل سائمه باشد در وجوب زکات پس اگر گویند که ممتنع نیست که تقیید بوصف در این حدیث از برای این مصلحت باشد که دانسته شود وجوب زکات در سائمه باین نصّ و دانسته شود وجوب او در معلوفه بدلیل دیگر جواب می گوئیم 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 سید رضی الله عنه اینست که قبول نداریم مساوات تقييد به غایت را تقييد 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 مقید است به اینکه آخرش شب است مثلاً از عدم روزه در شب پس لزوم ذهنی که معتبر است در دلالت التزامیه در اینجا ظاهر است بخلاف لزوم در تقييد 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 تقييد 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 اصلاً صورتی ندارد و از این جهت که مفهوم غایت اقوی است از مفهوم شرط قائل شده به حجیت مفهوم غایت باشد هر که قائل شده به حجیت مفهوم شرط و بعضی از آن جماعت که قائل شده به حجیت مفهوم شرط و بعضی از آن جماعت که قائل شده اند بعدم حجیت

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۴۵

اصل قال اکثر مخالفینا

ان الامر بالفعل المشروط جائز و ان علم الامر انتفاء شرطه و ربما تعدى بعض متأخريهم فجازوه و ان علم المامور 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 اميا مع علم الامر كامر 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 يرادها في كتب القوم و سيظهر لك سر ما قلته

او

[أصل في تقييد الحكم بالشرط مع العلم بانتفائه]

اصل بياید دانست كه هر كاه وجوب فعلی مشروط بشرطی بوده باشد احتمالات عقلیه ازین دو بدر نیست كه ان شرط یا موجود است در وقت ان فعل یا مفقود است در ان وقت و بر هر تقدیر امر و مامور یا هر دو در زمان تكلم بامر عالمند بوجود یا فقدان شرط یا هر دو جاهلند یا امر عالمست و مامور جاهل یا برعكس و مجموع احتمالات منحصر است در هشت چه در صورت وجود شرط چهار احتمال بهم می رسد اول اینکه امر و مامور هر دو در حین امر عالم باشند بوجود شرط در وقت فعل دویم اینکه هر دو جاهل باشند بوجود ان شرط سیوم آنكه امر عالم باشند و مامور جاهل چهارم عكس این و درین چهار صورت تعلق امر به آن فعل جائز است اتفاقا و صورت فقدان و انعدام شرط در وقت فعل نیز مشتمل است بر چهار احتمال

چه امر مامور یا هر دو عالمند در حین امر بفقدان شرط در وقت فعل یا هر دو جاهلند یا امر عالمست و مامور جاهل یا برعکس و در صورت ثانی و رابع ازین چهار احتمال نیز تعلق امر به آن فعل جایز است اتفاقاً و در احتمال اول و ثالث از این احتمالات خلاف واقع شده در جواز تعلق تکلیف به آن فعل و این خلاف وقتی است که مراد از شرط شرط واجب مقید بوده باشد یعنی وجوب واجب مشروط به آن شرط باشد نه شرط واجب مطلق که آن شرط شرطیه وجود فعل باشد نه شرط وجوب او چه شرط واجب مطلق نیز این هشت احتمال در وی جاریست لیکن بر جمیع احتمالات تکلیف به آن واجب جایز است اتفاقاً قال اکثر مخالفینا ان الامر بالفعل المشروط جایز و ان علم الامر بانتفاء شرطه و ربما تعدی بعض تا و انما لم يعدل عنها اکثر اصولیین عامه قائل شده اند به اینکه جایز است تعلق امر بفعلی که مشروط باشد بشرطی اگرچه امر عالم باشد بانتفاء شرط در حین تکلم به آن امر و زیاده رفته اند بعضی از متاخرین ایشان و تجویز نموده اند تکلیف به چنین فعلی را هر چند مامور نیز عالم باشد بانتفاء ان شرط با آنکه بسیاری از ایشان نقل نموده اند اتفاق علمای اصول را بر عدم جواز چنین تکلیفی که امر و مامور هر دو عالم باشند بانتفاء شرط و امامیه رضی الله عنهم

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۴۶

و انما لم يعدل عنها ابتداءً قصداً الى مطابقه دليل الخصم لما عنون به الدعوى حيث جعله على الوجه الذى حكيناه

در جواز تکلیف

با انتفاء شرط شرط می دانند جاهل بودن امر را بانتفاء آن شرط مثلا هرگاه مولی کاری بفرماید غلام خود را در روز آینده و اتفاقا غلام بمیرد پیش از وقت آن کار این امر جایز است باعتبار اینکه مولی علم نداشت بانتفاء شرط او که حیوه 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 مثلا 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 مطلقا چنانچه پیشتر گذشت و چون می رسید کسی را که اعتراض نماید که هرگاه شما را خوش نمی آید ازین تعبیر چرا خود نیز چنین تعبیر نمودید و شرط را مخصوص شرط واجب مقید نساختید مصنف قدّس سرّه در جواب فرمود که و أنّما لم اعدل عنها ابتداء قصدا تا و لقد اجاد 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 و ردّ او ظاهر خواهد شد و لقد اجاد علم الهدی حیث تنحی عن هذا المسلك و احسن التّأدیه 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 ان 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 مثلا جایز است که خدای تعالی

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۴۷

و لقد اجاد علم الهدی ره حیث تنحی عن هذا المسلك و احسن التّأدیه عن اصل المطلب فقال و فی الفقهاء و المتکلمین من یجوز ان یامر الله تعالی

بشرط ان لا يمنع المكلف من الفعل او بشرط ان يقدره و يزعمون انه يكون مامورا بذلك مع المنع و هذا غلط لان الشرط انما يحسن فيمن لا يعلم العواقب و لا طريق له الى علمها فاما العالم بالعواقب و باحوال المكلف فلا يجوز ان يامره بشرط قال و الذي يبين ذلك ان الرسول ص لو اعلمنا ان زيدا لا- يتمكن من الفعل في وقت مخصوص قبح منا ان فامره بذلك لا محاله و انما حسن دخول الشرط فيمن فامره فقد علمنا بصفته في المستقبل الا ترى انه لا يجوز الشرط فيما يصح فيه العلم و لنا اليه طريق نحو حسن الفعل لانه مما يصح ان نعلمه و كون المامور متمكنا لا يصح ان نعلمه عقلا فاذا فقد الخبر فلا بد من الشرط و لا بد من ان يكون احدنا في امره يحصل في حكم الظان لتمكن من بامره بالفعل مستقبلا و يكون الظن في ذلك قائما مقام العلم و قد ثبت ان الظن يقوم مقام العلم اذا تعذر العلم فاما مع حصوله فلا يقوم مقامه و اذا كان القديم تعالى عالما يتمكن من يتمكن و جب ان يوجه الامر بنحوه دون من يعلم انه لا- يتمكن فالرسول ص حاله كحالنا اذا اعلمنا الله تعالى حال من فامر فعند ذلك فامر بلا شرط

امر فرمايد 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 زیرا که 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 مثلاً قادر بر فعل خاصّی 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 هر که کاری فرماید مگر نادانی ماء بماء بحالت مامور در زمان آینده یعنی ذکر شرط نمودن در اوامر در وقتی نیکو [۳۷] است که ما علم نداشته باشیم به عاقبت حال مامور اما هر گاه از یک راهی ما را علم بحالت او در وقت فعل باشد چنانچه در مثال مذکور از

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۴۸

قلت هذه الجملة التي افادها الشهيد ره كافيه في تحرير المقام وافيه في اثبات المذهب المختار فلا غروان نقلناها بطولها و اکتفينا بها عن اعاده الاحتجاج على ما صرنا اليه احتجّ المجوّزون بوجوه الاوّل لو لم يصحّ التکلیف بما علم

عدم شرطه لم يعص احد و اللّٰزم باطل بالضروره من الدّين و بيان الملازمه ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه و اقلها اراده المكلف له فلا تكليف به فلا معصيه

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 بگوییم 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 امّا 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 متعذر باشد امّا 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 صلی الله علیه 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 تمکن و قدرت آن کس را امر می فرماید آن کس را بدون شرط و اگر اعلام نماید به آن حضرت عدم تمکن آن شخص را تکلیف اصلاً جایز نیست چنانچه هرگاه آن حضرت بما اعلام نماید حال شخصی بعین تمکن یا عدم تمکن او را درین صورت یا تکلیف جایز است بدون شرط یا اصلاً تکلیف معقول نیست تا باین مقام کلام سیّد رضی الله عنه بود و مصنف قدّس سرّه در مقام اعتذار از

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۴۹

الثّانی لو لم یصحّ لم یعلم احد انّه مکلف و اللّمازم باطل امّیا الملازمه فلاّنه مع الفعل و بعده ینقطع التّکلیف به و قبله لا یعلم لجواز ان لا یوجد شرط من شروطه فلا یكون مکلفاً لا یقال قد یحصل

له العلم قبل الفعل اذا كان الوقت متسعا واجتمعت الشرائط عند دخول الوقت و ذلك كاف في تحقق التكليف لاننا نقول نحن نفرض الوقت المتسع زمنا زمنا و نردد في كل جزء جزء فانه مع الفعل فيه و بعده ينقطع و قبل الفعل يجوز ان لا يبقى بصفه التكليف في الجزء الآخر فلا يعلم حصول الشرط الذي هو بقاءه بالصفه فيه فلا يعلم التكليف و اما بطلان اللازم بالضرورة

عدم استدلال بر مذهب خود و بيان اعتماد در اثبات مدّعی خود بر کلام سید رضی الله عنه می فرماید که قلت هذه الجملة التي افادها السيد ره كافيه في تحرير المقام تا احتجّ المجوّزون می گویم من که این کلامی که سید مرتضی رضی الله عنه افاده نموده کافیت در تحریر و تنقیح محلّ نزاع زیرا که در این عبارات مذکوره اشارات واضح 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 سید 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 سید 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 احتیج المجوزون 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 [۳۸] دین است و بیان ملازمه اینکه هر واجبی که ترک می شود البته بسبب انتفاء شرطی از شروط اوست و اقل 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 یصح لم یعلم احد انه 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 امّا 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۵۰

زیرا که مکلف احتمال می دهد که شرطی از شرائط وجوب آن 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 اوّل وقت و باقی باشند این شرائط تا آنکه از اوّل 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 باجزاء 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 نمایم 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 اوّل 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 وجوب 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 السّلم 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 وجوبست و حال آنکه آن حضرت علم داشت بوجوب ذبح که اگر علم بوجوب نمی داشت اقدام نمی نمود بر ذبح ولد به تهیّه 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 جهت ترک او و اقدام بر فعل حرام نسبت بمعصوم [۳۹] محال است و نیز می گوئیم اگر ذبح بر آن حضرت واجب نمی بود از جهت ترک 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۵۱

الثالث لو لم یصحّ لم یعلم ابراهیم ع وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته و هو عدم النسخ و قد علم و الا لم یقدم علی ذبح ولده و لم یحتج الی فداء الرابع كما ان الامر یحسن لمصالح تنشأ من المامور

به كذلك يحسن لمصالح تنشأ من لفظ الامر و موضع النزاع من هذا القبيل فانَّ المكلف من حيث عدم علمه بامتناع فعل المامور به ربّما يوطّن نفسه على الامتثال فيحصل له بذلك لطف في الآخرة و في الدنّيا لانزجاره عن القبيح الا- ترى انَّ السيّد قد يستصلح بعض عبيده باوامر ينجّزها عليه مع عزمه على نسخها امتحانا له و الانسان قد يقول لغيره و كَلتكَ في بيع عبدى مثلا مع علمه بانّه سيعزله اذا كان غرضه استعماله للوكيل او امتحانه في امر العبد و الجواب عن الاوّل ظاهر ممّا حقّقه السيّد ره اذ ليس نزاعنا في مطلق شرط الوقوع و أنّما هو في الشّروط الذي يتوقّف عليه تمكّن المكلف شرعا و قدرته على امتثال الامر و ليست الاراده منه قطعاً و الملازمه أنّما يتمّ بتقدير كونها منه و ح فتوجّه المنع عليها جليّ

دليل چهارم ایشان اینست که چنانچه امر نیکوست از جهة مصلحتهای که ناشی می شوند از مامور به همچنین نیکوست بسبب مصلحت هایی که ناشی می شوند از اصل امر و محلّ نزاع یعنی تعلق امر بفعل با علم امر بانتفاء شرط او از این قبیل است زیرا که مکلف چون عالم نیست بامتناع فعل مامور به گاه باشد که توطین نفس خود بر امتثال یعنی قرارداد خاطر خود کند فرمان برداری را و بسبب این حاصل شود از برای او لطف و شفقت خدای در آخرت و در دنیا از این جهت که منجز شده از قبیح که عدم امتثال است نمی بینی که مولی گاهی اصلاح حال بعضی از غلامان خود می کند بسبب اوامر منجزه یعنی غیر متعلّقه بشرط با اینکه قصد نسخ آنها دارد از جهة امتحان

او و گاه هست که شخصی به دیگری می گوید و کیل نمودم ترا در فروختن غلامم مثلاً با اینکه می داند که او را عزل خواهد کرد از وکالت پیش از وقوع بیع هرگاه غرضش ازین توکیل استماله وکیل یا امتحان او باشد درباره آن غلام و الجواب عن الأوّل تا و عن الثانی و جواب از دلیل اوّل ایشان ظاهر می شود از تحقیق سید رضی الله عنه در عنوان بحث زیرا که از ان تحقیق معلوم شد که نزاع در مطلق شرط وقوع فعل از شرط وجوب و شرط وجود نیست بلکه نزاع در شرطیست که موقوف بر او تمکن مکلف شرعاً و قدرت او بر فرمان برداری و آن شرط وجوب فعلست و اراده مکلف ازین قسم نیست بلکه از قبیل شرط وجود است قطعاً و ملازمه مستدلّ یعنی آن قول او که اگر تکلیف با علم امر بانتفاء شرط صحیح باشد لازم می آید که هیچ کس عاصی نباشد بسبب ترک مامور به تمام نمی شود مگر بر تقدیری که اراده از شرایط وجوب باشد و درین صورت که نزاع در

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۵۲

و عن الثانی المنع من بطلان اللّازم و ادّعاء الضّروره فيه مکابره و بهتان و قد ذکر السّید ره فی تتمّه تنقیح المعالم ما یتّضح به سند هذا المنع فقال و لهذا نذهب الی أنّه لا یعلم بانّه مامور بالفعل الا بعد تقضی الوقت و خروجه فیعلم أنّه کان مامورا به و لیس یجب اذا لم یعلم قطعاً أنّه ماموران یسقط عنه وجوب التّحرّز لانه اذا جاء وقت الفعل و هو صحیح سلیم و هذه اماره یغلب معها الظنّ ببقائه فوجب ان یتحرّز

من ترك الفعل و التقصير فيه و لا يتحرّز من ذلك الا بالشروع في الفعل و الابتداء به و لذلك مثال في العقل و هو ان المشاهد للسّبع من بعد مع تجويزه ان يخترم السّبع قبل ان يصل اليه يلزمه التّحرّز منه لما ذكرناه و لا يجب اذا لزمه التّحرّز منه ان يكون عالما ببقاء السّبع و تمكّنه من الاضرار به و هذا كلام جيّد ما عليه في توجيه المنع من مزيد و به يظهر الجواب عن استدلال بعضهم على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل بانعقاد الاجماع على وجوب الشروع فيه بتيه الفرض اذ يكفي في وجوب تيه الفرض غلبه الظنّ بالبقاء و التّمكّن حيث لا سبيل الى القطع فلا دلاله له على حصول العلم

شرط وجوب باشد توجه منع بر این ملازمه ظاهر است و خلاصه منع اینکه از ان شرطی که در اثبات ملازمه [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 وجوب قصد نموده اید کلیه شما ممنوعست یعنی قبول نداریم که انتفاء هر فعلی بسبب انتفاء شرطی از شرائط وجوب باشد چه ممکن است که شرائط وجوب همگی متحقّق باشد و مکلف باراده و اختیار او را ترك نماید و اگر اعمّ از شرط وجوبست و شرط وجود می خواهید این کلیه مسلم است لیکن لازم نمی آید که هیچ مکلفی عاصی نباشد زیرا که ممکن است که شرائط وجوب متحقّق باشد و انتفاء فعل بسبب انتفاء اراده و امثال ان باشد و مکلف بسبب او عاصی باشد و عن الثّانی 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 آن وقت لیکن بطلان لازم ممنوعست و دعوی ضرورت درین بطلان مکابره و بهتان است و سید رضی الله عنه در تتمه تنقیح مقام ذکر نموده کلامی که ازو سند این منع ظاهر می شود زیرا که گفته است سید 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 وجوب افعال در آید و مکلف صحیح و سالم باشد و این حالت صحت علامتی است از برای تکلیف که با او ظن غالب بهم می رسد ببقاء او در وقت فعل و ازین

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۵۳

و عن الثالث بالمنع من تکلیف ابراهیم ع بالذبح الذی هو فری الاوداج بل کلف بمقدماته کالاضجاع و تناول المديه و ما یجری مجری ذلک و الدلیل علی هذا قوله تعالی وَ نَادَيْنَاهُ أَنْ يَا اِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا و اما جزعه ع فلاشفاقه من ان يؤمن بعد مقدمات الذبح به نفسه لجریان العاده بذلك و اما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن انه سيوم به من الذبح او عن مقدمات الذبح زياده عما فعله لم يكن قد امر بها اذ لا يجب في الفديه ان يكون من

جبهه واجب است بر او احتراز از ترک فعل و از تقصیر در آن فعل و این احتراز ممکن نیست مگر بسبب شروع در فعل و مبادرت نمودن به آن فعل و حاصل آنکه ظن بتکلیف قائم مقام علم به اوست در اینکه موجب امتثال مامور به است شرعا و از برای این حکم شرعی نظیری هست در حکم عقلی و این اینست که اگر کسی شیری را از دور بیند که متوجه اوست بر او واجبست عقلا کریختن از وی اگرچه جزم ندارد که ان شیر به او خواهد رسید و احتمال می دهد که شیر پیش از رسیدن به او هلاک شود و واجب نیست در لزوم احتراز از آن شیر اینکه علم داشته باشد ببقاء شیر و قادر بودن او بر ضرر رسانیدن و این کلام سید رضی الله عنه بسیار نیکوست و کافیت از جبهه سند منع بطلان لازم و توجیه منع زیاده برین ممکن نیست و حاصل سند منعی که ازین کلام مستفاد می شود اینست که علم مکلف بوجوب شرط نیست در ایقاع فعل بقصد وجوب شرعا و لازم نیست که مکلف جزم بتکلیف پیش از او داشته باشد بلکه ظن بتکلیف درین معنی شرعا کافیت و از این تخصیص ظاهر می شود جواب از استدلال بعضی از اصولیین بر اینکه علم بتکلیف پیش از فعل البته حاصلست به این نحو که اجماعیست وجوب شروع در فعل واجب با نیت فرض و این موقوفست بر علم بتکلیف و جواب این استدلال که از کلام سید رضی الله عنه ظاهر می شود اینست که توقف نیت وجوب بر علم بتکلیف ممنوعست بلکه کافیت در وجوب

نیت فرض غلبه ظنّ مکلف ببقاء او بر صفت تکلیف و تمکن او بر فعل هرگاه راهی بسوی جزم نباشد پس اجماع بر وجوب نیت فرض دلالت ندارد بر حصول بتکلیف پیش از فعل و عن الثالث بالمنع من تکلیف ابراهیم تا و عن الرابع جواب از دلیل ثالث ایشان اینکه قبول نداریم که ابراهیم علی نبینا و علیه السّلم مکلف بود به ذبحی که عبارت از بریدن رکهای کردنست بلکه مکلف بود بمقدمات ذبح چون خوابانیدن فرزندش و گرفتن کارد و امثال این ها از مقدماتی که از آن حضرت صادر شد و دلیل بر اینکه مکلف بهمین بود قول خدای تعالی است که وَ نَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا چه اگر رؤیا مشتمل می بود بر قطع رکهای کردن لازم می آید که رؤیای او بفعل نیامده باشد پس تصدیق رؤیا بی صورت است و چون می رسید مستدلّ را که بگوید هرگاه آن حضرت مامور بقطع رکها نبود پس جزع آن حضرت از آن رؤیا چه وجه داشت مصنف جواب می گوید که جزع آن حضرت از آن جهت

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۵۴

و عن الرابع أنّه لو سلّم لم يكن الطلب هناك للفعل لما قد علم من امتناعه بل للعلم على الفعل و الانقياد اليه و الامتثال و ليس النزاع فيه بل في نفس الفعل و امّا ما ذكر فيه من المثال فأنما يحسن لمكان التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد و الوكيل و ذلك ممتنع في حقّه تعالی

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 مستدلاً گفته بود که اگر ذبح بر آن حضرت واجب نمی بود احتیاج به فدیة نبودی مصنّف قدّس سرّه جواب می گوید که امّا 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 ائی اذبحک قطع رکها است و همچنین ظاهر اینست که مامور به در قول افعل ما تؤمر ذبح به این معنی است زیرا که غیر او مذکور نیست پس حقّ در جواب اینست که قبول کنیم تعلّق امر را بذبح حقیقی لیکن منع نمائیم انتفاء شرط او را و نسخ مسلم 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 ازهاق روح واقع نشد و آن حضرت مامور بازهاق روح نبود چه غیر خدای عزّ و جلّ بر آن قادر نیست و فدیة عوض از ازهاق روح بود و این جواب نیز اگر چه خلاف ظاهر است لیکن از قدرت خدای عزّ و جلّ اصلاً بعدی ندارد و روایت نیز برطبق او وارد است و عن الرّابع أنّه لو سلّم لم یکن الطلب هناک للفعل تا اصل جواب

از دلیل رابع ایشان اینست که قبول نداریم نیکوئی امر را بجهه 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 جهه این مصالح باعتبار اینکه ممکن است که غرض از امتحان اکمال حجت 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 ازو 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 ازو طلب نفس فعل باشد نزاع

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۵۵

اصل الاقرب عندی انّ نسخ مدلول الامر و هو الوجوب لا یبقی معه الدّلاله علی الجواز بل یرجع الی الحکم الذی کان قبل الامر و به قال العلّامه فی النّهایه و بعض المحقّقین من العامّه 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 الکراهه فلا یتقوّم الا بما فیها من القيود و لا یدخل بدون ضمّ شیء منها الیه فی الوجود فادّعاء بقاءه

لفظی خواهد شد و اما مثالی که مذکور شد از برای حسن امر جهت امتحان ان نیکو است باعتبار اینکه مولی و موکل 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 جهت تحصیل علم در حقّ واجب تعالی ممتنع است نه از جهت اکمال حجّت بر مکلف چنانچه دانسته شد

[أصل فی أنه اذا نسخ مدلول الأمر هل یبقی الجواز]

اصل الاقرب عندی أنّ نسخ مدلول الامر و هو الوجوب لا یبقی معه الدّلاله ببايد دانست که جواز بدو معنی آمده 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 اربعه 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 اما 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 مصتّف 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
علّامه رضی الله عنه در نهاییه و بعضی از محققین عامّه و اکثر عامّه قائل شده به بقای جوازی که جزو مدلول امر بود و این
مذهب مختار علّامه قدس سرّه است در تهذیب لنا انّ الامر انّما یدلّ علی الجواز بالمعنی [۴۰] الاعمّ تا و القول دلیل ما بر عدم
بقاء جواز بعد از نسخ و جوب 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 بمنزله جنس است از برای این احکام اربعه و چون
تقوم جنس یعنی تحصیل و تحقّق او در خارج بدون فصلی ممکن نیست پس تحقّق این جواز

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۵۶

و القول بانضمام الاذن فی التّرك اليه باعتبار لزومه لرفع المنع من التّرك الّذی اقتضاه النّسخ موقوف علی كون النّسخ متعلّقا
بالمعنی من التّرك الّذی هو جزء مفهوم الوجوب دون المجموع و ذلك غير معلوم اذ النزاع فی النّسخ الواقع یلفظ نسخت
الوجوب و نحوه و هو كما یحتمل التّعلّق بالجزء الّذی هو المنع من التّرك لكون رفعه كافیا فی رفع مفهوم الكلّ كذلك یحتمل
التّعلّق بالمجموع بالجزء الآخر الّذی هو رفع الحرج عن الفعل كما ذكره البعض و ان كان قلیل الجدوی لكونه راجعا فی الحقیقه
الی التّعلّق بالمجموع احتجّوا بانّ المقتضی للجواز موجود و المانع منه مفقود فوجب القول بتحقیقه اما الاوّل فلانّ الجواز جزء من

الوجوب و المقتضى للمركب مقتضى لاجزائه و اما الثاني فلان الموانع كلها منتفیه بحکم الاصل و الفرض سوى نسخ الوجوب و هو لا يصلح للمانع لان الوجوب ماهیه مركبه و المركب يكفى فى رفعه رفع احد اجزائه فيكفى فى رفع الوجوب رفع المنع من الترك الذى هو جزئه و ح فلا يدل نسخه على ارتفاع الجواز

نیز ممکن نیست مگر بسبب انضمام قیدی از قیود این احکام اربعه 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 ترک چه وجوب عبارتست از جواز فعل با منع از ترک و چون قید وجوب که منع از ترک است بسبب نسخ رفع شد لازم می آید که نقیض او که اذن در ترکست با جواز ضم شود و جواز بانضمام این قید ممکن الحصول است مصنف س سره جواب می فرماید که و القول بانضمام الاذن فى الترك الیه باعتبار لزومه لرفع المنع العدى اقتضاه النسخ تا احتجوا یعنی آنچه معترض می گفت که اذن در ترک ضم می شوند با این جواز بعد از نسخ باعتبار اینکه اذن در ترک لازم رفع منع از ترک است که نسخ وجوب مقتضى اوست موقوفست بر اینکه نسخ تعلق گیرد بمنع از ترکی که قید وجوبست و یک جزو از مفهوم اوست نه به هریک از دو جزو مفهوم وجوب که عبارت از جواز فعل با منع از ترکست و تعلق نسخ بقید تنها معلوم نیست زیرا که نزاع در

نسخی نیست که واقع شود بلفظ نسخت المنع من التّرك 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 متعلّق بان جزو باشد که منع از ترکست ازین جهت که رفع جزو کافیهست در رفع کلّ همچنین احتمال دارد که نسخ متعلّق باشد بمجموع باعتبار هر یک از اجزای او و احتمال دارد که متعلّق 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۵۷

فان قيل لا نسلم عدم مانعیه نسخ الوجوب لثبوت الجواز لأنّ الفصل علّه لوجود الحصّه الّتی معه من الجنس كما نصّ علیه جمع من المحقّقین فالجواز الّمدی هو جنس للواجب و غیره لا- بدّ لوجوده فی الواجب من علّه هی الفصل له و ذلك هو المنع من التّرك فزواله مقتضی لزوال الجواز لأنّ المعلول یزول بزوال علّته فثبت مانعیه النسخ لبقاء الجواز قلنا هذا مردود من وجهین احدهما أنّ الخلاف واقع فی كون الفصل علّه للجنس فقد انکر بعضهم و قال أنّهما معلولان لعلّه واحده و تحقیق ذلك یطلب من مواضعه و ثانيهما أنّا و ان سلّمنا كونه علّه له فلانم أنّ ارتفاعه مط یقتضی ارتفاع الجنس بل أنّما یرتفع بارتفاعه اذا لم یخلفه فصل آخر و ذلك لأنّ الجنس أنّما یفتقر الی فصل ما من الفصول و من البین أنّ ارتفاع المنع من التّرك مقتضی لثبوت الاذن فيه و هو فصل آخر للجنس الّذی هو الجواز و الحاصل أنّ للجواز قیدین احدهما

المنع من التّرك و الآخر الاذن فيه فاذا زال الاوّل خلفه الثّاني و من هنا ظهر أنّه ليس المدّعى ثبوت الجواز بمجرد الامر بل به و بالتّاسخ فجنسه بالاوّل و فصله بالثّاني و لا ينافى هذا اطلاق القول بأنّه اذا نسخ الوجوب بقى الجواز حيث أنّ ظاهره استقلال الامر به فانّ ذلك توسّع في العبارة و اكثرهم مصرّحون بما قلنا

چه این احتمال قلیل الفائده است زیرا که نسخ اذن در فعل فی الحقیقه برمی گردد به نسخ کلّ واحد از اجزاء چه نسخ رفع جزم از فعل لازم دارد نسخ منع از ترک را پس این احتمال پرتفاوتی با احتمال تعلق نسخ به هریک از اجزاء ندارد احتجّوا بانّ المقتضی 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 مقتضی جواز موجود و مانع از او مفقود است پس واجبست قائل شدن ببقاء او اما وجود مقتضی زیرا که جواز جزو از مفهوم وجوبست و مقتضی مرکّب مقتضی کلّ واحد از اجزاء آن مرکّب نیز هست پس امری که مقتضی وجوبست مقتضی جواز فعل نیز خواهد بود و اما 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 زیرا که وجوب ماهیتی است مرکب از دو جزو یکی رفع حرج از فعل یعنی اذن در فعل و دیگری منع از ترک و در رفع مرکّب یکی از اجزاء او کافیست پس در رفع وجوب رفع منع از ترک

که یکی از اجزاء وجوبست کافیهست و درین صورت نسخ دلالت ندارد بر رفع جواز فان قيل لا نسلم عدم مانعیه نسخ الوجوب لثبوت الجواز تا فان قيل لَمَا كان رفع المركب و اگر کسی اعتراض نماید که قبول نداریم که نسخ وجوب مانع ثبوت جواز نباشد بلکه مانع هست زیرا که

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۵۸

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 أولا 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 ترک 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 یک علتند و تحقیق این مسئله را باید از موضعش که علم کلامست طلب نمود و جواب ثانی آنکه بر تقدیر تسلیم علیت فصل از برای جنس قبول نداریم زوال جنس را بسبب زوال او مطلقاً بلکه این اقتضاء در صورتیست که قائم مقام این فصل نباشد فصلی دیگر در علیت جنس چه احتیاج جنس در وجود به فصلی معین نیست بلکه او محتاج است به یک فصلی لا علی التّعیین و هر یک 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 متحقّق و علت وجود جنس شود و ما نحن فیه از این قبیل است چه هر گاه منع از ترک که فصل جواز است بسبب نسخ زایل شود البتّه فصلی دیگر متحقّق خواهد شد بجای او که ان اذن در ترکست و حاصل اینکه جواز دو قید دارد یکی منع از ترک و دیگری اذن در ترک پس اگر اوّل بسبب نسخ زایل شود ثانی قائم مقام او می شود البتّه چه ارتفاع منع از ترک لازم دارد اذن در ترک را و الا ارتفاع نقیضین لازم می آید و ازین جواب معلوم می شود که مدّعی ثبوت جواز بمجرّد امر نیست بلکه مدّعی ثبوت اوست بسبب امر و نسخ هر دو زیرا که دانسته شد که تا اذن در ترک که او نسخ مستنبط است با جوازی که جزو مفهوم امر است ضمّ 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 ظاهراً توهم تنافی می شود از این حیثیت که ظاهر بقی

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۵۹

و الجواب المنع من وجود المقتضى فإنَّ الجواز الّذی هو جزء من ماهیة الوجوب و قدر مشترك بینها و بین الاحکام الثّلاثه الآخر لا تحقّق له بدون انضمام احد قيودها اليه قطعاً و ان لم يثبت علیه الفصل للجنس لأنّ انحصار الاحکام فی الخمسه يعدّ فی الضّروریات و ح فالشکّ فی وجود القيد يوجب الشکّ فی وجود المقتضى و قد علمت أنّ نسخ الوجوب كما يحتمل التعلّق بالقيد فقط اعنى المنع من التّرك فيقتضى ثبوت نقيضه الّذی هو قيد آخر كذلك يحتمل التّعلّق بالمجموع فلا يبقى قيد و لا مقیّد فانضمام القيد مشکوک فيه و لا يتحقّق معه وجود المقتضى و لو تشبّث الخصم فی ترجیح الاحتمال الاوّل باصالة عدم تعلّق النّسخ بالجميع لكان معارضا باصالة عدم وجود القيد فيتساقطان و بهذا ظهر فساد قولهم فی آخر الحجّه أنّ الظّاهر يقتضى البقاء لتحقّق مقتضيه و الاصل استمراره فإنّ انضمام القيد ممّا يتوقّف عليه وجود المقتضى و لم يثبت

الجواز اینست که امر مستقلّ باشد درین جواز و نسخ در وی نداشته باشد و این منافست با مدعا و وجه عدم تنافی اینست که تعبیر ایشان باین عبارت از مدعی از باب مسامحه و مساهله در عباراتست چنانچه داب ایشان است و اکثر ایشان تصریح نموده اند به آنچه ما گفتیم در تفسیر مدعا فان قيل لَمَّا كان رفع المركب يحصل

تاره برفع جميع اجزائه تا و الجواب المنع و اگر کسی اعتراض نماید بر اصل دليل قائلين ببقاء جواز به اين طريق که چون رفع مرکب کاه برفع جمع اجزاء او می شود و کاه برفع بعضی از اجزای او پس ما را علم ببقاء جواز ممکن نیست بعد از رفع وجوب زیرا که مساویست احتمال رفع منع از ترک که مقتضی بقاء جواز است با احتمال رفع جميع اجزاء که مقتضی عدم بقاء اوست پس چون جزم بقاء حاصل شود جواب می گوئیم که ما نمی گوئیم که بعد از نسخ وجوب جواز یقیناً باقیست بلکه مطلب ما ظهور بقاء جواز است و بعد از نسخ ظهور بقاء او متحقق است بلا شبهه زیرا که جواز بسبب امری که مقتضی اوست متحقق شده بود و اصل و استصحاب مقتضی استمرار اوست پس بسبب احتمال خلافش حکم بزوال او نمی توان نمود و توضیح این سخن آنکه نسخ متوجه نمی شود مگر بوجوب نه باصل امر و مقتضی جواز که امر است بحال خود باقیست پس جواز نیز بحال خود باقیست تا وقتی که ثابت شود چیزی که منافی او باشد و چون رفع وجوب متحقق می شود برفع احد جزئین او یعنی منع از ترک ما را جزم بثبوت منافی ممکن نیست پس جواز مستمرّ بماند بحسب ظاهر و این بعینه معنی ظهور بقاء جواز است و الجواب المنع من وجود المقتضى فانّ الجواز الذى هو جزء من ماهیه الوجوب و قدر مشترك تا اذا تقرّر ذلك و جواب از احتجاج قائلين ببقاء جواز بعد از نسخ وجوب اینست که وجود مقتضی جواز ممنوعست زیرا که جواز که جزو از ماهیّه وجود و قدر

إذا تقرّر ذلك فاعلم أنّ دليل الخصم لو تمّ لكان دالّاً على بقاء الاستحباب لا الجواز فقط كما هو المشهور على السنتهم يريدون به الاباحه و لا الاعمّ منه و من الاستحباب كما يوجد في كلام جماعه و لا منهما و من المكروه كما ذهب اليه بعض العامه حتّى أنّهم لم ينقلوا القول ببقاء الاستحباب بخصوصه الا عن شاذّ بل ربّما ردّ ذلك بعضهم نافياً للقائل به مع أنّ دليلهم على البقاء كما رايت ينادى بأنّ الباقي هو الاستحباب و توضيحه أنّ الوجوب لما كان مرّكباً من الاذن في الفعل و كونه راجحاً ممنوعاً من تركه و كان رفع المنع من التّرك كافياً في رفع حقيقه 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 النّدب و كان هو الباقي

میان او و ندب و کراهت و اباحت است متحقّق نمی شود بدون انضمام قیدی از قیود این احکام هرچند ثابت نباشد علیت 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 اربعه باقی ماند لازم می آید که احکام شرعیّه شش باشد و چون تحقیق [۴۱] 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 ثبوت نقیض او باشد که ان قید دیگر است همچنین احتمال دارد که متعلق بجمع اجزاء باشد و نه قیدی باقی ماند و نه مقیدی پس انضمام قید مشکوک فیه است و با شک در انضمام قید وجود مقتضی متیقن نیست [۴۲] و اگر مستدل ترجیح دهد احتمال تعلق نسخ را بقید تنها و متمسک شود به اینکه اصل عدم تعلق اوست بجمع ما نیز ترجیح می دهیم احتمال تعلق او را بجمع باعتبار آنکه اصل عدم وجود قیدیست که نقیض قید وجوبست 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 مستدل در آخر دلیل یعنی آنچه در جواب اعتراض ثانی گفت و ان اینست که ظاهر مقتضی بقاء جواز است بسبب آنکه مقتضی جواز متحقق است و اصل استمرار اوست و وجه فساد آنکه تحقق 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 مستدل در آخر دلیل چه ظاهر است عبارت او در اینکه مراد او تحقق مقتضی است قبل از نسخ و در تحقق 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۶۱

المبحث الثانی فی التّواهی اصل اختلف النّاس فی مدلول صیغه النّهی حقیقه علی نحو اختلافهم فی الامر و الحقّ أنّها حقیقه فی التّحریم مجاز فی غیره لأنّها المتبادر منها فی

العرف العام عند الاطلاق و لهذا يذم العبد على فعل ما نهاه المولى عنه بقوله لا تفعله و الاصل عدم النقل و لقوله تعالى و ما نهاكم عنه فانتهوا اوجب سبحانه الانتهاء عما نهى الرسول صلى الله عليه و آله عنه لما ثبت من ان الامر حقيقه فى الوجوب و ما وجب الانتهاء عنه فقد حرم فعله و ما يقال من ان هذا مختص بمناهى الرسول ص و موضع النزاع هو الاعم فيمكن عنه بان تحريم ما نهى عنه الرسول ص يدل بالفحوى على تحريم ما نهى الله تعالى عنه مع ما فى احتمال الفصل من البعد هذا و استعمال النهى فى الكراهه شايع فى اخبارنا المرويه عن الائمه عليهم السلم على نحو ما قلناه فى الامر

صورتى وارد است كه مراد تحقق او مقتضى بعد از نسخ باشد و دليل بر اينكه مراد او معنى اولست دو چيز است يكي تصريح به اولاً و ديكر متمسك شدن او باستصحاب چه اكر مراد او معنى ثانى باشد بعد از اثبات مقتضى استصحاب بى فايده مى شود و همچنين اصل جواب را دفع مى توان نمود به اينكه مراد مستدلّ از وجود مقتضى جواز پيش از نسخ باشد با استصحاب بقاء او بعد از نسخ نيز به قرينه آخر دليل اذا تقرّر ذلك فاعلم انّ دليل الخصم لو تمّ لكان دالاً على بقاء الاستصحاب تا اصل يعنى هرگاه مقرّر و محقق شد دليل خصم و جواب او بدان كه دليل ايشان بر تقدير تماميت دلالت دارد بر بقاء استصحاب چه دلالت مى كند بر بقاء جوازي كه جزوى از وجوبست و ان اذن در فعل است با رجحان او با انضمام

اذن در ترک 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 ترک 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 مطلقا خواه فعل و ترک هر دو مساوی باشند یا احدهما راجح به آن چنانچه بعضی از ایشان قائلند حتّی اینکه نقل نموده اند قول ببقاء استحباب را بخصوصه مکرر 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 زیرا که وجوب چون مرکبست از اذن در فعل بر وجه رجحان با منع از ترک.

منع از ترک کافیهست [۴۳] 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 ترک قیود ندب تمام می شود و باقی او خواهد

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۶۲

بود نه جواز به آن معانی دیگر

[البحث الثانی: فی النواهی]

اشاره

البحث الثانی فی النواهی یعنی بحث دویم از مطلب دویم در تحقیق احکام نهی است

[أصل فی مدلول صیغه النهی]

اصل اختلاف الناس فی مدلول صیغه النهی حقیقه علی نحو اختلافهم فی الامر و الحقّ أنّها تا اصل بدان که صیغه نهی در هشت معنی مستعمل شده در کلام فصحا و بلغا اول تحریم چون لا ترن دویم کراهت چون لا تنس نصیبک من الدنیا سیّم تحقیر چون لا- تمدّن عینیک الی ما متّعنا به چهارم بیان عاقبت چون و لا تحسبنّ الله غافلا عمّا يعمل الظالمون پنجم دعا چون لا تکلنی الی نفسی طرفه عین ششم یأس یعنی مایوس کردانیدن مخاطب را از چیزی نحو لا- تعذروا الیوم هفتم ارشاد یعنی راهنمایی مخاطب به امری که صلاح او در وی باشد چون لا- تسألوا عن اشیاء ان تبد لکم تسؤکم هشتم تسلیه مخاطب بر مکروهی چون لا- تحزن و اصولیون 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 مشترک لفظی می دانند او را در حرمت و کراهت و بعضی قائلند باشتراك معنوی میان ایشان یعنی موضوعست از برای طلب ترک فعل مطلقا خواه فعل حرام باشد و خواه مکروه و در غیر این معانی خلافی نیست که بعنوان مجاز مستعملست و حقّ اینست که حقیقت است در تحریم و مجاز است در غیر تحریم زیرا که متبادر از صیغه نهی نزد اطلاق و تجرّد او از قرینه یکی از ان معانی تحریم است در عرف عامّ و از این جهت مستحقّ

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 وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَأَتْتَهُوا زیرا که واجب گردانیده 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 ترک 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 محلّ 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 فحواى [۴۴] 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 ائمه معصومین علیهم السّلم به حیثیتی که مساویست احتمال حرمت در تبادر عرفا پس بمجّرد ورود نهی حکم بتحریم نمی توان نمود بهمان نحو که در امر مذکور شد

[أصل فى أن مدلول النهى هل هو الكف أو الترك]

اصل و اختلفوا فى أنّ المطلوب بالنهى ما هو فذهب الاكثرون تا لنا اختلاف کرده اند اصوليون در اینکه مقصود از

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۶۳

اصل و قد اختلفوا فى أنّ

المطلوب بالتهی ما هو فذهب الی- کثرون الی أنه هو الکفّ عن الفعل المنهی عنه و منهم العلامه ره فی تهذیبه و قال فی النهایه المطلوب بالتهی نفس ان لا تفعل و حکى أنه قول جماعه کثیره و هذا هو الاقوی لنا انّ تارک المنهی عنه کالزّناء مثلا یعدّ فی العرف ممثلا و یمدحه العقلاء علی أنه لم یفعل من دون نظر الی تحقّق الکفّ عنه بل لا یکاد یخطر الکفّ بیال اکثرهم و ذلك دلیل علی انّ متعلّق التّکلیف لیس هو الکفّ و الّا لم یصدق الامتثال و لا- یحسن المدح علی مجرّد التّرك احتجّوا بانّ النهی تکلیف و لا تکلیف الّا بمقدور للمکلف و تقی الفعل یمتنع ان یشکک مقدورا له لکونه عدما اصليًا و العدم الاصلیّ سابق علی القدره و حاصل قبلها و تحصيل الحاصل محال و الجواب المنع من أنه غیر مقدور لانّ نسبه القدره الی طرفی الوجود و العدم مساویه فلو لم یکن نفی العفل مقدورا لم یکن ایجاده مقدورا اذ تاثیر صفه القدره فی الوجود فقط و جوب لا قدره فان قيل لا بدّ للقدره من اثر عقلا- و العدم لا- یصلح اثرا لانه نفی محض و ایضا فالاثر لا بدّ ان یستند الی المؤثر و یتجدّد به و العدم سابق مستمرّ فلا یصلح اثرا للقدره المتأخره

نهی طلب چه چیز است آیا مطلوب ازو کفّ نفس است یعنی مطلوب فعل وجودی است از افعال نفس که ان بازداشتن مکلف است نفس خود را از فعل منهی عنه یا ترک فعل و نکردن اوست و فرق میانه این دو معنی اینست که اول لازم دارد ثانی را بخلاف ثانی که او مستلزم

اول نیست چه بسیار می شود که مکلف ترک می کند فعل منهی عنه را و بخاطر او نمی رسد بازداشتن نفس از او پس اکثر اصولیین رفته اند به اینکه مطلوب از نهی کف است و به این قول قائل شده علامه رحمه الله در تهذیب و در نهایت علامه قائل شده به اینکه مطلوب از او نکردن فعل است و نقل کرده که این قول جمع کثیرست و این قول قوی تر است لنا ان تارك المنهی عنه تا احتجوا دلیل ما بر اینکه مطلوب از نهی ترک فعل است اینست که کسی که ترک کند فعل منهی عنه را عرفا ممثل می نامند و ارباب عقول او را مدح می کنند بر نکردن فعل بدون اینکه ملاحظه نمایند که کف نفس از وی صادر شده یا نه بلکه گاه هست که کف نفس بخاطر اکثر ایشان نمی رسد و این دلیل است بر اینکه متعلق تکلیف کف نفس نیست که اگر متعلق تکلیف کف می بود امثال متحقق نمی شد بمجرد ترک و مدح مکلف نیز نیکو نمی بود بر مجرد ترک احتجوا بان النهی تکلیف و لا تکلیف الا بمقدور تا و الجواب احتجاج نموده اند جمعی که قایلند به اینکه مطلوب از نهی کف نفس است از فعل به اینکه نهی تکلیف است و تکلیف تعلق نمی گیرد مگر به چیزی که مقدر مکلف بوده باشد و نبودن فعل مقدر نیست زیرا که این نیستی فعل عدم اصلی یعنی عدم سابق بر وجود

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۶۴

قلنا العدم انما يجعل اثرا للقدره باعتبار استمراره و عدم الصیلاحیه بهذا الاعتبار فی حیز المنع و ذلك لان القادر یمكنه ان لا یفعل فیستمر و ان یفعل فلا

یستمّر فاطر القدره أنّما هو الاستمرار المقارن لها و هو مستند اليها و متجدّد بها اصل قال السيّد المرتضى ره و جماعه منهم العلامه ره فى احد قوليه أنّ النهى كالامر فى عدم الدّلاله على التّكرار بل هو محتمل له و للمرّه و قال قوم بافادته الدّوام و التّكرار و هو القول الثّانى للعلامه اختاره فى النّهايه ناقلا له عن الاكثر و اليه اذهب لنا أنّ النهى يقتضى منع المكلف من ادخال ماهيته الفعل و حقيقه فى الوجود و هو أنّما يتحقّق بالامتناع من ادخال كلّ فرد من افرادها فيه اذ مع ادخال فرد منها يصدق ادخال تلك الماهيه فى الوجود لصدقها به و لهذا اذا نهى السيّد عبده عن فعل فانتهى مدّه كان يمكنه ايقاع الفعل فيها ثمّ فعل عدّ فى العرف عاصيا مخالفا لسيّده و حسن منه عقابه و كان عند العقلاء مذموما بحيث لو اعتذر بذهاب المده التى يمكنه ايقاع الفعل فيها و هو تارك و ليس نهى السيّد بمتناول غيرها لم يقبل ذلك منه و بقى الذمّ بحاله و هذا ممّا يشهد به الوجدان

است و عدم اصلى مقدّم است بر قدرت مكلف چه اعدام اصليّه 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 [۴۵] است و الجواب المنع من أنّه غير مقدور لأنّ نسبه القدره تا اصل و جواب از اين احتجاج اينكه مقدور نبودن عدم اصلى 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 آنکه تاثیر قدرت در وجود تنها بعینه معنی وجوبست نه قدرت و اگر کسی گوید لا بد است قدرت را از صدور اثری از وی در مقدور و عدم اصلی قابلیت ندارد که اکثر بر او تواند بود زیرا که او نبودن محض است و چیزی نیست و اثر البته باید چیزی باشد و دیگر آنکه اثر لا بد است که مستند بمؤثر باشد و متجدد و حادث شود بسبب او و عدم سابق است بر قدرت و مستمر است از ازل تا وقتی که فعل موجود شود پس صلاحیت ندارد که اثر قدرت حادثه تواند شد جواب می گویم که اصل عدم اگرچه قابلیت ندارد که اثر قدرت حادثه شود لیکن باعتبار استمرار و عدم استمرار مقدور می تواند بود و عدم قابلیت او باین اعتبار ممنوعست چه قادرا ممکن است که فعل را بجای نیاورد و ان عدم مستمر بماند و ممکن است او را ایجاد فعل تا عدم از استمرار بیفتد پس اثر قدرت استمراریست که مقارن قدرتست نه سابق بر او و مستند بقدرت و متجدد به اوست

[أصل في دلالة النهي على الدوام والتكرار]

اصل قال السيد المرتضى رضی الله عنه و جماعه منهم العلامة

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۶۵

احتجوا بأنه لو كان للدوام لما انفك عنه و قد انفك عنه فان الحائض نهيت عن الصلاه و الصوم و لا دوام و بأنه ورد للتكرار كقوله تعالى و لا- تقرّبوا الرّنى و لخلافه كقول الطيب لا- تشرب اللبن و لا- تاكل اللحم و الاشتراك و المجاز خلاف الاصل فيكون حقيقه في القدر المشترك و بأنه يصح تقييده بالدوام و نقيضه من غير تكرار و لا نقض فيكون للمشارك و

الجواب عن الأوّل أنّ كلامنا في النهي المطلق و ذلك مختصّ بوقت الحيض لانه مقيد به و لا يتناول غيره الا ترى انه عام لجميع اوقات الحيض

في احد قوليه انّ النهي كالامر تا لنا سيّد مرتضى رضی الله عنه و جماعتي که از جمله ايشانست علامه قدس سره در يك قول گفته اند که نهی مثل امر است در عدم دلالت بر تکرار یعنی چنانچه امر دلالت نمی کند بر طلب فعل از مکلف مکرراً بلکه دلالت می کند بر مطلق طلب فعل همچنین نهی نیز دلالت نمی کند بر طلب ترک فعل مکرراً بلکه دلالت دارد بر مطلق طلب ترک و احتمال تکرار و مره هر دو دارد و جمعی قائل شده اند به اینکه افاده دوام و تکرار می کند و این قول دوّم علامه است قدس سره که در نهاییه اختیار نموده و نقل کرده او را از اکثر اصولیین و من نیز باین قول قایلیم لنا انّ النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل و حقيقه في الوجود تا احتجوا دليل ما بر اینکه نهی مقید تکرار است اینست که نهی مقتضی منع مکلف است از ایجاد حقیقت فعل و این منع متحقق نمی شود مکر بامتناع نمودن مکلف از ایجاد هر فردی از افراد ان حقیقت زیرا که اگر یک فردی از ان حقیقت از وی صادر شود و داخل شود در وجود خارجی لازم می آمد ایجاد ان حقیقت نیز باعتبار وجود حقیقت در ضمن ان فرد و از این جهت اگر نهی نماید مولی غلام خود را از فعلی و او خود را باز دارد از ان فعل در مدتی که ممکن باشد او را ایجاد ان فعل در

آن مدّت و بعد از آن فعل از وی صادر شود او را در عرف عام عاصی می شمارند و می گویند مخالفت نهی نموده و نیکو می دانند عقوبت او را برین فعل و عقلا او را مذمّت می نمایند به حیثیتی که اگر در مقام اعتذار بگوید که من امتثال نهی نمودم در مدّتی که ممکن بود صدور آن فعل از من در آن مدّت و نهی مولی من شامل غیر آن مدّت نیست پس صدور فعل از من بعد ازین مدّت قبیح نیست کسی این عذر را از وی قبول نمی کند و مذمّت او بحال خود باقیست و هر که رجوع بعقل خود کند صحّت این معنی را می یابد احتجّوا بآنّه لو كان للدّوام لما انفكّ عنه و قد انفكّ تا و الجواب احتجاج نموده اند جمعی که قایلند به اینکه نهی افاده تکرار و دوام نمی کند بسه وجه اوّل اینکه اگر نهی موضوع باشد از برای طلب ترک دائما لازم می آید که هر نهی مفید دوام و تکرار [باشد و دوام و تکرار از نهی منفکّ نشود و حال آنکه بسیار است که مقصود از نهی دوام و تکرار] نیست چنانچه در نهی حیض از نماز و روزه که حرمت ایشان بر او دائمی نیست و وجه

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۶۶

و عن الثّانی أنّ عدم الدّوام فی مثل قول الطّیب أنّما هو للقرینه كالمرض فی المثال و لو لا ذلك لكان المتبادر هو الدّوام علی أنّک قد عرفت فی نظیره سابقا أنّ ما فزوا منه بجعل الوضع للقدر المشترك اعنی لزوم الاشتراک او المجاز لازم علیهم من حیث أنّ الاستعمال فی خصوص المعینین یصیر مجازا فلا

ثانی اینکه گاه نهی وارد شده از برای تکرار و دوام چون لا- تقرّبوا الزّنا که مقصود نهی از زنا است ابدا و گاه از برای غیر تکرار نیز وارد می شود چون قول طیب به بیمار لا تشرب اللّبن و لا تاکل اللّحم 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 یک ازین دو معنی به وضعی علی حده اشتراک 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 اشتراک و مجاز هر دو خلاف اصلند پس باید که حقیقت باشد در قدر مشترک میانه این دو معنی یعنی موضوع باشد از برای مطلق طلب ترک که در ضمن هر یک از ایشان یافت می شود و وجه ثالث اینکه صحیح است مقیّد 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 مشترک چه اگر موضوع باشد از برای تکرار لازم می آید که تقیید او بتکرار تکرار معنی او باشد و تقیید او بمرّه ناقض معنی او باشد و الجواب عن الأوّل أنّ 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 امتثال نهی در جمیع اوقات حیض و در واقع چنین است پس این دلیل قول به افاده تکرار است نه دلیل قول شما و عن الثانی انّ عدم الدوام فی مثل قول الطیب تا و عن الثالث 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 [۴۶] این مسئله دانسته شد که مجازی که بسبب فرار ازو قائل می شوند باشتراک معنوی بر ایشان نیز لازم می آید بلکه مجاز درین صورت بیشتر است زیرا که اگر موضوع از برای تکرار باشد بیش از یک 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 مشترک باشد استعمال او در هر یک از معنین بخصوصه مجاز خواهد بود پس استدلال ناتمامست و پوشیده نیست که عبارت مصنف قدّس سرّه اعنی لزوم المجاز

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۶۷

و عن الثالث انّ التجوز جایز و التّاکید واقع فی الکلام مستعمل فحیث یقید بخلاف الدوام یکون ذلک قرینه المجاز و حیث یؤتی بما یوافقه یکون تائیدا فائده لما اثبتنا کون النهی الدوام و التّکرار وجب القول بانّه للفور لانّ الدوام یستلزمه و من نفی کونه للتّکرار نفی الفور ایضا و الوجه

و الاشتراک لازم علیهم مشعر است به اینکه اشتراک لفظی نیز بر قائلین با اشتراک معنوی لازم می آید و این خلاف واقعست مگر آنکه کوئیم که ذکر اشتراک از قبیل استطراد [۴۷] است و عن الثالث انّ التجوّز جایز و التّاکید واقع فی الکلام مستعمل فحیث یقید بخلاف الدّوام یکون ذلک قرینه المجاز و حیث یؤتی بما یوافقہ یکون تآکیداً و جواب از وجه ثالث ایشان اینکه تجوّز در کلام عرب جایز و شایع و تآکید نیز جایز و واقع است پس جایز است که نهی موضوع باشد از برای تکرار و دوام هر جائی که مقید شود بنقیض دوام این تقید قرینه باشد بر اینکه مستعمل در معنی مجازی شده و نقیض تکرار او نموده و هر جا مقید شود بدوام که موافق مفهوم اوست این قید تآکید مفهوم او باشد و ملخص جواب اینکه قبول نداریم که تقید نهی بتکرار بلکه تقید شیء بتکرار از باب تآکید و بنقیض تکرار از قبیل نقیض مفهوم حقیقی و مجاز است فائده لّمّا اثبتنا کون التّهی للدّوام و التّکرار وجب القول بانّه للفور تا اصل غرض از ذکر این فایده تحقیق اینست که آیا نهی فوریست یا نه یعنی بر مکلف آیا واجبست که بعد از نهی بلا فصل ترک کند منهیّ عنه را یا آنکه جایز است که بعد از او مرتکب فعل منهیّ عنه شود و بعد از مدّتی او را ترک کند از جهت امثال نهی و این مسئله خلافت میان اصولیین چنانچه در فوریّت امر نیز خلاف مذکور شد و این خلاف ناشی شده از خلافتی که مذکور شد درین که نهی آیا افاده

تکرار و دوام می کند یا نه و ما چون ثابت کردیم که نهی مفید دوام است پس واجبست که قائل شویم به فوریت او زیرا که دوام مستلزم فوریت است و کسی که نفی می کند افاده نمودن او تکرار را نفی فوریت 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 منهی عنه را ترک کند هر چند متصل بزمان صدور نهی نباشد

[أصل فی اجتماع الأمر و النهی]

اصل الحق امتناع توجه الامر و النهی الی شیء واحد تا لنا حق اینست که ممتنع است تعلق امر و نهی به یک چیز در وقت واحد و علمای امامیه رضوان الله علیهم برین مذهب متفقند و احدی از ایشان مخالفت ننموده و بسیاری از مخالفین نیز با ما موافقت نموده اند و بعضی از ایشان تجویز نموده اند تعلق هر دو را به یک چیز و سزاوار نیست که پیش از ذکر دلائل فریقین تحریر و تنقیح محل نزاع بشود پس می گوئیم وحدت بر دو قسمست وحدت جنسی و وحدت شخصی و مراد از وحدت جنسی مقابل وحدت شخصی است پس شامل وحدت جنسی

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۶۸

اصل الحق امتناع توجه الامر و النهی الی شیء واحد و لا نعلم فی ذلك مخالفا من اصحابنا و وافقنا علیه کثیر ممن خالفنا و اجازه قوم و ینبغی تحریر محل النزاع اولاً- فنقول الوحده تكون بالجنس [و بالشخص] فالاول يجوز ذلك فيه بان يؤمر بفرد و ینهی عن فرد کالسجود لله تعالی و للشمس و القمر و ربما منعه مانع لکنه شدید الضعف شاذ و الثانی اما ان یتحد فيه الجبهه

او تعدّد فان اتّحدت بان يكون الشّيء [الواحد من الجهه] الواحده مامورا به و منهيا عنه فذلك مستحيل قطعا و قد يجيزه بعض من جوز تكليف المحال قبحهم الله تعالى و منعه بعض المجيزين لذلك نظر الى أنّ هذا ليس تكليفا بالمحال بل هو محال في نفسه لأنّ معناه الحكم بانّ الفعل يجوز تركه و لا يجوز و ان تعدّدت الجهه بان كان للفعل جهتان يتوجّه اليه الامر من إحداهما و النّهى من الاخرى فهو محلّ البحث و ذلك كالصّلاه في الدار المغصوبه يؤمر بها من جهه كونها صلاه و ينهى عنها فيها من حيث كونها غصبا فمن احال اجتماعهما ابطالها و من اجازها صحّحها

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 متعدّده و در اوّل یعنی واحد جنسی بجمیع معانی ثلاثه خلافی نیست نزد امامیه رضوان الله علیهم در اینکه جایز است تعلق امر و نهی هر دو به او به این طریق که یک 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 عامّه 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

متَّحد است جهت امر و نهی یا متعدّد است پس اگر جهه متَّحد باشد به این نحو که یک چیز از یک جهت هم مأمور به و هم منهی عنه باشد این تعلق محالست البتّه 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 جهه امر و نهی متَّحد 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 تکلیفست 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۶۹

لنا انّ الامر طلب لايجاد الفعل و النهی طلب لعدمه فالجمع بينهما فی امر واحد ممتنع و تعدّد الجهه غیر مجد مع اتّحاد المتعلّق اذ الامتناع انما ینشأ من لزوم اجتماع المتنافيين فی شیء واحد [و ذلك لا يدفع الا بتعدّد المتعلّق بحيث یعدّ فی الواقع امرین هذا مأمور به] و ذلك منهيّ

عنه و من البين انّ التعدّد بالجهد لا يقتضى ذلك بل الواحده باقيه معه قطعاً فالصّيه لاه في الدّار المغصوبه و ان تعدّدت فيها جهه الامر و النهى لكن المتعلّق الّذى هو الكون متّحد فلو صحّت لكان مامورا به من حيث أنّه احد الاجزاء المامور بها للصّلاه [و جزء الجزء جزء] و الامر بالمرّكّب امر باجزائه و منهياً عنه باعتبار أنّه بعينه الكون في الدار المغصوبه فيجتمع فيه الامر و النهى و هو متّحد و قد بيّنا امتناعه فتعيّن بطلانها

ممکن امّا عادت هرگز باین جاری نشده و در این قسم محال عامه اختلاف نموده اند در جواز تکلیف به او و نزد امامیه رضی الله عنهم خلافی نیست در عدم جواز سیوم محالی که نظر بذات و بحسب عادت ممکن باشد لیکن امری عارض او شود که موجب استحاله او باشد چون مسبب در حال عدم سبب و مشروط در وقت انتفاع شرایط ایشان و تکلیف به چنین محالی جایز است اتفاقاً بلکه واقع است چون تکلیف به صلوات در وقت با عدم حصول اراده مکلف و از قائلین بجواز تکلیف بمحال آنان که تجویز نموده اند تعلّق امر و نهی هر دو را بفعل واحد از جهه واحده علّتش آنست که گمان کرده اند که استحاله اجتماع وجوب و حرمت در شیء واحد از جهت واحده از قبیل قسم ثانی محال است که مختلف فیه است و جمعی دیگر از قائلین بجواز تکلیف بمحال که تجویز نموده اند این تعلّق را سببش آنست که بمکان ایشان استحاله اجتماع وجوب و تحریم در شیء واحد از جهت واحده از قبیل قسم اوّل محال است که تکلیف به او محال است اجماعاً و

اگر جهه امر و نهی متعدّد باشد یعنی فعل را دو اعتبار بوده باشد و به یک اعتبار متعلّق امر و باعتبار دیگر متعلّق نهی شود پس این قسم است که محلّ نزاع است چون نماز در خانه غصبی که فی نفسه از این جهت که نماز است واجبست و از این جهت که در مکان غصبی است حرامست پس کسی که تجویز نمی کند تعلق امر و نهی هر دو را به چنین فعلی هر چند جهه امر و نهی درو متعدّد باشد می گوید که باین نماز امر متعلّق نیست بلکه نهی به او متعلّق 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 تکلیف 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 منهی عنه است لذا انّ الامر طلب لایجاد الفعل تا احتیج دلیل ما بر امتناع تعلق امر و نهی بر سبیل اجتماع به شیء واحد بدو اعتبار اینست که امر طلب ایجاد فعلست و نهی طلب ترک اوست پس جمع میانه ایشان در فعل واحد از قبیل جمع میانه نقیضین است و این محال است اجماعاً و تعدّد جهه نفعی ندارد با اتحاد متعلّق زیرا که

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۷۰

احتیج المخالف بوجهین الاول انّ السّید اذا امر عبده بخياطة ثوب و نهاه عن الكون فی مكان مخصوص ثمّ خاطه فی ذلك المكان فانّا نقطع بانّه مطیع عاص لجهتی الامر بالخياطة و النهی عن

الكون الثاني لو امتنع الجمع لكان باعتبار اتحاد متعلق الامر و النهى اذ لا مانع سواه اتفاقا و اللّازم باطل اذ لا اتحاد في المتعلقين فان متعلق الامر الصيلا و متعلق النهى الغصب 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 النهى حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين

علت امتناع لزوم اجتماع متنافيين در امر واحد است و اين اجتماع متنافيين مندفع نمى شود مگر در صورتى كه متعلق امر غير متعلق نهى باشد به حيثيتى كه در واقع دو چيز به هم رسد كه يكي مامور به و ديكرى منهى عنه باشد و بديهى است كه تعدد باعتبار جهه مقتضى تعدد واقعى نيست بلكه با تعدد اعتبارى وحدت واقعى باقيست مثلا نماز در خانه غضبى اگر چه جهه امر به او غير جهه نهى ازوست ليكن متعلق امر و نهى در او يك چيز است كه ان بودن در ان مكان است چه بودن در مكان غضبى منهى عنه است اصاله و باعتبار اينكه كون جزو از اجزاء نماز است و تعلق امر به نماز مستلزم تعلق امر است بهر جزوى از اجزاي او پس مامور به هم هست پس اگر اين نماز صحيح باشد لازم مى آيد كه اين بودن در مكان غضبى هم مامور به باشد و هم منهى عنه باشد و ما پيش بيان نموديم امتناع اين را پس اين نماز متعلق نهى است و بس و باطلست و اعاده او لازم است احتجاج المخالف بوجهين الاول ان السيد اذا امر عبده احتجاج نموده اند قائلين بجواز تعلق امر و نهى

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 البتّه این امتناع باعتبار اتحاد متعلّق امر و نهی است چه مانعی از این اجتماع بغیر از اتحاد مذکور نیست اتفاقاً و لازم باطل است زیرا که متعلّق امر مغایر متعلّق نهی است چه در مثال مذکور متعلّق امر نماز است و متعلّق نهی غضب است و انفکاک هر یک از ایشان از دیگری ممکن است چه ممکن است بودن مکلف در مکان غضبی بدون نماز و نماز کزاردن اولی بودن درین مکان غضبی و مکلف باختیار خود جمع نموده نماز و بودن در مکان غضبی را با هم با آنکه ممکن بود او را جدا نمودن هر یک از دیگری پس متعلّق امر و نهی در حقیقتی اند مختلف که مکلف باختیار ایشان را با هم جمع نموده و اختیار مکلف باعث این نیست که این دو حقیقت از دو بودن به دورند و یک حقیقت

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۷۱

فیتحد المتعلّق و الجواب عن الاول أنّ الظاهر فی المثال المذكور اراده تحصیل خیاطه الثوب بایّ وجه اتفق

سَلَمْنَا لَكِنِ الْمَتَعَلِّقَ فِيهِ مُخْتَلَفٌ فَإِنَّ الْكُونَ لَيْسَ جِزْءًا مِنْ مَفْهُومِ الْخِيَاطَةِ بِخِلَافِ الصَّلَاةِ سَلَمْنَا لَكِنِ نَمْنَعُ كَوْنَهُ مَطِيعًا وَ الْحَالُ هَذِهِ وَ دَعْوَى حَصُولِ الْقَطْعِ بِذَلِكَ فِي حَيْزِ الْمَنْعِ حَيْثُ لَا- يَعْلَمُ ارَادَةَ الْخِيَاطَةِ كَيْفَمَا اتَّفَقَتْ وَ عَنِ الثَّانِي أَنَّ مَفْهُومَ الْغَضَبِ وَ انْ كَانَ مَغَايِرًا لِحَقِيقَةِ الصَّلَاةِ إِلَّا أَنَّ الْكُونَ الَّذِي هُوَ جِزْءٌ بِهَا بَعْضُ جِزْئِيَّاتِهِ اذْ هُوَ مِمَّا يَتَحَقَّقُ بِهِ فَإِذَا اوجَدَ الْمَكْلُوفَ الْغَضَبَ بِهَذَا الْكُونَ صَارَ مَتَعَلِّقًا لِلنَّهْيِ ضَرُورَةً أَنَّ الْاِحْكَامَ اِنَّمَا يَتَعَلَّقُ بِالْكَلِّيَّاتِ بِاعْتِبَارِ وُجُودِهَا فِي ضَمَنِ الْاِفْرَادِ فَالْفِرْدُ الَّذِي يَتَحَقَّقُ بِهِ الْكَلِّيُّ هُوَ الَّذِي يَتَعَلَّقُ بِهِ الْحُكْمُ حَقِيقَةً وَ هَكَذَا يُقَالُ فِي جِهَةِ الصَّلَاةِ وَ انْ كَانَ كَلْبًا لَكِنَّهُ اِنَّمَا يَرَادُ بِاعْتِبَارِ الْوُجُودِ فَمَتَعَلِّقُ الْاَمْرِ فِي الْحَقِيقَةِ

شوند تا آنکه لازم آید که متعلق امر و نهی یک چیز باشد و الجواب عن الاول ان الظاهر في المثال المذكور تا و عن الثاني جواب از دليل اول ايشان اينست که ظاهر در مثال مذکور اينست که مولى از امر به دوختن جامه اراده نموده تحصيل دوختن جامه را به هر نحوى که اتفاق افتد هر چند در مکان منهي عنه اتفاق افتد و متضمن فعل حرامى باشد و از اين جهت عقلاء اين غلام را بسبب دوختن جامه در اين مکان ممتثل مى شمارند بخلاف صلاه که مقصود تحصيل اوست بر وجهى که متضمن فعل حرام نباشد و حاصل اينکه اين مثال از محل نزع خارجست چه درين مثال قرينه[۴۸] ظاهره هست بر عموم امر و محل نزع جائي است که قرينه نباشد بر اراده مامور به به هر نحوى که اتفاق افتد پس اين مثال از محل نزع 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 جهه دیگر از محل نزاع خارجست چه محل نزاع صورتیست که متعلق امر و نهی یک چیز باشد و در اینجا چنین نیست زیرا که متعلق امر دوختن جامه است و متعلق 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 او قیام و قعود که ایشان عبارت از بودن خاصّیند و بر تقدیر تسلیم که بودن در مکان جزو از دوختن جامه باشد و متعلق امر و نهی هر دو شود می گوئیم قبول نداریم که ان غلام بسبب دوختن جامه در این مکان مطیع و ممثل باشد مانند نماز در مکان غضبی و دعوای حصول جزم بتحقیق اطاعت او ممنوعست هرگاه معلوم نه باشد که مراد مولی دوختن جامه است کیف ما اتفق و عن الثانی ان مفهوم الغضب و ان كان مغایر الحقیقه الصّیّلاه الا انّ الكون العذی و جواب از دلیل ثانی ایشان اینست که مفهوم غضب اگرچه مغایر است یا حقیقه نماز لیکن بودن در مکان که جزو از حقیقت نماز است جزئی از جزئیات غضب است زیرا که غضب در ضمن او متحقّق می شود پس هرگاه

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۷۲

انّما هو الفرد العذی يوجد منه و لو باعتبار الحصّه الّتی فی ضمنه من الحقیقه الكلّیه علی ابعده الرّائین فی وجود الكلّی الطّبیعی و
كما انّ الصّلاه الكلّیه

تتضمن كونا كليا فكذلك الصيلاه الجزئيه بتضمن كونا جزئيا فاذا اختار المكلف ايجاد كلى الصيلاه بالجزئى المعين منها فقد اختار ايجاد كلى الكون بالجزئى المعين منه الحاصل فى ضمن الصيلاه المعينه و ذلك يقتضى تعلق الامر به فيجتمع فيه الامر و النهى و هو شىء واحد قطعا فقله و ذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما الخ ان اراد به خروجهما عن الوصف بالصيلاه و الغصب فمسلم و لا يجد به نفعا اذ لا نزاع فى اجتماع الجهتين و تحقق الاعتبارين و ان اراد به انهما باقيا على المغايره و التعدد بحسب الواقع و الحقيقه فهو غلط ظاهر و مكابره محضه لا يرتاب فيها ذو مسكه و بالجمله فالحكم هنا واضح لا يكاد يلبس على من راجع وجدانه و لم يطلق فى ميدان الجدل و الغضبيّه عنانه اصل

مكلف واقع سازد غصب را در ضمن اين بودن در مكان منهي عنه خواهد بود چه بديهى است كه احكام تعلق نمى كيرد بكلييات مكر باعتبار وجود ان كلييات در ضمن جزئيات و هر فردى كه كلى در ضمن او يافت شود حكم ان كلى به او تعلق مى كيرد حقيقه و همچنين در جانب نماز نيز مى كوييم كه بودن در مكان كه مامور به است در نماز اگرچه مفهومىست كلى ليكن مراد ازو مفهوم من حيث هو نيست بلكه مقصود مفهوم باعتبار وجود خارجيست پس مامور به فى الحقيقه فرد ان مفهوم است هرچند تعلق امر به آن فرد باعتبار حصه از ان مفهوم كلى است كه در ضمن او يافت شده بنا بر ابعاد مذهبين در وجود كلى طبيعى و بنا بر اقرب مذهبين يعنى قول به عييت كلى طبيعى

در خارج با افراد بطریق اولی مامور به ان فرد خواهد بود و چنانچه مفهوم کلی نماز متضمن مفهوم کلی بودن در مکان است همچنین نماز جزئی متضمن بودن در مکان جزئی است پس هرگاه مکلف اختیار کند ایجاد نماز کلی را در ضمن نماز جزئی اختیار کرده است ایجاد بودن در مکان کلی را در ضمن بودن در مکان جزئی که متحقق شده در ضمن ان نماز جزئی معین و تحقیق این بودن جزئی در ضمن این نماز جزئی مقتضی اینست که این بودن نیز مامور به بوده باشد باعتبار اینکه کونی از جهت نماز از جمله اجزاء نماز است که مامور به است و مامور به بودن مرکب لازم دارد مامور به بودن اجزاء او را پس از اختیار نمودن مکلف این صلات جزئی را با این غضب جزئی که متعلق امر بوده باشد لازم می آید اجتماع امر و نهی در ان بودن جزئی و آنچه مستدل می گفت که اختیار مکلف اجتماع این نماز را با غضب بیرون نمی برد ایشان را از دو حقیقت مختلف بودن اگر مرادش اینست که جمع کردن مکلف صلاه و غضب را با هم بیرون نمی برد ان نماز را از صلاه بودن و غضب بودن و ایشان دو مفهومیند متغایر که

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۷۳

اختلفوا فی دلالة النهی علی فساد المنهی عنه علی اقوال ثالثها يدلّ فی العبادات لا فی المعاملات و هو مختار جماعه منهم المحقق و العلّامة و اختلف القائلون بالدلالة فقال جمع منهم المرتضى ره انّ ذلك بالشّرع لا باللّغة و قال آخرون بدلالة اللّغة علیه ایضا و الاقوی عندی انه يدلّ فی العبادات

بر شیء واحد صادقند مسلم است اما نفعی به او ندارد زیرا که نزاعی نیست در اجتماع در جهه و تحقق دو اعتبار که وصف صلاه و غصیّت باشد در این صلاه خاص و اگر اراده کرده است که در واقع صلاه و غضب در این مقام دو امر متغایرنند یعنی در خارج دو چیز است یکی صلاه و دیگری غضب این غلطست ظاهر و مکابره محض است و هیچ صاحب شعوری در بطلان این شکّی ندارد چنانچه معلوم شد که لازم می آید اتحاد متعلّقین 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 عصیّت عنان خود را

[أصل فی دلاله النهی علی الفساد]

اصل غرض ازین اصل تحقیق این مسئله است که هرگاه مکلف مخالفت حکم نهی کند و منهیّ عنه را بعمل آورد آیا منهیّ عنه فاسد خواهد بود با استحقاق عقوبت یا محض معصیت و استحقاق عقوبتست و منهیّ عنه صحیح است و می باید دانست که صحّت در عبادات نزد متکلمین بمعنی حصول امثال امر شارعست و فساد نزد ایشان بمعنی عدم حصول امثال است و صحّت 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 اثریست که از ایشان مقصود است بر ایشان و فساد در آنها بمعنی عدم ترتب اثر است مثلاً نماز صحیح آنست که واقع شود با جمیع شرایط و ارکان به حیثیتی که مکلف از شغل ذمه او برآید 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 مرتب نشود بسبب اخلاص شرطی از شرائط او اختلفوا فی دلاله 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 مطلقاً یعنی در عبادات و معاملات هر دو پس اگر مکلف نماز را در مکان غضبی بفعل آورد اعاده بر او لازمست و اگر بیع را بعد از نداء جمعه واقع سازد انتقال میباید بمشتری و ثمن به بایع

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۷۴

لنا علی اولیهما انّ النهی یقتضی کون ما یتعلّق به مفسده غیر مراد للمکلف و الامر یقتضی کونه مصلحه مرادا و هما متضادان فالآتی بالمنهی عنه لا یکون آتیا بالمأمور به و لازم ذلک عدم حصول

متحقق 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 هر یک 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 الله عنهما 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 [۴۹] و بس جمعی از ایشان که از ان جمله است سید مرتضی رضی الله عنه قائل شده اند به اینکه این دلالت بحسب شرعست و [۵۰] 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 لغه و شرعا و در معاملات دلالت ندارد اصلا نه لغه و نه شرعا پس درین مقام ما را دو مدعی است یکی آنکه دلالت دارد در عبادات لغه و شرعا و دیگری عدم دلالت در معاملات اصلا لنا علی اولیهما انّ النهی یقتضی کون ما تعلق به مفسده غیر مراد للمکلف تا لنا علی الثانیه دلیل ما بر مدعا اول یعنی تحقق دلالت در عبادات لغه و شرعا اینست که نهی لغه و شرعا مقتضی اینست که متعلق او مفسده باشد و مراد مکلف بکسر کاف بصیغه

اسم فاعل یعنی ناهی نباشد و امر مقتضی اینست که متعلق 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 لغه و شرعا موضوعست از برای طلب ترک فعلی که او مفسده باشد و لازم این دو معنی است اینکه یک فعل نتواند هم مامور به باشد و هم منهی عنه زیرا که امر کاشف است از اینکه مصلحت در وقوع مامور به و مطلوب امر است و نهی کاشف است از اینکه مفسده بر وقوع او مترتب است و مطلوب ناهی نیست و مصلحت و مطلوب بودن و مفسده و مطلوب نبودن متضادانند با هم جمع نمی شوند پس مکلف هرگاه منهی عنه را بفعل آورد ان فعل نمی تواند که مامور به باشد و ازین لازم می آید که امثال امر نشده باشد و [از عهده بیرون نیامده باشد و] مراد ما از فساد در عبادات همین معنی است و لنا علی الثانیه انه لو دلّ لکانت تا حجه القائلین و دلیل ما بر مدّعی ثانی یعنی عدم دلالت نهی بر فساد در معاملات اینست که اگر دلالت متحقق باشد البتّه یکی از دلالات ثلث خواهد بود و هیچ یک از دلالات متحقق نیست اما مطابقه و تضمّن ظاهر است زیرا که این دلالت بر فساد نه عین معنی نهی و نه جزو اوست و اما انتفاء

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۷۵

و لنا علی الثانیه انه لو دلّ لکانت احدی الثلث و کلّها منتفیه اما الاولى و الثانیه فظاهر و اما التزام فلانها مشروطه باللزوم العقلی و العرفی

كما هو معلوم و كلاهما مفقودان يدلّ على ذلك أنّه يجوز عند العقل و فى العرف ان يصرّح بالّنهى عنها و أنّها لا- تفسد بالمخالفه من دون حصول تناف بين الكلامين و ذلك دليل على عدم اللّزوم بين حجه القائلين بالدّلاله مطلقا بحسب الشّرع لا اللّغه انّ علماء الامصار فى جميع الاعصار لم يزالوا يستدلّون على الفساد بالّنهى فى ابوابه كالانكحه و البيوع و غيرها و ايضا لو لم يفسد لزوم من نفيه حكمه يدلّ عليها النّهى و من ثبوته حكمه يدلّ عليها الصّححه و اللّمازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا و تساقطتا و كان الفعل و عدمه متساويين فيمتنع النّهى عنه لخلوّه عن الحكمه و ان كانت حكمه النّهى مرجوحه فهو اولى بالامتناع لانه مقوّت للزائد من مصلحه الصّححه و هو مصلحه خالصه اذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض و ان كانت راجحه فالصّححه ممتنع لخلوّها عن المصلحه بل لفوات قدر الرّجحان من مصلحه النّهى و هو مصلحه خالصه لا يعارضها شىء من مصلحه الصّححه

التزام از اين جهت كه در دلالت التزام شرطست لزوم عقلى يا عرفى چنانكه مكرّر دانسته شد و هر دو مفقودند و دلالت نهى لغه و شرعا در عبادات بر فساد منهى 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 مذكور شد چه از مامور به و منهى عنه بودن هر دو با هم لازم مى آيد اجتماع نقيضين يعنى مصلحت و مفسده در فعل واحد و از

منهیی عنه بودن تنها این لازم نمی آید و دلیل بر اینکه منهیی عنه بودن معاملات لازم ندارد فساد را اینست که جایز است عقلا و عرفا که ناهی تصریح کند به نهی از بیع در وقت ندا در روز جمعه و به اینکه اگر مکلف مخالفت نماید و او را بفعل آورد فاسد نیست بدون اینکه منافاتی میان این دو کلام بوده باشد حَجَّه الْقَائِلِينَ بِالذَّلَالَةِ مطلقا تا و أيضا دلیل قائلین به دلالت نهی بر فساد در عبادات و معاملات بحسب شرع نه بحسب لغه بر جزو اوّل مدّعا یعنی دلالت بر فساد شرعا دو وجه است یکی آنکه علما جمیع بلا و همیشه استدلال می کردند بر فساد منهیی در جمیع احکام شرعیّه از نکاحها و بیعها و غیر این ها پس معلوم می شود که ایشان عرفا از نهی استنباط فساد می نموده اند در عبادات و معاملات هر دو و ایضا لو لم یفسد لزوم من نفيه حکمه تا و اما انتفاء و دلیل دویم اینکه اگر فعل منهیی عنه صحیح باشد و فاسد نباشد لازم می آید که در عدم ان فعل حکمت و مصلحتی باشد بدلیل آنکه نهی به او تعلق گرفته و در ثبوت ان فعل نیز حکمت و مصلحتی باشد بدلیل آنکه صحیح

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۷۶

و اما انتفاء الدّلاله لغه فلانّ فساد الشّیء عبارت عن سلب احکامه و لیس فی لفظ النّهی ما یدلّ علیه لغه قطعاً و الجواب عن الاوّل أنّه لا حجّه فی قول العلماء بمجرّده ما لم یبلغ حدّ الاجماع و معلوم انتفاءه فی محلّ التّزاع اذ الخلاف و التّشاجر فی ظاهر جلیّ و عن الثّانی بالمنع من

دلایله الصَّیْحَه بمعنی ترتَّب الاثر علی وجود الحکمه فی الثبوت اذ من الجائز عقلا انتفاء الحکمه فی ایقاع عقد البیع وقت التَّیْداء
مثلا مع ترتَّب اثره اعنی انتقال الملک علیه نعم هذا فی العبادات معقول فانَّ الصَّیْحَه فیها باعتبار کونها عباره عن حصول الامتثال
تدلّ علی وجود الحکمه المطلوبه و الاّ لم یحصل

است و لازم یعنی تحقّق مصلحت در وجود و عدم او باطل است زیرا که 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
زیرا که ترک او خالی از حکمت و مصلحت است و اگر مصلحت ترک مرجوح باشد بطریق اولی نهی ازو ممتنع خواهد بود
زیرا که در ان قدر مصلحتی که در ترکست فعل نیز شریکست و بسبب معارضه هر دو باطل می شوند و در فعل مصلحت دیگر
هست زیاده بر مصلحت ترک و در ترک مصلحتی نیست که معارضه با او تواند نمود چنانچه مفروض است پس باید که امر
تعلّق گیرد به آن فعل منهی و اگر مصلحت ترک راجح باشد صحّت فعل ممتنع خواهد بود زیرا که خالی از مصلحت است
زیرا که در ثبوت فعل مفقود است آن قدری که راجح است از مصلحت ترک و این قدر مصلحتی است که مخصوص است
بترک و هیچ چیز از مصالح صحّت با او معارض نمی تواند شد و اما انتفاء الدّلاله لغه تا و الجواب و 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 لغه 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 حجه في قول العلماء تا و عن الثاني و جواب دليل اول ایشان اینست که قول علما حجت نیست تا بحدّ اجماع نرسد و بدیهی است انتفاء اجماع در محلّ نزاع زیرا که این خلاف و نزاع همیشه میانہ علماء بوده و عن الثاني بالمنع من دلالتہ الصّیحه بمعنی تا و بما قدّمنا 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 ایقاع بیع در وقت ندا نباشد و با ان اثر بیع یعنی انتقال ثمن و مثن بر او مترتب شود بلی صحت در عبادات دلالت او خود مصلحتی در آنها معقولست زیرا که صحت در عبادات از این جهت که بمعنی حصول امتثال است دلالت دارد بر وجود حکمتی

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۷۷

و بما قدّمناه فی الاحتجاج علی دلالتہ النّهی علی الفساد فی العبادات يظهر جواب الاستدلال علی انتفاء الدّلاله لغه فانه علی عمومہ ممنوع نعم هو فی غیر العبادات متوجّه و احتجّ مثبتوها كذلك لغه ایضا بوجهین احدهما ما استدللّ به علی دلالتہ شرعا من انه لم یزل العلماء یستدلّون بالنّهی علی الفساد و اجاب عنه اولئك بانّه انما یقتضی دلالتہ علی الفساد و اما انّ تلك الدّلاله بحسب اللّغه فلا بل الظّاهر انّ استدلالهم به علی الفساد

انّما هو لفهمهم دلالتة عليه شرعا لما ذكر من الدليل على عدم دلالتة لغه و الحقّ ما قدّمناه عدم الحجّه في ذلك و هم و ان اصابوا في القول بدلالته في العبادات لغه لكنهم مخطئون في هذا الدليل و التحقيق ما استدللنا به سابقا الوجه الثاني لهم انّ الامر يقتضى الصّحّه لما هو الحقّ من دلالتة على الا-جزاء بكلا- تفسيريّه و النهي نقيضه و التّقيضان مقتضاهما نقيضان فيكون النهي مقتضيا لنقيض الصّحّه و هو الفساد و اجاب الاولون بانّ الامر يقتضى الصّحّه شرعا لا لغه و نقول بمثله في النهي و انتم تدعون دلالتة لغه 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 لغه چه از آنچه ما پیش ذکر کردیم ثابت شد که مکلف هرگاه منهی 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 لغه بعمومه یعنی در عبادات و معاملات هر دو ممنوعست بلی در معاملات صورت دارد و احتجّ مثبتوها كذلك لغه أيضا بوجهين احدها ما استدللّ به على دلالتة شرعا تا الوجه الثاني احتجاج نموده اند قائلین به دلالت نهی بر فساد در عبادات و معاملات شرعا و لغه نیز بدو دلیل یکی ان دلیل است که استدلال کرده

بودند قائلین به دلالت او بر فساد شرعا نه لغه و ان اینست که علماء همیشه استدلال می کردند بر فساد منهی 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 مگر دلالت نهی را بر فساد و اما اینکه این دلالت بحسب لغه 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 جهت آنکه مذکور شد دلیلی که دلالت می کند بر عدم دلالت نهی بر فساد لغه در عبادات و معاملات و حقّ اینست که استدلال

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۷۸

و الحقّ ان يقال لا نسلم وجوب اختلاف احكام المتقابلات لجواز اشتراكها في لازم واحد فضلا عن تناقض احكامها سلّمنا لكن نقيض قولنا يقتضى الصّحّه أنّه لا يقتضى الصّحّه و لا يلزم منه ان يقتضى الفساد فمن اين يلزم في النهي ان يقتضى الفساد نعم يلزم ان لا يقتضى الصّحّه و نحن نقول به حجّه النّافين للدّلاله مطلقا لغه و شرعا أنّه لو دلّ لكان مناقضا للتّصريح بصّحّه المنهّي عنه و اللّازم منتف لا أنّه يصحّ ان يقول نهيتك عن البيع الفلاني بعينه مثلا و لو فعلت لعاقبتك لكنّه يحصل به الملك

بقول علما بدون اجماع ایشان حجت نیست چنانکه مذکور شد و ایشان اگرچه مصیب اند در قول به دلالت نهی بر فساد لغه در عبادات لیکن خطا کرده اند در استدلال باین دلیل و حقّ در اثبات این مدّعا این دلیلست که ما استدلال به او نموده بودیم الوجه الثّانی لهم أنّ الامر يقتضى الصّحّه

تا و الحقّ دلیل ثانی قائلین به دلالت نهی بر فساد لغه و شرعا در عبادات و معاملات اینست که امر مقتضی صحّت مامور به است زیرا که حقّ و ثابت است که امر دالّست بر اجزاء مامور به به هر دو تفسیر اجزاء که یکی امتثال امر شارع و موافقت عبادت است با امر او و دیگری اسقاط قضا است و نهی نقیض [امر است و مقتضای نقیضین نیز نقیضان اند پس عن مقتضی نقیض] صحّت یعنی فساد خواهد بود و جماعت اوّل که قائلند به دلالت مطلقا شرعا نه لغه جواب گفته اند ازین دلیل به این نحو که امر مقتضی صحّت است شرعا نه لغه پس لازم می آید که نهی نیز مقتضی فساد باشد شرعا نه لغه و ما باین معنی قائلیم و شما دعوی می کنید دلالت نهی را بر فساد بحسب لغت نیز و این وقتی ثابت می شود که امر نیز دلالت کند بر صحّت بحسب لغت نیز و دلالت امر بر این معنی لغه ممنوعست و چون این جواب باطلست نزد مصنف قدس سرّه زیرا که مبنی است بر اینکه دلالت امر بر صحّت در عبادات مخصوص بشرع باشد و همچنین موقوفست بر اینکه دلالت نهی بر فساد نیز مطلقا بحسب شرع باشد و بس و حال آنکه مذهب مصنف اینست که در عبادات امر در لغت نیز امر دالّ بر صحّت است و نهی دالّ بر فساد است خود جواب دیگر از دلیل ایشان گفته و فرموده که و الحقّ ان یقال لا نسلم و جواب اختلاف احکام المتقابلات تا حجه النافین یعنی قبول داریم این دو مقدمه را که نهی نقیض امر

است و امر دلالت دارد بر صحت لغه و شرعا لیکن قبول نداریم که واجب باشد اختلاف مقتضای نقضین بلکه جایز است که نقضین شریک باشند در یک لازم چه جای آنکه لازم باشد نقیض بودن مقتضای ایشان پس هرگاه مقتضای امر صحت باشد لازم نیست که مقتضای نهی نقیض او باشد و بر تقدیر تسلیم که احکام نقیضین باید نقیضین باشند قبول نداریم که هرگاه امر مقتضی صحت باشد نهی باید مقتضی فساد باشد چه هرگاه حکم امر این باشد که مقتضی صحت است لازم می آید که حکم نهی نقیض او باشد

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۷۹

و اجیب یمنع الملازمه فانّ قیام الدلیل الظاهر علی معنی لا یمنع التصریح بخلافه و انّ الظاهر غیر مراد و یكون التصریح قرینه صارفه عمّا یجب الحمل علیه عند التجرد عنها و فیه نظر فانّ التصریح بالنقیض یدفع ذلك الظاهر و ینافیہ قطعا و لیس بین قوله فی المثال و لو فعلت لعاقبتک الخ و بین قوله نهیتک عنه مناقضه و لا منافاه یشهد بذلك الذوق السلیم قطعا فالحق انّ الکلام متّجه فی غیر العبادات و هو الّمدی مثل به و امّا فیهما فالحکم بانتفاء اللّمازم غلط بین اذ المناقضه بین قوله لا تصلّ فی المکان المغضوب و لو فعلت لکانت صحیحه مقبوله فی غایه الظهور لا ینکرها الا مکابر

یعنی حکم او این باشد که مقتضی صحت نیست [۵۱] و عدم اقتضاء صحت لازم ندارد [۵۲] اقتضای عدم صحت را تا آنکه لازم آید که مقتضی فساد باشد پس از کجا لازم می آید که نهی مقتضی فساد باشد بلی لازم می آید که مقتضی صحت نباشد و ما باین قائلیم حجّه

التّیافین للدّلاله مطلقا لغه و شرعا تا و اجیب دلیل آنان که نفی نموده اند دلالت نهی را بر فساد در عبادات و معاملات لغه و شرعا اینست که اگر دلالت کند بر فساد البتّه این دلالت مناقض خواهد بود با تصریح ناهی بصحّت منهی 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 یمنع الملازمه فانّ قیام الدّلیل الظّاهر لا یمنع التّصریح بخلافه و جواب گفته اند از دلیل نافی به اینکه ملازمه شما ممنوعست یعنی قبول نداریم که اگر نهی دلالت کند بر فساد تصریح بصحّت منهی 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 واجبست حمل لفظ بر او نزد تجرّد از قرینه خلافش 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 [۵۳] بطلان لازم غلطیست ظاهر زیرا که مناقضه میان این قول که

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۸۰

المطلب الثالث فی العموم و الخصوص و فيه فصول الاوّل فی الكلام على الفاظ العموم اصل الحقّ أنّ للعموم فی لغة العرب صیغه تخصّصه و هو اختیار الشیخ و المحقّق و العلّامه و جمهور المحقّقین و قال السّید ره و جماعه أنّه لیس له لفظ موضوع اذا استعمل فی غیره کان مجازا بل کلّ ما یدعی من ذلك مشترك بین الخصوص و العموم و نصّ السّید علی أنّ تلك الصیغ نقلت فی عرف الشرع الی العموم کقوله بنقل صیغه الامر فی العرف الشرعی الی الوجوب و ذهب قول الی أنّ جمیع الصیغ الّتی یدعی وضعها للعموم حقیقه فی الخصوص و أنّما تستعمل فی العموم مجازا لنا أنّ السّید اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم من اللفظ العموم عرفا حتّى لو ضرب واحدا عدّ مخالفا و التبادر دلیل الحقیقه فیکون كذلك لغه لاصاله عدم الثقل كما مرّ مرارا فالنکره فی سیاق النفی للعموم لا غیر حقیقه و هو المطلوب و ایضا لو کان نحو کلّ و جمیع من الالفاظ

نماز مکن در مکان غضبی و میان این قول که اگر نماز بکناری در مکان غضبی صحیح و مقبولست در نهایت ظهور [۵۴] است و هیچ عاقلی این را انکار نمی کند مگر کسی که خواهد مکابره کند [۵۵]

شرح معالم الأصول؛ متن؛ ص ۱۸۰

[المطلب الثالث: فی العموم و الخصوص و فيه فصول]

اشاره

المطلب

الثالث في العموم والخصوص وفيه فصول تا اصل مطلب سؤم از مطالب مقصد ثانی در بیان احوالات عموم و خصوص لفظ عام و لفظ خاص است و درین چند فصل است

[الفصل الأول: الفاظ العموم]

اشاره

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

[أصل في أن للعموم في لغة العرب صيغة تخصصة]

اصل الحق أن 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 حیثیتی که اراده جمیع افراد از او بعنوان حقیقت و اراده بعضی از افراد ازو دون بعضی دیگر بعنوان مجاز باشد و این اختیار شیخ طوسی و محقق و علامه و اکثر محققین است و قائل شده اند سید 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 مشترک لفظی می دانند میان خصوص و عموم و تصریح نموده سید رضی الله عنه بر اینکه این صیغها در لغت مشترکست میان عموم و خصوص و نقل شده در عرف شرع بعموم چنانکه می گفت که امر در لغت مشترکست لفظا میانه وجوب 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 مگر بعنوان مجاز لنا ان السید اذا قال لعبد لا- تضرب احدا فهم من اللفظ العموم عرفا دلیل ما بر وجود لفظ مختص بعموم لغه اینست که مولی هرگاه بغلام خود بگوید لا تضرب احدا باعتبار اینکه نکره ایست در

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۸۱

المدعی عمومها مشترک که بین العموم والخصوص

لكان القائل رايت الناس كلهم اجمعين مؤكدا للاشتباه و ذلك باطل بيان الملازمه ان كلما و اجمعين مشتركه عند القائل باشتراك الصيغ و اللفظ الدال على شىء يتأكد بتكريره فيلزم ان يكون الالتباس متأكدا عند التكرير و اما بطلان اللازم فلاننا نعلم ضروره ان مقاصد اهل اللغه فى ذلك تكثير الايضاح و ازاله الاشتباه احتج القائلون بالاشتراك بوجهين الاول ان الالفاظ التى يدعى وضعها للعموم تستعمل فيه تاره و فى الخصوص اخرى بل استعمالها فى الخصوص اكثر و ظاهر استعمال اللفظ فى شيئين انه حقيقه فيهما و قد سبق مثله الثانى انها لو كانت للعموم لعلم ذلك اما بالعقل و هو محال اذ لا مجال للعقل بمجرده 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 لغه 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 ديكر بر مدعاى ما اينكه مثل لفظ كل و جميع و غير آنها 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 تاکید اشتباهی شود که از لفظ النَّاس حاصلست و لازم باطلست پس ملزوم نیز باطل خواهد بود بیان ملازمه اینکه کُلّ و اجمعین مشترکند نزد خصم که قائلست باشتراك این صیغها در عموم و خصوص چنانچه لفظ النَّاس مشترکست میان عموم و خصوص و هر لفظی که دلالت کند بر معنی مؤکّد می شود بتکریر ان لفظ پس لازم می آید که بسبب تاکید اشتباه زیاده شود و امّا بطلان لازم زیرا که بالضروره می دانیم که مقصود اهل لغت درین تأکیدات زیادتی ایضاح و رفع اشتباهست و حاصل آنکه چون النَّاس معرف بالف و لام احتمال ان داشت که مراد از وی عموم جمیع افراد انسان باشد و احتمال ان نیز داشت که مراد بعضی از افراد باشد و چون مقصود قائل جمیع افراد است او را مؤکّد می سازد بکُلّ و اجمعین تا رفع اشتباه و احتمال خلاف مقصود بشود پس اگر این دو لفظ نیز مشترک باشند لازم می آید که اشتباه و احتمال خلاف مقصود مؤکّد شود و در جواب ازین استدلال ممکن است خصم را باین روش که این الفاظ ممکن است که مشترک باشند میان عموم و خصوص و در

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۸۲

اعمّ من الحقیقه و المجاز و العموم هو المتبادر عند الاطلاق و ذلك آیه الحقیقه فیکون فی الخصوص مجازا اذ هو خیر من الاشتراک حیث لا دلیل علیه و عن الثانی منع الحصر فیما ذکر من الاوجه فانّ تبادر المعنی من اللفظ عند اطلاقه دلیل علی کونه موضوعا له و قد بینا انّ المتبادر هو العموم حجّه من ذهب الی انّ جمیع الصیغ حقیقه فی الخصوص انّ الخصوص متیقّن لانیها 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 حقيقه في الخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك فيه

هریک ازین دو معنی مستعمل شوند با قرینه پس هر گاه در تاکید مستعمل شوند محمول بر عموم اند به قرینه اینکه مقصود اهل لغت از تاکید رفع اشتباهست احتج القائلون بالاشتراک بوجهین الاول ان الالفاظ الّتی تا و الجواب احتجاج نموده اند قائلین باشتراک 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 [۵۶] تعینی است نه ظنی و تواتر نیست زیرا که اگر متواتر می بود می بایست که خلافتی 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 حجه 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 اشتراک هرگاه دلیلی بر اشتراک نباشد و جواب از دلیل ثانی ایشان اینکه منحصر بودن طریق معرفت اوضاع لغات در دلیل عقلی و نقلی ممنوعست زیرا که تبادر معنی از لفظ نیز نزد اطلاق و تجرد او از قرینه دلیلت بر اینکه لفظ موضوعست از برای آن معنی و ما بیان نمودیم

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۸۳

و ایضا اشتهر فی الالسن حتّی صار مثلا انه ما من عامّ الا و قد خصّ و هو وارد علی سبیل المبالغه و الحاق القلیل بالعدم و الظاهر یقتضی کونه حقیقه فی اغلب مجازا فی الاقلّ تقلیلا للمجاز

که متبادر ازین صیغها عمومست و بس حجه من ذهب الی انّ جمیع الصیغ حقیقه فی الخصوص تا و ایضا دلیل جمعی که قائلند باختصاص این صیغها بخصوص لغه اینست که خصوص متیقن 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 آنها را در عموم که مشکوک فیه است و أيضا اشتهر فی الالسن حتی صار مثلا- انه ما من عام الا و قد خص و هو وارد علی سبیل المبالغه تا و الجواب و دلیل دیگر بر مدعای قائلین باختصاص این صیغها بخصوص اینکه مشهور شده در زبانهای جمعی حتی اینکه مثل شده که ما من عام الا و قد خص منه یعنی هیچ عامی نیست مگر اینکه تخصیص یافته و این مثل از باب مبالغه وارد شده و از قبیل ملحق گردانیدن عموماتی است که بر عموم خود باقیند بعدم باعتبار قلت آنها نسبت بعمومات مخصّصه و الا بسیار است که عام بر عموم خود باقیست پس ملخص این مثل اینست که اکثر عمومات مخصّص شده اند و عامی که بر عموم خود باقی باشد قلیل است و ظاهر مقتضی اینست که لفظ عام حقیقت در اغلب یعنی خصوص باشد و مجاز باشد در اقل که عمومست تا آنکه مجاز کمتر از حقیقت باشد و از تحقیقی که مصنف قدس سره نمود درین مثل که گفت این مثل از باب مبالغه وارد شده مندفع می شود اعتراضاتی که بر او وارد است ظاهرا اول اینکه ظاهر این مثل مقتضی آنست که هر عامی 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 عامی 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 یک 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۸۴

و الجواب امّا عن الوجه الاوّل فبأنّه اثبات اللّغه بالترجیح و هو غیر جایز علی أنّه معارض بانّ العموم احوط إذ من المحتمل ان يكون هو مقصود المتکلم فلو حمل اللفظ علی الخصوص لضاع غیره ممّا یدخل فی العموم و هذا لا یخلوا من نظر و اما عن الاخیر فبأنّ احتیاج خروج البعض عنها الی التخصیص بمخصّص ظاهر فی أنّها للعموم علی أنّ ظهور کونها حقیقه فی الاغلب أنّما یشکل عند عدم الدلیل علی أنّها حقیقه فی الاقلّ و قد بینا قیام الدلیل علیه هذا مع ما فی التمسک بمثل هذه الشهرة من الوهن

خود باقیست 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 ملخّص 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 امّا عن الوجه الاوّل تا و اما عن الاخیر 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 اما در صورت اباحت حکم برعکس است مثل کل الطعام که احوط عمل بر خصوص است زیرا که اگر مکلف طعام معرف بلام را حمل بر عموم نماید گناه باشد که منجر شود بخوردن حرام و اما عن الاخير فبانّ احتیاج خروج البعض عنها تا اصل و اما جواب از دلیل ثانی ایشان پس او بدو روش گفته شده اول معارضه با ان دلیل یعنی اقامت دلیلی بر نقیض مدّعی او باین

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۸۵

اصل الجمع المعرف بالاداء يفيد العموم حيث لا عهد و لا نعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب و محققوا مخالفينا على هذا ايضا و ربما خالف في ذلك بعض من لا يعتدّ به منهم و هو شاذّ 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

طریق 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 المعروف بالأداه يفيد العموم]

اشاره

اصل الجمع المعرف بالاداه يفيد العموم حيث لا عهد تا لنا هر جمعی که معرف به ادات تعریف باشد خواه جمع قلت و خواه جمع کثرت و خواه جمع سالم باشد و خواه جمع مکسیر مفید عموم است حقیقه هر گاه 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 عليهم نیافتیم و محققون عامه نیز باین قائل شده اند و مخالفت ننموده اند با ما مگر بعضی از ایشان که اعتمادی بقول ایشان نیست و قول ایشان شاذّ 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 فرد است از قبیل مفرد یا مفید عموم هر جماعت 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 تعریف پس جمعی از اصولیین قائل شده اند به اینکه او نیز افاده عموم می کند حقیقه 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 حقیقه بلکه مجاز است در عموم و این مذهب را محقق و علامه رضی الله عنهما اختیار نموده اند و این نزدیکتر است بصواب و بیاید دانست که مراد مصنف قدس سره و سایر قائلین به اینکه مفرد معرّف بلام حقیقه در عموم نیست اینست که از قبیل سایر الفاظ عموم نیست که هرگاه مجرد از قرینه خصوص باشد مفید عموم باشد حقیقه و اگر قرینه خصوص باشد مستعمل در خصوص

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۸۶

لنا عدم تبادر العموم منه الى الفهم و أنه لو عمّ لجاز الاستثناء منه مطردا و هو منتف قطعاً احتجوا بوجهين احدهما جواز وصفه بالجمع فيما حكاه البعض من قولهم اهلك الناس الدرهم البيض و الدينار الصفر الثاني صحه 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 معرّف بلام استغراق و گاه مفید خصوص است حقیقه چون معرّف بلام عهد و گاه مراد از وی غیر عموم و خصوص است بلکه مقصود ازو حقیقت من حیث هی است چون معرّف بلام حقیقت و مفصل این اجمال آنکه مفرد معرّف بلام بنا بر مشهور میان علماء معانی و بیان مشترکست لفظا میان معرّف بلام عهد خارجی که اشاره بفرد معینی است از حقیقت مدخولش چون ادخل السوق هرگاه بازاری معهود بوده باشد میان متکلم و مخاطب و معرّف بلام جنس و این قسم مشترک معنوی است میان معرّف بلام حقیقت که اشاره به حقیقت مدخول خود است من حیث هی چون الرجل خیر من المرأه و معرّف بلام عهد ذهنی که اشاره

بفرد غیر معینی است از ان حقیقت چون ادخل السوق هرگاه بازاری معهود نباشد و معرّف بلام استغراق که اشاره به حقیقت است باعتبار وجود در ضمن جمیع افراد چون انّ الانسان لفي خسر الاّ الذين آمنوا پس استعمال او در هریک ازین چهار معنی بعنوان حقیقت و محتاج به قرینه ایست و هریک احتمال که استغراق است مفید عموم است و در باقی احتمالات مفید عموم نیست نه حقیقه و نه مجازا لنا عدم تبادر العموم تا احتجّوا دلیل ما بر اینکه مفرد معرّف 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 معرّف بلام چرا که شرط استثناء یعنی دخول [مستثنی در] مستثنی منه متحقّق خواهد بود و حال آنکه استثناء از هر مفردی معرّف بلام صحیح نیست چنانچه در معرّف بلام عهد و حقیقت احتجّوا بوجهین احدهما تا و اجیب احتجاج نموده اند قائلین به اینکه مفرد معرّف 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 الدینار الصّیفر چه البيض و الصّیفر که جمع معرّف بلام و مفید عمومند قطعا صفت مفرد معرّف بلام واقع شده و مطابقه میان موصوف و صفت مقتضی اینست که ان مفرد نیز مفید عموم باشد و دلیل ثانی اینکه صحیحست [استثناء مفرد معرّف بلام چون انّ الانسان لفي خسر الاّ الذين آمنوا

و این [استثناء وقتی صحیحست که مفرد معرّف بلام مقتضی عموم باشد تا آنکه مستثنی داخل در مستثنی منه بشود و شرط صحت استثنا که دخول مذکور است متحقق باشد و اجیب عن الاوّل بالمنع من دلالتة على العموم تا فائده

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۸۷

و اجیب عن الاوّل بالمنع من دلالتة على العموم و ذلك لانّ مدلول العامّ كلّ فرد و مدلول الجمع مجموع الافراد و بينهما بون بعید و عن الثانی بانه مجاز لعدم الاطراد و فی الجواب عن کلام الوجهین نظر اما الاوّل فلانّه مبنی علی أنّ عموم الجمع لیس کعموم المفرد و هو خلاف التحقیق كما قرّر فی موضعه و اما الثانی فلان الظاهر أنّه لا مجال لانکار افاده المفرد المعرّف العموم فی بعض الموارد حقیقه کیف و دلاله اداه التعریف علی الاستغراق حقیقه و کونها احد معانیها ممّا لا ینظر فی خلاف بینهم فالکلام ح انما هو فی دلالتة على العموم مط بحيث لو استعمل فی غیره کان مجازا علی حدّ صیغ العموم الّتی هذا من شأنها و من الّیین أنّ هذه الحجّة لا تنهض باثبات ذلك بل انما تثبت المعنی الاوّل الذی لا نزاع فیه

و جواب گفته شده از دلیل اوّل ایشان اینست که قبول نداریم که وصف مفرد معرّف بلام بجمع دلیل باشد بر اینکه مفرد مفید عموم است چرا که مدلول لفظ عام هر فرد هر فرد است و مدلول جمع معرّف بلام جنس مجموع افراد است و میانه مجموع من حیث المجموع و هر فرد هر فرد فرق بسیار [۵۷] است و همچنین جواب از دلیل ثانی ایشان گفته اند که الانسان در قول خدای عز و جل

مجازاً 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 اول 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 معرّف بلام افاده عموم می کند حقیقه در بعضی از موارد استعمالات و چگونه این را انکار نتوان 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 معرف بلام مفرد مفید عموم می باشد چنانچه در معرّف بلام استغراق بلکه نزاع حرف ما اینست که مطلق مفرد معرّف بلام دلالت نمی کند بر عموم حقیقه 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 یک ازین دو دلیل اثبات این نوع دلالت نمی کند بلکه اثبات می کنند ان معنی اول

را که ما نزاع در او نداریم یعنی هر دو دلیل افاده می کنند این را که گاه مفرد معرّف

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۸۸

فائده مهمّه حیث علمت أنّ الغرض من نفي دلالة المفرد المعرّف على العموم كونه ليس على حدّ الصّیغ الموضوعه لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا فاعلم أنّ القرينه الحائیه قائمه فی الاحكام الشرعیّه غالبا على اراده العموم منه حیث لا عهد خارجى كما فی قوله تعالى وَ أَحْيَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا وَ قوله ص ع اذا كان الماء قدر كز لم ینجسه شیء و نظائره و وجه قیام القرينه على ذلك امتناع اراده الماهیه و الحقیقه اذ الاحكام الشرعیّه انما تجرى على الكلیات باعتبار وجودها كما علم آنفا و ح فاما ان یراد الوجود الحاصل بجمیع الافراد او ببعض غیر معین لكن اراده البعض ینافی الحکمه اذ لا معنى لتحلیل بیع من البیوع و تحریم فرد من الربوا و عدم تنجیس مقدار الكز من بعض الماء الى غیر ذلك من موارد استعماله فی الكتاب و السنه فتعین فی هذا کله اراده الجمیع و هو معنى العموم و لم أر احدا تنبه لذلك من مقدّمی الاصحاح سوى المحقق فانه قال فی آخر هذا المبحث و لو قيل اذا لم یکن ثم معهود و صدر من حکیم فانّ ذلك قرينه حائیه تدلّ على الاستغراق لم ینکر ذلك

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

[فائده مهمه فی المفرد المعرف]

فائده مهمّه حیث علمت أنّ الغرض من نفي دلالت المفرد المعرّف تا اصل این فایده است که بسیار اهتمام بدانستن او هست چون دانستی که مقصود از عدم دلالت مفرد

معرف 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 متحقق است در احکام شرعیّه غالباً بر اراده عموم از مفرد معرف بلام در جایی که تعریف از جهت عهد خارجی نباشد چنانکه در قول خدای عزّ و جلّ و أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا و قول

رسول الله صَلَّى الله عليه و آله اذا كان الماء قدر كَرِّ لم ينجسه شيء

که تعریف البیع و الربوا 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 درایه و حدیث اینست که ممتنع است که مراد ماهیت در حقیقت بیع و ربا و اب باشد زیرا که احکام شرعیّه تعلق نمی گیرد به ماهیات کلیه مگر باعتبار وجود آنها 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 منافست با حکمت چرا که معنی ندارد حلال گردانیدن بیعی از بیعها و حرام گردانیدن فردی غیر معین از ربا و نجس نشدن مقدار کر غیر معین از آبها زیرا که 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 ائمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین بسیار مستعمل شده مفرد معرف

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 الشیخ بالنظر الی حکمه و الاصحّ الاوّل لنا القطع بانّ رجلاً مثلاً بین الجموع فی صلوحه لكلّ عدد بدلاً 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 واجبه الدخول قطعاً فعلم کونها مراده و بقى ما سواها علی حکم الشکّ حجّه الشیخ علی أنّ هذه اللفظه اذا دلّت علی القله و کثره و صدرت من حکیم فلو اراد القله لیئنها و حیث لا قرینه و جب حمليه علی الكلّ و زاد من وافقه من العامه أنّه ثبت اطلاق اللفظ علی کلّ مرتبه من مراتب الجموع فاذا حملناه علی الجمیع فقد حملناه علی جمیع حقائقه فکان اولی

استغراق با قرائن حالیه و مقالیه پس در همه ان مواضع متعین است اراده جمیع افراد و این بعینه معنی عموم است و ندیدم احدی را که این معنی را یافته باشد از متقدمین اصحاب بغیر از محقق قدس 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 فی أنّ 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 خلافی که خواهد آمد و بعضی قائل شده اند به اینکه او افاده عموم می کند و این قول را محقق قدس 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 جمیع مراتب نمود لنا القطع بانّ رجالا مثلا بین الجموع صالح تا حجّه الشیخ 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 بدلیت 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 [۵۸] او پس معلوم می شود که او مراد است از این لفظ و ما سوای او از مراتب جموع مشکوک فیه است که آیا داخل هست و یا نه و تا قرینه بر آن مراتب نباشد حمل لفظ بر آنها صحیح نیست حجّه الشیخ علی أنّ هذه اللفظه اذا دلّت علی القله و اکثره 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 جمیع افراد است و هرگاه از حکمی صادر شود

پس اگر مراد اقلّ مراتب باشد لازم است بر حکیم بیان او

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۹۰

و الجواب عن احتجاج الشيخ أمّيا أولا فبالمعارضه بأنّه لو اراد الكلّ لبيّنه ايضا و اما ثانيا فلانّ لا نسلم عدم القرينه اذ يكفى فيها كون اقلّ المراتب مرادا قطعاً و فيه نظر و التحقيق انّ اللفظ لما كان موضوعاً للجمع المشترك بين العموم و الخصوص كان عند الاطلاق محتملاً- للامرين كسائر الالفاظ الموضوعه للمعاني المشتركه الا انّ اقلّ مراتب الخصوص باعتبار القطع بارادته يصير متقناً و يبقى ما عداه مشكوكاً فيه الى ان يدلّ دليل على الاراده و لا نجد في هذا منافاه للحكمه بوجه و بهذا يظهر الجواب عن الكلام الاخير و هو كلام العامه الهدى وافق للشيخ فانّنا نمنع كون اللفظ حقيقه في كلّ مرتبه و أنّما هو للقدر المشترك بينهما فلا دلالة له على خصوص احدها او لئن سلّمنا كونه حقيقه في كلّ منها لكان الواجب ح التوقف على ما هو التحقيق من انّ المشترك لا- يحمل على شىء من معانيه الا بالقرينه و انّ استعماله في جميعها لا يكون الا مجازاً فيحتاج في الحمل عليه الى الدليل

بنصب قرينه و چون قرينه نيست واجبست حمل او بر جميع افراد و زياد کرده اند در استدلال جمعى که موافقت کرده اند با شيخ از علمای عامّه اين دليل را که ثابت شده است لغه 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 حقایق

او پس این حمل اولی است از حمل بر یک حقیقت که اقل مراتب اوست و الجواب عن احتجاج الشیخ اما اولا فبالمعارضه بانه لو اراد الكل لیینه تا و التحقیق و جواب از احتجاج شیخ رضی الله بدو روش گفته شده یکی معارضه یعنی اقامت دلیلی برخلاف مدعای او به این طریق که اگر مراد متکلم حکیم جمیع افراد باشد لازم است بر او بیان این معنی بنصب قرینه که دلالت می کند بر جمیع افراد و چون قرینه نیست معلوم می شود که مراد او جمیع افراد نیست بلکه اقل مراتب است و دیگری منع ان مقدمه که می گفت قرینه نیست که دلالت کند بر اینکه مراد اقل مراتب است و سند منع اینست که از جهت قرینه همین کافست که مقصود بودن اقل مراتب جمع قطعی است چنانکه گذشت و درین جواب بحثی وارد است زیرا که مراد مستدل اینست که اگر متکلم حکیم ازین جمع اقل مراتب باشد باید قرینه نصب کند که مانع از اراده جمیع افراد باشد و چون قرینه مانعه از اراده جمیع افراد نیست باید او را حمل بر جمیع افراد نمود و قطعی بودن اقل مراتب اگرچه قرینه اراده اقل می شود لیکن مانع از اراده جمیع افراد نیست چه ممکن است که جمیع افراد مراد باشد و در ضمن او اقل مراتب نیز مراد باشد و التحقیق ان اللفظ لما كان موضوعا تا و بهذا و تحقیق مقام به حیثیتی که واقع احتجاج شیخ رضی

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۹۱

فائدة اقل مراتب صیغه الجمع الثلاثة على الاصح و قيل اقلها اثنان لنا انه يسبق الى الفهم عند اطلاق هذه

الصَّيْغَةُ بِلاَ قَرِينَةٍ الرَّائِدُ عَلَى الْاِثْنَيْنِ وَ ذَلِكَ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ حَقِيقَةٌ فِي الرَّائِدِ دُونَهُ لِمَا هُوَ مَعْلُومٌ مِنْ أَنَّ عِلْمَهُ الْمَجَازُ تَبَادُرٌ غَيْرُهُ

اللَّهُ عَنْهُ بَشُودٌ اَيْنَسْتُ كَهَ لَفْظِ جَمْعِ نَكْرَهٍ چُونِ مَوْضُوعَسْتُ اَزِ بَرَايِ مَفْهُومِ مَطْلُوقِ جَمْعِ كَهَ مَشْتَرِكَسْتُ مَعْنَى مِيانِ جَمِيعِ اَفْرَادِ وَ خُصُوصِ هَرِ مَرْتَبَهٗ دِيكَرِ اَزِ مَرَاتِبِ جَمْعِ پَسِ جَمْعِ نَكْرَهٍ نَزْدِ اِطْلَاقِ وَ عَدَمِ قَرِينَهٗ اِحْدَى اَزِ اِنِ مَرَاتِبِ اِحْتِمَالِ عَمُومِ وَ خُصُوصِ هَرِ دُو دَارِدِ چُونِ سَايِرِ الْفَاضِلِي كَهَ مَوْضُوعَسْتُ اَزِ بَرَايِ مَعَانِي مَشْتَرِكَهٗ مِيانِ اَفْرَادِ مُتَعَدَّدَهٗ چَهَ نَزْدِ اِطْلَاقِ اِحْتِمَالِ هَرِيكَ اَزِ اِنِ اَفْرَادِ دَارِنْدِ لِيَكُنْ ارَادَهٗ اَقْلَ مَرَاتِبِ خُصُوصِ كَهَ اَقْلَ جَمْعِ اَسْتُ قَطْعِي اَسْتُ بَاعْتِبَارِ اَنَكِهٗ دَاخِلِ اَسْتُ دَرِ مَرْتَبَهٗ اَزِ مَرَاتِبِ جَمْعِ وَ مَاعْدَايِ اَقْلَ اَزِ مَرَاتِبِ اَوْ مَشْكُوكِ فِيَهٗ اَسْتُ وَ ارَادَهٗ اَوْ قَطْعِي نَيْسْتُ مَكْرَ اَنَكِهٗ دَلِيلِي اَزِ خَارِجِ دَلَالَتِ كُنْدِ بَرِ ارَادَهٗ اَوْ اَيْنِ مَنَافَاتِي بَا حَكْمَتِ حَكِيمِ نَدَارِدِ چَنانچَهٗ شَيْخِ دَعْوِي مِي نَمُودِ وَ بَهَذَا يَظْهَرُ الْجَوَابُ عَنِ الْكَلَامِ الْاٰخِرِ فَاِنَّا نَمْنَعُ كَوْنَ الْاَلْفِظِ حَقِيقَهٗ فِي كَلِّ مَرْتَبَهٗ تَا اَصْلِ وَ اَزِ تَحْقِيقِ مَا كَهَ جَمْعِ نَكْرَهٍ مَوْضُوعَسْتُ اَزِ بَرَايِ مَفْهُومِ جَمْعِي كَهَ مَشْتَرِكِ مَعْنَوِي اَسْتُ مِيانِ عَمُومِ وَ خُصُوصِ ظَاهِرِ مِي شُودِ جَوَابِ اَزِ دَلِيلِ ثَانِي اَيْشَانِ كَهَ بَعْضِي اَزِ عَامَّهٗ اِيْرَادِ نَمُودَهٗ بُوْدِنْدِ زِيْرَاكِهٗ قَبُولِ نَدَارِيْمِ كَهَ لَفْظِ جَمْعِ حَقِيقَتِ بَاشَدِ دَرِ هَرِ مَرْتَبَهٗ اَزِ مَرَاتِبِ تَا اَنَكِهٗ حَمَلِ بَرِ جَمِيعِ اَفْرَادِ حَمَلِ بَرِ جَمِيعِ حَقَائِقِ بَاشَدِ بَلَكِهٗ مَوْضُوعَسْتُ اَزِ بَرَايِ قَدْرِ مَشْتَرِكِ مِيانِ اَيْنِ مَرَاتِبِ كَهَ عِبَارَتِ اَزِ مَفْهُومِ مَطْلُوقِ جَمْعِ اَسْتُ پَسِ لَفْظِ جَمْعِ دَلَالَتِ بَرِ هَيْچِ يَكِ اَزِ اَيْنِ مَرَاتِبِ نَدَارِدِ مَكْرَ بَا قَرِينَهٗ وَ بَرِ تَقْدِيرِ تَسْلِيْمِ

که مشترک لفظی و حقیقت باشد در هر مرتبه از آن مراتب آنچه لازم می آید درین صورت اینست که نزد اطلاق جمع باید توقف نمود و حمل نمود 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 آن 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 اشتراک لفظ جمع میان این مراتب موجب اراده جمع مراتب نیست

[أصل في أقل مراتب صيغه الجمع]

فائده اقل مراتب صيغه الجمع الثلاثه على الاصحّ و قيل اقلها اثنان تا لنا غرض از این فائده بیان اقل مراتب صيغه جمع است اعمّ از اینکه جمع مفرد باشد یا نکره و مشهور اینست که اقل مراتب صيغه او سه است و بعضی گفته اند که اقل مراتب او دو است و قائلین بقول اول اختلاف کرده اند در کمتر از سه که آیا اطلاق لفظ جمع بر او جایز است مجازاً یا نه بعضی گفته اند که اطلاق جمع بر دو بعنوان مجاز جایز است باعتبار علاقه کلیت و جزئیت و ابو حنیفه تجویز ننموده اطلاق او را بر دو اصلاً نه بعنوان حقیقت و نه بطریق مجاز و بعضی گفته اند که اطلاق او بر واحد

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۹۲

احتجّ المخالف بوجوه الاوّل قوله تعالى فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ والمراد به ما يتناول الاخوين اتفاقاً و الاصل في الاطلاق الحقيقه الثاني قوله تعالى إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ خطاباً لموسى ع و هارون ع و اطلق ضمير الجمع

المخاطبين على الاثنین الثالث قوله عليه السلام الاثنان و ما فوقهما جماعه و الجواب عن الاول ان الاتفاق انما وقع على ثبوت الحجب من الاخوين لا على استفادته من الآيه فلا دلالة فيه و عن الثاني بالمنع من ارادتهما فقط بل فرعون مراد معهما سلمنا لكن الاستعمال انما يدل على الحقيقه حيث لا يعارضه دليل المجاز و قد دللنا على كونه مجازا فيما دون الثلاثه و عن الثالث انه ليس من محل النزاع في شيء اذ الخلاف في صيغه الجموع لا في ج م ع

هم بعنوان مجاز جاز است بسبب علاقه مذكوره و اين قول از امام فخر رازی منقولست لنا انه يسبق الى الفهم عند اطلاق الصيغه تا احتج دليل ما بر اینکه اقل مراتب جمع سه است اینست که متبادر بفهم نزد اطلاق صيغه جمع و انتفاء قرينه زايد بر دو است و اين دليل است بر اینکه حقيقت در زياده باشد که شامل سه و ما فوق اوست نه در دو بلکه درو مجاز است چرا که علامت مجاز اینست که غير او متبادر بفهم باشد احتج المخالف بوجه الاول تا و الجواب استدلال نموده اند جمعی که قائلند به اینکه اقل مراتب جمع دو است به چند وجه اول قول خدای تعالی فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَ وَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلَأُمُّهُ الثَّلَاثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلَأُمُّهُ السُّدُسُ يعنى اكرميت ولدی نداشته باشد و وارث او منحصر در ابوين باشد پس نصيب مادر از ترکه او ثلث است و نصيب پدر دو ثلث هرگاه ان ميت اخوه نداشته باشد پس اكر اخوه از برای ميت بوده باشد نصيب مادر سدس است و

پدر پنج سددس و اخوه مانع مادر می شوند از زیاده بر سددس هرچند خود میراث نمی برند و مراد از اخوه دو برادر است و زیاده چه اجماعیست که دو برادر نیز حاجب مادر می شوند از زیاده بر سددس پس در کلام مجید اطلاق جمع بر دو شده و اصل در اطلاق لفظ بر معنی اینست که این لفظ حقیقت در ان معنی باشد و وجه دویم قول خدای تعالی است که **إِنَّا مَعَكُمْ مُشِيَتَمِعُونَ** زیرا که معکم خطاب جمع است و در اینجا خطاب بموسی و هارون است و بس علی نبینا و علیهما السّلم پس ضمیر جمع مخاطب بر دو اطلاق شده و وجه سیوم قول رسول صلی الله علیه و آله است که دو کس و زیاده جماعت اند چه اطلاق لفظ جماعت بر دو کس شده و الجواب عن الاوّل انّ الاتفاق أنّما وقع علی ثبوت الحجب تا اصل و جواب از دلیل اوّل ایشان اینست که آنچه اجماعیست اینست که او بر او حاجب مادر می شوند از زیاده بر سددس و اجماعی نیست اینکه حکم حجب دو برادر از آیه کریمه مستفاد است پس آیه کریمه دلالت ندارد بر اینکه اطلاق اخوه بر اخوین بعنوان حقیقت است و حاصل اینکه مراد از اخوه در آیه کریمه سه برادر و زیاده است پس آنچه ازین کریمه معلوم می شود حکم حجب سه برادر است و حکم حجب دو برادر از خارج معلوم می شود نه از آیه

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۹۳

اصل ما وضع لخطاب المشافهه نحو یا ایها الناس و یا ایها الذّین آمنوا لا یعمّ بصیغته من تأخّر عن زمن الخطاب و أنّما یثبت

حکمه لهم بدلیل آخر و هو قول اصحابنا و اکثر اهل الخلاف و ذهب قوم منهم الی تناوله بصیغته لمن بعدهم لنا انه لا یقال للمعدومین یا ائها التیاس و نحوه و انکاره مکابره و ایضا فانّ الصبیّ و المجنون اقرب الی الخطاب من المعدوم لوجودهما و اتّصافهما بالانسانیّه مع انّ خطابهما بنحو ذلك ممتنع قطعاً فالمعدوم اجدر ان یمتنع

و بر تقدیر تسلیم که حکم حجب دو برادر نیز از آیه کریمه مستفاد شود جایز است که استعمال اخوه از اخوین و زیاد بعنوان مجاز باشد بقرینه نص و اجماع نه از باب حقیقت و جواب از دلیل ثانی ایشان اینست که قبول نداریم که مخاطب در انا معکم همین موسی و هارون علیهما السلم باشند بلکه فرعون نیز داخل است در خطاب با ایشان و بر تقدیر تسلیم که خطاب با ایشان باشد و بس قبول نداریم که این استعمال بعنوان حقیقت باشد و استعمال لفظ در معنی دلالت ندارد بر اینکه این لفظ حقیقت است در آن معنی مکر در صورتی که دلیل مجازیت معارضه با او ننماید و ما پیش دلیل ذکر نمودیم بر اینکه مجاز است در کمتر از ثلاثه و جواب از دلیل ثالث ایشان اینکه اطلاق لفظ جماعت بر دو از محل نزاع بیرونست زیرا که نزاع در صیغه های جمع است نه در لفظی که مرکبست از جیم و میم و عین چه او را بر دو اطلاق می نمایند حقیقه اتّفاقا و در جواب ازین وجه بعضی گفته اند که مقصود از حدیث اینست که جماعت بدو کس منعقد می شود در نماز و در سفر و فضیلت او بدو کس حاصل می شود نه

اینکه لفظ جماعت را بدو کس اطلاق می توان نمود چنانکه مستدلّ فهمیده و مؤید این معنی اینست که بیان معنی لغات کار شارع نیست

[أصل في خطاب المشافهه]

اصل ما وضع لخطاب المشافهه نحويا ايها الذين آمنوا لفظي که موضوعست از برای خطاب بحاضرین یعنی بصيغه امر مخاطب بصيغه شامل جمعی نیست که مؤخرند از زمان خطاب و بعد از ان موجود خواهند شد بلکه حکم ان خطاب ثابت نیست از برای ایشان مگر بدلیلی دیگر چون اجماع چه مشارکت معدومین با موجودین در احکام خطابات شرعیّه اجماعی جمیع علمای امت و ضروری دین است و این مذهب امامیه رضوان الله علیهم و اکثر عامّه است و جمعی دیگر از ایشان قائل شده اند به اینکه خطاب مشافهه بصيغه شامل معدومین نیز هست حقیقه یا مجازا لنا انه لا يقال للمعدومین تا احتجوا دلیل ما بر اینکه بصيغه خطاب شامل معدومین نیست اینست که جایز نیست بمعدومین خطاب نمودن به یا ایها الناس و یا ایها الذين آمنوا و امثال این خطابات چه این خطاب مقتضی اینست که مخاطب انسان و مؤمن باشد و معدوم موصوف به انسانیّت و ایمان نمی شود چرا که ثبوت شیء از برای شیء فرع ثبوت مثبت له است در خارج و انکار نمودن

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۹۴

احتجوا بوجهین احدهما انه لو لم يكن الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مخاطبا به لمن بعده لم يكن مرسلا اليه و اللّازم منتف بيان الملازمه انه لا معنى لارساله الا ان يقال له بلغ احكامي و لا تبليغ الا بهذه العمومات و قد فرض انتفاء عمومها بالنسبه اليه و اما انتفاء اللّازم فبالاجماع و الثانی ان العلماء

لم يزالوا يحتجّون على اهل الاعصار ممّن بعد الصّحابه في المسائل الشرعيّه بالآيات و الاخبار المنقوله عن النّبىّ صلى الله عليه و آله و ذلك اجماع منهم على العموم

عدم جواز ازین خطاب مکابره محض است و دیگر آنکه طفل و دیوانه نزدیکترند بخطاب از معدوم محض چرا که ایشان متّصف بوجود و انسانیت بالفعل هستند بخلاف معدوم با اینکه خطاب اطفال و مجانین به یا ایها الناس و یا ایها اللّٰذین آمنوا و امثال این ها ممتنع است عقلا باعتبار آنکه ادراک مضمون خطاب از ایشان متصوّر نیست پس معدوم باین امتناع سزاوارتر است احتجّوا بوجهین احدهما آنّه لو لم یکن تا و الجواب احتجاج نموده اند جمعی که قائلند بعموم خطاب معدومین را بدو وجه یکی آنکه اگر حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه و آله مخاطب نسازد جمعی را که بعد از آن حضرت موجود خواهند شد لازم می آید که آن حضرت مبعوث به ایشان نباشد و لازم باطل است پس ملزوم نیز باطلست بیان ملازمه اینکه معنی ندارد رسول نمودن واجب تعالی آن حضرت را مگر اینکه به او بگوید که احکام مرا بخلق برسان و آن حضرت تبلیغ احکام ننموده مگر باین خطابات عامّه پس اگر فرض کنیم که عموم این خطابات شامل معدومین وقت خطاب نیست بالضروره لازم می آید که احکام را به ایشان نرسانیده باشد و رسول مبعوث به ایشان نباشد و امّا بطلان لازم بدلیل اجماع چه ضروری دین آن حضرت است بعثت و رسالت آن حضرت به کافّه خلائق تا روز قیامت و وجه ثانی ایشان اینکه علمای امت همیشه احتجاج می نمودند در وجوب عمل بمسائل شرعیّه بر اهل هر

عصری بعد از عصر صحابه به آیات و اخباری که نقل شده از رسول صلی الله علیه و آله و ازین لازم می آید اجماع علمای امت بر اینکه این احکام عامه شامل اهل هر عصری از اعصار باشد و الجواب اما عن الوجه الاول فبالمنع و جواب اما از دلیل اول ایشان اینست که قبول نداریم که راه تبلیغ احکام منحصر باشد درین عمومات که عبارت از خطابات مشافهه است زیرا که تبلیغ لازم نیست که مواجهه واقع شود بلکه کفایت که نسبت به بعضی مواجهه واقع شود و نسبت به دیگری با قامت دلایل و علاماتی که دال باشند بر اینکه حکم ایشان نیز حکم جماعتی است که تبلیغ نسبت به ایشان مواجهه واقع شده و اما جواب دلیل ثانی ایشان اینست که احتیاج علما بر اهل اعصار باین عمومات لازم نیست که باعتبار این باشد که صیغه خطاب شامل ایشانست

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۹۵

و الجواب امّا عن الوجه الاول فبالمنع من انه لا تبلیغ الا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهه اذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهه بل يكفي حصوله للبعض شفاها و للباقيين بنصب الدلائل و الامارات على ان حكمهم حكم الذين شافهم الرسول صلى الله عليه و آله و امّا عن الثاني فبانّه لا يتعين ان يكون احتجاجهم لتناول الخطاب بصيغته لهم بل يجوز ان يكون ذلك لعلمهم بان حكمهم ثابت عليهم بدليل آخر و هذا ممّا لا نزاع فيه إذ كوننا مكلفين بما كلفوا به معلوم بالضرورة من الدين الفصل الثاني في جمله من مباحث التخصيص اصل اختلف القوم في منتهى التخصيص الى كم هو فذهب بعضهم الى جوازه حتى

يبقى واحد و هو اختيار المرتضى و الشيخ و ابى المكارم ابن زهره و قيل حتى يبقى ثلاثه و قيل اثنان و ذهب الاكثر و منهم المحقق الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الا ان يستعمل فى حق الواحد على سبيل التعظيم و هو الاقرب

بلکه جایز است که این احتجاج علما ازین جهت 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 الثانی: فی جمله من مباحث التخصیص]

اشاره

الفصل الثانی فی جمله من مباحث التخصیص فصل دویم از فصول مباحث عموم و خصوص در پاره از مباحث تخصیص است

[أصل فی مقدار جواز التخصیص]

اصل اختلاف القوم تا لنا اختلاف نموده اند اصولیون در اینکه تخصیص عمومات و تقلیل افراد انها 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 زهره 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 عامّ بوده باشد به این طریق که باقی از نصف زیاده باشد چنانچه بعضی باین معنی تصریح نموده اند مگر آنکه استعمال کنند او را در حق یک فرد از جهت تعظیم آن فرد و این مذهب نزدیکتر است بصواب لنا القطع بقبح قول القائل اكلت کلّ رمانه تا احتجّ دلیل ما بر اینکه در تخصیص عام لا بد است که قدری باقی بماند که نزدیک بمدلول عامّ بوده باشد اینست که ما جزم داریم بقبح قول کسی که بگوید اكلت کلّ رمانه فی البستان و در واقع یک 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 جزما قیح است این قول که اخذت کلّ ما فی الصندوق من الذهب و در

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۹۶

لنا القطع بقبح قول القائل

اكلت كلَّ رَمَانِه فِي البستان و فِيه آلاف و قد اكل واحده او ثلاثة و قوله اخذت كلَّ ما فِي الصَّنْدوق من الذَّهَب و فِيه الف و قد اخذ ديناراً او ثلاثة و كذا قوله كلَّ من دخل داري فهو حرّاً و كلَّ من جاءك فاكرمه و فسِّره بواحد او ثلاثة فقال اردت زيدا او هو مع عمرو و بكر و لا كذلك لو اريد من اللفظ فِي جميعها كثره قريبه من مدلوله احتجَّ مجزؤه الى الواحد بوجه الاول ان استعمال العامِّ فِي غير الاستغراق يكون بطريق المجاز على ما هو التَّحقيق و ليس بعض الافراد اولى من البعض فوجب جواز استعماله فِي 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 الثالث قوله تعالى وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ و المراد هو الله تعالى وحده الرَّابِع قوله تعالى الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ و المراد نعيم بن مسعود باتِّفاق المفسِّرين و لم يعدّه اهل اللسان مستهجناً لوجود القرينه فوجب جواز التَّخصيص الى الواحد مهما وجدت القرينه و هو المدعى

او هزار دينار طلا بوده باشد و او يك دينار يا دو دينار يا سه دينار برداشته باشد و همچنين جزماً قبيح است اين قول كه كلَّ من دخل داري فهو حرّاً 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 عامّه درین امثله جمع کثیری که قریب بمدلول این عمومات بوده باشد پس معلوم می شود که بعد از تخصیص می باید قدری باقی بماند که مناسبتی با مدلول عامّ داشته باشد احتیج مجوّزه الی الواحد بوجه الأوّل انّ استعمال العامّ فی غیر الاستغراق یکون تا الثانی احتجاج نموده اند قائلین بجواز تخصیص عامّ تا واحد به پنج وجه اوّل اینکه استعمال لفظ عامّ در غیر عموم بطریق مجاز است بسبب علاقه عموم و خصوص و بعضی افراد اولی نیستند باین تجوز از بعضی پس واجبست که استعمال این عامّ جایز باشد در جمیع اقسام خصوص تا اینکه منتهی شود به یکی الثانی أنّه لو امتنع ذلك لكان لتخصیصه و وجه ثانی ایشان اینست که اگر ممتنع باشد تخصیص عام تا واحد البته این امتناع بسبب تخصیص و بیرون بردن لفظ عامّ است از موضوع له و استعمال نمودن اوست در غیر موضوع له و اگر این علت امتناع تواند شد لازم می آید که هیچ نوع از تخصیص جایز نباشد و این باطلست اجماعاً الثالث قوله تعالى وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ و المراد هو تعالی وحده و وجه ثالث ایشان قول خدای تعالی است که إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ چه مراد از انا که صیغه عموم است در اینجا خدای عزّ و جلّ است و بس الرابع قوله تعالى الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ تا الخامس و دلیل چهارم ایشان نیز قول خدای تعالی است که الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۹۷

که مراد از لفظ النَّاس که صیغه عموم است نعیم بن مسعود و بس باتفاق جمیع مفسرین و شیخ ابو علی طبرسی

قدّس سرّه در مجمع البیان این قول را نسبت بحضرت امام محمّد باقر و امام جعفر صادق صلوات الله علیهما داده پس این عام تخصیص یافته به یک کس و هیچ یک از فصحای کفره و بلغاء فجره 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 کشاف روایت نموده که ابو سفیان هنگام مراجعت از احد به او از بلند گفت یا محمّد وعده گاه ما و شما بدر است در سال آینده و آن حضرت در جواب فرمودند که ان شاء الله 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 عزّ و جلّ 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 محمّد که در موسم بدر یک دیگر را دریابیم و چون امسال بسیار تنگی و قحطی است و ما نمی توانیم به جنک 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 برکردم لیکن اگر محمّد با لشکر بیدر آید بنا بر وعده که میان من و او واقع شده و من نروم باعث زیادتی جرئت ایشان می شود برو به مدینه و محمّد

و اصحاب او را از جنک بازدار و من بحق السَّعی تو ده شتر مقرر می کنم و نعیم از آنجا به مدینه آمده دید که مسلمانان در تهیّه اسباب جهادند به ایشان گفت که بیرون رفتن شما بیدر فکر درستی نیست چرا که کفّار 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 بجهاد ایشان و حال آنکه ایشان جمعی عظیم کرده اند که بیدر آیند و الله که این نوبت یک 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 البتّه بیرون می روم بیدر اگرچه یک کس 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 بجهه تجارت با خود برده بودند فروختند و فایده بسیار بردند و بعد از وصول خبر مراجعت ابو سفیان ایشان سالمین غانمین مراجعت فرمودند الخامس أنّه علم بالضروره تا و الجواب و دلیل پنجم ایشان اینست از تتبع لغت عرب

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۹۸

الخامس أنّه علم بالضروره من اللغه صحّه قولنا اكلت الخبز و شربت الماء و يراد به اقلّ القليل ممّا يتناوله الماء و الخبز و الجواب عن الاوّل المنع من عدم

الاولويّه فانّ الا-كثر اقرب الى الجمع من الاقل هكذا اجاب العلامه في النهايه و فيه نظر لانّ اقربيه الاكثر الى الجمع يقتضى ارجحيّه ارادته على اراده الاقل لا امتناع اراده الاقل كما هو المدعى فالتحقيق في الجواب ان يقال لما كان مبنى الدليل على أنّ استعمال العامّ في الخصوص مجاز كما هو الحقّ و ستسمعه و لا بدّ في جواز مثله من وجود العلاقه المصحّحه للتجوّز لا جرم كان الحكم مختصاً باستعماله في الا-كثر لانتفاء العلاقه في غيره فان قلت كلّ واحد من الافراد بعض مدلول العام فهو جزئه و علاقه الكلّ و الجزء حيث يكون استعمال اللفظ

بالضروره معلوم مى شود صحتّ اين قول كه اكلت الخبز و شربت الماء در وقتى 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 الاول المنع من عدم الاولويّه فان الاكثر اقرب الى الجميع من الاقل ما و عن الثّانى جواب از دليل اول ايشان اينست كه قبول نداريم كه بعضى از افراد اولى نباشد از بعضى ديكر در اطلاق لفظ عامّ زيرا كه 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 نهايه باين روش جواب گفته و برين جواب بحثى وارد است چرا كه اقربيت اكثر بجمع مقتضى اينست كه اراده او راجح باشد بر اراده اقلّ نه اينكه اراده اقلّ ممتنع باشد چنانچه مدعاى مجيب است پس حقّ در جواب اين دليل اينست كه بكوييم كه

چون دلیل مبنی بر اینست که استعمال لفظ عام در خاص بعنوان مجاز است چنانچه حق است و معلوم نیز خواهد شد و در جواز مجاز واجبست که علاقه میانه معنی حقیقی و مجازی بوده باشد پس لازم می آید که این تجوز مخصوص باشد باستعمال لفظ عام در اکثر افراد که علاقه مشابه میانه او و جمیع افراد متحقق است چرا که هر دو شریکند در اتصاف به کثرت و جایز نباشد استعمال عام در کمتر از اکثر خصوصا در واحد و اثنین و ثلث زیرا که علاقه مشابهت میانه ایشان و موضوع له منتفی است و اگر کسی گوید که هریک از افراد بعضی از مدلول عاقد پس جزو او خواهند بود و علاقه کلیت و جزئیت میان ایشان متحقق است و هر جا استعمال لفظ کل در جزو شود علاقه کلیت و جزویت کافی است بلکه مشروط بر چیزی دیگر نیست چنانچه محققون اهل عربیت تصریح به او نموده اند بلی و این علاقه مشروط نیست به چیزی دیگر مگر در عکس ما نحن فیه یعنی در استعمال لفظ جزو در کل علاقه کلیت و جزئیت کافی نیست بلکه مشروطست

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۱۹۹

الموضوع للكل في الجزء غير مشروطه بشیء كما نص عليه المحققون و انما الشرط في عكسه اعني استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل على ما مرّ تحقيقه و ح فما وجه تخصيص وجود العلاقه بالاكثر قلت لا ريب في ان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله لكنّها ليست اجزاء له كيف و قد عرفت ان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد و انما يتصور في مدلوله تحقق الجزء و الكل

لو كان بالمعنى الثانى و ليس كذلك فظهر أنه ليس المصحح للتجاوز علاقه الكلّ و الجزء كما توهم و إنما هو علاقه المشابهه اعنى الاشتراك فى صفه و هى هاهنا الكثره فلا بدّ فى استعمال اللفظ العامّ فى الخصوص من تحقّق كثره تقرب من مدلول العامّ ليتحقّق المشابهه المعتبره لتصحيح الاستعمال و ذلك هو المعنى بقولهم لا بدّ من بقاء جمع يقرب

به اینکه 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 معنیه و هرگاه علاقه کلیت و جزئیت میانہ اقل و جمیع افراد نیز باشد چنانکه میانہ اکثر و جمیع است پس چه صورت دارد تخصیص دادن وجود علاقه را با کثر جواب می‌گوییم 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 میانہ جزئی

و جزء بدیهی است پس ظاهر شد که علاقه که باعث صحّت تجوّز است علاقه کلیّت و جزئیّت نیست چنانچه مستدلّ توهم کرده بلکه علاقه مشابهت است یعنی هر دو مشترکند در یک صفتی که ان کثرت است پس واجبت در استعمال لفظ عامّ در خصوص اینکه کثرتی در آن خصوص باشد که نزدیک بمدلول عامّ بوده باشد تا آنکه مشابهتی 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 ملخص 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۰۰

و عن الثانی بالمنع من کون الامتناع للتخصیص مطلقا بل لتخصیص خاصّ و هو ما یعدّ فی اللغه لغوا و ینکر عرفا و عن الثالث بانه غیر محلّ النزاع فانه للتعظیم و لیس من التعمیم و التخصیص فی شیء و ذلك لما جرت العاده به من انّ العظماء یتکلمون عنهم و عن اتباعهم فیغلبون المتکلم فصار ذلك استعاره عن العظمه و لم یبق معنی العموم ملحوظا فيه اصلا و عن الرابع انه علی تقدیر ثبوته کالثالث فی خروجه عن محلّ النزاع لانّ البحث فی تخصیص العامّ و الناس علی هذا التقدیر لیس بعامّ بل للمعهود و المعهود غیر عامّ و قد یتوقف فی هذا لعدم ثبوت صحّه اطلاق الناس المعهود علی واحد و الامر عندنا سهل

مصنف قدس

سره گفته نیز بی صورت است چه مراد مستدلّ این نیست که علاقه این تجوّز کلیت و جزئیت است تا آنکه شما جواب گویند 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 مقید و استعمال عامّ است در خاص و در این شکی نیست که استعمال لفظ عامّ در هر یک از خصوصیات بعنوان مجاز جایز است مثلاً 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 استعاره بی صورت است و عن الثانی بالمنع من کون الامتناع للتخصیص مطلقاً بل لتخصیص خاصّ و هو ما یعدّ فی اللغه لغوا و ینکر عرفاً 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 خاصّی 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 دو تا و سه تا و امثال این ها ممتنع است نه مطلق تخصیص و عن الثالث انه غیر محلّ النزاع تا و عن الرابع 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 جهه 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 کنایه 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 أنّه علی تقدیر ثبوتہ کالثالث تا و عن الخامس و جواب دلیل رابع

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۰۱

و عن الخامس أنّه غیر محلّ النزاع ایضا لأنّ کلّ واحد من الماء و الخبز فی المثالین لیس بعامّ بل هو للبعض الخارجی المطابق للمعهود الدّهنی اعنی الخبز و الماء المقرّر فی الدّهن أنّه یؤکل و یشرب و هو مقدار ما معلوم و حاصل الامر أنّه اطلق المعرف بلام العهد الدّهنی الّذی هو قسم من تعریف الجنس علی موجود معین یحتمله و غیره اللفظ ارید بخصوصه من بین تلك المحتملات بدلاله القرینه و هذا مثل اطلاق المعرف بلام العهد الخارجی علی موجود معین من بین معهودات خارجیه کقولک لمخاطبک ادخل السّوق مریدا به واحدا من اسواق معهوده بینک و بینه عهدا خارجیا معینا له من بینها بالقرینه و لو بالعاده فکما انّ ذلک لیس من تخصیص العموم فی شیء فکذا 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 بجهه 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 محل نزاع بیرونست چرا که محل نزاع تخصیص لفظ عام 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 معرف 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 مفسرین اینکه مراد از او نعیم است پس الف

و لام النَّاس نمی تواند که از برای عهد باشد بلکه البتّه از برای استغراق و عموم خواهد بود و لازم می آید جواز اطلاق معرّف بلام استغراق بر واحد و این مطلب مستدلّ است و کار این شبهه و دفع او نزد ما آسان است چه اتّفاق مفسّرین بر اینکه مراد ناس نعیم است چنانچه مستدلّ دعوا نموده منقولست بخبر عادل و بسبب او حکمی ثابت نمی شود

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۰۲

حجّه مجوّزیه الی الثلاثه و الاثنین ما قیل فی الجمع و انّ اقلّه ثلاثه او اثنان کأنّهم جعلوه فرعا لکون الجمع حقیقه فی الثلاثه او فی الاثنین و الجواب انّ الکلام فی اقلّ مرتبه یخصّص الیها العامّ لا فی اقلّ مرتبه یطلق علیها الجمع فانّ الجمع من حیث هو لیس بعامّ و لم یقم دلیل علی تلازم حکمیّهما 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 اوّل یعنی منع اینکه مراد از او واحد است بلکه مراد جماعت کثیریست چنانچه مذکور شد و این وجه در توجیه سهولت از مصنف قدّس 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 اتّفاق مفسّرین است قول به او واجب خواهد بود پس الف و لام النَّاس 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 أيضًا تا حجّه مجوّزیه 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 [۵۹] بلام عهد ذهنی که یک 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 [۶۰] اطلاق معرّف بلام عهد خارجیست 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 یک 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 حجّه مجوّزه الی الثّلاثه و الا-ثنین ما قیل فی الجمع تا و الجواب دلیل آنان که قائلند بجواز تخصیص عام تا آنکه

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۰۳

اصل و اذا خصّ العامّ و ارید به الباقي فهو مجاز مطلقا على الاقوى وفاقا للشیخ و المحقّق و العلّامه فی احد قولیه و کثیر من اهل الخلاف و قال قوم أنّه حقیقه مطلقا و قیل هو حقیقه ان کان الباقي غیر منحصر بمعنی أنّ له کثره یعسر العلم بعددها و الّا فمجاز و ذهب آخرون الی کونه حقیقه ان خصّ بمخصّص لا یستقلّ بنفسه من شرط او صفة او استثناء او غایه و ان خصّ بمستقلّ من سمع او عقل فمجاز و هو القول الثّانی للعلّامه اختاره فی التّهذیب و ینقل هاهنا للناس مذاهب کثیره سوی هذه لکنّها شدیدة الوهن فلا جدوی للتّعرض لنقلها

دو فرد و سه فرد باقی مانند ان دلائلست که گفته شده در جمیع و اینکه اقل جمع سه است یا دو کویا ایشان گردانیده اند بودن سه و دو را نهایت مراتب تخصیص تابع بودن جمع حقیقت در سه یا دو یعنی چون لفظ عامّ دلالت دارد بر افراد متکثره 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 أنّ 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 اقل مرتبه که اطلاق جمع بر او جایز باشد و از جواز اطلاق جمع بر سه و دو لازم نمی آید جواز اطلاق لفظ عام بر آنها زیرا که جمع من حیث هو یعنی بی ادات عموم عام نیست و دلیلی هم نیست بر اینکه حکم جمع و عام متلازمان باشد پس هیچ یک از ایشان را مناسبتی با دیگری نیست پس دلیلی که افاده کند اثبات حکم جمع را و افاده نمی کند اثبات حکم عام 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 جاءنی که به منزله الرجال جاءنی است و به این معنی است که هر فرد از افراد رجال آمده اند و بعضی گفته اند که استغراق جمع به اعتبار هر جماعت هر جماعت است و یکی و دوتا 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 فی أن العام بعد التخصیص حقیقه أو مجاز]

اصل و اذا خصّ العامّ و ارید به الباقي فهو مجاز مطلقاً علی الاقوی تا لنا هرگاه لفظ عامی تخصیص بیابد اراده باقی افراد ازو بعنوان مجاز است مطلقاً خواه ان باقی منحصر باشد در عددی یا نه و خواه مخصیص مستقل باشد در افاده و خواه مستقل نباشد بنا بر اقوی و شیخ طوسی

و محقق و علامه رضی الله عنه در یک قول و بسیاری از عامه 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۰۴

لنا أنه لو كان حقيقه في الباقي كما في الكل لكان مشتركا بينهما و اللازم منتف بيان الملازمه أنه ثبت كونه للعموم حقيقه و لا ريب أن البعض مخالف له بحسب المفهوم و قد فرض كونه حقيقه فيه أيضا فيكون حقيقه في معينين مختلفين و هو معنى المشترك و بيان انتفاء اللعازم أن الفرض واقع في مثله اذ الكلام في الفاظ العموم التي قد ثبت اختصاصه بهما في اصل الوضع حجة القائل بأنه حقيقه مط ان احدهما ان اللفظ كان متناولا له حقيقه بالاتفاق و التناول باق على ما كان لم يتغير أنما طراً عدم تناول الغير الثاني أنه يسبق الى الفهم اذ مع القرينه لا يحتمل غيره و ذلك دليل الحقيقه

استعمال حقیقت است اگر باقی غیر منحصر است باین معنی که بسیار است به حیثیتی که مشکل است دانستن عدد انها و مجاز است اگر ما بقی منحصر باشد مطلقا خواه مخصّص مستقل باشد و خواه غیر مستقل و بعضی دیگر قائل بتفصیلی دیگر شده اند باین روش که این استعمال بعنوان حقیقت است اگر تخصیص بیاید ان عامّ به مخصّصی که مستقل در افاده نباشد یعنی محتاج باشد در افاده بما قبل خود چون شرط و وصف و استثناء و غایت چه شرط محتاجست بمشروط و صفت بموصوف و استثناء بمستثنی منه و غایه به ذی الغایه چون اکرم الرجال العلماء و اضربهم ان

كانوا جاهلين و اشمهم الا خالدًا و اضرب الناس حتى زيدا چه العلماء که صفت و مخصّص رجال معرّف بلام استغراق است به تنهائی معنی ندارد و همچنین شرط که و ان كانوا جاهلين است مخصّص ضمير جمعی است که راجع بصیغه عامّ است بدون مشروط بی معنی است و برین قیاس استثناء یعنی الا خالدًا و غایت یعنی حتى زيدا و مجاز است اگر مخصّص [۶۱] مستقل باشد در افاده چون دلیلی نقلی یا دلیلی عقلی و این تفصیل قول دویم علامه است رضی الله عنه که در تهذیب اختیار نموده و درین مسئله مذاهب دیگر نقل نموده اند بغیر از مذاهب مذکوره لیکن بسیار ضعیفند پس فایده در نقل انها نیست لنا انه لو كان حقیقه فی الباقی تا حجه القائل و دلیل ما بر اینکه استعمال لفظ عام مخصّص در ما بقی بعنوان مجاز است اینست که اگر حقیقت باشد در ما بقی چنانچه حقیقه است در جمیع افراد لازم می آید که این لفظ مشترک باشد میان جمیع افراد و بعض افراد و لازم منتفی است پس ملزوم نیز منتفی خواهد بود بیان ملازمه اینکه ثابت شده است که ان لفظ حقیقت در جمیع افراد است و شکی نیست که بعض افراد مغایر است با جمیع افراد بحسب مفهوم و مفروض اینست که حقیقت در بعض نیز هست پس لازم می آید که حقیقت در دو معنی مختلف باشد و این بعینه معنی مشترک لفظی است و بیان انتفاء لازم اینکه فرض مسئله و محلّ نزاع لفظی است که مشترک نباشد میان جمعی و بعض و ثابت باشد اختصاص او بجمیع بحسب اصل وضع حجه

القائل

و الجواب عن الاول ان تناول اللفظ له قبل التخصيص انما كان مع غيره و بعده يتناوله وحده و هما متغايران فقد استعمل في غير ما وضع له و اعترض بان عدم تناوله للغير او تناوله له لا يغير صفة تناوله لما يتناوله و جوابه ان كون اللفظ حقيقه قبل التخصيص ليس باعتبار تناوله للباقي حتى يكون بقاء التناول مستلزما لبقاء كونه حقيقه بل من حيث انه مستعمل في المعنى الذي ذلك الباقي بعض منه و بعد التخصيص يستعمل في نفس الباقي فلا يبقى حقيقه و القول بأنه كان متناولا له حقيقه مجرد عباره اذ الكلام في الحقيقه المقابله للمجاز و هي صفة اللفظ

امران تا و الجواب عن الاول دليل قائلين به اينکه اين اطلاق بعنوان حقيقت است مطلقا دو چیز است یکی آنکه لفظ عام شامل او بود پیش از تخصیص حقیقه 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 عام 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 مستدل 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 بقی و توضیح این مقال آنکه متبادر از عامّ پیش از تخصیص جمیع افراد بود که از آن جمله ما بقی است و بعد از تخصیص تبادر ما بقی بدون قرینه بحال خود باقیست و فایده قرینه نفی احتمال غیر ما بقی است پس این قول که از مع القرینه لا- یحتمل غیر علّت است از برای اینکه ما بقی بنفسه متبادر است بدون انضمام قرینه نه از برای تبادر ما بقی چنانکه معترض توهم نموده بود و الجواب عن الأوّل أنّ تناول اللفظ له قبل التخصیص تا و عن الثانی و جواب از دلیل اوّل ایشان اینست که قبول نداریم که تناول ما بقی 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 بقی را و تناول او پیش از تخصیص این غیر را باعث تغییر حالت تناول ما بقی نمی شود پس چنانچه پیش از تخصیص این تناول

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۰۶

و عن الثانی بالمنع من السّیق الی الفهم و أنّما یتبادر مع القرینه و بدونها یسبق العموم و هو دلیل المجاز و اعتراض بانّ اراده الباقی معلومه بدون القرینه أنّما المحتاج الی القرینه عدم اراده المخرج و ضعفه ظاهر لآن

العلم باراده الباقي قبل القرينه انما هو باعتبار دخوله تحت المراد و كونه بعضا منه و المقتضى لكون اللفظ حقيقه فيه هو العلم بارادته على انه نفس المراد و هذا لم يحصل الا بمعونه القرينه

ما بقى بعنوان حقيقت بود بعد از تخصيص نيز بعنوان حقيقت خواهد بود چنانچه مطلب مستدلّ و جواب اين اعتراض اينست كه قبول كرديم كه تناول ما بقى بحال خود باقيست ليكن نفعى ندارد زيراكه حقيقت بودن عامّ پيش از تخصيص در ما بقى باعتبار تناول ما بقى به تنهائى نيست تا آنكه بقاء اين تناول بعد از تخصيص مستلزم بقاء حقيقت بودن لفظ باشد در ما بقى بلكه لفظ پيش از تخصيص حقيقت است در ما بقى باعتبار اينكه مستعمل شده در معنى كه ما بقى بعضى از اوست و بعد از تخصيص مستعمل شده در خصوص ما بقى كه خاصّ است نسبت بمدلول ان عامّ پس استعمال لفظ عامّ شده در خاصّ و بر حقيقت خود باقى نمانده و ملخصّ كلام اينكه بودن تناول ما بقى پيش از تخصيص اين معنى ندارد كه استعمال لفظ عامّ پيش از تخصيص در وى بعنوان حقيقت است تا آنكه بقاء او بعد از تخصيص مقتضى اين باشد كه استعمال لفظ در وى بعنوان حقيقت باشد بلكه اين معنى دارد كه تناول عامّ او را پيش از تخصيص بسبب حقيقتى است كه ناشى شده از استعمال لفظ عامّ در جميع افرادى كه اين باقى بعضى از او است و اينكه مى كويند لفظ عامّ پيش از تخصيص شامل اوست حقيقه از باب مسامحه در عبارتست بسبب آنكه حقيقت سبب تناول است و دليل بر

اینکه این از باب مسامحه 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 حقیقه معنی ندارد و عن [۶۲] الثانی بالمنع من السّیق الی الفهم تا حجّه من قال و جواب از دلیل ثانی ایشان اینکه قبول نداریم که ما بقی 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 بقی را همچنین افاده می کند اراده ما بقی 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 بقی است که پیش از قرینه بود و بعد از قرینه

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۰۷

و هو معنی المجاز حجّه من قال بأنّه حقیقه ان بقی غیر منحصر انّ معنی العموم حقیقه هو کون اللفظ و الّا علی امر غیر منحصر فی عدد و اذا کان الباقی غیر منحصر کان عامّاً و الجواب منع کون معناه ذلك بل معناه تناوله للجمیع [و قد کان للجمیع] اوّلا و قد صار لغيره فکان مجازا و لا یذهب علیک انّ منشأ الغلط فی هذه الحجّه اشتباه کون التّزاع فی لفظ العامّ او فی الصّیغ و

قد وقع مثله لكثير من الاصوليين في مواضع متعدده ككون الامر للوجوب و الجمع للاثين و الاستثناء مجازا في المنقطع و هو من باب اشتباه العارض بالعرض

زایل می شود و آنچه محتاج به قرینه است عدم اراده مخرج این غیر ما بقی است و ضعف این اعتراض ظاهر است زیرا که علم به اراده باقی و تبادر او پیش از قرینه باعتبار اینست که داخلست تحت مراد که جمیع افراد است و بعضی از افراد اوست و آنچه مقتضی اینست که لفظ در او حقیقت باشد علم باراده 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 حجه من قال بانّه حقیقه انّ بقی غیر منحصر تا و الجواب دلیل جمعی که قائل باین تفصیل شده اند که اطلاق لفظ عام در ما بقی بعنوان حقیقت است اگر باقی بماند عددی که مشکل باشد حصر او اینست که معنی عموم حقیقه اینست که لفظ دلالت کند بر چیزی که منحصر در عددی نباشد و هرگاه باقی غیر منحصر باشد عام خواهد بود و بر حقیقت خود باقی است و الجواب منع کون معناه ذلك بل معناه تناوله تا حجه القائل و جواب این دلیل اینکه قبول نداریم که معنی عموم دلالت باشد بر عدد غیر منحصر مطلقا بلکه معنی او پیش از تخصیص شمول عدد غیر منحصر خاصی است که ان عبارت از جمیع افراد است و بعد از تخصیص استعمال شده در غیر جمیع هر چند

غیر 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 عامّ یعنی ع ا م را بصیغه عموم مثل الرّجال و کلّ و اجمعین و کمان کرده که نزاع در لفظ عامّ است زیرا که آنچه او گفته که معنی عموم حقیقه شمول عدد غیر منحصر است مطلقاً معنی لفظ عامّ است نه صیغه او بلکه معنی صیغه او حقیقه جمیع افراد است نه هر عدد غیر 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 منعک ان لا تسجد اذ امرتک 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 ا م ر حقیقت در

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۰۸

حجّه القائل بأنّه حقیقه ان خصّ بغير مستقلّ أنّه لو كان التقييد بما لا يستقلّ يوجب تجوّزا في نحو الرّجال المسلمون من المقيّد بالصّیغه و اکرم بنی تمیم ان دخلوا من المقيّد بالشّروط و اعتزل النّاس الّا العلماء من المقيّد بالاستثناء لکان نحو مسلمون للجماعه مجازا و لکان نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا و لکان نحو الف سته الّا خمسين عاما مجازا و اللوازم الثلاثه باطله اما الاولان فاجماعا و اما الأخير فلکونه موضع وفاق من الخصم

بيان الملازمه انّ كلّ واحد من المذكورات يقيد بقيد هو كالجاء له و قد صار بواسطته لمعنى غير ما وضع له اولاً و هى بدونه [لما نقلت عنه و معه] لما نقلت اليه و لا- يحتمل غيره و قد جعلتم ذلك موجبا للتجاوز فالفرق تحكّم و الجواب انّ وجه الفرق ظاهر فانّ

و جوب باشد نه صيغه افعال و چنانکه استدلال نموده اند بر اینکه اقلّ مراتب جمع دو است بحديث نبوی صلی الله علیه و آله که الاثنان فما فوقهما جماعه و حال آنکه این دلالت دارد بر جواز اطلاق لفظ جمع یعنی جیم میم عین و دو این محل نزاع نیست زیرا که اتّفاقیست که جمعیت یعنی اجتماع در دو نیز متحقّق است بلکه خلاف در صیغه جمع است چون رجال مثلاً 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 عشره دراهم الاّ ثوباً 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 الاّ ثوباً 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 استثنا را که عارض صیغه اوست به معروضات و حکم عارض را بر معروض جاری ساخته اند حجه القائل بآنکه حقیقه ان خصّ بغير مستقل تا و الجواب دلیل قائلین به اینکه صیغه عام حقیقه است در ما بقی اگر تخصیص ان عام به مخصّصی باشد که مستقل در افاده نیست بلکه محتاج است بمقابل خود چون صفت و شرط و استثناء و امثال این ها اینست که اگر تقييد بغير مستقل باعث این شود که ان عام مجاز باشد در ما بقی در مثل الرجال المسلمین از عامی که مقید باشد بصفه و اکرم بنی تمیم ان دخلوا از عام مقید بشرط و اعتزل الناس الا العلماء از

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۰۹

الواو فی مسلمون کالف ضارب و واو مضروب جزء الكلمه و المجموع لفظ واحد و الالف و اللام فی نحو المسلم و ان کانت کلمه الّا انّ المجموع يعدّ فی العرف کلمه واحده و يفهم منه معنى واحد من غير تجوّز و نقل من معنى الى آخر فلا- يقال انّ مسلم للجنس و الالف و اللام للعهد و الحكم بكون نحو الف سنه الّا خمسين عاما حقیقه على تقدير تسليمه مبنی على انّ المراد به تمام مدلوله و انّ الاخراج منه وقع قبل الاسناد و الحكم و انت خبير بآنکه لا شیء مما ذكرناه فی هذه الصور التّلت بمتحقّق فی العامّ المخصوص لظهور الامتياز بين لفظ العامّ و بين المخصّص و كون كلّ منهما کلمه برأسها و لانّ المفروض

اراده الباقی من لفظ العامّ لا تمام المدلول مقدّما علی الاسناد و ح فکیف یلزم من کونه مجازا کون هذه مجازات

مقید 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 معلومه یا فرد معهود از حقیقت بعنوان مجاز باشد و استعمال مثل الف سنه الاّ خمسين عاما در ما بقى بعد از استثناء یعنی نهصد و پنجاه مجاز باشد و این سه لازم هر سه باطلند اما دوتای اوّل یعنی مثل مسلمون و المسلم پس باطلست مجازیت ایشان در معنی جماعت و حقیقت معلومه یا فرد معهود از حقیقت اجماعا چه اجماعیست که استعمال ایشان درین دو معنی بعنوان حقیقت است و اما اخیر یعنی مثل الف سنه الاّ خمسين عاما اگرچه بطلان مجازیت او در نهصد و پنجاه اجماعی نیست لیکن خصم متفلسف 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 سنه در مثال اخیر مقید 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 اوّلی 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 معلومیت و بعد از الف و لام عهد موضوعست از برای ذات معین معهودی متّصف با سلام و الف سنه پیش از استثناء موضوعست از برای هزار سال و بعد از استثنای خمسین عام موضوعست از برای نهصد و پنجاه سال و ایشان بدون ان قیود موضوع بودند از برای معنی که ازو نقل شده اند و با این قیود موضوعند از برای معنی که به او نقل شده اند و احتمال غیر این ندارند و

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۱۰

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 تقيید حقیقت است بی صورتست و الجواب أنّ وجه الفرق ظاهر تا اصل جواب از این دلیل اینکه فرق ظاهر است میانه عامّ مخصّص و تقيید مسلم و الف سنه 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 یک لفظ است و الف و لام تعریف در المسلم اگرچه حقیقه کلمه علی حده است لیکن مجموع او را با مدخولش عرفاً یک کلمه می شمارند و ازو

یک معنی فهمیده می شود و تجویزی در وی متصور 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 یک 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 [۶۳] 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 سنه 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 یک از این وجوه که مذکور شد از جهت حقیقت بودن این سه صورت یعنی مسلمون و المسلم و الف سنه الا خمسين علماً در عام مخصوص جاری نیست زیرا که ظاهر است جدائی میان لفظ عام و مخصص و این که هر یک کلمه اند بر سر خود و مجموع کلمه واحده نیستند که مستعمل

در معنی تازه باشند حقیقه 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 [۶۴] اول در عام مخصوص جاری نیست و آنچه در صورت اخیر یعنی الف سنه الّا خمسين عاماً مذکور شد [۶۵] 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 عام بدر رفته و بعد از اسناد حکم بما بقی

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۱۱

اصل الاقرب عندی انّ تخصیص العام لا یخرجه عن الحجیه فی غیر محلّ التخصیص ان لم یکن المخصّص مجملاً مطلقاً و لا اعرف فی ذلك من الاصحاب مخالفاً نعم یوجد فی کلام بعض المتأخرین ما یشعر بالرغبه عنه و من الناس من انکر حجیه مط و منهم من فصل و اختلفوا فی التفصیل علی اقوال شتی منها الفرق بین المتصل و المنفصل فالاول حجّه لا الثانی و لا حاجه لنا الی التعرّض لباقیها فانه تطویل بلا طائل اذ هی فی غایه الضعف و السقوط و ذهب بعض الی انه یبقی حجّه فی اقلّ الجمع من اثنین او ثلاثه علی الزائین لنا القطع بانّ السیّد اذا قال لعبدہ کلّ من دخل داری فاکرمه ثم قال بعد لا تکرم فلانا او قال فی الحال الّا فلانا فترک اکرام غیر من وقع النص علی اخراجه عدّ فی العرف عاصیا و ذمه العقلاء علی المخالفه و ذلك دلیل ظهوره فی اراده

شده پس لفظ عامّ در غیر موضوع له خود مستعمل شده و این بعینه معنی تجوّز است پس چگونه لازم می آید از مجاز بودن عامّ در ما بقی تجوّز در سه صورت مذکوره چنانکه مستدلّ دعوی [۶۶] می نمود

[أصل في أن العام بعد التخصيص حجه أم لا]

اصل الاقرب عندی أنّ تخصیص العامّ لا یخرجه عن الحجیه فی غیر محلّ التخصیص تا لنا نزدیکتر بصواب نزد من اینست که تخصیص عامّ بیرون نمی برد او را از حجّت بودن در غیر محلّ تخصیص یعنی در ما بقی مطلقا خواه مخصّص متصل باشد بکلام سابق چون صفت و شرط و استثناء و امثال آنها و خواه منفصل باشد یعنی کلامی باشد مستقلّ در افاده که محتاج بر ربط بمقابل نباشد چنانکه هرگاه کسی بگوید کلّ من دخل داری فاكرمه و بعد از ان بگوید لا تكرم زیدا و ان دخل داری و غیر این تفاسیل آینده بشرط آنکه مخصّص مجمل و محتمل وجوه کثیره نباشد که اگر مجمل بوده باشد حجّت نیست در ما بقی چه ما بقی درین صورت معلوم نیست که چه چند است چون استثناء در قول خدای تعالی که أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ که متلوّ به حملست و تا او معلوم نشود که چه چیز است ما بقی نیز معلوم نیست و مشخص نمی شود که از بهائم کدامها حلالند و درین مذهب مخالفی از امامیه رضوان الله علیهم نیافتم بلی کلام بعضی از متأخرین ایشان مشعر است باعراض ازین مذهب و بعضی از علمای عامّه انکار نموده اند حجّت عامّ مخصوص را در ما بقی مطلقا و بعضی از ایشان تفصیلی داده اند و

در تفصیل اختلاف کرده اند به چند قول بعضی از ان اقوال فرق میانه متصل و منفصل و اول را حجّت می دانند نه ثانی را و ما را احتیاج بنقل باقی تفصیلات و نفی انها نیست زیرا که در نهایت شدوذ و ضعف اند و از درجه اعتبار ساقطاند و بعضی قائل شده اند به اینکه عامّ بعد از تخصیص حجّت است در اقلّ جمع که دو است یا سه بنا بر دو مذهبی که در اقلّ جمع مذکور شد

لنا القطع بانّ السید اذا قال لعبدہ تا احتجّ

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۱۲

الاول انّ حقیقه اللفظ هی العموم و لم یرد و ساتر ما تحته من المراتب مجازاته و اذا لم ترد الحقیقه و تعدّدت المجازات کان اللفظ مجملا- فیها فلا- یحمل علی شیء منها و تمام الباقی احد المجازات فلا یحمل علیه بل یرقی متردداً بین جمیع مراتب الخصوص فلا یكون حجّه فی شیء منها و من هذا یرتفع حجّه المفضل فانّ المجازیّه عنده انما یرتفع فی المنفصل للبناء علی الخلاف فی الاصل السابق الثانی انه بالتخصیص خرج عن کونه ظاهراً و ما لا یكون ظاهراً لا یكون حجّه

دلیل ما بر اینکه صیغه عامّ در ما بقی حجّت است مطلقاً بشرط اینکه مخصّص مجمل نباشد اینست که جزم داریم به اینکه هرگاه مولی بغلام خود بگوید کلّ من دخل داری فاکرمه و بعد از ان بگوید لا تکرم زیدا یا در حال بگوید الا فلانا و آن غلام اکرام نکند غیر زید را که تصریح باخراج او شده او را عرفاً عاصی می شمارند و عقلاً او را مذمّت می کنند بر مخالفت مولی و این دلیلست بر اینکه

عامّ مخصّص ظاهر است در باقی و این مطلوب ما است احتیج منکر الحجّه بوجهین الاول انّ حقیقه اللفظ هی العموم تا و الجواب احتجاج نموده منکر حجّیت عامّ در ما بقی مطلقا بدو وجه اول اینکه حقیقت لفظ عامّ عمومست و او خود اراده نشده ازو بعد از تخصیص و باقی مراتب ما بقی که مندرجند در تحت او مجازات اویند و هرگاه از لفظ معنی حقیقی مراد نباشد و مجازات متعدده داشته باشد این لفظ مجمل خواهد بود در ان مجازات و احتمال در ان مجازات همه مساوی یک دیگرند پس لفظ را حمل بر هیچ یک از انها نمی توان نمود و تمام ما بقی یکی از ان مجازاتست پس نتوان لفظ را حمل بر آن نمود بلکه ان لفظ متردّد است میان جمیع مراتب خصوص پس حجّت در هیچ یک از ان مراتب نیست و ازین وجه ظاهر می شود و دلیل مفصل یعنی قائل به اینکه عام مخصوص حجّت است در ما بقی اگر مخصّص متّصل باشد و حجت نیست در او اگر مخصّص منفصل باشد زیرا که بنای این دلیل بر اینست که عامّ در ما بقی مجاز باشد و مجازیت عامّ در ما بقی نزد مفصل در صورتیست که مخصّص منفصل باشد و درین صورت لفظ عامّ را مجاز از متعدده بهم می رسد که یکی از انها تمام ما بقی است و نسبت او به همه مساویست پس حجّت در هیچ یک نیست و چون مفصل می گوید که اگر مخصّص متّصل باشد عامّ حقیقت است در تمام ما بقی پس حجّت هم خواهد بود در او چه حقیقت دیگر بغیر تمام ما بقی ندارد و

هر لفظی در حقیقت خود حجّت است بدون قرینه مجاز و خلاف در حجّیت عامّ در ما بقی و عدم حجّیت او مبنی است بر خلافی که مذکور شد در اصل سابق یعنی خلاف در اینکه عامّ حقیقه است در ما بقی یا مجاز است و وجه ثانی منکر حجّیت عامّ در ما بقی 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 الأوّل أنّ ما ذکرتموه صحیح تا و احتجّ الذّاهب و جواب

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۱۳

و الجواب عن الأوّل أنّ ما ذکرتموه صحیح اذا كانت المجازات متساویه لا دلیل علی تعیین احدهما اما اذا كان بعضها اقرب الى الحقیقه و وجد الدلیل علی تعیینه كما فی موضع التّزاع فإنّ الباقي اقرب الى الاستغراق و ما ذکرناه من الدلیل یعنیه ایضا لافادته کون التّخصیص قرینه ظاهره فی ارادته مضافا الى منافاه عدم ارادته للحکمه حیث یقع فی کلام الحکیم بتقریب ما مرّ فی بیان افاده المفرد المعرّف للعموم اذ المفروض انتفاء الدّلاله علی المراد هاهنا من غیر جهة التّخصیص فح یجب الحمل علی ذلك البعض و سقط ما ذکرتموه هذا مع أنّ الحجّه غیر وافیہ بدفع القول بحجّيته فی اقلّ الجمع ان لم یکن المحتجّ بها ممّن یری جواز التّجاوز فی التّخصیص الى الواحد لکون اقلّ الجمع ح مقطوعا به علی کلّ تقدیر و عن الثّانی بالمنع من عدم الظهور فی الباقي و ان لم یکن حقیقه و سند هذا المنع یتّضح من دلیلنا السّابق و انتفاء الظهور بالنّسبه الى العموم لا یضرنّا و احتجّ الذّاهب

الی أنّه حجّه فی اقلّ الجمع بانّ اقلّ الجمع هو المتحقّق و الباقی مشکوک فیہ فلا یصار الیه و الجواب لا نسلم انّ الباقی مشکوک فیہ لما ذکرنا من الدلیل علی وجوب الحمل علی ما بقی

از وجه اول ایشان اینکه آنچه شما ذکر کردید که لفظ عامّ مجمل است در جمیع مراتب ما بقی و حجّت در هیچ یک 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 بقی نزدیکتر است بعموم جمیع افراد و دلیلی هم ذکر نمودیم بر اینکه عامّ ظاهر است در تمام ما بقی چه مذمت عقلا غلام را بسبب اخراج بعضی از افراد ما بقی از حکم مقتید اینست که تخصیص قرینه ظاهر باشد بر اراده تمام ما بقی [با اینکه عدم اراده تمام ما بقی] منافات دارد با حکمت هرگاه این عامّ مخصوص در کلام حکیم واقع شود بمثل آنچه مذکور شد در بیان اینکه مفرد معرّف بلام مفید عمومست چنانکه در فایده مهمّه در تحت مفرد معرّف بلام ذکر کرد و لکن اراده البعض ینافی الحکمه 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 بغیر از تخصیص نیست پس اگر تخصیص قرینه ظاهره بر اراده تمام ما بقی نباشد و لفظ احتمال بعض ما بقی داشته باشد لازم می آید منافی

حکمت پس دانسته شد که واجبت حمل عام مخصوص بر تمام ما بقى و ساقط شد آنچه شما مى گفتيد که لفظ او مجملست در جمیع مراتب ما بقى این جواب را نگاه دار یا اینکه مى گوئیم که بر تقدیر صحت دلیل شما وافى نیست او و باطل نمى کند قول به حجیت او را در اقل جمع که دو یا سه است اگر مستدل اعتقاد نداشته جواز تخصیص

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۱۴

اصل ذهب العلامة فى التهذيب الى جواز الاستدلال بالعام قبل استقصاء البحث فى طلب التخصيص و استقرب فى يه عدم الجواز ما لم يستقص فى طلب التخصيص و حكى فيها كلا من القولين عن بعض العامة و قد اختلف كلامهم فى بيان موضع النزاع فقال بعضهم ان النزاع فى جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص و هو الذى يلوح من كلام العلامة فى يب و صرح به فى يه و انكر ذلك جمع من المحققين قائلين بان العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ص ممتنع اجماعا و انما الخلاف فى مبلغ البحث فقال الاكثر يكفى بحيث يغلب معه الظن بعدم المخصص ص و قال بعض انه لا يكفى ذلك بل لا بد من القطع بانتفائه و الظاهر ان الخلاف موجود فى المقامين لنقل جماعه 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 اقلّ جمع نیز حجّت نخواهد بود چه ممکن است که مراد از او یکی باشد پس ازین دلیل قول به حجّیت او در اقلّ جمع نیز باطل می شود چنانچه قول به حجّیت او در تمام ما بقی باطل می شود و جواب وجه ثانی ایشان اینکه قبول نداریم عدم ظهور عامّ مخصوص را در تمام ما بقی 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 بقی و اینکه عامّ مخصوص ظاهر نباشد در جمیع افراد ضرر بما ندارد و احتجّ الذّاهب الی أنّه حجّه فی اقلّ الجمع تا اصل و استدلال نموده قائل به اینکه عامّ مخصوص حجّت است در اقلّ جمع به اینکه اراده اقلّ جمع مجزوم به است چنانکه دانسته شد و تمام ما بقی مشکوک فیه است پس به او قائل نمی توان شد و جواب این دلیل اینکه قبول نداریم که تمام ما بقی مشکوک فیه بوده باشد چه ما دلیل اقامت نمودیم بر اینکه واجبست حمل او بر تمام ما بقی

[أصل فی العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص]

اصل ذهب العلّامه رحمه الله فی التّهذیب الی جواز الاستدلال تا لنا علّامه ره در تهذیب 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 بعامّ است پیش از بحث و تفحص مخصّص و این از کلام علامه رحمه الله در تهذیب ظاهر می شود

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۱۵

و ربّما قيل أنّ مراد قائله أنّه قبل وقت العمل و قبل ظهور المخصّص يجب اعتقاد عمومه جزما ثمّ ان لم يتبيّن الخصوص فذاك و ألّا تغتبر 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 غباوه و استمرار في عناد و اذا عرفت هذا فالاقوى عندي أنّه لا يجوز المبادره 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 فأنّه في الحقيقه جزئي من جزئياته لنا أنّ المجتهد يجب عليه البحث عن الادلّه و كيفيه دلالتها و التخصيص كيفيه في الدلاله و قد شاع ايضا حتى قيل ما من عامّ ألّا 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 لأنّه ممّا لا سبيل اليه غالبا اذ غايه الامر عدم الوجدان و هو لا يدلّ على عدم الوجود فلو اشترط لأدّى الى ابطال العمل باكثر العمومات.

و تصريح به او نموده در نهايه و جمعي از محققين انكار 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 متحقّق است زیرا که نقل کرده اند جماعتی از ایشان از بعضی از متقدّمین 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 بعض علما که او گفته بعد از ذکر و نقل این توجیه ازین موجه گفته که این حرف نزد ما از مباحث عقلا و محلّ 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۱۶

احتجّ مجوّز التمسک به قبل البحث بانه لو وجب طلب المخصّص فی التمسک بالعامّ

لوجب طلب المجاز في التمسك الحقيقيه بيان الملازمه ان ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطاء و هذا المعنى بعينه موجود في المجاز لكن اللّازم اعنى طلب المجاز منتف فانه ليس بواجب اتفاقا و العرف قاض أيضا بحمل الالفاظ على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقه و بهذا احتجّ العلامة على مختاره في التهذيب و هو كالصريح في موافقه هذا القائل فتأمل و الجواب الفرق بين العامّ و الحقيقيه فانّ العمومات اكثرها مخصصه كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظنّ قبل البحث عن المخصص و لا كذلك الحقيقيه فانّ اكثر الالفاظ محمول على الحقائق و احتجّ و مشرط القطع بانه ان كانت

زيراكه اين عامّ في الحقيقيه جزئى از جزئيات مطلق دليلى است كه احتمال وجود معارض او باشد لنا انّ المجتهد يجب عليه البحث عن الاوله تا احتجّ مجوز دليل ما بر اينكه تفحص نمودن براى پيدا كردن مخصّص واجبست قدرى كه ظنّ غالب بعدم او حاصل شود اينست كه بر مجتهد واجبست بحث از ادلّه احكام شرعيّه و از كيفيت دلالة ان ادلّه و تخصيص عامّ كيفيتى است از براى دلالت عامّ و تخصيص در عمومات شايع شده به حيثيتى كه مثل شده كه هيچ عامّى نيست مكر آنكه مخصوص شده پس احتمال وجود مخصّص مساويست با احتمال عدمش و ترجيح احدهما موقوفست بر بحث و تفتيش و بس بمجرّد شنيدن عامّ عمل بعموم حكم او نمى توان نمود و چرا اكتفا نموديم بحصول ظنّ غالب و جزم را شرط نموديم زيراكه غالبا جزم بعدم مخصّص ممكن نيست چرا كه نهايت آنچه از تفتيش حاصل مى 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 اصلاً احتیج مجوّز التمسک به قبل البحث بآنه 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 اجماعاً و عرف نیز حاکمست بوجوب حمل الفاظ بر معانی حقیقه بدون لزوم بحث و تفتیش وجود چیزی که صرف نماید ان الفاظ را از حقایق یعنی معانی مجازیه و باین دلیل استدلال نموده از علامه رحمه الله در تهذیب بر مذهب

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۱۷

المسأله ممّا کثر فيه الخلاف و البحث و لم یطلع علی تخصیص فالعاده قاضیه بالقطع بانتفائه اذ لو کان لوجد مع کثره البحث قطعاً و ان لم یکن ممّا کثر فيه البحث فبحث المجتهد فیها یوجب القطع بانتفائه أيضاً لانه لو ارید بالعامّ الخاصّ لنصب لذلك دلیل یطلع علیه فاذا بحث المجتهد و لم یعثر بدلیل التخصیص قطع بعدمه و اجیب یمنع المقدمتین اعنی العلم عاده عند کثره البحث و العلم بالدلیل عند بحث المجتهد فانه کثیراً ما یکون المسأله

مختار خود و استدلال باین دلیل تصریحست از او به اینکه او موافق با این قائل در مذهب و مذهب او نیز جواز استدلال بعام است پیش از اصل بحث از مخصّص و اینکه مذهب علامه رضی الله عنه در تهذیب موافق باشد با مذهب این قائل محلّ تأمل است چرا که او تصریح نموده به اینکه در استدلال بعام استقصای طلب یعنی به نهایت رسانیدن طلب به حیثیتی که جزم بانتفاء مخصّص حاصل شود نیست بلکه حصول ظنّ غالب کافی است چه او گفته در تهذیب که و لا- يجب فی الاستدلال بالعام استقصاء البحث فی طلب المخصّص و ألما لما جاز التمسک بالحقیقه أّ بعد الاستقصاء فی طلب المجاز و این وجه در توجیه تأمل از مصنف س سرّه منقولست و الجواب الفرق بین العامّ و الحقیقه فانّ العمومات اکثرها مخصوصه تا و احتجّ مشرط القطع و جواب دلیل ایشان اینکه ملازمه شما ممنوعست زیرا که قیاسی است مع الفارق و فرق میانه عامّ و حقیقت ظاهر است زیرا که اکثر عمومات تخصیص یافته اند چنانکه دانستی پس ظاهر در انها خلاف عمومست و حمل لفظ عامّ بر عموم پیش 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 بآنّه إن كانت المسأله تا و اجیب و احتجاج نموده آنکه شرط می داند در استدلال بعامّ تفحص مخصّص را تا آنکه جزم حاصل شود

بانتفاء او به اینکه اگر این مسئله همچنین مسئله ایست که علما بسیار در وی تفتیش از مخصّص نموده اند و مطلع نشده اند بر او پس عاده جزم بانتفاء او حاصل می شود زیرا که اگر مخصّص در واقع می بود البتّه ظاهر می شد ازین تفحص بسیار و اگر ان عامّ 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 عامّ خاصّ 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 یمنع المقدمتین تا اصل و جواب گفته شد از دلیل ایشان به اینکه ما منع می کنیم هر دو مقدمه دلیل شما را یعنی ان مقدمه

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۱۸

الفصل الثالث فیما يتعلّق بالمخصّص اصل اذا تعقّب المخصّص متعدّدا سواء كان جملا او غيرها و صحّ عوده الی کلّ واحد کان الاخیر مخصوصا قطعاً و هل یخصّ معه الباقي او یختص هو به اقوال و قد جرت عادتهم بفرض الخلاف و الاحتجاج فی تعقّب الاستثناء ثمّ یشیرون فی باقی انواع المخصّصات الی أنّ الحال فیها كما فی الاستثناء و نحن نجری علی منهجهم حدرا من فوات بعض الخصوصیات بالخروج عنه لاحتیاجه الی تغییر اوضاع الاحتجاجات فنقول ذهب قوم الی أنّ الاستثناء المتعقّب للجمل المتعاطفه ظاهر فی رجوعه الی الجمیع و فسرّه بعضهم بکلّ واحده و یحکی هذا القول عن الشیخ و قال آخرون أنّه ظاهر فی

العود الى الاخير و قيل بالوقف بمعنى لا ندري انه حقيقه في اي الامرين و قال السيد المرتضى ره انه مشترك بينهما فيتوقف على به ل الى ظهور القرينه و هذان القولان موافقان للقول الثاني في الحكم لان الاخيره مخصوصه على كل حال نعم يظهر ثمره الخلاف في استعمال الاستثناء في الاخراج من الجميع فانه مجاز على ذلك القول محتمل عند اول هذين حقيقه عند ثانيهما

شما ممنوعست که هرگاه علما بسیار تفحص کنند و مخصّص نیابند عاده جزم بانتفاء او حاصل می شود و همچنین ان مقدمه نیز ممنوعست که اگر دلیل بر تخصیص می بود واجب بود که مجتهد بسبب بحث و تفحص او را بیابد چه بسیار می شود که مسئله را علما بسیار تفحص بیشمار می نمایند و بر ایشان مخصّص ظاهر نمی شود و در واقع مخصّص هست و نیز بسیار است که مجتهد خود تفحص بسیار می کند و مطلع بر مخصّص نمی شود و حکم بعموم می کند و بعد از ان می یابد مخصّص را و از حکم اول رجوع می کند و این ظاهر است

[الفصل الثالث: فی ما يتعلق بالمخصص]

اشاره

الفصل الثالث فيما يتعلّق بالمخصّص فصل سیوم از مطلب ثالث در بیان احوالاتیست که تعلق به مخصّص دارد

[أصل فی الاستثناء المتعقب للجمل]

اصل اذا تعقب المخصّص متعددا سواء كان جملا او غيرها تا و فضل بعضهم هرگاه مخصّص در عقیب چند عامّ واقع شود خواه جمله باشند و خواه مفرد و صحیح باشد رجوع این مخصّص به هر یک ازین عمومات عامّ اخیر البتّه مخصوص می شود و آیا با ان اخیر باقی عمومات متقدّمه نیز تخصیص می یابند یا مخصوص یا اخیر است و بس درین مسئله چند قولست و عادت اصولیین جاری شده به اینکه فرض کنند خلاف درین مسئله و احتجاج بر اقوال او را در مخصّص که استثنا بوده باشد و بعد از ان اشاره می کنند در باقی انواع مخصّصات به اینکه حال انها نیز مثل حال استثنا است و این اقوال و احتجاجات در انها نیز جاریست و ما هم بطریقه ایشان سلوک می کنیم از جهت آنکه مبدا فوت شود بعضی از خصوصیات که منظور ایشانست بسبب بیرون رفتن از طریقه ایشان چه اگر از طریقه ایشان بیرون رویم و فرض مسئله در مطلق مخصّص کنیم احتیاج می شود بتغییر دادن وضع دلایل ایشان پس می گوئیم که هرگاه استثنائی

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۱۹

و فضل بعضهم تفصيلا طويلا يرجع حاصله الى اعتماد القرينه على الامرین و اختباره العلامه ره في التهذيب و ليس بجيد لان فرض وجود القرينه يخرج عن محل النزاع اذ هو فيما عرى عنها و المذی يقوى في نفسی ان اللفظ محتمل لكل من الامرین لا يتعين لاحدهما الا بالقرينه و ليس ذلك لعدم العلم

در عقیب چند جمله واقع شود که ان جملهها معطوف بوده

باشند بر یک دیگر پس جمعی از اصولیین قائل شده اند به اینکه این استثناء ظاهر است در رجوع بجمع و بعضی از ایشان تفسیر کرده اند جمیع را به هر یک از آن جمله های متعاطفه یعنی گفته اند که مراد از عود بجمع رجوع استثناء است بکل واحد نه بمجموع من حیث المجموع و این قول از شیخ طوسی س سرّه 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 باشترک لفظی هر دو موافقند 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 زیرا که برین مذهب این استثناء مستعمل شده در غیر موضوع له

و احتمال دارد که این اخراج بعنوان مجاز یا بعنوان حقیقت باشد بر قول اوّل از این دو قول یعنی قول بوقف چه بر این قول احتمال دارد که استثنا حقیقت باشد بکلّ واحد و احتمال دارد که حقیقت باشد در عود به اخیره و مجاز باشد در عود بکلّ واحد و این اخراج بعنوان حقیقت خواهد بود بنا بر قول ثانی این دو قول یعنی قول سیّد رضی الله عنه که او حقیقت می داند استثنا را در عود بکلّ واحد و فصلّ بعضهم تفصیلاً طویلاً تا و الّذی یقوی فی نفسی 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 زیرا که فرض وجود قرینه او را از محلّ نزاع بدر می برد چه نزاع در استثنا نیست که عاری از قرینه احد معین 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۲۰

بما هو حقیقه فیہ کمذهب الوقف و لا- لکونه مشترکاً بینهما مط کما یقوله المرتضی و ان کنا فی المعنی موافقین له و لو لا تصریح بلفظ الاشتراک فی اثناء الاحتجاج لم یأب کلامه الحمل علی ما اخترناه فأمّ قال و الّذی اذهب الیه انّ الاستثناء اذا تعقّب جملاً و صحّ رجوعه الی کلّ واحده منها لو انفردت فالواجب تجویز رجوعه الی جمیع الجمل کما

قال الشافعي و تجويز رجوعه الى ما يليه على ما قال ابو حنيفه و ان لا يقطع على ذلك الا بدليل منفصل او عاده او اماره 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 الموافقه بحسب الحكم للقول بتخصيص الاخير لكونها متيقنه التخصيص على كل تقدير غايه ما هناك انه لا يعلم كونها مراده بخصوصها او في جمله الجمع و هذا لا- اثر له في الحكم المطلوب كما هو ظاهر فالمحتاج الى القرينه في الحقيقه 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 استیفای غرض خود از و اگر ظاهر نباشد استقلال ثانیه از اولی پس استثنا ظاهر است در عود بکل واحد زیرا که ربط میانه اولی و ثانیه هر دو را در حکم یک جمله می گرداند و ظهور اضراب از جمله اولی یا بسبب اینست که این دو جمله مختلفند در انشائیت و خبریت چون اکرم القوم الا 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 ثانیه چون اکرم القوم و اکرم العلماء الا 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 الا زیدا و درین اختلافات

ثله شرط نموده اند که اسمی که صلاحیت دارد که مستثنی منه واقع شود در جمله ثانیه ضمیری نباشد که راجع شود بمستثنی منه در جمله اولی چون اکرم القوم و اضربهم الا زیدا و این را نیز شرط نموده که این دو جمله شریک در غرض چون اهانت و تعظیم و تادیب و غیر ذلک از مقاصد نباشند و عدم ظهور اضراب از جمله اولی باعتبار انتفاء اختلافات ثلاثه یا شروط ایشانست و العذی یقوی فی نفس ان اللفظ محتمل لكل من الامرین لا- یتعین لاحدهما الا بالقرینه و آنچه قوی است نزد من درین مسئله اینست که لفظ استثنا احتمال هریک از این دو معنی دارد و متعین نیست از برای هیچ یک ازین دو معنی مگر بسبب قرینه 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 اشتراک بطریقه اشتراک معنوی است یعنی ادات استثنا درین صورت موضوعست از برای مطلق اخراج از ما قبل که شامل اخراج از اخیره تنها و

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۲۱

اخراج از هریک است و اگر مستثنی مشترک لفظی باشد و خروج او از اخیره باعتبار معنی باشد و از کل واحد باعتبار معنی دیگر درین صورت اشتراک استثنا در میانه این دو معنی از قبیل اشتراک لفظی است و این تفصیل از تحریر دلیل مصنف قدس سره مستنبط می شود و فرق میانه این مذهب و دو قول اول ظاهر است چه بر قول اول حقیقت در عود بکل واحد است و بس و بر قول

ثانی حقیقت [در عود به اخیر است و بس و بر قول مصنف قدس سرّه در هر دو معنی بعنوان حقیقت] است و چون فرق میان این قول و دو قول اخیر یعنی قول بوقف و قول سید رضی الله عنه ظاهر نبود مصنف قدس سرّه بیان می نماید وجه فرق میان ایشان را باین کلام که و لیس ذلک لعدم العلم بما هو حقیقه فیہ کمذهب الوقف و لا لکونه مشترکا تا و لتقدم علی توجیه المختار مقدمه یعنی محتمل بودن استثناء هریک ازین دو معنی را نه از این جهت است که علم نداریم به آن معنی که حقیقت این استثناست چنانچه مذهب قائلین بوقف است و نه از این جهت است که لفظ استثناء مشترکست میان این دو معنی مطلقا یعنی خواه مستثنی از مشتقات باشد یا از مبهمات باشد یا از الفاظی باشد که مشترکست لفظا در اخراج از کل واحد و از اخیر به تنهایی یعنی اخراج او از اخیر به تنهایی باعتبار معنی است و از کل واحد باعتبار معنی دیگر چنانچه مذهب سید است رضی الله عنه و اگرچه ما در این معنی با او موافقیم که لفظ موضوعست از برای این دو معنی و استعمال لفظ در هر دو بعنوان حقیقت است لیکن میانه ما و او فرقی هست که او قائل است بتعدد وضع مطلقا و ما قائلیم بتعدد وضع در صورتی که مستثنی مشترک لفظی باشد و اخراج او از هریک باعتبار معنی باشد و از اخیر تنها باعتبار معنی دیگر و قائلیم باتحاد وضع یعنی اشتراک معنوی در صورتی که مستثنی از مشتقات یا مبهمات بوده باشد و اگر

سید رضی الله عنه تصریح بلفظ اشتراک نمی نمود در اثنای احتجاج کلام او در عنوان ابا نمی داشت از حمل بر مذهب ما چه او در صدر مبحث گفته که آنچه مذهب منست اینست که هرگاه استثنا در عقب چند جمله واقع شود و صحیح باشد رجوع او به هر یک از آنها در صورتی که بعد از هر یک به تنهایی واقع شود پس واجبست که تجویز کنیم رجوع او را به هر یک از آنها چنانچه مذهب شافعی است و همچنین تجویز کنیم رجوع او را بجمله اخیره و بس چنانکه ابو حنیفه گفته است و جزم نکنیم به هیچ کدام ازین دو احتمال مگر بسبب دلیل منفصلی یعنی لفظی دیگر که مستقل در افاده باشد یا عرف و عادت یا امارت یعنی دلیلی ظنی که مقتضی یکی ازین دو باشد و حاصل آنکه جایز نیست جزم نمودن به یکی ازین دو بسبب چیزی که راجع شود بلفظ یعنی وضع لفظ استثنا و مستثنی دلالت بر خصوص یکی ازین دو احتمال ندارد بلکه در اراده هر دو احتمال مساوی است و پوشیده نیست که این عبارت سید چنانچه احتمال اشتراک لفظی دارد مطلقا همچنین احتمال ان معنی دارد که مصنف قدس سره اختیار نموده لیکن در اثنای استدلال تصریح نموده با اشتراک لفظی مطلقا هذا یعنی این را نگاهدار و حال مذهب ما

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۲۲

و لنقدم علی توجیه المختار مقدمه یسهل بتدبرها کشف الحجاب عن وجه المرام و تزداد بتدکرها بصیره فی تحقیق المقام و هی انّ الواضع لا بد له من تصوّر المعنی فی الوضع فان تصور معنی جزئیا و عین بازائه لفظا مخصوصا او الفاظا مخصوصه

متصوّره تفصیلا او إجمالاً- كان الوضع خاصّاً لخصوص التصور المعتر فيه اعنى تصوّر المعنى و الموضوع له خاصا ايضا و هو ظاهر لا ليس فيه و ان تصوّر معنى عامّاً تدرج تحته جزئيات اضافيه او حقيقته فله ان يعيّن لفظا معلوما او الفاظا معلومه بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى العامّ فيكون الوضع عامّاً لعموم التصور المعتر فيه و الموضوع له ايضا عاما و له ان يعيّن اللفظ او الالفاظ بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجه تحته لانها معلومه اجمالاً- اذا توجه العقل بذلك المفهوم العامّ نحوها و العلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عامّاً لعموم التصور المعتر فيه و الموضوع له خاصّاً فمن القسم الاوّل من هذين المشتقات فانّ الواضع وضع صيغه فاعل مثلا من كلّ مصدر لمن قام به مدلوله و صيغه مفعول منه لمن وقع عليه و عموم الوضع و الموضوع له في ذلك بيّن و من القسم الثاني المبهمات كاسماء الاشاره

نظير حاليت كه دانستى در مذهب وقف و اشتراك لفظى يعنى چنانچه قول بوقف و اشتراك لفظى 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 فى الباب اينست كه دانسته نمى شود كه او بخصوصه مراد است يا در ضمن جميع و اين تاثيرى ندارد در حكم مطلوب يعنى ضررى ندارد در حكم بتخصيص اخيره چه ظاهر است كه حكم تخصيص بر هر تقدير از براى

اخیره ثابتست پس تخصیص اخیره محتاج به قرینه نیست بلکه محتاج به قرینه فی الحقیقه تخصیص ماعدای اخیره است و لنقدم علی توجیه المختار مقدمه یسهل بتدیرها کشف الحجاب تا اذا تمهد هذا و باید که ما پیش از توجیه و اثبات مذهب مختار یک مقدمه ذکر کنیم که بسبب تأمل در او حجاب از روی مقصود بسهولت برداشته و بسبب تذکر او و تدبّر در وی بصیرت در تحقیق مقام زیاده می شود و این مقدمه اینست که واضع را ناچار است در حین وضع لفظ از تصور معنی چه بدیهی است که وضع لفظ از برای معنی بدون تصور معنی متصور نیست پس اگر واضع تصور کند معنی چیزی را و تعیین کند برای او لفظ معینی یا الفاظ معینه را که تصور آن الفاظ نموده باشد بعنوان تفصیل یا بر وجه اجمال درین صورت آن وضع خاص خواهد بود باعتبار اینکه

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۲۳

لفظ هذا مثلا- موضوع لخصوص كل فرد مّا 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 الجزئيات المندرجه تحته و أنّما حكموا بذلك لأنّ لفظ هذا لا يطلق الّا على الخصوصيّات فلا يقال هذا و يراد واحد مّا يشار اليه بل لا بدّ في اطلاقه من الفصد الى خصوصيّة معينه فلو كان اللفظ موضوعا للمعنى العامّ كرجل لجاز فيه ذلك و هكذا الكلام في الباقي و من هذا القبيل ايضا وضع الحروف فانّها موضوعه باعتبار معنى عامّ و هو نوع من النسبه لكلّ واحده من خصوصياته فمن و الى و

تصوری که در وضع معتبر است و آلت وضع است خاص است که آن تصور معنی جزئیست و اصطلاح چنین شده که وضع را متّصف به حقیقت می سازند بعموم و خصوص باعتبار عموم و خصوص آلتش و موضوع له لفظ نیز خاص [۶۷] است که آن معنی جزئی معین است و این ظاهر است و اشتباهی در وی نیست و اگر واضح در حین وضع تصور کند معنی عامی را که مندرج باشند در تحت او جزئیات اضافیه با جزئیات حقیقه و مراد از جزئیات اضافیه هر مفهومیست که مندرج باشد در تحت مفهومی دیگر هر چند او فی نفسه بر کثیرین صادق آید چون مفهوم انسان که مندرجست در تحت حیوان و مراد از جزئیات حقیقه هر مفهومیست که عقل تجویز صدق او بر کثیرین نکند چون مفهوم زید و عمرو و بکر پس در این صورت واضح را می رسد که تعیین کند از برای معنی عام لفظ معلومی را با الفاظ معینه معلومه [۶۸] را که آنها متصور باشند تفصیلاً یا اجمالاً [۶۹] پس وضع درین صورت عام خواهد بود زیرا که آلت وضع یعنی تصویری که معتبر است در وضع عامست و موضوع له چون لفظ انسان و بشر که موضوعند از برای مفهوم کلی حیوان ناطق نیز عامست که آن مفهوم کلیست و همچنین واضح را جایز است که به واسطه و تصور این معنی عام وضع کند لفظ معلوم یا الفاظ معلومه را از برای جزئیاتی که مندرجند در تحت آن مفهوم عام زیرا که آن جزئیات

معلوم خواهند شد اجمالا اگر عقل به واسطه و ادراک ان مفهوم عام متوجه ان جزئیات شود و علم اجمالی موضوع له در وضع الفاظ کافیت پس وضع درین صورت عامست زیرا که آلت وضع یعنی تصویری که معتبر است در وضع عامست و موضوع له خاص است چه وضع شده این لفظ از برای هر جزئی از جزئیات ان مفهوم عام بخصوصه پس دانسته شد که وضع بر سه قسم است اول وضع خاص و موضوع له خاص دویم وضع عام و موضوع له عام سیوم وضع عام و موضوع له خاص و از قسم اول ازین دو قسم آخر است یعنی از قبیل وضع عام و موضوع له عام است مشتقات زیرا که واضع وضع

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۲۴

معناها الأفعال الناقصة و أما التامة فلها جهتان وضعها من إحداهما عام و من الاخرى خاص فالقياس الى ما اعتبر فيها من النسب الجزئية فانها في حكم المعاني الحرفية فكما ان لفظه من موضوعه وضعا عاما لكل ابتداء معين بخصوصه كذلك لفظه ضرب مثلا موضوعه وضعا عاما لكل نسبه للحدث الذي دلّت عليه الى فاعل بخصوصها و اما الخاص فبالنسبه الى الحدث و هو واضح.

مثلا صیغه 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 زنده و عمرو زنده و بکر زنده 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 واضح در حین وضع هریک 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 واضح 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 این جزئیات بخصوصه نه از برای آن مفهوم کلی و از کجا حکم کرده اند به اینکه هذا موضوع از برای خصوص هریک 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 التعین 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 واضح 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 یک معنی عامی که ان عبارتست از نوع نسبتی از برای خصوصیات ان 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 واضح در حین وضع من تصور نموده معنی کلی ابتدائی از مکان را و وضع

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۲۵

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 ملاحظه نموده مفهوم کلی انتهای مطلق را و وضع نموده او را از برای هر جزئی از جزئیات او چون انتهای بصره 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 [۷۰] 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 ضمّ کلمه دیگر اذا تمهد هذا قلنا ان ادوات الاستثناء کلها موضوعه بالوضع العام لخصوصیات الاخراج تا احتج المرتضی و هرگاه این مقدمه مقرر شد که وضع بر سه قسم است و این دانسته شد که وضع در مشتقات عام و موضوع

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۲۶

اذا تمهد هذا قلنا ان ادوات الاستثناء کلها موضوعه بالوضع العام لخصوصیات الاخراج اما الحرف منها فظاهر و اما الفعل فلان الاخراج به انما هو باعتبار النسبه و قد علمت ان الوضع بالاضافه اليها عام و اما الاسم فلانه من قبیل المشتق و الوضع فيه عام كما عرفت ثم ان فرض امکان عود الاستثناء الى كل واحد يقتضى صلاحته المستثنى لذلك و هي تحصل بامور منها كونه موضوعا وضع الأداه اعنى بالوضع العام و هو الاغلب كان يكون مشتقا او اسما مبهما او نحوهما مما هو موضوع كذلك و على هذا فای الامرین ارید من الاستثناء كان استعماله فيه حقیقه و احتیج فی فهم المراد منه الى القرینه كما فی نظائره فان افاده المعنى المراد من الموضوع بالوضع العام انما هی بالقرینه و لیس ذلك من الاشتراك فی شیء لاتحاد الوضع فيه و تعدده

فی المشترك لکنه فی حکمه باعتبار الاحتیاج الی القرینه علی أنّ بینهما فرقا من هذا الوجه ایضا فانّ احتیاج اللفظ المشترك الی القرینه

له نیز عامست و مبهمات یعنی اسماء اشاره و موصولات و حروف و افعال ناقصه و افعال تامه باعتبار یک خبر و از مدلول که 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 هریک از جمل سابقه کاه بعنوان اشتراک معنوی و کاه بطریق اشتراک لفظی می گوئیم که ادوات استثناء همه خواه اسم باشند چون لفظ غیر در جانی القوم غیر زید یا فعل باشد چون جانی خلا یا عدا یا حاشا زیدا با حرف باشد چون جانی القوم الا زیدا موضوعند بوضع عام از برای خصوصیات اخراج یعنی موضوعند به یک وضع بر وجهی که شامل هریک ازین خصوصیات باشند یا باین روش که موضوعند به یک وضع از برای خصوصیات اخراج یعنی وضع ایشان از قبیل وضع حرفی است و واضح در حین وضع ملاحظه نموده مفهوم کلی اخراج چیزی را از حکم ما سبق و وضع نموده این ادوات را از برای هر جزئی از جزئیات این مفهوم کلی چون اخراج زید از حکم قوم در جانی القوم الا زیدا و اخراج عمرو از حکم علماء در جانی العلماء الا زیدا و نظایر این ها و یا موضوعند از برای معنی واحدی که شامل هریک از این خصوصیات است اما وضع حرف از این ادوات از برای خصوصیات اخراج پس او ظاهر است چه دانسته شد

که وضع مطلق حروف ازین قبیل است و امّا بودن وضع فعل ازین ادوات از قبیل وضع حرفی پس وجهش اینست که اخراج چیزی از حکم سابق بسبب فعل ممکن نیست مگر باعتبار نسبتی که جزو مدلول فعل است نه باعتبار ان جزو دیگر که حدث است چه مقصود از عدا زیدا در جاءنی القوم عدا زیدا نسبت مخصوصه است پس معنی مقصود نسبت مجاوزیست که متعلق است بزید بفاعل مخصوص که قوم است و مقصود نفس مجاوزت نیست و دانسته شد که وضع فعل باعتبار نسبتی که جزو ازوست عامّ است و

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۲۷

انّما هو لتعین المراد لكونه موضوعا لمسمیات متناهیة فحيث يطلق يدلّ على تلك المسمیات اذا كان العلم بالوضع حاصلًا و يحتاج تعین المراد منها الى القرينه بخلاف الموضوع بالوضع العامّ فانّ مسمیاته غير متناهیة فلا يمكن حصول جميعها في الذهن و لا- البعض دون البعض لاستواء نسبه البعض اليها فاحتياجه الى القرينه انّما هو لاصل الافاده لا للتعین و منها كونه من الالفاظ المشتركه بحيث يكون صلاحیّه للعود الى الاخيرہ باعتبار معنی و الى الجميع باعتبار آخر و ح فحکمه حکم المشترك و قد اتّضح بهذا بطلان القول بالاشتراک مطلقا فانّه لا تعدّد في وضع المفردات غالبا كما عرفت فيما سبق و لا دليل على كون الهيئه التّركيبیة موضوعه وضعًا متعدّد الكلّ من الامرین كما ظهر فساد القولین بالعود الى الجميع مط و الى الاخيرہ 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 سببش اینست که اسمی که

ادات 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 هریک از جمل سابقه و عود او به اخیره و بس بعد از این می گوئیم که فرض امکان عود استثناء به هریک از جمل سابقه مقتضی اینست که مستثنی نیز صلاحیت عود بکل واحد داشته باشد تا اینکه تواند که از هریک 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 جاءنی القوم و ضربت القائمین الا کاتباً یا الا الذی کان عالماً و درین صورت هریک از این دو معنی که اراده شود از استثنا استعمال استثنا 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 اادات استثنا و این مستثنی در اخراج از هریک یا اخیره به تنهایی از باب اشتراک معنوی است و از قبیل اشتراک لفظی نیست اصلاً زیرا که وضع درین اادات استثنا و این مستثنی متحد است اگرچه موضوع له متعدد است و در اشتراک لفظی تعدد وضع معتبر است لیکن در حکم اشتراک لفظیست باعتبار احتیاج به

قرینه با اینکه میانه اشتراک لفظی و ما نحن فیه فرقی از جهت 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 موضوع است از برای مسمیات متناهیة محصوره پس هرگاه او را اطلاق کنند دلالت می کند بر همه این

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۲۸

احتجاج المرتضی بوجوه الاوّل انّ القائل اذا قال لغيره اضرب غلmani و الق اصدقائی الا واحدا يجوز ان يستفهم للمخاطب هل اردت استثنا الواحد من الجملتين او من جمله واحده و الاستفهام لا يحسن الا مع احتمال اللفظ و اشتراكه

مسمیات هرگاه مخاطب عالم بوضع او از برای این معانی بوده باشد لیکن معلوم نیست که مقصود متکلم کدام یک از این معانیست و در تعیین مقصود احتیاج دارد به قرینه بخلاف لفظی که موضوع باشد به یک 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 بلامرجح پس احتیاج این لفظ به قرینه از جهت اصل افاده است نه از برای تعیین مقصود و از جمله چیزهایی 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 یک از جمل سابقه باعتبار معنی دیگر و درین صورت حکم این

مستثنی حکم مشترک لفظی خواهد بود چه این مستثنی مشترک لفظی است میان این دو معنی و در هر دو معنی مستعمل شده پس از این دلیل ثابت شد که استعمال ادات استثنا و مستثنی در اخراج از هریک از جمل سابقه و از اخیره به تنهایی صحیحست و از قبیل اشتراک معنوی است غالباً و گاهی از قبیل اشتراک لفظی است و واضح شد باین دلیل بطلان قول با اشتراک لفظی دائماً چنانچه مذهب سید است رضی الله عنه زیرا که تعدد در وضع مفردات یعنی ادات استثنا و مستثنی نیست غالباً چنانچه دانسته شد و در اشتراک 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 استثنا موضوع باشد از برای اخراج مستثنی از هریک از جمل سابقه و از اخیره تنها بدو وضع و مشترک 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 استثنا است به هریک از جمل سابقه و دویم قول بعود اولست یا اخیره و بس با اینکه می گوئیم که

استثنا 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 بغير ثابت بمجرد احتمال جایز نیست عقلا احتیج المرتضی رضی الله عنه بوجوه

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۲۹

الثانی انّ الظاهر من استعمال اللفظه فی معینین مختلفین من غیر ان تقوم دلالة علی أنّها متجوّز بها فی احدهما أنّها حقیقه فیهما و لا-خلاف فی أنّه وجد فی القرآن و استعمال اهل اللغه استثناء تعقّب جملتین عاد الیهما تاره و عاد الی إحداهما اخرى و أنّما یدعی من خصّه باحداهما أنّه اذا عاد الیهما فللدلاله دلّت و من أرجعه الیهما أنّه اذا اختصّ بالجمله الّتی تلیه فللدلاله و هذا من الجماعه اعتراف بانّه مستعمل فی الامرین و اذا کان الامر علی هذا فیجب ان یکون تعقّب الاستثناء الجملتین محتملا لرجوعه الی الاقرب کما أنّه محتمل لعمومه للامرین و حقیقه فی کلّ واحد منهما فلا یجوز القطع علی احد الامرین الا بدلاله منفصله

الاول تا الثانی احتجاج نموده سید مرتضی رضی الله عنه بر اینکه استثنا مشترکست لفظا میان رجوع به هریک از جمل سابقه و رجوع به اخیره به تنهایی به چهار وجه اول اینکه هر گاه کسی بگوید به دیگری اضرب غلمانی و الق اصدقائی الا واحدا جایز است که مخاطب بپرسد که آیا اراده نموده استثنای واحد را از هر دو جمله مذکوره یا از یک جمله اخیره و استفهام صورتی ندارد مگر در صورتی که لفظ احتمال هر دو داشته باشد و مشترک

باشد لفظا میانه ایشان الثانی ان الظاهر من استعمال اللفظه تا الثالث دلیل ثانی سید رضی الله عنه 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 خلافی نیست در اینکه یافت شده در قران مجید و استعمال اهل لغه استثنائی در عقب دو جمله که گاهی راجع شود به هر دو و گاهی راجع می شود باحد جملتین یعنی اخیره و هرگاه که خ ل او را مخصوص می داند بجمله اخیره ادعا می نماید که عود به هر یک محتاج است به قرینه که دلالت کند بر او و کسی که راجع می داند او را به هر یک ادعا می نماید که هرگاه مخصوص باشد بجمله که استثنا در عقب او واقعست لا- بد است از قرینه و این حرف ازین دو فرقه اعترافست به اینکه مستعمل در هر دو معنی می شود و هرگاه حال بدین منوال بوده باشد پس واجبست که وقوع استثنا عقیب جملتین احتمال رجوع با قرب داشته باشد چنانچه احتمال رجوع به هر یک از ان دو جمله دارد پس جایز نیست که جزم کنیم به اینکه حقیقت است در یکی از این دو معنی مکر بسبب دلیل خارجی و دلیلی برین نداریم چه دلایل فریقین مردود است الثالث انه لا بد فی الاستثناء المتعقب تا الرابع دلیل ثالث سید رضی الله عنه 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 بر جوع او به هر دو نیافتیم که دلالت داشته باشد بر ثبوت مدعای او و همچنین تامل کردیم در دلیلی که متمسک

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۳۰

الثالث أنّه لا بدّ في الاستثناء المتعقّب بجملتين من ان يكون اما راجعا اليهما معا او الى واحده منهما لانه من المحال ان لا يكون راجعا الى شىء منهما و قد نظرنا في كلّ شىء يعتمده من قطع على رجوعه اليهما فلم نجد فيه دلالة على وجوب ما ادّعا 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 بالجملة 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 عقّب 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 عقّب 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 الزمانيه و المكانيه فضله في الكلام يأتي بعد تمامه و استقلاله قال و ليس لاحد

به او شده کسی که جزم کرده بعود او باقرب یعنی بجمله اخیره و می گوید که تجاوز نمی کند از اخیره بسابق بر او در او نیافتیم چیزی که موجب جزم باشد بر جوع او به اخیره به تنهایی پس چون جزم به هیچ یک ازین دو حاصل نیست باید توقف کنیم درین دو معنی و جزم نکنیم به هیچ یک ازین دو معنی تا آنکه قرینه بر احدهما ظاهر شود چنانکه مقرر است در مشترک لفظی الرابع ان القائل اذا قال ضربت دلیل چهارم سید رضی الله عنه اینست که هرگاه کسی بگوید ضربت غلمانی و اکرمت جیرانی و اخرجت زکاتی قائما یا بدل قائما بگوید صباحا یا مساء یا فی مکان کذا آنچه در عقب این جمله واقع شده است از حال یا ظرف زمان یا ظرف مکان احتمال دارد که عامل در او متعلق به او جمیع افعالی باشد که پیش از او گذشته چنانچه احتمال دارد که متعلق به او و عامل در او همین فعل آخر باشد که به او نزدیکتر است و کسی که این کلام را بشنود نمی تواند جزم کرد به اینکه عامل درین معمولی که عقیب این افعال مذکور شده هریک از این افعالست و نه بعضی از ان افعال مکر از دلیلی خارج غیر ظاهر کلام پس چنانچه این دو احتمال در غیر استثنا از متعلقات فعل جاریست همچنین در استثنا نیز جاری خواهد بود بسبب وجود جامع و عله مشترک که در متعلقات مذکوره و استثنا زیرا که استثنا با باقی متعلقات از حال و ظرف زمان و ظرف مکان شریکند درین که فضله اند در کلام و مذکور

می شوند بعد از تمام کلام و گفته است سید رضی الله عنه که هیچ کس را نمی رسد که جزم کند به اینکه عامل درین متعلقات

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۳۱

ذکرناه القطع علی أنّ العامل فیہ جمیع الافعال المتقدّمه ألاً ان یدلّ دلیل علی خلاف ذلك لأنّ هذا من مرتکبه مکابره و دفع للمتعارف و لا- فرق بین من حمل نفسه علیه و بین من قال بل الواجب القطع علی أنّ الفعل الّذی یعقبه الحال او الظرف هو العامل دون ما تقدّمه و أنّما یعلم فی بعض المواضع أنّ الكلّ عامل بدلیل و الجواب اما عن الاوّل فبالمنع من اختصاص حسن الاستفهام بالاشتراک بل المقتضی لحسنه هو الاحتمال سواء کان بواسطه الاشتراک او لکونه موضوعاً بالوضع العامّ او لعدم معرفه ما هو حقیقه فیہ كما یقوله اهل الوقف او لغير ذلك من الاسباب المقتضیه له و اما عن الثانی فبأنّه علی تقدیر تسلیمه أنّما یدلّ علی کون اللفظ حقیقه فی الامرین لا علی الاشتراک لجواز کونه بوضع واحد كما قلناه و لا بدّ فی الاشتراک من وضعین

جمیع 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 سوای ظاهر کلام

و الجواب اما عن الاول فبالمنع من اختصاص تا و اما عن الثاني و جواب از دليل اول سيد رضى الله عنه اينست كه نيكوئى استفهام مخاطب از متكلم كه آيا مراد تو از اين استثنا استثناء از جمله اخيره تنها است يا از هر دو جمله مسلم است ليكن قبول نداريم كه خويى اين استفهام اختصاص باشتراك لفظ داشته باشد بلكه مقتضى حسن استفهام احتمال رجوع استثناء است به اخيره تنها و به هريك از جمل سابقه خواه اين احتمال بسبب اشتراك لفظى باشد و خواه باعتبار اشتراك معنوى بسبب اينكه موضوعست او بوضع عام از براى هر فرد از افراد اخراجى كه محتمل باشد چنانچه گذشت و خواه باعتبار اين باشد كه معلوم نيست كه استثنا حقيقت است در کدام يك از اين دو احتمال چنانچه مذهب قائلين بوقف است و خواه اين احتمال بسبب ديگر از اسبابى باشد كه مقتضى اوست پس سبب حسن استفهام منحصر در اشتراك لفظى نيست چنانچه سيد رضى الله عنه دعوا مى نمود و اما عن الثاني فبانه على تقدير تسليمه تا و اما عن الثالث و جواب از دليل ثانى سيد رضى الله عنه اينست كه قبول نداريم كه ظاهر از استعمال لفظ در دو معنى اين باشد كه ان لفظ حقيقت است در هريك از ان دو معنى كه استعمال لفظ كاه در موضوع له مى باشد و كاه در غير موضوع له و عام دلالت بر خاص ندارد چه جاى آنكه ظاهر در او باشد و بر تقدير تسليم كه ظاهر از استعمال حقيقت باشد مى گوييم كه استعمال لفظ استثنا درين دو معنى دلالت ندارد مگر بر اينكه

و اما عن الثالث فبأنّ عدم الدليل المعتبر على تحتم عوده الى الجميع او اختصاصه بالاخيره لا يقتضى المصير الى الاشتراك بل يتردد الامر بينه و بين ما قلناه و بين الوقف و اما عن الرابع فبأنه قياس فى اللغه مع انه لا يدل على الاشتراك بل على الاعم منه و ما قلناه حجه القول بالرجوع الى الجميع امور سته احدها ان الشرط المتعقب للجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثناء يجمع و الجامع عدم استقلال كل منهما بنفسه و اتحاد معنيهما فان قوله تعالى فى آيه القذف الا من تاب جار مجرى قوله ان لم يتوبوا و ثانيها ان حرف العطف يصير الجمل المتعدده فى حكم الواحده اذ لا فرق بين قولنا رايت زيد بن عبد الله و رايت زيد بن عمرو و بين قولنا رايت الزيد بن و اذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجمله الواحده راجعا اليها لا محاله فكذلك ما هو بحكمها

در هريك ازین دو معنى و دلالت ندارد بر اشتراك لفظى زیرا که ممکنست که حقیقت بودن او در هريك ازین دو معنى باعتبار اینکه باشد که موضوعست بوضع واحد از برای هريك از این دو معنى چنانکه مذکور شد پس حقیقت بودن او در هريك از جهت اشتراك معنوی است نه باعتبار اشتراك لفظی چه در مشترك لفظی لا- بد است از دو وضع و اما عن الثالث فبان عدم الدليل المعتبر تا و اما عن الرابع و جواب از دلیل ثالث سید رضی الله عنه اینست که نیافتن دلیلی بر وجوب عود استثناء بجمع و بر وجوب اختصاص او به اخيره مقتضى این نیست که کسی

قائل باشتراك لفظی شود بلکه مقتضی تردد میان اشتراک لفظی و مذهب ما و مذهب وقف است و حاصل اینکه هرگاه رجوع استثنا به هریک از جمل سابقه واجب نباشد و به اخیره تنها نیز واجب نباشد لازم نمی آید که البته مشترک لفظی باشد بلکه احتمال اشتراک معنوی به تفصیلی که مذکور شد در نقل مذهب مصنف قدس سره و احتمال قول بوقف نیز دارد چنانچه احتمال اشتراک لفظی دارد پس بمجرد این جزم باشتراك لفظی نمودن معقول نیست و مخفی نماند که این اعتراض بر سید رضی الله عنه در وقتی وارد است که مطلب او از این دلیل اثبات اشتراک لفظی باشد اما اگر مطلب او ابطال قول بتخصیص استثنا بکل واحد یا به اخیره باشد این اعتراض وارد نیست و ظاهر کلام او اینست که مطلبش معنی ثانی باشد و اما عن الرابع تا حجه القول و جواب دلیل چهارم سید رضی الله عنه اینست که اثبات احتمال عود استثنا به هریک و به اخیره تنها باین دلیل از باب اثبات لغه است بطریق قیاس چه قیاس نموده استثنا را بحال و امثال او از متعلقات فعل و لغت بقیاس [۷۱] ثابت نمی شود با اینکه دلالت ندارد این قیاس بر اشتراک لفظی بلکه دلالت دارد بر اعم از اشتراک لفظی و اشتراکی که ما به او قائلیم چه ازین قیاس محض این دو احتمال ثابت می شود و ممکن است که این دو احتمال باعتبار اشتراکی باشد که مذهب

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۳۳

و ثالثها انّ الاستثناء بمشیه الله تعالی اذا تعقّب جملا يعود الی جمیعها بلا خلاف فکل الاستثناء بغیره و الجامع بینهما

انّ كلا منهما استثناء و غير مستقلّ و رابعها انّ الاستثناء صالح للرجوع الى كلّ واحده من الجمل و الحكم باولويه البعض تحكّم فيجب عوده الى الجميع كما انّ الفاظ العموم لما لم يكن تناولها البعض اولى من آخر تناولت الجميع و خامسها انّ طريقه العرب الاختصار و حذف فضول الكلام ما استطاعوا فلا بدّ لهم حيث يتعلّق اراده الاستثناء بالجمل المتعدّده من ذكره بعدها مردين به الجميع حتّى كأنّهم ذكروه عقيب كلّ واحده اذ لو كرّر بعد كلّ جمله لاستهجن و كان مخالفا لما ذكر من طريقتهم الا ترى أنّه لو قيل في آيه القذف مثلا وَ لَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا، إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا، أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا لَكَ تَطْوِيلًا مستهجنًا فاقيم فيها مقام ذلك ذكر التوبه مرّه واحده عقيب الجملتين.

ما است چنانکه می تواند باعتبار اشتراك لفظی باشد حجه القول بالرجوع الى الجمع تا و ثانيها دليل قائلين بوجوب عود استثنا به هریک از جمل سابقه شش چیز است اول اینکه شرطی که در عقیب چند جمله واقع شود راجع می شود بجمع پس استثنا نیز باید راجع بجمع شود چه هر دو در معنی که مقتضی عود بسابق است شریکند چه هیچ یک مستقل در افاده نیستند و دیگر آنکه در معنی نیز متحدند چه استثنا در قول خدای تعالی در آیه قذف وَ لَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا مَنْ تَابَ يَعْنِي إِلَّا مَنْ تَابَ بِه منزله ان لم يتوبوا است و ثانيها ان حرف العطف يصير الجمل المتعدده تا و ثالثها و دليل ثانی ایشان اینست که حرف عطف هرگاه در میانه چند جمله واقع شود

انها را در حکم یک جمله می گرداند چه فرقی نیست بحسب معنی میانه این دو جمله متعاطفه بواو یعنی رایث زید بن عبد الله و رایث زید بن عمرو و میانه این جمله واحده یعنی رایث الزیدین و هرگاه استثنا در عقیت یک جمله واقع شود بی شبهه به او راجع می شود پس هرگاه عقیب در کلامی واقع شود که در حکم یک جمله است البته راجع بجمیع او خواهد بود و ثالثها ان الاستثناء بمشیه الله اذا تعقب جملا تا و رابعها و دلیل ثالث ایشان اینست که استثناء به مشیت الهی یعنی ان شاء الله هرگاه عقیب چند جمله واقع شود راجع به هریک از ان جمل می شود اجماعا پس باید که استثنا بغیر مشیت نیز چنین باشد بسبب وجود علت مشترکه میان هر دو چه هریک از ایشان با دیگری شریکند درین که استثناء است و مستقل در افاده مطلب نیست و رابعها ان الاستثناء تا و خامسها و دلیل چهارم ایشان اینست که استثناء صلاحیت رجوع به هریک از جمله های سابقه دارد و حکم به اولویت رجوع او به بعضی دون بعضی بی صورتست پس واجبست که راجع بجمیع شود چنانکه صیغه های

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۳۴

و سادسها ان لو احق الکلام و توابعه من شرط او استثناء یجب ان تلحقه ما دام الفراغ منه لم یقع فما دام متصلا لم یقطع فاللواحق لاحقه به و مؤثره فیه فالاستثناء المتعقب للجمل المتصله المعطوف بعضها علی بعض یجب ان یؤثر فی جمیعها و الجواب عن الاول المنع من ثبوت حکم فی الاصل بل هو محتمل کما قلنا فی الاستثناء و لو سلم فهو قیاس فی اللغه

عموم چون اولویتى 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 جملهها و اراده کنند تعلق او را به همه حتی اینکه کویا 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 شهاده ادا الا الذین تابوا و اولئک هم الفاسقون الا الذین تابوا تطویل ناخوشی خواهد بود پس از این جهت در آیه قذف بجای ذکر توبه بعد از هر جمله واقع شده ذکر توبه یک مرتبه بعد از هر دو جمله و سادسها ان لو احق الکلام 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 [۷۲] پس استثنائی که بعد از چند جمله واقع شود که ان جملهها متصل

به یکدیگر بوده باشند و بعضی معطوف بعضی دیگر بوده باشند واجبست که تاثیر در همه آنها داشته باشد و عاید به هریک 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 مقیاس 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۳۵

و عن الثالث بانّ ذکر المشیّه عقیب الجمل لیس باستثناء و لا شرط لانه لو کان استثناء لکان فیه بعض حروفه و لو کان شرطاً علی الحقیقه لما صحّ دخوله علی الماضي و قد یدکر المشیّه فی الماضي فیقول القائل حججت لو زرت إن شاء الله تعالی و انما دخلت المشیّه فی کلّ هذه المواضع ليقف الکلام عن النفوذ و المضی لا لغير ذلك فان قيل کیف اقتضى تعقب المشیّه اکثر من جمله و قوف حکم الجمیع و لم یحتمل التعلّق بالأخیره فقط قلنا لو لا نقلهم الاجماع علی ذلك لکان القول باحتماله ممکنا لکنهم

نقلوا اجماع الائمة 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 فى هذا المقام و انما يحسن ان يشبه بالجمع المنكر فانه صالح للجميع و مع ذلك فليس بظاهر فيه و لا فى شىء مما يصلح له من مراتب الجمع الا ترى ان القائل اذا قال رايت رجالا كان كلامه صالحا لاراده البيض و السور و الطوال و القصاد و لا يظهر منه مع ذلك انه قد

مؤخر است و عن الثانى انه قياس كالاول و جواب دليل ثانى 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 المشيه 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 حقيقه 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 آنکه گاه هست که مشیت مذکور می شود بعد از جمل متعدده که لفظا و معنی هر دو ماضیند چنانکه می گویند حججت و زرت فی السنه الماضیه إن شاء الله و داخل نمی شود مشیت در امثال این مواضع مکر به واسطه آنکه کلام بازایستد از نفوذ و بعضی یعنی دلالت کند بر اینکه حکم کلام قطعی و حتمی نیست مثلا چون حججت دلالت دارد بر صدور حج از متکلم و احتمال می رود که در واقع ان حج مقبول نباشد ازین جهت می گویند ان شاء الله تا اینکه مشعر به اینکه من جزم باین حکم ندارم و اگر کسی گوید که چگونه وقوع مشیت بعد از چند جمله مقتضی وقوف حکم جمیع ان جملهها است از نفوذ و احتمال ندارد که متعلق بجمله اخیره باشد و بس و حکم سابق بر اخیره بر نفوذ و مزی باقی باشد جواب

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۳۶

اراد کلّ من يصلح هذا اللفظ له و عن الخامس أنّهم كما يريدون الاستثناء من كلّ جمله فيختصرون بذكر ما يدلّ علی مرادهم فی اواخر الجمل هربا من التّطويل بذكره عقيب كلّ جمله كذلك يريدون الاستثناء من جمله الاخيره فقط فلا بدّ من القرينه فی الحكم بالاختصار و عدمه و عن السادس أنّ اعتبار الاتّصال فی الكلام و عدم الفراغ منه بالنّسبه الى اللّواحق كالشّروط و الاستثناء و المشيّه أنّما هو لصحّه اللّحوق و التّياثير فيه ليتميّز حکم ما يصحّ لحوقه بالكلام ممّا لا يصحّ لا لصيرورتها ظاهره فی التّعلّق جميعه و ان كان بعضه منفصلا و بعيدا

می گوئیم 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 بجمع دارد و حکم جمع از نفوذ باز می ایستد و عن الرابع ان صلاحیته للجمع لا یوجب تا و تناول اللفاظ 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 فیه باشد تا آنکه فرق باشد میانه آنچه جایز است عود او بجمع و آنچه جایز نیست عود او بجمع و چون مستدل درین دلیل قیاس نموده بود استثنا را بالفاظ عموم و می گفت چنانچه الفاظ عموم شامل جمع افراد مدلول خودند باعتبار آنکه صلاحیت جمع دارند و بعضی افراد اولویت ندارند نسبت به بعضی دیگر همچنین باید که استثنا نیز متعلق بجمع جمله سابقه باشد باعتبار آنکه صلاحیت رجوع بجمع دارد و بعضی اولی از بعضی نیستند درین تعلق لهذا مصنف قدس سره در جواب این حرف فرموده که و تناول الفاظ العموم للجمع تا و عن الخامس یعنی شمول الفاظ عموم جمع افراد مدلول خود را از این جهت نیست که صلاحیت جمع دارد تا آنکه لازم آید که استثنا نیز متعلق بجمع جمله سابقه باشد بلکه باعتبار اینست که الفاظ عموم موضوعند از برای عموم و شمول جمع افراد وجوبا 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 جمع 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 آنها 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۳۷

عن محلّ المؤثّر و احتیج من خصّه بالآخره بوجه الاوّل أنّ الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله علی مخالفه الحكم الاوّل فالدلیل يقتضی عدمه تركنا العمل به فی الجملة الواحده لدفع محذور الهذریّه فیبقى الدلیل فی باقی الجمل سالما عن المعارض و أنّما خصّصنا الاخره لكونها اقرب و لانه لا قائل بالعود الی غیر الاخره خاصّه الثانی أنّ المقتضی لرجوع الاستثناء الی ما تقدّم عدم استقلاله بنفسه و لو استقلّ لما علّق بغيره و متی علّقناه بما یلیه استقلّ و افاد فلا معنی لتعلیقه 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 اخره همچین هرگاه اراده نمایند استثنای چیزی را از جمله اخره و بس ذکر می کنند او را بعد از جمله اخره پس بمجرد وقوع استثنائی بعد از چند جمله حکم نمی توان نمود بتعلق او بکل واحد چنانچه حکم نمی توان نمود بتعلق او به اخره و

بس بلکه در حکم به اینکه مراد متکلم اختصار است و این مستثنی متعلق است بکل واحد یا مقصود او اختصار نیست و این مستثنی متعلق است بجملة اخیره و بس لا- بد است از قرینه که دلالت کند بر هر یک ازین دو معنی و عن السادس ان اعتبار الاتصال فی الکلام تا و احتج من خصه بالأخیره و جواب دلیل ششم اینکه ایشان اعتبار کرده اند اتصال را در کلام و عدم فراغ ازو را نسبت بلواحق کلام چون شرط و استثنا و مشیت تا اینکه صحیح باشد لاحق شدن این لواحق به آن کلام و تاثیر [۷۳] کردن انها در حکم ان کلام و تا اینکه ممتاز شود چه اگر چند جمله متصل باشند به یکدیگر بعنوان عطف جایز است که استثناء مثلا متعلق به هر یک باشد بخلاف اینکه این جمله ها از یک دیگر جدا باشند و متصل نباشند که در این صورت استثناء متعلق به هر یک نمی تواند بود بلکه متعلق است به اخیره و بس حکم چیزی که صحیح است که لاحق کلام شود از چیزی که صحیح نیست و اعتبار نکرده اند اتصال را تا اینکه بگرداند ان لواحق را ظاهر در تعلق بجمیع ان کلام متصل هر چند که بعضی از اجزای ان جمیع دور باشد از این لاحقی که مؤثر است در ان کلام و مبین این مقال آنکه آنچه شما در صدد دلیل ذکر نمودید که توابع کلام لاحق کلام می شود مادامی که کلام متصل [است حق است لیکن نفعی بشما ندارد چه از این بیش از این معلوم نمی شود که مادام که کلام متصل] باشد و جملهها بعضی معطوف باشند بر بعضی

درین صورت صحیح باشد تعلق او بکل واحد و تاثیر او در حکم آنها نه اینکه واجب باشد پس آنچه در آخر دلیل ذکر کردید که پس لازم می آید که استثنائی که واقع باشد [بعد از چند جمله متعلق باشد] به هریک از آنها ممنوعست و احتج من خصه بالأخیره بوجوه الاول تا الثانی و استدلال نموده اند قائل باختصاص استثنائی واقع بعد از چند جمله بجمله اخیره به شش وجه اول اینکه استثنا خلاف اصل است زیرا که مشتمل است بر حکمی که مخالف حکم سابق است پس دلیل اصالت حمل لفظ عام بر معنی حقیقی که عبارت از جمیع افراد است مقتضی اینست که استثنا متحقق نباشد لیکن ما عمل به مقتضای این دلیل نمی کنیم در یک جمله تا اینکه لازم نیاید لغو بودن استثنا پس باقی می ماند دلیل اصالت در باقی جمله سالم از معارض و عمل به مقتضای او لازم خواهد بود وی را تخصیص دادیم او را بجمله اخیره زیرا که او نزدیکتر است به استثنا و از جهت آنکه کسی قائل نشده بر جوع استثنا

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۳۸

بنفسه ان تعلّقه بغيره الثالث انّ من حقّ العموم المطلق ان يحمل على عمومه و ظاهره ألبا لضروره تقتضى خلاف ذلك و لما خصّصنا الجملة التي يليها الاستثناء بالضروره لم يجوز تخصيص غيرها و لا ضروره الزّابع أنّه لو رجع الاستثناء الى الجميع فان اضمر مع كلّ جمله استثناء لزم مخالفه الاصل و ان لم يضمّر كان العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد و لا يجوز تعدّد العامل على معمول واحد في اعراب واحد لنصّ سيويه عليه و قوله حجّه 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 غلماني 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 می بود متعلق بغير خود نمی شد و هرگاه متعلق سازيم او را بجملة اخيره که اين استثنا عقيب او واقع شده مستقل می شود و افاده معنی می کند پس ديگر وجهی ندارد متعلق ساختن او را بجملة که از او دور است زیرا که اگر با اينکه مستقل است در افاده بسبب جملة اخيره جايز باشد تعليق او بجملة ديگر لازم می آيد که جايز باشد تعليق کلامی 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 عامی که ظاهرا مطلق بوده باشد و مخصص صريح از برای او نباشد اينست که او را حمل کنیم بر ظاهر خود که عموم است و تخصيص ندهيم او را به بعضی 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 اینکه اگر استثنا راجع شود به هریک از جمل متعدد پس اگر تقدیر کنیم بعد از هر جمله استثنائی را لازم می آید مخالفت اصل چه اصل عدم تقدیر است و اگر تقدیر نکنیم بلکه همین استثنا متعلق به همه باشد لازم می آید که عامل در اسمی که بعد از ادات استثنا است زیاده از یکی باشد چه هریک از جمله سابقه درین صورت مستقلا عامل در مستثنی خواهند بود و حال آنکه جایز نیست عمل عوامل متعدده بر معمول واحد در یک اعراب زیرا که سیبویه تصریح به این معنی نموده و قبول او در قواعد اعراب حجت است و تا اینکه لازم نیاید اجتماع در مؤثر مستقل بر اثر واحد شخصی الخامس انه لا خلاف فی ان الاستثناء من الاستثناء یرجع تا السادس دلیل پنجم اینکه خلافی نیست در

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۳۹

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 حائله بين الاستثناء و بين الاولى فتكون مانعه من تعلقه بها و الجواب عن الاول انه ان كان المراد بمخالفه الاستثناء للاصل انه موجب للتجاوز في لفظ العام و الاصل الحقيقه فله وجه صحه لكن تعليقه بمخالفه الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفه فيه للحكم بحال اما على القول بان الاستثناء اخراج من اللفظ بعد اراده تمام معناه و قبل الحكم و الاسناد كما هو رأي محققى المتأخرين فظاهر و كذا على القول بان

اینکه استثنائی که واقع شود بعد از استثنائی راجع می شود به آن استثنای اول که این ثانی در یلی اوست نه بمستثنی منه او اتفاقاً 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 اشتراک استثنا میانه عود باخیره و بس و عود بکل واحد السادس ان الظاهر من حال المتكلم تا و الجواب عن الاول دلیل ششم اینکه ظاهر حال متکلم اینست که منتقل نشود از جمله اولی بجمله ثانیه مگر بعد از استیفاء غرض خود از جمله اولی چنانکه هرگاه ساکت شود بعد از جمله اولی که سکوت او دلیل است بر استیفاء غرض خود از 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 حایلت 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 استثنا موجب ارتکاب تجوز است در لفظ عام و اصل حقیقت است پس این حرف فی الجملة صحیح و اصلی دارد لیکن علت کفتن 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 [۷۴] 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 بالبدیهه

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۴۰

و اما علی القول بان المراد بالمستثنی منه ما بقی بعد الاستثناء مجازا و الاستثناء قرینه و هو مختار اکثر المتقدمین فلان الحكم لم يتعلّق بالاصاله الا بالباقي فلا مخالفه بحسب الحقیقه و قوله ان ترك العمل بالدلیل یعنی الاصل فی الجملة الواحده لدفع محذور الهذریه هذر فان الخروج عن اصاله الحقیقه و المصیر الی المجاز عند قیام القرینه مما لا یدانیه شوب الریب و لا یعتبریه شبهه الشک و تعلّق الاستثناء بالایخیره فی الجملة مقطوع به فتعلیل ترك العمل بالاصل ح بدفع محذور الهذریه فضول بل غفله و ذهول لان دفع الهذریه لو صلح بمجرد سببا للخروج عن الاصل لقبل الاستثناء و ان انفصل فی النطق عرفا و انقطع عن المستثنی منه حسا بل و غیره من اللواحق ایضا و البدیهیه تنادی بفساده و ان كان المراد ان الظاهر من المتکلم باللفظ العام اراده العموم و الاستثناء مخالف لهذا الاصل یعنی القاعده او استصحاب هذه الاراده فتوجه المنع الیه ظاهر لان الاتفاق واقع

على انّ للمتكلّم ما دام متشاغلا- بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللّواحق و هذا يقتضى وجوب توقّف السّامع عن الحكم بارادة المتكلّم ظاهر اللفظ حتّى يتحقّق الفراغ و ينتفى احتمال اراده 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 [۷۵] قول باقی را دو نام است یکی مفرد و دیگری را مرکب مثلا درین کلام که له عشره دراهم الا واحدا باقی بعد از استثنا یعنی نه دو نام خواهد داشت یکی تسعه دراهم و دیگری مجموع عشره دراهم الا واحدا و انتفاء مخالفت بنابراین قول نیز ظاهر است چه درین صورت نیز فعل مستدلست باقی که مدلول مجموع مرکب از [مستثنی و] مستثنی منه و ادات استثناء 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 مجازیت و این مذهب مختار اکثر متقدمین است پس مخالفت استثنا با حکم اول منتفی است زیرا که حکم تعلق نکرده اصاله مکرر باقی اگرچه ظاهرا پیش از ذکر استثنا تعلق بجمیع دارد پس فی الحقیقه مخالفتی ندارد با حکم اول و آنچه [۷۶] مستدل می گفت

که ما عمل نمی کنیم بدلیل اصالت حمل لفظ بر معنی حقیقی در یک جمله از جهت دفع مفسده هذیرت 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 بجمله اخیره مجزوم به است

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۴۱

للحمل علی الحقیقه لکان التصریح بخلافه قبل فوات وقته منافیا له و وجب ردّه و يتمشی ذلك الی الاخیره ایضا و لا یجدی معه دفع محذور الهذیریه لما عرفت فعلم انّ المقتضی لصحّه اللّواحق و قبولها مع الاتّصال أنّما هو نصّ الواضع علی انّ لمیرید العدول عن الظاهر ان یأتی بدلیله فی حال تشاغله بالكلام حیث شاء منه فما لم یقع الفراغ منه لا یتّجه للسّامع الحکم باراده الحقیقه لبقاء مجال الاحتمال نعم لَمّا کان الغرض قد یتعلّق بتخصیص الاخیره فقط كما یتعلّق بتخصیص الجمیع بطریق الاختصار و اللفظ صالح بحسب وضعه لكلّ من الامرین لم یحصل الجزم بالعود الی الكلّ الاّ بالقرینه و کان تعلقه بالاخیره متحقّقًا للزومه علی کلا التّقدیرین و صحّ التّمسک فی انتفاء التّعلّق بالباقی بالاصل الی ان یعلم الناقل عنه و لیس هذا من القول بالاختصاص بالاخیره فی شیء و ان قدر عروض اشتباه فیهِ علیک فاستوضحه بالتدبّر فی صیغه الامر فانّها علی القول باشتراكها بین الوجوب و التّذب اذا وردت مجزّده عن القرائن تدلّ علی التّذب و ذلك لاینّ اقتضاءنا کون الفعل راجحا امر متیقّن و ما زاد علیه مشکوک فیہ فیتمسک فی نفيه بالاصل لکونه زیاده فی التّکلیف غیر

أنه اذا قامت القرينه على ارادته كان استعمال اللفظ فيه واقعا في محلّه غير منتقل به عنه الى غيره كما يقوله من ذهب

و همین کافیت از برای تخصیص او پس درین صورت استدلال کردن بر جواز ترک عمل باصل بدفع مخدور هذریت استثنا زیادتیست که احتیاج به او نیست بلکه این حرفیست که از روی عقل صادر نشده زیرا که اگر مجرد دفع هذریت صلاحیت علیت ارتکاب خلاف اصل داشته باشد لازم می آید که استثنا مقبول و صحیح باشد هر چند منفصل باشد ان استثنا در تکلم عرفا از کلامی و منقطع باشد از مستثنی منه بحسب حسن سمع چنانکه هر گاه متکلم امروز بگوید اکرم الرجال و فردا بگوید الا زیدا بلکه لازم می آید که جز استثنا نیز از توابع کلام باین متشابه باشد و بدیهه عقل به او از بلند حکم می کند بطلان این سخن [۷۷] و اگر مراد مستدل از مخالفت استثنا با اصل اینست که ظاهر حال متکلم اینست که از لفظ عام اراده عموم نموده باشد و استثنا مخالفت با این اصل و از اصل اراده نموده این قاعده را که اراده عمومست از لفظ عام یا اراده عموم استصحاب اراده عموم را [۷۸] و حاصل کلام مستدل اینست که ظاهر حال متکلم اراده عمومست از لفظ عام و استثنا مخالفت با این قاعده چه او دلیلت بر عدم اراده عموم از عام در حال تکلم با آنکه مخالفت با استصحاب این اراده چه او دلیلت [بر عدم اراده عموم از عام در حال تکلم با آنکه مخالفت با استصحاب این اراده چه او دلیلت است] بر اینکه در حال تکلم به استثنا اراده عموم

زایل شده و الحال از ان عام اراده خصوص نموده پس این مقدمه ممنوعست و ورود منع بر او ظاهر است یعنی قبول نداریم که ظاهر حال متکلم اراده عموم است

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۴۲

الی کونه حقیقه فی التّذب فقط و هذا ممّا یفرق به بین القولین حیث أنّ الاحتیاج الی القرینه بحسب الحقیقه علی القول بالاشتراك أنّما هو فی الحمل علی الوجوب و هكذا الحال عند من یقول بأنّها حقیقه فی التّذب و عدّ بعض الاصولیین القول بالاشتراك فی فرق الوقف أنّما هو بالنّظر الی نفس اللفظ حیث لا یقطعون علی اراده التّذب بخصوصه منه و ذلك لا ینافی الدّلاله علیه بالاعتبار الّذی ذکرناه و حالنا فیما نحن فیه هكذا فانّا لا نعلم اقصد المتکلم الكلّ او الاخیره وحدها لكنّا نعلم أنّ الاخیره مقصوده

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 هرچه 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 صریحا بگوید اردت منه الرجل الشجاع زیرا که این کلام درین صورت مناقض مدلول اسد خواهد بود و این باطلست اتفاقا و دیگر آنکه در جمله اخیره 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 اتفاقا و چون مستدل را می رسید که بگوید که اگرچه این دلیل در جمله اخیره نیز جاریست لیکن ما قائل می شویم بر جوع استثنا بجمله اخیره 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 بمستثنی 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 حالی که مشغولست بکلام و ازو فارغ نشده پس مادام که از کلام فارغ نشده سامع را نمی رسد

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۴۳

علی کلّ حال

فالشك في قصد غيرها و لو فرض ان المتكلم نصب قرينه على اراده الكل لم يكن خارجا عندنا من موضوع اللفظ و لا عادلا عن حقيقه بل كان مستعملا له فيما هو موضوع له عموما و يلزم من قال اختصاص الاخير ان يكون المتكلم بارادتها مع الباقي متجوزا و متعديا عن موضوع اللفظ الى غيره و هذا بعيد [جد العد] ما علمت من عموم الوضع في المفردات و انتفاء الدليل في كلامه و في الواقع على كون الهيئه التركيبيه موضوعه للتعلق بالاخير فقط على انه لو ثبت ذلك لا شكل جواز التجوز بها في الاخراج من الجميع لتوقفه على وجود علاقته و في تحققها نظر و قد مر غير مره ان علاقته الكل و الجزء بالنسبه 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 گاه 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 بغير 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 اشتراک معنوی باشد یا بطریق اشتراک 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 اشتراک امر میانه وجوب 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۴۴

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 باشتراک 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 اشتراک 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 اشتراک هرگاه امری مجرد از قرائن باشد دلالت دارد بر ندب منافات وارد با آنچه اصولیین گفته اند که قول باشتراک از جمله اقوال قائلین بوقف است چه درین صورت نزد مجرد از قرینه محمود وجوب نمی تواند چنانچه مذهب قائلین به وقفست مصنف [۷۹] قدس سره در جواب فرموده که و عدّ بعض اصولیین القول باشتراک الی آخر الکلام تقریر جواب اینکه شمردن بعضی از اصولیین قول باشتراک 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 باشتراک امر حال ما هم در ما نحن فیه معلوم می شود یعنی چنانچه ایشان می گفتند که امر نزد مجرد 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 بجمع یا به اخیره و بس لیکن می دانیم که تخصیص اخیره بر هر تقدیر مقصود اوست و شک 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 یک 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۴۵

لها شرایط و هی هنا مفقوده و الجواب عن الثانی ان حصول الاستقلال بتعلقه بالاخیره انما یقتضی عدم القطع بالتعلق بغیرها

و نحن نقول به اذ العود الى الجميع عندنا و عند السَّيِّدِ ره محتمل لا- واجب و اما قوله لو جاز مع افادته و استقلاله الخ فظاهر البطلان لانَّ ما يستقلُّ بنفسه و لا تعلق له بغيره وجوبا و لا جوازا لا يجوز ان يتعلَّق بغيره قطعا بخلاف ما نحن فيه فانَّه من الجائز مع حصول الاستقلال بالتعلُّق بالاخيره ان يتعلَّق بالجميع و ان لم يكن لازما قال علم الهدى ره مشيرا الى هذه الحجَّه فى جمله جوابه عنها و هذه الطَّريقه توجب على المستدلِّ بها ان لا يقطع بالظاهر من غير دليل على ان الاستثناء ما تعلق بما تقدَّم و يقتضى ان يتوقَّف فى ذلك كما نذهب نحن اليه لانه بنى دليله على ان الاستقلال يقتضى ان لا يجب تعليقه بغيره و هذا صحيح غير انه و ان لم يجب فهو جائز فمن اين قطع على ان هذا الذى ليس بواجب لم يرد المتكلم

يعنى مجموع ادات استثنا و مستثنى من حيث المجموع موضوع باشد از برای تعلق به اخيره و بس با اینکه اگر ثابت باشد وضع هیئات ترکیبیه از برای تعلق به اخيره مشکل می شود جواز استعمال هیئات ترکیبیه مجازا در اخراج مستثنى از هر یک زیرا که این تجوز موقوف خواهد بود بر وجود علاقه میان تعلق به اخيره 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 فیه منتفی [۸۰] 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 بغیر اخیره نداشته باشد جز ما بلی لازم می آید که تعلق او بغیر اخیره مجزوم به نباشد و ما هم باین قائلیم چه عود او بجمع 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 بغیر اخیره با استقلال او در افاده بسبب تعلق به اخیره لازم می آید که جایز باشد تعلق کلام مستقل در افاده فی ذاته بغیر خود پس این ملازمه ظاهر البطلان است چه آنچه مستقل است فی ذاته [و تعلق] بغیر خود ندارد نه وجوبا و نه جوازا عدم جواز تعلق او بغیر مجزوم به است بخلاف ما نحن فیه یعنی استثنائی که مستقل شده باشد بسبب تعلق به اخیره چه او با این استدلال جایز است که متعلق بغیر اخیره باشد اگرچه لازم نیست چنانچه معلوم شد سابقا و مصنف قدس سره از جهت استشهاد

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۴۶

و لیس فیما اقتصر علیه دلالة علی ذلك و عن الثالث بنحو الجواب عن الثانی فانّ غایه ما یدلّ علیه أنّه لا يجوز القطع علی تخصیص غیر الاخیره بمجرّد اللفظ و نحن نقول به لکنّه مع ذلك محتمل و لا

سبیل الی منعه و عن الرّابع أنّا نختار عدم الاضمار قوله یلزم ان یكون العامل فیما بعد الاستثناء اکثر من واحد قلنا ممنوع و أنّما یلزم ذلك ان لو كان العامل فی المستثنی هو العامل فی المستثنی منه و هو فی موضع المنع ایضا لضعف دلیله و مذهب جماعه من النّحاه أنّ العامل فی المستثنی هو الّا لقیام معنی الاستثناء بها و العامل ما به یتقوم المعنی المقتضی و لكونها نائبه عن استثنی كما أنّ حروف التّداء نائبه عن انادی و هو المتّجه سلّمنا لكن نمنع عدم جواز اجتماع العاملين علی المعمول الواحد فانّهم لم ینقلوا له حجّه یعتدّ بها و أنّما ذکر نجم الاثمه ره أنّهم حملوها علی المؤثرات الحقیقیّه و ضعفه ظاهر و قد جوز وافی العلل الشّرعیه الاجتماع

برای این جواب کلام سید رضی اللّٰه عنه نقل می فرماید و فرموده که و قال علم الهدی رضی اللّٰه عنه مشیرا الی هذه الحجّه فی جمله جوابه عنها و سید مرتضی ره در حالتی که اشاره نموده بلفظ هذه باین دلیل ثانی قائلین باختصاص استثنا به اخیره فرموده در جمله جواب از این دلیل که و هذه الطریقه توجب علی المستدل بها تا و عن الثالث یعنی این طریقه که مستدل در دلیلی ثانی متمسک به او شده که با حصول استقلال از برای این استثنا بسبب تعلق به اخیره معنی ندارد تعلق او بغير اخیره مقتضی اینست که مستدل بمجرد ظاهر این استقلال جزم نکند به اینکه او متعلق بغير اخیره نیست و مقتضی اینست که توقف کند در تعلق بغير اخیره تا آنکه دلیلی از خارج بر وجود او یا عدم او متحقق

شود چنانچه مذهب ما است یعنی قائلین باشتراک لفظی چه مستدل بنای دلیل خود را برین گذاشته که استقلال استثنا مقتضی اینست که واجب نباشد تعلیق او بغير اخيره و این صحیح است لیکن نفعی به او ندارد زیرا که اگرچه 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 هذریت منافع 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 غیر اخيره بمجرد لفظ بدون دلیل خارجی جایز نباشد و ما هم باین قائلیم لیکن با این احتمال تعلق بغير اخيره باقیست و قابلیت

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۴۷

لکونها معرّفات و العلل الاعرابیه كذلك فانّما هی علامات و ما نقل عن سیبویه من النّصّ علیه لا حجّه فيه مع أنّه قد عورض بنصّ الکسائی علی الجواز و قول الفراء فی باب التنازع مشهور و قد حکم فيه بالتشریک بین العاملين فی العمل اذا کان مقتضاهما واحدا كأعطانی و اکرمنی الامیر و اعطیت و اکرمت الامیر فالفعلان فی المثالین مشترکان فی رفع

الفاعل و نصب المفعول من غير تنازع و وافقه على ذلك بعض محققى المتأخرين مستدلاً عليه باصالة الجواز و انتفاء المانع سوى توهم توارد المؤثرين على اثر واحد و هو مدفوع بان العامل عندهم كالعلامه و يجوز تعدد العلامات قال و يدل على جوازه من حيث اللغه انهم يخبرون عن الشىء الواحد بامرین متضادین نحو هذا حلو حامض و لا يجوز خلوهما عن الضمير اتفاقاً فهو امانى كل واحد منهما بخصوصه اوفى احدهما بعينه دون الآخر او فيهما ضمير واحد بالاشتراك و الاول باطل

منع ندارد و مطلب ما همين و عن الرابع انا نختار عدم الاضمار قوله يلزم و جواب دليل رابع ايشان اينكه اختيار مى كنيم شق ثانى ترديد را و مى گوييم كه استثنا را در عقيب جمله هاى سابقه تقدير نمى كنيم بلكه همين استثنای واحد متعلق بجمع است بعينه و آنچه شما مى گفتيد كه لازم مى آيد كه عامل در مستثنى زياده از يكي باشد [قبول نداريم چه اين وقتى لازم مى آيد كه عامل در مستثنى همان بعينه عامل در مستثنى منه باشد] و اين ممنوعست زيرا كه دليلش ضعيف است چرا كه دليل او اينست كه مستثنى بحسب معنى متعلق بفعلى است كه عامل است در مستثنى منه زيرا كه جزو مسند اليه اوست و وجه ضعف اين دليل ظاهر است چه اين مبني است بر قول ثانى از اقوال كه در استثنا مذكور شد يعنى اينكه حكم تعلق گرفته باشد بمجموع مستثنى منه و مستثنى و ادات استثنا و اين اضعف اقوال مذكوره است و ديگر آنكه كاه هست كه مستثنى واقع مى شود در كلامى كه اصلاً فعلى عمل نكرده در مستثنى منه نه لفظاً و

نه تقدیرا چون القوم الا زیدا اخوتک چه القوم مبتدا است و اخوتک خبر اوست و از این جهت این حاجت در شرح مفصل قائل نشده به اینکه عامل در مستثنی منه است بتوسط الا و دیگر آنکه اگر عامل در او فعل سابق باشد بایستی که در جانی القوم الا زیدا مستثنی مرفوع باشد و مذهبی جماعتی از نجاه اینست که عامل [۸۱] در مستثنی الا است بدو دلیل یکی آنکه معنی استثنا که مقتضی اعراب است قائمست به الّا و ازو حاصلست و عامل آن چیزست که بسبب او حاصل شود معنی که مقتضی اعرابست و دیگر آنکه الّا قائم مقام استثنی است چنانچه حرف ندا نایب مناب انادی است و این قول اقوی است و بر تقدیر تسلیم که عامل در مستثنی بعینه عامل در مستثنی باشد قبول نداریم عدم جواز اجتماع دو عامل را بر معمول واحد چه ایشان نقل نموده اند دلیلی بر اینکه اعتماد بر او باشد و وجهی از برای این ذکر نموده شیخ رضی رضی الله عنه مکر اینکه نجاه قیاس نموده اند عامل را به مؤثرات و

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۴۸

لأنه يقتضى كون كل واحد منهما محكوما به على المبتدأ و هو جمع بين الضدين و الثانی يستلزم انتفاء الخبریه عن الخالی عن الضمير و استقلال ما فيه الضمير بها و هو خلاف المفروض و الثالث هو المطلوب ثم ائده بتجويز سيويه قام زيد و ذهب عمرو و الظرفان و العامل فى الضيفه هو العامل فى الموصوف و لا يذهب عليك ان هذا الحكم المنقول عن سيويه هنا يخالف ما نقل عنه ثمه من النص على عدم الجواز و قد

نقل هذا الحكم ايضا نجم الاثمه عن الخليل و سيبويه و نقل عن سيبويه القول بان العامل في الصّفه هو العامل في

علل حقيقه يعنى چنانچه اجتماع دو علت مستقله بر معلول واحد شخصى جايز نيست همچنين بايد اجتماع دو عامل بر معمول واحد جايز نباشد و ضعف اين وجه ظاهر است چه اين قياس مع الفارق است زيراكه علل اعراب معرفات و علاماتند 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 حقيقه كه علل وجود معلولاتند و بديهى است كه يك وجود مستند بدو مؤثر مستقل در ايجاد نمى تواند بود چرا كه اكر وجود از اين مؤثر به تنهائى متحقق شده تاثير ان علت ديكر دخل در تحقق او نخواهد داشت و اكر هر دو دخل در او دارند هيچ کدام مستقل در تاثير 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 شرعيه نيز تجويز نموده اند اجتماع دو علت و زياده را بر معلول واحد زيراكه انها نيز معرفاتند و آنچه از سيبويه 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 سيبويه بعدم جواز بتصريح كسائى بجواز اين اجتماع و قول قرا در باب تنازع

الفعلين مشهود و در کتب نحوی مسطور است و او حکم کرده بتشریک میان دو عامل در عمل هرگاه مقتضای این دو عامل یک اعراب بوده باشد چون اعطانی و اکرمی الامیر که هر یک از اعطانی و اکرمی فاعل می خواهند و نزاع دارند بر سر امیر پس هر دو فعل شریکند در رفع او و در اعطیت و اکرمیت الامیر این دو فعل شریک اند در نصب امیر بدون تنازعی میانه ایشان یعنی احتیاج بتقدیر اضماری نیست از برای احدهما و موافقت نموده اند با قرآ درین قول بعضی از محققین متاخرین و استدلال نموده اند برین قول به اینکه اصل جواز اجتماع است و مانعی نیست بغیر از توهم توارد دو مؤثر بر اثر واحد و این توهم دفع می شود به اینکه عامل نزد نجاه به منزله علامت است و جایز است تعدد علامات از برای معلوم واحد و این محقق گفته که دلیل

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۴۹

الموصوف و ارتضاه و الجواب عن الخامس ان الاستثناء من الاستثناء انما وجب رجوعه الى ما يليه دون ما تقدمه لان تعليقه بالامرین يقتضى الغائه و انتفاء فائدته فان القائل اذا قال لك عندي عشرة دراهم الا درهمين كان المفهوم من اللفظ الاقرار بالثمانية فاذا قال عقيب ذلك الا درهما رجع الاقرار الى تسعه 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

فأنه يردّ الاقرار الى التسعه فيفيد و ذلك ظاهر و عن السادس بالمنع من أنه لم ينتقل من الاولى الا بعد

بر جواز این احتجاج لغه نیز اینست که ایشان یعنی لغویین تجویز نموده اند خبر دادن از یک چیز را بدو حکم ضد یک دیگر باین عنوان که مجموع من حیث 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 خلافتی 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 هریک ازین دو خبر بخصوصه یا مستتر است در یکی ازین دو خبر دون دیگری یا مستتر است یک ضمیر در هر دو بر سیل اشتراک و اول یعنی استتار ضمیر در هریک باطل است چه این موقوفست بر اینکه هریک مستقلا خبر و محکوم به بر مبتدا بوده باشند و این مقتضی جمع بین نقضین 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 حیث المجموع خبر است پس ثالث یعنی استتار یک ضمیر در هر دو متعین است و این مطلب ما است چرا که در این صورت این ضمیر مستتر معمول هریک 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 ظریفان 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 یک 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 الاثمه شیخ رضی ارضی الله عنه از خلیل و سیبویه

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۵۰

استیفاء غرضه منها و هل هو الّا عين المتنازع فيه و منه يعلم فساد القول بحيلولة الجملة الثانية بين الاستثناء و بين الاولى فانه مصادره اذا عرفت ذلك كله فاعلم انّ حكم غير الاستثناء من المخصّصات المتعقّبه للمتعدّد بحيث يصلح لكل واحد منه حكم الاستثناء خلافا و ترجيحا و حجّجه و جوابا غير انّ بعض من قال بعود الاستثناء الى الاخيره حكم بعود الشرط الى الجميع لخيال فاسد و الامر فيه هين و انت اذا أمعنت النظر في الحجج السابقه لم يشته عليك طريق سوقها الى هنا و تمييز المختار منها عن المزيف

هر دو نقل نموده [و از سیبویه نقل نموده] قول به اینکه عامل در صفت عامل در موصوفست و شیخ رضی ارضی الله عنه خود نیز

باین 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 الی ما یلیه تا عن السادس و جواب دلیل خامس قائلین باختصاص استثنا به جمله اخیره اینکه وجوب رجوع استثنای از استثنا به آنچه این استثنا در عقیب او واقع است که عبارت از استثنای اولست نه بمسئنی منه او از این جهت است که تعلیق او به هر یک از استثنای اول و مسئولی منه او مقتضی لغو نمودن و بی فایده ساختن اوست زیرا که هرگاه کسی بگوید لك عندی عشره دراهم الا درهمین الا درهم فهمیده می شود ازین کلام که اقرار به نه درهم شده باشد چه درهم البته مخرج شده از درهمین پس درهمین الا درهم که عبارت از یک درهم است از عشره مسئولی خواهد بود و ما بقى نه است پس اگر درهم با اینکه عاید است بدرهمین راجع بعشره دراهم نیز بشود لازم می آید که از ما بقى بعد از استثنای اول که نه است یکی دیگر را از حکم بدر برد و اقرار بهشت درهم باشد پس الا درهما بی فایده و وجود او به منزله عدمش خواهد بود چه او بیرون می برد از عشره باعتبار تعلق به عشره مثل آنچه را داخل می کرد در عشره باعتبار تعلق بدرهمین و افاده نمی کند غیر آنچه را که ما می فهمیدیم از علی عشره الا درهمین که اقرار بهشت درهم است بی زیاده و نقصان بخلاف اینکه او را راجع سازیم به مسئولی اوّل و بس که در این صورت فایده دارد چه برمی گرداند

اقرار را از هشت درهم به نه درهم و این ظاهر است و عن السادس بالمنع من انه تا اذا عرفت و جواب دلیل ششم قائلین بتخصیص استثنا به اخیره اینکه قبول نداریم که متکلم منتقل نشود از جمله اولی مکر بعد از استیفای غرض خود از و این عین محل نزاع است زیرا که قائلین بر جوع استثنا به هریک از جمل سابقه می گویند که متکلم تا از مجموع جملها و متعلقات آنها فارغ نشود استیفای غرض او از هیچ یک از جمل نشده و ازین معلوم می شود بطلان قول مستدل در آخر دلیل که جمله ثانیه حایل است میان استثنا و جمله اولی و مانعست از تعلق این به آن زیرا که این نیز عین محل نزاع و مصادره بر مطلوبست چه هر که قائل بتعلق استثنا بجمیع می گوید که جمله ثانیه حایل و مانع نیست اذا عرفت

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۵۱

اصل ذهب جمع من الناس الى ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله كان ذلك تخصيصا له و اختاره العلامة في يه و حكي المحقق عن الشيخ انكار ذلك و هو قول جماعه من العامه و اختار هو التوقف و وافقه العلامة في يب و هو مذهب المرتضى ره ايضا و له امثله منها قوله تعالى وَ الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثُمَّ قَالَ وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ وَ الضَّميرُ فِي بَرَدِّهِنَّ لِلرَّجَعِيَّاتِ فَعَلَى الْأَوَّلِ يَخْتَصُّ الْحَكْمُ بِالتَّرَبُّصِ بِهِنَّ وَ عَلَى الثَّانِي لَا يَخْتَصُّ بِالرَّجَعِيَّاتِ بَلْ يَبْقَى عَلَى عَمومِهِ لِلرَّجَعِيَّاتِ وَ الْبَانِيَّاتِ وَ عَلَى الثَّالِثِ يَتَوَقَّفُ وَ هَذَا هُوَ الْأَقْرَبُ لَنَا أَنَّ فِي كُلِّ مِنْ اِحْتِمَالِي التَّخْصِيصِ وَ

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 بجمیع 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 مشتبّه 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 فی ان رجوع الضمیر إلی بعض العام تخصیص له ام لا؟]

اصل چون مصنف قدس سره فارغ شد از ذکر مخصّصی که بلا نزاع تخصیص می دهد لفظ عامی را درین اصل و

دو اصل بعد ازین ذکر می کند مخصیصی را که متنازع فیه 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 مخصیص ان عام خواهد بود و علامه قدس سره این مذهب را در نهاییه 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 مخصیص 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۵۲

ارتکاباً للمجاز ای الاوّل فلانّ اللفظ العامّ حقیقه فی العموم فاستعماله فی الخصوص مجاز كما عرفت و هو ظاهر و اما الثانی فلانّ تخصیص الضمیر مع بقاء المرجع علی عمومه يجعله مجازاً اذ وضعه علی المطابقه للمرجع فاذا خالفه لم یکن جارياً علی مقتضى الوضع و كان مسلوکاً به سبیل الاستخدام فانّ من انواعه ان یراد بلفظ معناه الحقیقی و بضمیره معناه المجازی و ما نحن فیه منه اذ قد فرض اراده العموم من المطلقات و هو معنی الحقیقی له و ارید من ضمیره المعنی المجازی اعنی الرجعیات و اذا ظهر هذا فلا بدّ فی الحکم بترجیح احد المجازین علی الآخر من مرجح و الظاهر انتفائه فیجب الوقف فان قلت تخصیص العام

به تخصیص و نه بعدم تخصیص 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 و بعد از آن 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 زیرا که 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 عده 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 هریک از احتمال تخصیص و عدم تخصیص موجب ارتکاب مجازیست اما احتمال تخصیص زیرا که لفظ عام حقیقت است در عموم پس استعمال او در خصوص بعنوان مجاز است و

اما احتمال عدم تخصیص زیرا که 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 زیرا که از جمله انواع استخدام اینست که از لفظی اراده شود معنی حقیقی

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۵۳

اعنی المظهر و صیورته مجازا یستلزم تخصیص المضمّر و صیورته مثله و لا كذلك العکس فانّ تخصیص المضمّر لا یتعدی الی العامّ و لا یقتضی مجازیته فبان أنّ المجاز اللّازم من عدم التّخصیص ارجح ممّا یستلزمه التّخصیص لکون الاوّل واحدا و الثّانی متعدّدا قلت هذا مبنيّ علی أنّ وضع المضمّر لمّا کان المرجع ظاهرا فيه و حقیقه له لا لما یراد بالمرجع و ان کان معنی مجازیّا له فانّه ح یحقّق المجاز فی المضمّر ایضا علی تقدیر تخصیص العامّ لکونه مرادا به خلاف ظاهر المرجع و حقیقه و ذلك خلاف التّحقیق و الاظهر أنّ وضعه لما یراد بالمرجع فاذا ارید بالعامّ الخصوص لم یکن الضّمیر عامّا لیلزم تخصیصه و صیورته مجازا فلیس هناك الا مجاز واحد علی التّقدیرین و ما قیل من أنّ اللّازم لعدم التّخصیص هو الاضمار لانّ التّقدیر فی الآیه ح بعوله بعضهنّ و کذا فی نظائرهما و اما مع التّخصیص فهو اللّازم و قد تقرّر أنّ التّخصیص خیر من الاضمار فضعفه ظاهر بعد ما قرّناه اذ لا حاجه الی اضمار البعض بل یتجوّز بالضّمیر عنه فالتّعارض أنّما هو بین التّخصیص

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 هریک از تخصیص و عدم تخصیص موجب تجوز است پس لابد 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 اکر کسی گوید 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 گوئیم 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 هرچند 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 مجاز متحقق خواهد شد در مضمیر هم بر تقدیر تخصیص عام زیرا که مراد از ضمیر خلاف ظاهر

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۵۴

و ان ذهب بعضهم الى رجحان التخصيص احتج الاولون بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له يقتضى مخالفه الضمير للمرجوع اليه و انه باطل و جوابه منع بطلان المخالفه مطلقا كيف و باب المجاز واسع و حكم الاستخدام شايح حجه الشيخ و متابعيه ان اللفظ عام فيجب اجزائه على عمومه ما لم يدل على تخصيصه دليل و مجرد اختصاص الضمير 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 حقیقت اوست و خلاف ظاهر و خلاف حقیقت مرجع خلاف ظاهر و خلاف حقیقت ضمیر نیز هست پس ضمیر نیز مجاز خواهد بود و اینکه ضمیر موضوع باشد از برای رجوع بظاهر مرجع خلاف تحقیق است و اظهر اینست که او موضوع است از برای رجوع بمعنی که مراد است از مرجع پس هر گاه مراد از عام خصوص باشد ضمیر عام نخواهد بود تا اینکه لازم آید مخصوص شدن و مجاز بودن او پس در اینجا نیست مگر یک مجاز بر هر تقدیر خواه قائل شویم بتخصیص یا نه و چون مصنف قدس سره جواب گفت شبهه جمعی را که ترجیح داده اند مجازی را که لازم می آید از عدم تخصیص [معتراض جواب جمعی

شد که ترجیح داده اند مجازی را که لازم می آید از تخصیص] و گفت که و ما قیل من ان اللازم لعدم التخصیص هو الإضمار تا احتج یعنی آنچه بعضی گفته اند در ترجیح تخصیص که عدم تخصیص لفظ عام بسبب ضمیر لازم دارد تقدیر لفظ بعض را به واسطه اضافه بضمیر تا اینکه صحیح باشد استناد حکم بضمیر و تقدیر در آیه کریمه چنین خواهد بود که و بعوله بعضهن احق بردهن چرا که ضمیر 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 تخصیص پس آنچه لازم می آید همین تخصیص است و مقرر شده که مخصص بهتر است از اضمار پس قول بتخصیص ارجح است از قول بعدم تخصیص پس ضعف این وجه ترجیح ظاهر است بعد از آنچه ما بیان نمودیم که اظهر اینست که ضمیر 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 تخصیص و مجازیّه و میانه تخصیص و اضمار و ظاهر اینست که تخصیص و مجاز در رجحان مساوی یک دیگر باشند اگرچه بعضی قائل بر رجحان تخصیص شده اند احتج الاولون بان تخصیص الضمیر تا حجه الشیخ احتجاج نموده اند اولون یعنی قائلین به اینکه ضمیری که راجع شود به بعضی از افراد عام مخصص عام است به اینکه تخصیص ضمیر باقیاء عموم مرجع مقتضی مخالفت ضمیر است با مرجع و این باطلست و جواب او اینکه

قبول نداریم بطلان مخالفت ضمیر را با مرجع مطلقاً و چکونه باطل باشد و حال آنکه این نوعیست از مجاز که عبارت از استخدام است و باب مجاز

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۵۵

و الجواب المنع من عدم الصّیّ للاحیه فانّ اجراء الضّمیر علی حقیقه الّتی هی الاصل اعنی المطابقه للمرجع یستلزم تخصیص المرجع لکنّ لما کان ذلک مقتضیاً للتّجوّز فی لفظ العامّ فلا یجدی الفرار من مجازیّه الضّمیر بتقدیر اختصاص التّخصیص به و بقائه المرجع علی حاله فی العموم و لما لم یکن ثمّه وجه ترجیح لاحد المجازین علی الآخر لا جرم و جب التّوقّف اصل لا ریب فی جواز تخصیص العامّ بمفهوم الموافقه و فی جوازه بما هو حجّه من مفهوم المخالفه خلاف و الا-کثرون علی جوازه و هو الاقوی لنا انه دلیل شرعیّ عارض مثله و فی العمل به جمع بین الدّلیلین فیجب

واسع و استخدام شایع است حجه الشیخ و متابعیه ان اللفظ عام فیجب اجرائه علی عمومه ما لم یدل تا و الجواب دلیل شیخ طوسی قدس سره و متابعان او بر اینکه ضمیر مخصّص عام نمی تواند بود اینست که لفظ عام است پس واجبست باقی گذاشتن او را بر عموم خود مادام که دلیلی بر تخصیص او نباشد و مجرد اختصاص ضمیری که راجع می شود به او به بعضی از افراد او صلاحیت تخصیص او ندارد چه هریک از ان عام و ضمیر لفظیند مستقل در افاده معنی بر سر خود پس لازم نمی آید از بیرون رفتن یکی از ایشان از ظاهر خود و مجاز کردیدن او بیرون رفتن دیگری نیز از ظاهر و مجاز کردیدن او یعنی هریک از عام و ضمیر

مفید عمومند حقیقه و هرگاه ضمیر مستعمل شود در معنی خصوص و راجع شود به بعضی از افراد عام مجازا لازم نیست که آن عام نیز مستعمل شود در خصوص مجازا بلکه جایز است که عام در عموم خود باقی باشد و ضمیر راجع شود به بعضی از افراد او مجازا از باب استخدام و الجواب المنع من عدم الصلاحیه فان اجزاء الضمیر تا اصل و جواب دلیل شیخ قدس سره اینکه قبول نداریم که اختصاص ضمیر به بعضی از افراد عام صلاحیت تخصیص آن عام نداشته باشد چه اجرای ضمیر بر حقیقت خود که اصل است یعنی مطابقه با مرجع مستلزم تخصیص مرجع نیز هست لیکن چون این اجراء ضمیر بر حقیقت و حمل مرجع نیز خصوص موجب تجوز است در مرجع پس نفعی نمی بخشد کربختن از مجازیت ضمیری که لازم می آید بر تقدیری که تخصیص مخصوص بضمیر بوده باشد و مرجع یعنی لفظ عام بر عموم باقی باشد و چون درین مقام چیزی نیست که یکی ازین دو مجاز را ترجیح دهد بر دیگری لهذا واجبست توقف در تخصیص عام تا آنکه دلیلی از خارج بر تخصیص یا عدم تخصیص ظاهر شود

[أصل فی جواز تخصیص العام بمفهوم المخالفه]

اصل لا ریب فی جواز تخصیص العام بمفهوم الموافقه تا لنا شکی نیست در جواز تخصیص عام بمفهوم موافق و مراد از مفهوم موافق حکمی است که از کلام فهمیده شود نه بطریقه دلایله مطابقه و تضمن بلکه بطریق التزام و موافق باشد اثباتا و نفیا یا حکمی که از منطوق کلام مستنبط می شود یعنی با مدلول مطابق با تضمنی او مثلا این قول که ان دخل داری زید فلا تقل

له اف مفهوم موافق او یعنی این قول ان دخل داری زید فلا تضربه

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۵۶

احتجاج المخالف بانّ الخاصّ انّما یقدّم علی العامّ لكون دلالتہ علی ما تحته اقوی من دلالة العامّ علی خصوص ذلك الخاصّ و ارجحیه الاقوی ظاهره و لیس الامر هاهنا كذلك فانّ المنطوق اقوی دلالة من المفهوم و ان كان المفهوم خاصّا فلا یصلح لمعارضه و ح فلا یجب حملہ علیہ و الجواب منع كون دلالة العامّ بالنسبة الی خصوصیه الخاصّ اقوی من دلالة مفهوم المخالفه مط بل التّحقیق انّ اغلب صور المفهوم الّتی هی حجّه او کلّها لا یقصر فی القوّہ من دلالة العامّ علی خصوصیات الافراد سیّما بعد شیوع تخصیص العمومات

معارض است با عموم این قول که کلّ من دخل داری فاضربه و مخصص عموم اوست بغير زید و به منزله اینست که گفته باشد کل من دخل داری فاضربه الا زیدا و در جواز تخصیص عام به آنچه حجه است از انواع مفهوم مخالف خلافت اکثر اصولیین قائل بجواز این تخصیص شده اند و این اقوی است [۸۲] و مراد از مفهوم مخالف حکمی است که از کلام فهمیده شود التزاما و مخالف باشد اثباتا و نفیا با منطوق او مثلا مفهوم مخالف حدیث اذا بلغ الماء قلتین لم یحمل خبثا که ان عبارت ازین است که القلیل ینجس بالملاقات معارضست با منطوق ان حدیث که خلق الماء طهورا لا ینجسه شیء الا ما غیر لونه او طعمه چه منطوق حدیث ثانی اینست که هیچ ابی خواه قلیل باشد و خواه کثیر بمجرد ملاقات نجس نمی شود و مفهوم مخالف حدیث اول اینست که اب قلیل بمجرد ملاقات

نجس می شود پس اگر قائل شویم به اینکه مفهوم مخالف مخصص می تواند شد مفهوم حدیث اول مخصص حدیث ثانی خواهد بود و به این معنی خواهد بود که هیچ ابی بملاقات نجاسه نجس نمی شود مگر اب قلیل و الّا او بر عموم خود باقی خواهد ماند لئانه دلیل شرعی عارض مثله و فی العمل به جمع بین الدلیلین فیجب تا احتج دلیل ما بر جواز تخصیص عام بمفهوم مخالف اینست که مفهوم مخالف بنا بر قول به حجّیت او دلیل شرعی ایست که معارضه کرده با دلیل شرعی دیگر که عبارت از ان عامست و اگر عمل باین مفهوم مخالف کنیم و تخصیص دهیم ان عام را جمع میان هر دو دلیل و عمل به هر دو کرده خواهیم بود بخلاف اینکه هرگاه عام را بر عموم خود باقی گذاریم که در این صورت ترک کرده خواهیم بود عمل باین مفهوم را پس واجبست عمل باین مفهوم و تخصیص عام تا آنکه لازم نیاید طرح احد دلیلین احتج بالمخالف بان الخاص انما تقدم علی العام تا و الجواب و احتجاج نموده اند قائلین بعدم جواز تخصیص عام بمفهوم مخالف به اینکه خاص را مقدم نمی دارند بر عام و تخصیص نمی دهند عام را بماعدای این خاص مگر از این جهت که دلالت خاص بر افراد خود اقوی است از دلالت عام بر خصوص این خاص زیرا که عام احتمال دارد که شامل این خاص نباشد و حکم او مخصوص بغیر این خاص باشد بخلاف خاص که او نص است در مدلول خود و این ظاهر است

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۵۷

اصل لا خلاف فی جواز تخصیص الکتاب بالخبر

المتواتر و وجهه ظاهر ایضا و امّا تخصیصه بالخبر الواحد علی تقدیر العمل به فالاقرب جوازه مط و به قال العلامه و جمع من العامه و حکى المحقق عن الشیخ و جماعه منهم انکاره مط و هو مذهب السید ره فانه قال فی اثناء کلامه علی انا لو سلمنا ان العمل قد ورد فی الشرع به لم یکن فی ذلك دلالة علی جواز التخصیص به و من الناس من فصل فجازره ان کان العام قد خص من قبل بدلیل قطعی متصلًا کان او منفصلا و قیل ان کان العام قد خص بدلیل منفصل سواء کان قطعیا ام ظنیا و توقّف بعض و الیه یمیل المحقق لکنه بناه علی منع کون الخبر الواحد دلیلا علی الاطلاق لانّ الدلالة علی العمل به الاجماع علی استعماله فیما لا یوجد علیه دلالة فاذا وجدت الدلالة القرآنیة سقط وجوب العمل به

که هرچه دلالتش اقوی است راجح تر است از جهت عمل به او و درین مقام چنین نیست که دلالت مفهوم اقوی باشد از دلالت عام زیرا که منطوق از جهت دلالت 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 بالنسبه الی خصوصیه 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 دلالت کم از دلالت عام

بر خصوصیات افراد نیستند خصوصا هرگاه ثابت شده باشد شیوع تخصیص در عمومات که درین صورت ظاهر عدم عموم خواهد بود

[أصل فی جواز تخصیص الكتاب بالخبر]

اصل لا-خلاف فی جواز تخصیص الكتاب تا لنا خلافي نیست درین که جایز است تخصیص عمومات قران مجید بخبر متواتر چون تخصیص قول خدای عز و جل *يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ* الی آخر آیه که دلالت دارد بر عموم ارث خواه وارث قائل باشد و خواه نه باین خبر متواتر که القاتل لا يرث 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۵۸

لنا أنهما دليان تعارضا فاعمالهما و لو من وجه اولی و لا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام لبطل الخاص و لغی بالمرة احتجوا للمنع بوجهين احدهما ان الكتاب قطعی و خبر الواحد ظنی و الظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته له

فیلغی بالمّرّه و الثّانی أنّّه لو جاز التّخصیص به لجاز النّسخ ایضا و الثّالی باطل اتّفاقا فالمقدّم مثله بیان الملازمه أنّ النّسخ نوع من التّخصیص فأنّه تخصیص فی الازمان و التّخصیص المطلق اعمّ منه فلو جاز التّخصیص بخیر الواحد لكانت العله اولویّه تخصیص العامّ علی الغاء الخاصّ و هو قائم فی النّسخ

شده اند و نقل فرموده محقق رحمه الله از شیخ طوسی رضی الله عنه و جماعتی از اصولیین انکار این جواز را مطلقا و این قول مذهب سید 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 شرعا 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 اثباتا و نفیا 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 مطلقا 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 اثباتا و نفیا پس هر گاه 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 دلیلان تعارضا فاعمالهما تا احتجاجوا دلیل ما بر جواز تخصیص کتاب بخبر واحد اینست که این عام کتاب و خبر واحد دو دلیلی اند که معارض یک دیگرند پس عمل به هر دو فی الجمله اولی است از طرح یکی و شکی نیست که عمل به هر دو حاصل نمی شود مگر با عمل بخاص زیرا که اگر عمل بعام کرده شود خاص باطل خواهد شد و بالکلیه

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۵۹

و الجواب عن الأوّل أنّ التّخصیص وقع فی الدّلاله لآنه دفع للدّلاله فی بعض الموارد و هی ظنیّه و ان كان المتن قطعیا فلم یلزم ترك القطعی بالظّنی بل هو ترك الظّنی و بتقریر آخر و هو ان عامّ الكتاب و ان كان [قطعى التّقل لکنه ظنی الدّلاله و خاص الخیر و ان كان] ظنی التّقل لکنه قطعى الدّلاله فصار لكلّ قوه من وجه و ضعف من وجه فتساویا فتعارضوا فوجب الجمع بینهما و عن الثّانی أنّ الاجماع الّذی ادّعیتموه هو الفارق بین النّسخ و التّخصیص علی أنّ

لغو خواهد بود احتجاجوا للمنع بوجهین تا و الجواب احتجاج نموده اند بر عدم جواز تخصیص عام بخبر واحد بدو دلیل یکی آنکه کتاب قطعی است چه متواتر است و خبر واحد ظنی است و ظنی معارضه و برابری با قطعی نمی تواند نمود پس خبر واحد لغو خواهد بود و عام کتاب بر عموم خود باقی می ماند و دلیل ثانی 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 اتفاقا 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 ناسخ کتاب دانیم عمل بکتاب شده خواهد بود در وقتی و بخبر واحد در وقتی دیگر بخلاف اینکه حکم کتاب بحال خود باقی بوده باشد که در این صورت طرح خبر واحد لازم می آید و عمل بدو دلیل فی الجملة اولی است از طرح احدهما و الجواب عن الاول ان التخصیص 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 ظنی است اگرچه متن او قطعی است باعتبار تواتر پس لازم نمی آید ترک دلیل قطعی بسبب دلیل ظنی بلکه لازم می آید ترک دلیلی ظنی بسبب دلیلی ظنی و همین جواب را به عبارت دیگر اوضح می گوئیم که عام قران اگرچه قطعی است از جهت نقل باعتبار آنکه متواتر است لیکن ظنی است از حیثیت دلالت یعنی جزم حاصل نیست به اینکه مراد ازو جمیع افراد است و خاص خبر اگرچه ظنی النقل است یعنی چون متواتر نیست جزم نمی توان نمود بنقل او از معصوم لیکن قطعی الدلاله است پس هریک ازین عام و خاص از جهتی قوت دارند پس در قوت مساوی یک دیگرند و معارضه با یک دیگر می نمایند پس واجبست جمع میانه ایشان بتخصیص عام و جواب دلیل ثانی ایشان

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۶۰

حجّه 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 لانّ التخصیص بالمنفصل مجاز عندها دون المتصل و القطعی یترک بالظنیّ اذا ضعف بالتجوّز اذ لا یبقی قطعیا لانّ نسبتہ إلى جمیع مراتب التجوّز بالجواز سواء و ان كان ظاهرا فی الباقی فارتفع مانع القطع

اینکه اجماعی که شما ادعا نمودید بر عدم جواز نسخ کتاب بخبر واحد فارقست میانه 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 الله 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 جهه 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 ننموده پس رفع حکم این خاص لازم نمی آید چرا که حکمی از برای این خاص ثابت نبوده حجه 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 بیشتر 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 میانه 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 ترک او بسبب ظنی

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۶۱

و الجواب بمثل ما تقدّم فإنّ التخصیص يقع فی الدلالة و هی ظنیّه فلا تنافیہ قطعیه المتن و احتجّ المتوقّف بانّ كلا منهما قطعی من وجه و ظنی من آخر كما ذكرنا فوقع التعارض فوجب التوقّف و الجواب ترجیح الخبر بانّ فی اعتبارہ جمعا بین الدلیلین و اعتبار الكتاب ابطال للخبر بالکلیه 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 زیرا که 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 زیرا که 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 آن عام دارد بی آنکه پیش ازین عام تخصیص یافته باشد و احتج المتوقف بان کلا 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 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 واجبست 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 بالکلیه 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 حجیت خبر واحد مطلقا و قبول حجیت 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 مطلقاً مذکور خواهد شد دفع می کند قول محقق را بلکه بعضی از امامیه 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۶۲

خاتمه فی بناء العام علی الخاص اذا ورد عام و خاص متنافیا الظاهر فاما ان يعلم تاریخهما أو لا و الاوّل اما مقترنان أو لا و الثانی اما ان يتقدّم العام أو الخاص فهذه اقسام اربعة الاوّل ان يعلم الاقتران او يجب ح بناء العام علی الخاص بلاخلاف یعبأ به

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

[خاتمه فی بناء العام علی الخاص]

اصل فی بناء العام علی الخاص این اصل است 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 ناسخ و بعد از این وقت ان حکم زایل می شود و حکم ناسخ ثابت می شود و فی الحقیقه 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 متنافياً الظاهر تا الاول هرگاه وارد شود از شارع عامی و خاصی که بحسب ظاهر متنافی بوده باشد [۸۳] به این طریق که مشتمل باشد یکی از ایشان بر حکم ایجابی و دیگری بر حکم سلبی چون اکرم الرجال و لا- تکرم 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 مقترنند این دو تاریخ یا مقترن 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 الثانی قسم اول از اقسام اربعه 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 خلافتی نیست که اعتمادی بر او باشد و مصنف قدس سره در حاشیه فرموده که یعباً به اشاره است به آنچه علامه رحمه الله در نهاییه 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۶۳

الثانی ان یتقدّم العامّ فان كان ورود الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ كان نسخا له و ان كان قبله بنی علی جواز تاخیر بیان العامّ فمن جوزه جعله تخصیصا و بیانا له کالاول و هو الحقّ و غیر المجوّزین بین قائل بانه یکون ناسخا و هو من لا یشرط فی جواز النسخ حضور وقت العمل و بین رادّ له و هم المانعون من النسخ قبل حضور وقت العمل و سیأتی تحقیق ذلك الثالث ان یتقدّم الخاصّ و الاقوی انّ العام ینبئ علیه وفاقا للمحقّق و العلّامه و اکثر الجمهور و قال قوم انه یکون ناسخا للخاصّ ح و عزاه المحقّق الی الشیخ ره و هو الظاهر من کلام علم الهدی ره و صریح ابی المکارم بن زهره لنا أنّهما دلیلان تعارضوا و العمل بالعامّ یقتضی الغاء الخاصّ اذا كان وروده قبل حضور وقت العمل به و نسخه ان كان بعده و لا كذلك العمل بالخاصّ فانه انما یقتضی

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 شود 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 مسین 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 هر که 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۶۴

دفع دلاله العامّ علی بعض جزئیاته و جعله مجازا فیما عداه و هو هیئین عند ذینک المحذورین فکان اولی بالترجیح و ما یقال من انّ العمل بالعامّ علی تقدیر التأخیر عن وقت العمل بالخاصّ یقتضی نسخه و النسخ تخصیص فی الازمان و لیس التخصیص فی اعیان العامّ باولی من التخصیص فی ازمان الخاصّ فضعفه ظاهر لانّ مرجوحیه النسخ بالنسبه الی التخصیص بالمعنی المعروف لا مساغ لانکارها و مجرد الاشتراک فی مسمی التخصیص نظرا الی المعنی لا- یقتضی المساواه کیف و قد بلغ التخصیص فی الشیوع و اکثره الی حدّ قیل معه ما من عامّ الا و قد خصّ كما مرّجحه القول بالنسخ و جهان احدهما انّ القائل اذا قال اقتل زیدا ثمّ قال لا تقتل المشرکین فهو بمثابة ان یقول لا تقتل زیدا و لا عمرا الی ان یأتی علی الافراد واحدا بعد واحد و هذا اختصار لذلك المطوّل و اجمال لذلك المفصّل و لا شکّ انه لو قال لا تقتل زیدا لکان ناسخا لقوله اقتل زیدا فکذا ما هو بمثابة و الثانی انّ المخصّص للعامّ بیان له فکیف یکون مقدّما علیه و الجواب عن الاول

وقت عمل خواهد آمد الثالث ان یتقدم الخاص تا لنا قسم سیوم از اقسام اربعه اینست که تاریخ عام و خاص هر دو معلوم و زمان خاص مقدم باشد بر زمان عام و اقوی درین صورت اینست که عام بنا گذاشته شود بر خاص یعنی خاص مخصّص او باشد و موافقت نموده اند با ما محقق و علامه قدس سره

و اکثر اصولیین عامه و جمعی دیگر گفته اند که عام مؤخر درین صورت ناسخ خاص است و نسبت داده محقق این قول را به شیخ طوسی رحمه الله و این ظاهر کلام سید مرتضی رضی الله عنه و صریح کلام سید ابی المکارم بن زهره است لئلا انهما دلیلان تعارضاً تا حجه القول دلیل ما بر اینکه ان خاص مقدم مخصص این عامست اینست که ان خاص و این عام دو دلیلی اند معارض یک دیگر و عمل بعام مقتضی لغو نمودن خاص است اگر ورود ان عام بیش از حضور وقت عمل باین خاص بوده باشد چه بدیهی است که درین صورت خاص بی فایده خواهد بود چه اصلاً عمل به آن خاص نشده خواهد بود و مقتضی نسخ ان خاص است اگر ورود عام بعد از حضور وقت عمل بخاص بوده باشد و همچنین نیست عمل بخاص زیرا که عمل بخاص مقتضی نیست مکر دفع دلالت عام را بر بعضی از جزئیات او و مجاز گردانیدن او را در ماعدای این خاص و این محذور سهلست نزد آن دو محذور که از عمل بعام لازم می آید [۸۴] پس عمل بخاص اولی است بترجیح ان اعتراض منع ان قول مستدلست که می گفت تخصیص اهون است از آن دو محذور که لازم می آید له بر تقدیر عمل بعام و حاصل او اینست که قبول نداریم که تخصیص عام اهون باشد از نسخ خاص و در صورتی اهون خواهد بود که نسخ تخصیص نبوده باشد و لیکن نسخ نوعی از تخصیص است

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۶۵

المنع من التساوی فان تعدیل الجزئیات و ذکرها بالتصویبه یمنع من تخصیص بعضها لما فیه

من المناقضه بخلاف ما اذا كانت مذكوره باللفظ العام فانّ التخصيص ح ممكن فلا- يصار الى التسخ لما بيناه من اولويه التخصيص بالنسبه اليه و لانّ التسخ رفع و التخصيص لا رفع فيه و انما هو دفع و الدفع اهون من الرفع و عن الثاني بانه استبعاد محض اذ لا- يمتنع ان يرد كلام ليكون بيانا للمراد بكلام آخر يرد بعده و تحقيقه انه يتقدم ذاته و يتاخر وصف كونه بيانا و لا ضير فيه اذا عرفت هذا فاعلم انّ المحقق عند نقله القول بالتسخ هاهنا عن الشيخ علله بانه لا يجوز تاخير البيان و كأنه يريد به عدم جواز اخلاء العام عند اراده التخصيص من دليل عليه مقارنة له و ان كان قد تقدم عليه ما يصلح للبيان و الا فلا معنى لجعل صورته التقديم من تاخير البيان

که ان عبارت از تخصیص در ازمان است چه حکم منسوخ که ظاهراً 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 اگرچه 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 حجه 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 زيدا 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 زيدا ناسخ اقتل زيدا خواهد بود پس همچنین آنچه به منزله اقتل زيدا است یعنی لا تقتل المشرکین ناسخ او خواهد بود و وجه دویم اینکه این خاص مقدم مخصص ان عام نمی تواند بود زیرا که 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 تقتل المشرکین را با لا تقتل زيدا زیرا که شمردن جزئیات عام و ذکر هریک از آنها بخصوصه مانع است از تخصیص بعضی چرا که لازم می آید مناقضه در حکم مثلا تصریح بلا تقتل زيدا جمیع جزئیات مانعست از اینکه اقتل زيدا مخصص او تواند بود چه لازم می آید حکم بنقضین یعنی اقتل زيدا او لا تقتل زيدا 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۶۶

و الجواب عن هذا التعليل اولا انا لا نسلم عدم جواز تاخير البيان و ثانيا انه على تقدير سبق الخاص لا يكون البيان متأخر 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

تخصیص را نسبت بنسخ باعتبار اینکه تخصص شایع

است بخلاف نسخ که او نادر است و دیگر آنکه نسخ رفع حکمت 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 کردانیدن عامست نزد اراده تخصیص از دلیلی و مخصّصی که مقارن ان عام بوده باشد اگرچه بیش از او 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 کردانیدن 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 السیدان هنا للاحتجاج علی ما صار الیه تا القسم الرابع و سید مرتضی و سید ابوالمکارم 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 مخصص و بیان این عام بوده باشد و حال آنکه مقترن نیست با او القسم الرابع ان یجهل التاریخ 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۶۷

القسم الرابع ان یجهل التاریخ و عندنا انه یعمل ح بالخاص ایضاً لأنه لا یرجح فی الواقع عن احد الاقسام السابقه و قد بینا انّ الحکم فی الجمیع العمل بالخاص و ما قیل من انّ الخاص المتاخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام کان مخصّی صا و ان ورد بعده کان ناسخاً و ح فان کانا قطعین او ظنین او العام ظنیاً و الخاص قطعياً و جب ترجیح الخاص علی العام لتردده بین ان

يكون مخصّصا و ناسخا و ان كان العامّ قطعياً و الخاصّ ظنّياً فأمّا ان يكون الخاصّ مخصّصا او ناسخا و على الأوّل يعمل بالخاصّ ايضاً و أمّا على الثاني فلا- يجوز بل يكون مردودا فقد تردّد الخاصّ مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصّصا او بين ان يكون ناسخا مقبولا- و بين ان يكون ناسخا مردودا فكيف يقدم الخاصّ و الحال هذه على العامّ فجوابه انّ احتمال النسخ معلق على ورود الخاصّ بعد حضور وقت العمل و احتمال التخصيص مطلق فمع جهل الحال لا يعلم حصول الشرط و الاصل يقتضي عدمه الا ان يدلّ دليل على وجوده و المشروط عند عدم شرطه فلا يصحّ احتمال النسخ ح لمعارضه 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 تخصيص بيابد و آنچه بعضی گفته اند که با جهل تاريخ ممکن است که در واقع خاص متاخر باشد و خاص متاخر اگر وارد شود پيش از حضور وقت عمل بعام متقدم مخصص او خواهد بود بنا بر آنکه جايز باشد تاخير بيان از وقت خطاب و ناسخ نمی تواند بود باعتبار آنکه نسخ پيش از حضور وقت عمل بمنسوخ جايز نيست و اگر ان خاص متاخر وارد شده باشد بعد از حضور وقت عمل بعام متقدم ناسخ او خواهد بود درين صورت که خاص در واقع مؤخر از عام بوده باشد پس اگر خاص و عام هر دو قطعی يا هر دو ظنی بوده باشد يا عام ظنی و خاص قطعی بوده باشد واجبست در اين سه صورت ترجيح خاص بر عام زیرا که

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 یک

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۶۸

فَنَقُولُ أَنَّ احْتِمَالَ التَّخْصِيسِ مُشْرُوطٌ بِوُرُودِ الْخَاصِّ قَبْلَ حُضُورِ وَقْتِ الْعَمَلِ وَ ذَلِكَ غَيْرُ مَعْلُومٍ حَيْثُ يَجْهَلُ الْحَالُ فَيَتَمَسَّكُ فِي نَفْيِهِ بِالْأَصْلِ وَ يَلْزَمُ مِنْهُ نَفْيُ الْمَشْرُوطِ الَّذِي هُوَ التَّخْصِيسُ لِأَنَّ نَقُولَ قَدْ عَلِمَ مِمَّا قَدَّمَ نَاهِ رَجْحَانَ التَّخْصِيسِ عَلَى النَّسْخِ وَ أَنَّهُ إِذَا تَرَدَّدَ الْأَمْرُ بَيْنَهُمَا يَكُونُ التَّخْصِيسُ هُوَ الْمَقْدَمُ وَ لَا يَصَارُ إِلَى النَّسْخِ إِلَّا حَيْثُ يَمْتَنِعُ التَّخْصِيسُ كَمَا فِي صُورِهِ تَأْخِيرِ الْخَاصِّ عَنِ وَقْتِ الْعَمَلِ فَإِنَّ التَّخْصِيسَ مَمْتَنِعٌ حِ لَاسْتِزَامِهِ تَأْخِيرَ الْبَيَانِ عَنِ وَقْتِ الْحَاجَةِ وَ هُوَ غَيْرُ جَائِزٍ وَ هَذَا يَقْتَضِي الْمَصِيرَ إِلَى التَّخْصِيسِ حَيْثُ لَا يَدُلُّ عَلَى خِلَافِهِ دَلِيلٌ فَاشْتِرَاكٌ أَمَّا هُوَ فِي الْمَعْدُولِ عَنْهُ لَا إِلَيْهِ وَ مِنْ الْبَيِّنِ أَنَّهُ

مع جهل الحال لا- يعلم حصول المانع فيجب الحكم بالتخصيص و ان سلمنا تساوى الاحتمالين فالاشكال مختص بما اذا كان العام قطعياً و الخاص ظنياً فليختص التوقف به اذا ما عدها من الصور خالص من هذا الثوب و ح فلا وجه لتخيّل التوقف به فى 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 دليلى 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 نگويد كه دليل انتفاء احتمال نسخ به نحوى كه مذكور شد صحيح نيست زيراكه اگر صحيح باشد ما او را در انتفاء احتمال تخصيص جارى مى سازيم و معارضه بمثل مى كنيم و مى گوييم كه احتمال تخصيص مشروطست بورود خاص پيش از حضور وقت عمل بعام چه اگر 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 نفى او متمسك مى شويم

به اصالت عدم حصول او و از انتفاء شرط لازم می آید انتفاء مشروطی که ان تخصیص است زیرا که در جواب این معارضه می گوئیم که دانسته شد از آنچه ما پیش از این بیان نمودیم رجحان تخصیص بر نسخ به آن دو [۸۵] وجهی که مذکور شد و این نیز دانسته شد که هرگاه خاص دید باشد میان نسخ و تخصیص تخصیص مقدم است و قائل بنسخ نمی توان شد مگر در صورتی که تخصیص ممتنع باشد چنانچه در صورت تاخیر خاص از وقت عمل بعام زیرا که

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۶۹

من البین و یبقی الحکم بالتقدیم علی حاله فی الباقی و لعلّ هذا المعنی هو مقصود القائل و ان قصرت العبارة عن تادیتة الا انّ سوق کلامه یأباه هذا و ینبغی ان یعلم انّ اثر هذا الاشکال علی تقدیر ثبوتہ عند اصحابنا سهل اذ الظاهر انّ جهل التاریخ لا یکون الا فی الاخبار و احتمال النسخ انما یتصوّر فی النبوی ص منها و هو قلیل عندهم کما لا یخفی قال المرتضی ره عند ذکر احتمال جهل التاریخ و ارتفاع العلم بتقدیم احدهما و تاخیره و هذا لا ینبغی بعموم الکتاب فانّ تاریخ نزول آیات القرآن مضبوط محصور لا خلاف فیه و انما یصحّ تقدیره فی اخبار الآحاد لانّها هی الّتی ربّما عرض فیها هذا و من لا یذهب الی العمل باخبار الآحاد فقط سقط عنه کلفه

تخصیص درین صورت ممتنعست از آن جهت که مستلزم تاخیر بیان است از وقت حاجت بیان که وقت عمل است و این جایز نیست و رجحان تخصیص بر نسخ مقتضی رجوع بتخصیص است جائی که دلیلی بر خلافش نباشد پس احتمال تخصیص مشروط بشرطی

نیست و شرطی نمی باشد مگر از برای عدول از تخصیص بنسخ نه از برای رجوع بتخصیص و این ظاهر است که با جهالت حال معلوم نیست حصول مانعی از تخصیص پس حکم بتخصیص واجبت و بر تقدیر تسلیم که احتمال تخصیص با احتمال نسخ مساوی باشند پس این اشکال و اعتراض مخصوص است به صورتی که عام قطعی باشد و خاص ظنی چه در این صورت خاصّ مردد است میان تخصیص و نسخ مقبول و نسخ مردود پس توقف در عمل بخاص مخصوص به همین صورت خواهد بود زیرا که ماعدای این از صورتهای دیگر یعنی اینکه عام و خاص هر دو قطعی یا هر دو ظنی باشند یا عام ظنی باشد و خاص قطعی خالصند از ورود این اعتراض چه درین سه صورت لفظ خاص مردد است میانه اینکه مخصص باشد یا نسخ مقبول و بر هر تقدیر عمل بخاص لازمست پس وجهی ندارد خیال نمودن توقف در تقدیم خاص مطلقا باعتبار اینکه خاص مردد است میانه تخصیص و نسخ مقبول و نسخ مردود و چنانچه قائل ادعا می نمود و گفته که خاص با جهالت تاریخ مردود است میانه تخصیص و نسخ مقبول و مردود پس چگونه خاص مقدم باشد عموما بلکه بر قائل لازمست که این صورت را میانه صورتهای جهالت تاریخ استثناء کند در همین صورت توقف نماید در تقدیم خاص و حکم بتقدیم او باقی باشد بر حال خود در باقی صورتهای و کویا این معنی مقصود قائل است اگرچه عبارت او قاصر است از افاده این معنی لیکن سیاق کلام او ابا دارد از این حمل چه مناسب درین صورت اینست که بگوید

در علت عدم تقدیم خاص لتردده بین ان یکون مخصصا و بین ان یکون ناسخا مردودا زیرا که در صورت قطعیت عام و ظنیت خاص احتمال نسخ مقبول منتفی است و بیاید دانست که ما اثر این اشکال بر تقدیری که این ثابت باشد یعنی توقف در حکم خاص نزد امامیه رضوان الله علیهم سهل است چه ظاهر

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۷۰

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 بالنسخ فى القسم السابق و وجهه بعد ملاحظه البناء على مذهبهم هناك ظاهر لدوران الخاص ح بين ان يكون مخصّصا او منسوخا و لا ترجيح لاحدهما فيتوقف المطلب الرابع فى المطلق و المقيّد و المجمل و المبيّن اصل المطلق هو ما دلّ على شايع فى جنسه بمعنى كونه حصّيه محتمله لخصص كثيره ممّا يندرج تحت امر مشترك و المقيّد خلافه فهو ما يدلّ لا على شايع فى جنسه و قد يطلق المقيّد على امر آخر و هو ما

اینست که جهالت تاریخ نمی باشد مگر در اخبار زیرا که تاریخ نزول آیات قران مجید مضبوطست و احتمال نسخ متصور نیست مگر در اخباری که از رسول صلی الله علیه و آله منقولست چرا که نسخ احکام بر غیر آن حضرت که مقنن قوانین شریعت جایز نیست و اخبار نبوی نزد ایشان بسیار کم است چنانچه بر متتبع مخفی نیست و سید مرتضی رضی الله عنه نزد ذکر احتمال جهالت تاریخ و عدم علم

بتقدیم یکی از ایشان بر دیگری با تاخیر او فرموده که این احتمال مناسبت با عموم کتاب ندارد زیرا که تاریخ نزول آیات قران مضبوط و محصور است بلاخلاف و تقدیر این احتمال صحیح نیست مگر در اخبار زیرا که اخبار آحاد است که عارض آنها می شود جهالت تاریخ و کسی که تجویز نمی کند عمل بخبر واحد را اصلاً ساقط است از وی کلفت و مشقت تحقیق این مسئله و اگر درین مسئله گفتگو کند بطریق فرض و تقدیر جواز عمل بخبر واحد خواهد بود و آنچه قوی است نزد ما هرگاه فرض کنیم جواز عمل بخبر واحد را اینست که توقف کنیم در بناء عام بر خاص و رجوع کنیم به چیزی که دلیل بر او دلالت داشته باشد از عمل به یکی از ایشان تا اینجا تمام شد کلام سید رضی الله عنه و آنچه سید رضی الله عنه به او قائل شده از توقف در حکم درین قسم مذهب کسی است که قائل شده بنسخ در قسم سابق برین قسم یعنی قسم ثالث که آنست که خاص مقدم بوده باشد بر عام و وجه توقف بعد از ملاحظه و بناء حکم بر مذهب ایشان در قسم سابق ظاهر است یعنی از مذهب ایشان در صورت تقدم خاص بر عام که ان عبارت از منسوخ شدن خاص است بالضروره لازم می آید توقف در حکم خاص در صورت جهالت تاریخ زیرا که خاص درین صورت مردد خواهد بود میانه اینکه مخصص باشد یا منسوخ و احدهما ترجیح بر دیگری ندارد پس باید توقف نمود در حکم و تا آنکه دلیلی از خارج بر احدهما ظاهر شود

المطلب الرابع فی المطلق و المقید

اشاره

[مطلب

چهارم از مطالب تسعه مقصد دوم از مقدمه در تحقیق احکام لفظ مطلق و [مقید است اصل المطلق

[أصل في المطلق و المقيد]

هو ما دل علی شایع تا اذا عرفت مطلق لفظیست که دلالت کند بر فردی که شایع بوده باشد در جنس ان فرد حصّه که احتمال داشته باشد هریک از ان حصّه هائی را که مندرجند تحت معنی مشترک و حاصل آنکه مطلق

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۷۱

اخرج من شایع مثل رقبه مؤمنه فانها و ان كانت شایعه بین الرقبیات المؤمنات لکنها اخرجت من الشایع بوجه ما حیث كانت شایعه بین المؤمنه و غیر المؤمنه فازیل ذلك الشایع عنه و یقید بالمؤمنه فهو مطلق من وجه و مقید من وجه آخر و الاصطلاح الشائع فی المقید هو الاطلاق الثانی اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا ورد مطلق و مقید فاما ان یختلف حکمهما نحو اکرم هاشمیًا و جالس هاشمیًا عالما فلا یحمل احدهما علی الآخر بوجه من الوجوه اتفاقا سواء كان الخطابان المتضمنان لهما من جنس واحد بان كانا امرین او نهیین ام لا- کان یکون احدهما امرا و الآخر نهیا و سواء اتحد موجبهما او اختلف الّا فی مثل ان یقول ان ظاهره فاعتق رقبه و یقول لا تملک رقبه کافره فانه یقید المطلق ینفی الکفر و ان کان الظهار و الملک حکمین مختلفین لتوقف الاعتاق علی الملک و اما ان لا یختلف نحو اکرم هاشمیًا اکرم هاشمیًا عارفا و ح فاما ان یتحد موجبهما او یختلف فان اتحد فاما ان یکونا مثبتین او منفیین

لفظیست که دلالت کند بر فردی غیر معین از افراد یک حقیقت چون رجل که دلالت می کند بر فردی از افراد حقیقت رجل

لا- علی التعمین و مقید بخلاف مطلق است پس ان لفظیست که دلالت کند نه بر فردی که شایع نبوده باشد در جنس ان فرد بلکه دلالت کند بر فرد معین چون زید و گاه اطلاق می کنند مقید را بر معنی دیگر و ان لفظ مطلقست که بیرون برده شود از یک شیاعی بسبب قیدی هر چند که ان معنی فی نفسه شایع بوده باشد چون رقبه مؤمنه که این اگر چه دلالت می کند بر فرد شیاعی میان افراد رقبات مؤمنات لیکن بیرون برده شده از شیاعی دیگر از این جهت که رقبه پیش از تقیید به مؤمنه شایع بوده میان رقبات مؤمنات و غیر مؤمنات و بسبب تقیید به مؤمنه این شیاع 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 یختلف تا اما انه هر گاه معنی مطلق و مقید را دانستی پس بدان که هر گاه مطلق و مقیدی با هم یافت شوند پس حکم ایشان یا مختلف است یعنی مسند هر یکی از ایشان مغایر است با مسندان دیگری چون اکرم هاشمیا جالس هاشمیا 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 یک جنس بوده باشند به اینکه هر دو امر یا هر دو نهی بوده باشند [یا از یک 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 یک چیزی باشد مخالف موجب

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۷۲

فهذه اقسام ثلاثه الاول ان يتحد موجبهما مثبتين مثل ان ظهرت فاعتق رقبه و ان ظهرت فاعتق رقبه مؤمنه فيحمل المطلق على المقيد اجماعا نقله في يه و يكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا له تقدم عليه او تاخر عنه و قيل نسخ له ان تاخر المقيد فهانها مقامان حمل المطلق على المقيد و كونه بيانا لا نسخا اما انه يحمل المطلق على المقيد فلانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق و العمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لصدقه مع غير ذلك المقيد و بهذا استدلل القوم و هو جيد حيث ينتفى منه احتمال التجوز في المقيد باراده التدب اعنى كونه افضل الافراد و باراده الوجوب التخييري و كذا لو لم يكن احتمال التجوز بما ذكرنا منتفيا لكنه كان مرجوحا بالنسبه الى التجوز في لفظ المطلق باراده المقيد منه اما مع تساوى الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احد المجازين بل يحصل التعارض المقتضى التساقت او التوقف

دیگری و موجب بکسر جیم است بمعنی علت یعنی علت حکم مطلق یا عین علت حکم مقید است چون ان ظاهره فاعتق رقبه و ان ظاهره فاعتق رقبه مؤمنه که علت عتق رقبه مطلقه در اول و علت رقبه مقید به مؤمنه در ثانی هر دو ظاهره است یا علت حکم مطلق مغایر است با علت حکم مقید چون ان ظاهره فاعتق رقبه و ان افطرت صوم رمضان فاعتق رقبه مؤمنه که علت اول ظاهره و علت ثانی افطار است مکرر هر گاه که

عدم احد حکمین مستلزم عدم حکم دیگر باشد که درین صورت هر چند حکمین و علتین مختلف باشند که واجبست مقید ساختن این حکم مطلق را به آن قیدی که در مقید است یا بنقیض او بحسب مقتضای مقام چون ان ظاهرهت فاعتق رقبه و لا تملک رقبه کافره که واجبست تقييد رقبه در قول اول بنفی کفر هر چند که اعتاق و ملک دو حکمی اند مختلف زیرا که اعتاق موقوفست بر ملک و به مقتضای قول ثانی رقبه کافره مملوک نمی شود پس واجب خواهد بود در ظاهرهت اعتاق رقبه غیر کافره و یا اینست که مختلف نیستند حکم مطلق و مقید بلکه مسند در هر دو یک چیز است چون اکرم هاشمیا و اکرم هاشمیا فارقا و درین صورت یا علت هر دو یک چیز است یا علت متعدد است و اگر علت هر دو یک چیز باشد این دو حکم هر دو مثبت اند یا هر دو منفی اند پس صورت عدم اختلاف حکمین بر سه قسم است اول اینکه علت هر دو یکی باشد و هر دو مثبت باشند چون ان ظاهرهت فاعتق رقبه و ان ظاهرهت فاعتق رقبه مؤمنه پس واجبست حمل مطلق بر مقید اجماعا یعنی واجبست عمل بمقید و ترک اطلاق مطلق خواه بطریق بیان باشد یا بطریق نسخ و علامه رحمه الله نقل این اجماع در نهاییه نموده و لیکن مقید بیان مطلق خواهد بود نه ناسخ او خواه مقدم باشد بر او و خواه مؤخر باشد از او و بعضی گفته اند که مقید ناسخ

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۷۳

و یبقی المطلق سلیمنا من المعارض و قد اشار الی بعض هذا الاشکال فی نهاییه

و اجاب عنه بما يرجع عنه الى انّ حمله ح على المقيّد يقتضى تيقن البراءه و الخروج عن العهده بخلاف ابقائه على اطلاقه فانّه لا يحصل معه ذلك اليقين و قد اخذه بعضهم دليلا على الحكم مستبداً مع الدليل الآخر من غير تعرّض للاشكال و هو كما ترى و اما أنّه بيان لا نسخ فلانّه نوع من التخصيص فى المعنى فانّ المراد من المطلق كرقبه مثلا اى فرد كان من افراد الماهيّة فيصير عامّا الاّ أنّه على البدل و يصير تخصيصه بنحو المؤمنه تخصيصا و اخراجا لبعض المسميات من ان يصلح بدلا فالتقييد يرجع الى نوع من التخصيص يسمّى تقييدا اصطلاحا فحكمه حكم التخصيص فكما انّ الخاص المتأخّر بيان للعام المتقدّم و ليس ناسخا له فكذا للمقيّد المتأخّر

مطلق است اكر مقيد مؤخر باشد پس در اینجا دو مقام است يکى حمل مطلق بر مقيد يعنى تقييد مطلق و ديکرى اينکه مقيد بيان مطلق است نه ناسخ او اما انه يحمل المطلق على المقيد فلانه يجمع بين الدليلين تا و اما انه اينکه واجبست حمل مطلق بر مقيد زیرا که اين موجب جمع ميانه هر دو دليل است زیرا که از عمل بقيد لازم مى آيد عمل بمطلق فى الجملة و از عمل بمطلق لازم نمى آيد عمل بمقيد چرا که ان مطلق در ضمن غير اين مقيد يافت مى شود باين طريق استدلال نموده اند اصوليون برين مطلب و اين استدلال نیکو است اكر احتمال تجوز در مقيد نرود باين روش که ازو اراده استحباب شده باشد باين معنى که او افضل افراد واجب است با سبب باين طريق که اراده وجوب تخيبرى از وى شده باشد و همچنين اين

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 نهایه 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 زیرا که 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 یقینا بری

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۷۴

احتجّ الذّاهب الی کونه ناسخاً مع التّأخّر بآنّه لو کان بیانا للمطلق ح لکان المراد بالمطلق هو المقید فیجب ان یکون مجازاً فیه و هو فرع الدّلاله و أنّها منتفیه اذ المطلق لا دلاله له علی مقید خاصّ و الجواب أنّ

المعنى المجازى أنّما يفهم من اللفظ بواسطة القرينه و هى هاهنا المقيد فيجب حصول الدّلاله و الفهم بعده لا قبله و ما ذكرتموه أنّما يتمّ لو وجب حصولهما قبل و ليس الامر كذلك و سيأتى لهذا مزيد تحقيق عن قريب

الذمه نخواهد شد زیرا که بجای آوردن فرد دیگر غیر آن مقید موجب حصول یقین به براءت 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 آنه 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 تقييد 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 هر فرد است بطریق اجتماع و تقييد 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 تقييد برمی 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 بس 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 هر گاه 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۷۵

الثَّانِي ان يَتَّحِدَ مَوْجِبُهُمَا مَنْفَتَيْنِ فَيَعْمَلُ بِهِمَا مَعَا اتِّفَاقًا مِثْلَ ان يَقُولَ فِي كَفَّارَةِ الظَّهَارِ لَا تَعْتَقُ المَكَاتِبَ وَ لَا تَعْتَقُ المَكَاتِبَ الكَافِرَ حَيْثُ لَا يَقْصِدُ الاستِغْرَاقَ كَمَا فِي اشْتِرَاقِ اللَّحْمِ فَلَا يَجْزِي اعْتِاقُ المَكَاتِبِ اصْلا الثَّالِثُ ان يَخْتَلِفَ مَوْجِبُهُمَا كاطلاق الرِّقْبَةِ فِي كَفَّارَةِ الظَّهَارِ وَ تَقْيِيدِهَا فِي كَفَّارَةِ القَتْلِ وَ عِنْدَنَا اَنَّه لَا يَحْمَلُ عَلَيِ المَقْتَدِرِ ح لِعَدَمِ المَقْتَضَى لَهُ وَ ذَهَبَ كَثِيرٌ مِنْ مَخَالَفِينَا اِلَى اَنَّه يَحْمَلُ

عليه قياسا مع وجود شرائطه و ربّما نقل عن بعضهم الحمل عليه مط و كلاهما باطل لا سيّما الاخير

اوست در اثبات و نفی که اگر هر دو ثبوتی با سلبی باشند عام بر عموم خود باقی خواهد بود اتفاقا احتج الذاهب الی گونه ناسخا مع التاخر بانه لو كان تا و الجواب احتجاج نموده اند قائلین به اینکه مقید در صورتی که حکمی مختلف و مثبت و علین 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 زیرا که مطلق دلالت بر مقید خاصّی نمی کند مطلقا به هیچ وجه از وجوه دلالات و الجواب ان المعنی المجازی انما يفهم من اللفظ بواسطة القرینه 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 اگرچه 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 منفین تا الثالث قسم دوم از اقسام ثلاثه 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 اتفاقا مثلا هرگاه گفته شود در کفاره ظهار لا تعتق المكاتب و گفته شود در ان لا تعتق المكاتب الکافر مجزی نیست اعتناق مکاتب اصلا نه کافر و نه مؤمن هرگاه مقصود قائل از الف و لام تعریف در المكاتب 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 موجبها تا اصل قسم سیّم از از اقسام ثلثه مذکوره اینست که با اختلاف حکمین علت مختلف بوده باشد چون اطلاق رقبه در کفاره ظهار و تقیید او در کفاره قتل به مؤمنه و اعتقاد امامیه رضوان الله علیهم اینست که جایز نیست حمل مطلق بر مقید زیرا که چیزی نیست که مقتضی

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۷۶

اصل المجمل هو ما لم يتضح دلالتة و يكون فعلا و لفظا مفردا و مرکبا اما الفعل فحيث لا يقترن به ما يدل على وجه وقوعه و اما اللفظ المفرد فکالمشترک لتردده بين معانيه اما بالاصاله 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 عُقْدَةُ النِّكَاحِ لتردده بين الزوج و الولی و كما فى مرجع الضمير حيث يتقدمه امران يصلح لكل واحد منهما نحو ضرب زيد عمرا فضربته لتردده بين زيد و

عمرو و كالمخصوص بمجهول نحو قوله تعالى وَ أَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ فَإِنَّ تَقْيِيدَ الْحَلِّ بِالْإِحْصَانِ
مَعَ الْجَهْلِ بِهِ أَوْجِبُ الْإِجْمَالَ فِيمَا أَحَلَّ وَقَوْلُهُ تَعَالَى أُحِلَّتْ لَكُمْ بِهِمَهُ الْأَنْعَامُ إِلَّا مَا يُتْلَى 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 جهه قياس نمودن مطلق را بر مقيد بشرط آنكه شرايط قياس يعنى اشتراك از ايشان در علت تقييد چون زيادتى 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 شرائط او درين وقت تقييد جايز نيست چون صوم در كفاره ظهار و كفاره يمين چون در يكي مقيد است بتتابع و در ديكرى مطلق است و علت مشترك نيست هريك بر حكم خود باقيند 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 از 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 بعضی ازو مفسر بعضی دیگرند در صورتی که در حکم واحد و در ماده واحده باشد و اما هرگاه در دو ماده باشند چنانچه محل نزاع است پس این قول صورتی ندارد و وجه تخصیص اخیر به زیادتى فساد اینست که قول اول چون مبنی بر قیاس است بنا بر قول مجوزین قیاس صورتی دارد بخلاف قول اخیر که او نزد عامه نیز صورتی ندارد

[أصل فى المَجْمَل]

اصل المَجْمَل هو ما لم يتضح دلالتة و يكون فعلا تا اذا عرفت مجمل چیزىست که واضح الدلالة بر مقصود نبوده باشد بلکه احتمال وجوه متعدده داشته باشد به حیثی که هیچ یک از

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۷۷

ان معانى متبادر بفهم 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 هریک 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 اشتراک 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 فِنْصِفْ مَا فَرَضْتُمْ اِلَّا اَنْ يَغْفُونَ اَوْ يَغْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَ اَنْ تَغْفُوا اَقْرَبُ لِلتَّقْوَى يَعْنِي اِكْر طَلَاقِ دَهِيْدِ زَنَانِ خَوْدِ رَا پِيْشِ اَزِ دِخْوَلِ وَ حَالِ اَنْكِه مَهْرِي اَزِ بْرَايِ اِيْشَانِ تَعْيِيْنِ نَمُوْدِه باشِيْدِ پَسِ نِصْفِ مَهْرِ رَا بِه اِيْشَانِ بَدِهِيْدِ مَكْرِ اَنْكِه اَنْ زَمَانِ عَفْوِ كَنْنَنْدِ اَزِ حَقِّ خَوْدِ وَ بَكْذَرْنَنْدِ اَزِ مَهْرِ يَا اَنْكِه عَفْوِ كَنْنَنْدِ اَنْكِه دَرْ دِسْتِ اَوْسْتِ عَقْدِ نِكَاحِ وَ عَفْوِ شَمَا نَزْدِيَكْتَرْ اَسْتِ بَتَّقْوَى كِه دَرِيْنِ مَفْرَدَاتِ اِيْنِ آيِه كَرِيْمِه اِجْمَالِي نِيْسْتِ نِه دَرْ لَفْظِ عَفْوِ وَ نِه دَرْ لَفْظِ يَدِ وَ نِه دَرْ لَفْظِ نِكَاحِ بَلَكِه اِجْمَالِ دَرْ مَجْمُوْعِ الَّذِي بِيْدِه عَقْدِه النِّكَاحِ مِنْ حَيْثِ الْمَجْمُوْعِ اَسْتِ زِيْرَا كِه اِحْتِمَالِ دَارْدِ كِه مَرَادِ اَزِيْنِ مَوْصُوْلِ وَ صِلَه زَوْجِ بَاشْدِ وَ مَرَادِ اِيْنِ بَاشْدِ كِه مَكْرِ اِيْنِكِه عَفْوِ كَنْنَنْدِ زَوْجِ اَزِ نِصْفِ مَهْرِ كِه حَقِّ اَوْسْتِ وَ تَمَامِ مَهْرِ رَا بَزَوْجِه بَدِهْدِ وَ اِحْتِمَالِ دَارْدِ كِه مَرَادِ اَزِ اِيْنِ مَجْمُوْعِ وَ لِي زَوْجِه بَاشْدِ كِه بَوْلَايْتِ اَوْ عَقْدِ رَا وَاَقَعِ نَمُوْدِه وَ مَقْصُوْدِ اِيْنِ بَاشْدِ كِه مَكْرِ اَنْكِه عَفْوِ كَنْنَنْدِ وَ لِي زَوْجِه اَزِ حَقِّ اَوْ وَاِبْرَاءِ ذِمَّتِ زَوْجِ نَمَايْدِ اَزِ حَقِّ اَوْ وَاَزِ اِيْنِ جِهْتِ مَفْسَرِيْنِ اِخْتِلَافِ نَمُوْدِه اَنْدِ دَرْ تَفْسِيْرِ اِيْنِ آيِه كَرِيْمِه وَ بَا اِجْمَالِ دَرْ لَفْظِ مَرْكَبِ بَاعْتِبَارِ اِجْمَالِ اَسْتِ دَرْ لَفْظِ

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 آنها صلاحیت دارند که مرجع این ضمیر بوده باشند چون ضرب زید عمرا فضربته 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 أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحَصَّنِينَ یعنی حلال گردانیده شده از برای شما غیر این زمان مذکوره در آیات سابقه از جهت اینکه شما خواستکاری ایشان

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۷۸

اذا عرفت هذا فهنا فوائد الاولي ذهب السيد المرتضى ره و جماعه من العامه الى ان آيه السرقة و هي قوله تعالى وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا مجمله باعتبار اليد و قيل باعتبار القطع ايضا و الاكثرون على خلاف ذلك و هو الاظهر لنا ان المتبادر من لفظه اليد عند الاطلاق هو كل العضو الى المنكب فيكون حقيقه فيه و ظاهرا منه حال الاستعمال فلا اجمال و يتبادر ايضا من لفظ القطع ابانه الشىء عما كان متصلا به و هو ظاهر فيه فاین الاجمال احتج السيد ره بانّ اليد يقع على العضو بكماله و على ابعاضه و ان

نمایید در حالتی که شما محصن بوده باشید زیرا که تقیید عام یعنی زنانی که حلال شده اند باحصان ازدواج که مقصود ازو 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 باریعه شهداء فاجلدهم ثمانین جلدہ کہ مراد از محصنات حرایر است زیرا کہ قذف غیر حرہ نصف ہشتاد است و ہشتاد مخصوص است بقذف حرہ دویم عفت چنانچہ در کریمہ و مریم بنت عمران التی احصنت فرجہا بہ این معنی امده و در کریمہ و من لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات نیز بعضی از مفسرین محصنات بہ عفاف تفسیر نموده اند و مشہور اینست کہ مراد حرایر است سیوم تزوج چنانچہ در کریمہ و المحصنات من النساء وارد شدہ یعنی حرامست بر شما زنان شوہردار چہارم اسلام دربارہ کنیزان وارد شدہ کہ اذا احصن فان اتین بفاحشہ فعلیہن نصف ما علی المحصنات من العذاب بر قراءہ احصن بصیغہ معلوم کہ بمعنی اسلمن است چنانچہ از ابن مسعود و غیر او منقولست و چون قول خدای تعالی اُحِلَّتْ لَكُمْ بِهَيْمَةِ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ زیرا کہ استثنای متلو کہ مجهولست از عام یعنی بہیمہ الانعام باعث اجمال اوست اذا عرفت ہذا فہا ہنا فوائد الاولی ذہب السید المرتضی رضی اللہ عنہ ہر گاہ دانستی مجمل و اقسام او را پس در این مقام چند فایده ہست کہ ذکر انها مناسب است فایده اول اینکہ سید مرتضی رضی اللہ عنہ و جماعتی از عامہ کفتمہ اند کہ آیہ سرقہ یعنی قول خدای تعالی وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا مجمل است باعتبار لفظ ید چہ احتمال دارد کہ مراد از او اصابع تنها یا تا بند یا تا مرفق یا تا منکب باشد و بعضی کفتمہ اند کہ در این آیہ کریمہ باعتبار قطع نیز اجمال واقعست باعتبار اینکہ احتمال دارد کہ 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 منکب پس لفظ ید حقیقت درو خواهد بود زیرا که تبادر از علامات

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۷۹

كان لها اسماء تختصّ بها فيقولون غوّصت يدي في الماء الى الاشاجع و الى الزّند و الى المرفق و الى المنكب و اعطيته كذا بيدى و أنّما عطى بانامله و كذلك كتبت بيدى و أنّما كتب باصابعه قال و ليس يجرى قولنا يد مجرى قولنا انسان كما ظنّه قوم لأنّ الانسان يقع على جمله 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 بأنّ القطع يطلق على الابانه و على الجرح يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده فحصل الاجمال

حقیقت 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 آنها پس می گویند دست خود را فرو بردم در اب تا مکه 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 آنها مخصوص اند با اسم 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 آن عضو پس اگر لفظ ید مثل لفظ انسان اسم مجموع عضوی بود بایستی که بر اجزای آن 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 كارد جراحت شده باشد بریده شد دست او پس اجمال در لفظ قطع نیز واقعست و الجواب عن الاول ان الاستعمال تا الثانيه و جواب از دليل اول يعنى دليل سيد رضى الله عنه اينست كه استعمال لفظ در معنى بعنوان حقيقت و مجاز هر دو ممكن است

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۸۰

و الجواب عن الاول ان الاستعمال يوجد مع الحقيقه و المجاز و لفظ اليد و ان كان مستعملا في الكلّ و البعض الا ان فهم ما عدا الجملة منه موقوف على ضميمة القرينه و ذلك آيه كونه مجازا فيه و الفرق المذى ادعاه بين لفظ اليد و لفظ الانسان غير مقبول بل هما مشتركان في تبادر الجملة عند الاطلاق و توقّف ما سواها على القرينه و ان كان استعمال اليد في الابعاض متعارفا دون الانسان فان ذلك بمجرد لا يقتضى الاجمال بل لا بدّ من كونه ظاهرا في الكلّ بحيث لا يسبق احدهما بخصوصه الى الفهم و الواقع خلافه و عن الآخر بمثله فاننا قد بينا ان القطع ظاهر في الابانه الثانيه عدّ جماعه في المجمل نحو قوله ص لا صلاه الا بطهور و لا صلاه الا بفتح الكتاب و لا صيام لمن لم يبيّت الصيام من الليل و لا نكاح الا بوليّ ممّا ينقى فيه الفعل ظاهرا مط و قيل ان كان الفعل المنفّى شرعيّا كما في الامثله المذكوره او لغويّا ذا حكم واحد فلا اجمال و ان كان لغويّا له اكثر من حكم واحد فهو مجمل و الحقّ انه لا اجمال مط وفاقا للاكثر

و لفظ يد اگرچه مستعمل می شود در جميع ان معانی مذکورہ 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 ید در ابعاض متعارفست و استعمال لفظ انسان در اجزای شخص متعارف نیست و مجرد تعارف استعمال ید در ابعاض مقتضی اجمال او نیست بلکه لا بد است در تحقیق اجمال اینکه لفظ ظاهر در جمیع معانی بوده باشد به حیثیتی که یکی از آنها بخصوصه متبادر بفهم نباشد و ید 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 مقتضی اجمال نیست زیراکه ما بیان نمودیم که قطع ظاهر است در جدا نمودن عضو و اجمال در صورتی متحقق می شود که لفظ ظاهر در هیچ یک از معانی متعدد نبوده باشد الثانیه عدّ جماعه فی المجمع 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 صلاه الا بطهور و لا صلاه الا بفاتحه الكتاب و لا صیام لمن لم یبیت الصیام من اللیل و لا نکاح الا بولیّ 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 یک حکم بوده باشد یا زیاده از یک حکم و جهت اجمال اینکه محتمل است که مراد ازین کلام منفی نفی حقیقت فعل یعنی

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۸۱

لنا أنه إن ثبت كونه حقيقه شرعيه في الصّحيح من هذه الأفعال كان معناه لا صلاحه صحيحه و لا صيام صحيحا و نفى المسمى ح ممكن باعتبار فوات الشرط او الجزء و قد اخبر الشارح به فتعين للاراده فلا اجمال و ان لم يثبت له حقيقه شرعيه كما هو الظاهر و قد مرّ فان ثبت له حقيقه عرفيه و هو ان مثله يقصد فيه نفى الفائده و الجدوى نحو لا علم الا ما نفع و لا كلام الا ما افاد و لا طاعه الا لله كان متعينا ايضا و لا اجمال و لو فرض انتفائه ايضا فالظاهر أنه يحمل على نفى الصّححه دون الكمال لانّ ما لا يصحّ كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل فكان اقرب المجازين الى الحقيقه المتعذّره و كان ظاهرا فيه فلا اجمال لا يقال هذا اثبات اللغه بالترجيح و هو باطل لاننا نقول ليس هو منه و انما هو منه و انما هو ترجيح احد المجازات بكثره التعارف و لذلك يقال هو كالعدم اذا كان بلا منفعه احتجّ الاولون بانّ العرف في مثله مختلف

صلاحه و صوم و نكاح و امثال اين ها بوده باشد و محتمل است که مراد نفی صحت اين افعال بوده باشد نه نفی حقیقت و ممکن است که مراد نفی ثواب یا نفی کمال بوده باشد و این احتمالات همه مساویند پس اجمال متحقق خواهد بود و بعضی قائل بتفصیل شده اند و می گویند که

اگر فعل منفی فعل شرعی بوده باشد چنانچه در مثالهای مذکوره یا فعلی لغوی باشد که صاحب یک حکم بوده باشد پس اجمالی نیست و اگر فعلی لغوی باشد که او را زیاده از یک حکم باشد چون فضیلت و اجزاء مثلا پس او مجمل است و حق اینست که اجمال در امثال این خطابات نیست مطلقا و اکثر اصولیین درین قول با ما موافقت نموده اند لنانه ثبت کونه حقیقه شرعیه تا احتیج الاولون دلیل ما بر عدم حصول اجمال درین مواضع اینست که اگر ثابت باشد حقیقت بودن فعل متقی چون صلاه و صوم و نکاح و امثال اینها بحسب شرع در فعل صحیح پس معنی ان احادیث بحسب ظاهر چنین خواهد بود که نماز صحیحی نیست مگر با طهور و فاتحه الکتاب و روزه صحیحی نیست مگر هرگاه شب نیت روزه داشته باشد و برین قیاس و نفی مسمی یعنی نفی حقیقت افعال مذکوره که عبارت از نماز و روزه صحیح است ممکنست باعتبار انتفاء شرط یا جزو اینها و شارع نیز خبر داده بانتفاء مسمیات و حقایق آنها پس متعین است اراده نفی حقیقت و جایز نیست حمل او بر نفی اجزا و ثواب و کمال پس اجمالی نخواهد بود زیرا که دانسته شد که اجمال در صورتی متحقق است که نسبت لفظ بمعانی متعدده در تبادل و عدم تبادل مساوی باشد و اگر ثابت نباشد از برای فعل منفی حقیقی شرعی چنانچه ظاهر است و پیش نیز گذشت از دلایل داله بر انتفاء حقیقت شرعی پس اگر ثابت باشد از برای انفعال منفی حقیقی عرفی و ان حقیقت عرفی چون اینکه قصد

یفهم منه نفی الصّیحه تاره و نفی الکمال اخری فکان مترددا بینهما و لزم اجمال و الجواب أنّ اختلاف العرف و الفهم ان کان فائما هو باعتبار اختلافهم فی أنّه ظاهر فی الصّیحه او فی الکمال فکلّ صاحب مذهب یحمله علی ما هو الظاهر فیه عنده لا أنّه متردّد بینهما فهو ظاهر عندهما لا- مجمل الاّ أنّه ظاهر عند کلّ فی شیء و لو تنزلنا الی تسلیم تردده بینهما فکونه علی السواء ممنوع بل نفی الصّحه راجح لما ذکرنا من اقربته الی نفی الدّات

شود بحسب عرف از نفی فعل نفی فایده چون لا علم الا ما نفع و لا کلام الا ما افاد و لا طاعه الا 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 زیرا که این نفی بحسب لغه 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 اقربست بنفی وجود از نفی کمال زیرا که 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 اقرب 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 زیرا که در جواب می گوئیم که حرف ما از قبیل اثبات لغت به ترجیح نیست زیرا که ما نکفیم 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 اتفاقا و از این جهت می گویند که فعل به منزله عدم است هرگاه بی فایده باشد احتج الاولون بان العرف تا حجه 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 عرفا 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۸۳

حجّه المفصل انّ انتفاء الفعل الشرعی ممکن لفوات شرطه او جزئه فیجری النفی فیہ علی ظاهره و

لا- يكون هناك اجمال و كذا مع اتحاد حكم اللغوى فانه يجب صرف النفى اليه و هو ظاهر و ان كان له حكامان الفضيله و الاجزاء فليس احدهما اولى من آخر فيحصل الاجمال و الجواب ظاهر مما قدّمناه فلا نعيده الثالثه اكثر الناس على انه لا اجمال فى التحريم المضاف الى الاعيان نحو قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ و خالف فيه البعض و الحق الاول لنا ان من استقرأ كلام العرب علم ان مرادهم فى مثله حيث يطلقونه انما هو تحريم الفعل المقصود من ذلك كالاكل فى الماكول و الشرب فى المشروب و اللبس فى الملبوس و الوطى فى الموطوء فاذا قيل حرّم عليكم لحم الخنزير او الخمر او الحرير او الامهات فهم ذلك سابقا الى الفهم عرفا

و بعضى ظاهر در نفى كمال پس هر صاحب مذهبی او را حمل خواهد نمود بر معنى كه نفى ظاهر در ان معنى است نزد او لازم نمى آيد كه اين نفى نزد هر صاحب مذهبی محتمل هر دو معنى على السوا بوده باشد پس نفى ظاهر خواهد بود نزد هر دو طایفه و مجمل نخواهد بود ليكن نزد هر طایفه ظاهر است در معنى و بر تقدير تنزل ازین حرف و تسليم اينكه نزد هر طایفه محتمل دو معنى است قبول نداريم كه احتمال این دو معنى نزد ایشان مساوى بوده باشد بلكه نفى صحت راجح است به واسطه آنچه ما ذكر نموديم كه نفى صحت اقربست به حقيقت كه نفى وجود ذات است حجه المفصل ان انتفاء الفعل الشرعى ممكن بفوات تا الثالثه و دليل مفصل يعنى قائل بانتفاء اجمال در امثال مثالهاى مذكوره اكر فعل منفى

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 واجبت 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 طاعه 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 زیرا که فعلی که صحیح و مجزی نیست نزدیکتر است بمعدم در عدم فایده از فعل صحیحی که فضیلت و کمال

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۸۴

فهو متّضح الدّلاله فلا اجمال احتجّ المخالف بانّ تحریم العین غیر معقول فلا بدّ من اضمّار فعل یصحّ متعلّقا له و الافعال کثیره و لا یمكن اضمّار الجمیع لانّ ما یقدّر للضروره یقدّر بقدرها فتعیّن اضمّار البعض و لا دلیل علی

خصوصیتته شیء منها فدلالته علی البعض المراد غیر واضحه و هو معنی الاجمال و الجواب المنع من عدم وضوح الدلاله علی ذلك البعض لما عرفت من دلالة العرف علی اراده المقصود من مثله

را نداشته باشد الثالثه اکثر الناس علی انه تا لنا فایده سیوم اینکه اکثر علما قایلند به اینکه اجمالی نیست در تحریمی که منسوب باشد باعیان موجودات نه بافعال مکلفین چون قول خدای تعالی حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ و بعضی درین قول مخالفت نموده اند و قائل باجمال [۸۶] 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 وَالْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ در وجوب و ندبیه 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 لغه مجاز است لیکن حقیقت عرفیست پس واضح الدلاله خواهند بود و اجمالی نخواهد بود احتج المخالف بان تحریم العین 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 ضروره لا بد است که تقدیر ضروره باشد و زیاده از قدر حاجت تقدیر جایز نیست پس متعین است تقدیر یکی از آنها و دلیلی بر خصوص هیچ یک از آنها نیست پس دلالت لفظ بر مراد واضح و ظاهر نیست و این بعینه 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 فی المبین]

اصل المبین نقیض المجمل فهو متضح 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۸۵

اصل المبین نقیض المجمل فهو متضح الدلالة سواء كان بنفسه نحو وَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ* او بواسطه الغیر و یسمی ذلك الغیر مبینا و ینقسم كالمجمل الى ما يكون قولاً- مفردا او مرکبا و الى ما يكون فعلاً- على الاصحّ و لبعض الناس خلاف فی الفعل ضعيف لا- یعبأ به فالقول من الله سبحانه و من الرسول صلی الله علیه و آله و هو كثير كقوله تعالى صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا الْآيَةُ فَانَّهُ بیان لقوله تعالى إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً فِي أَظْهَرِ الْوَجْهِينِ و كقوله ص فيما سقت السّماء العشر فانه بیان للمقدار الزّكاه المامور

باتيانها و الفعل من الرسول صَلَّى اللهُ عليه و آله كصلاته فانه بيان لقوله تعالى أقيموا الصلاة* و كحجّه ص فانه بيان لقوله تعالى
وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ و يعلم كون الفعل بيانا تاره بالضرورة من قصده و اخرى بنصّه كقوله ص

صلوا كما رأيتموني اصلي و خذوا عني مناسككم

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

و اين امر ديكر را بمبيّن [۸۷] بكسر يا چون [می نامند و مبين 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 مبين بود و اين قول بسيار ضعيف است و
اعتمادی بر او نیست و دليل ایشان اينست که اگر فعل بيان واقع شود لازم می آيد تاخير بيان باعتبار اينکه فعل مقتضی
زمانیست بیشتر از زمان قول با آنکه ممکن است تعجيل بيان بسبب قول و تاخير بيان جایز نیست و اين دليل در غایت ضعف
است زیرا که قبول نداريم که زمان فعل مطلقاً زياده از زمان قول باشد بلکه گاه برعکس نیز می شود و بر تقدیر تسليم که زمان
فعل مطلقاً زياده باشد لزوم تاخير بيان ممنوعست زیرا که تاخير در وقتی لازم می آيد که شروع در فعل بعد از ان مجمل
بلافاصل واقع نشود اما هر گاه عقيب او واقع شود تاخير بيان لازم نمی آيد هر چند فعل مقتضی زمان طولی باشد زیرا که اين را
تاخير بيان نمی نامند و بر تقدیر

تسلیم که تاخیر بیان لازم آید عدم جواز تاخیر بیان مطلقاً ممنوعست بلکه می‌گوییم تاخیر بیان بی‌فایده جایز نیست اما با فایده جایز است چنانچه در ما نحن فیه چه بیان در فعل واضح تر است از قول با اینکه تاخیر بیان که جایز نیست تاخیر بیانست از وقت حاجت نه از وقت خطاب و در اینجا از وقت حاجت تاخیر نشده چه مفروض اینست که این فعل پیش از وقت حاجت واقع شود و بیان قولی در کلام خدای تعالی و رسول او صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بسیار واقع است چنانچه در این قول خدای تعالی که إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقْرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بَكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُوا مَا

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۸۶

تُؤْمَرُونَ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْنُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقْرَةٌ صِيْفَاءُ فَاقْعِ لَوْنُهَا تَسِيرُ النَّاطِرِينَ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقْرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقْرَةٌ لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلِّمَةٌ لَا سِيْمَةَ فِيهَا قَالُوا الْآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبْحُوهَا وَ مَا كَادُوا يَفْعَلُونَ صاحب کشف و غیره در تفسیر این آیات کریمه گفته اند در میان بنی اسرائیل در زمان حضرت موسی علی نبینا وعلیه السّلم مرد پیری مال بسیار داشت و او را پسری بود و این پسر را دو پسر عم بود و ایشان از جهت آنکه وارثان مرد پیر

منحصر در ایشان شود و بعد از فوت او میراث به ایشان رسد پسران مرد پیر را کشتند و بعد از آن به منازعه نزد موسی علیه السلام رفته طلب خون ابن عم خود نمودند حضرت موسی علیه 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 اسرائیل از روی استبعاد گفتند آیا با ما استهزاء می کنی حضرت موسی علیه السلام در جواب فرمود که پناه می جویم به خدای تعالی ازین که از جمله استهزاءکنندگان باشم ایشان 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 ایشان گفتند که پروردکار خود را بگو که از برای ما بیان کند رنگ آن کاو را آن حضرت فرمودند که خدای تعالی می فرماید که این کاویست زرد سیررنگ که بینندگان را از دیدن او خوش می آید باز ایشان 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 ایشان گفتند که حالا حق را ظاهر ساختی پس ان کار را خریدند و کشتند و عضوی [۸۸] از اعضای او را بر آن کشته زدند بقدرت خدای تعالی ان کشته زنده شد و کفت قاتل من پسران عم منند پس ایشان را در عوض قصاص نمودند و در این آیه کریمه چون خدای عز و جل ایشان 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 فَارِضٌ وَ لا بَكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ و این بیان نیز چون رفع اجمال و دفع احتمال بالکلیه نمی نمود باز در بیان او فرمود که صَيِّفُ فَرَّاءٍ فَاقِعٌ لَوْنُهَا و این نیز چون رفع ابهام بالکلیه نمی کرد باز فرمود در بیان او که لا ذُلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ پس چند بیان قولی در این

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۸۷

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 صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ نقل نموده اند و صاحب مجمع البیان از حضرت امام رضا صلاه الله علیه نقل فرموده که مقصود واجب تعالی اولاً 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 بصفاتی باشد که ثانیاً مذکور شد و باز چون ایشان سؤال نمودند از اوصاف دیگر کاو خدای عز و جل بر ایشان لازم گردانید کاوی را که موصوف بصفات ثالثه باشد مطلقاً و ایشان چون دیگر مبالغه نمودند در تعیین اوصاف او خدای عز و جلّ بر ایشان کار را تنک گرفته بر ایشان لازم گردانید 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 لاحقہ ناسخ اطلاق و اوصاف سابقه خواهند بود مصنف قدس سره اشاره باین خلاف نموده بان قول که فی اظهر الوجهین و دلیل او بر اظهریت اینست که اگر اولاً 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

صلى الله عليه و آله چون این قول آن حضرت که فيما سقت السماء العشر که این بیان است از برای مقدار زکات که امر تعلق به او گرفته و بیان فعلی از حضرت رسول صلى الله عليه و آله می باشد و بس چون نمازی که از آن حضرت صادر شد که بیان قول خدای تعالی است که وَ أَقِيمُوا 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 ازمنه معینه که بیان قول خدای تعالی است که فرموده وَ لِلَّهِ 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 كما رأيتموني أصلي یعنی نماز کنید به نحوی

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۸۸

إذا عرفت هذا فاعلم أنه لا خلاف بين اهل العدل في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة و اما تاخيره عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فاجازه قوم مط و منعه آخرون مط و فصل المرتضى فقال الّهدى نذهب اليه انّ المجمل من الخطاب يجوز تاخير بيانه الى وقت الحاجة و العموم لو كان باقيا على اصل اللّغه في انّ الظاهر محتمل لجواز ايضا تاخير بيانه لانه في حكم المجمل و اذا انتقل بعرف الشّرعى الى وجوب الاستغراق بظاهره فلا

يجوز تاخير بيانه و حكي العلامه في يه عن بعض العامه بعد نقله الاقوال التي ذكرناها و غيرها قولا آخر هو جواز تاخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل و امّا ما له ظاهر و قد استعمل في غيره كالعامة و المطلق و المنسوخ فيجوز تاخير بيانه التفصيلي لا الاجمالي بان يقول وقت الخطاب هذا العام مخصص و هذا لمطلق مقيد و هذا الحكم سينسخ و قال انه الحق و لا يكاد يظهر بينه و بين قول السيد بعد امعان النظر فرق الا في جهة النسخ فان السيد لم يتعرض له في اصل البحث و انما ذكر في اثناء

که می بینید که من نماز می گذارم و چنانچه فرمود خذوا عني مناسككم یعنی از من فرائد مناسک و آداب حج خود را و هر کاری که من می کنم شما نیز بکنید و گاه معلوم می شود بدلیلی عقلی چنانچه هرگاه جمعی مذکور شود و در وقت حاجت بعمل بعد از آن فعلی از آن حضرت صادر شود که صلاحیت بیان او داشته باشد و از وی غیر آن فعل صادر نشود چه دانسته می شود که این فعل مبین آن قول است و اگر نه لازم می آید تاخیر بیان از وقت حاجت و این جایز نیست اتفاقا اذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف بين اهل العدل في عدم جواز تالنا هرگاه دانستی آنچه مذکور شد پس بدان که خلافی نیست نزد امامیه رضوان الله عليهم در اینکه جایز نیست تاخیر بیان از وقت حاجت که اگر تاخیر از وقت حاجت جایز باشد لازم می آید تکلیف ما لا یطاق زیرا که درین وقت بر مکلف واجبست بجای آوردن مأمور

به و حال آنکه معلوم او نیست پس تکلیف بمجهول خواهد بود و این تکلیف ما لا یطاق است و اما تاخیر او از وقت خطاب تا وقت حاجت پس او خلافیست بعضی تجویز نموده اند او را یعنی تجویز نموده اند تاخیر بیان اجمالی و تفصیلی هر دو را در مجمل و ظاهر هر دو و منع نموده اند جمعی دیگر تاخیر را تا وقت حاجت مطلقا و سید مرتضی رضی الله عنه تفصیلی داده و می گوید که مذهب ما اینست که خطاب مجمل تاخیر بیان او تا وقت حاجت جایز است و خطاب عام اگر باقی باشد بر اصل لغت در اینکه ظاهر یعنی عموم محتملست به نحوی که خلاف ظاهر یعنی خصوص محتمل است درین صورت نیز تاخیر بیان تا وقت حاجت جایز است زیرا که چنین عامی در حکم مجمل است و اگر منتقل شده باشد عام در عرف شرع از احتمال عموم

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۸۹

الاحتجاج انّ الاجماع من الكلّ واقع علی أنّه تعالی یحسن منه تاخیر بیان مدّه الفعل المأمور به و الوقت الذی ینسخ فیهِ عن وقت الخطاب و ان كان مرادا بالخطاب و العجب بعد هذا من رغبه العلامه عن قول السّید و موافقته لذلك القائل علی وجوب اقتران بیان المنسوخ به مع ما فیهِ من البعد و المخالفه لما هو المعروف بینهم من اشتراط تاخیر النَّاسخ حتّی أنّه فی مباحث النَّسخ عدّه شرطا من غیر توقّف و لا- استشکال و جعله کغیره وجهها للفرق بین التّخصیص و النَّسخ و امّا ما یوهمه ظاهر عباره السّید من تخصیصه المنع من جواز التّأخیر بالعامّ و عدم تعرّضه للمراد من البیان هو التّفصیلی او

غيره بحيث يعدّان وجهين في المخالفه لذلك القول اذ عمّ فيه المنع لكل ما له ظاهر اريد سنه خلافه و اکتفی بالبيان الاجمالي فمدفوع بانّ كلام السيّد في الاحتجاج يعرب عن الموافقه في كلا الوجهين و ستراه و كانّ العلامه لم يعط الحجه حقّ النظر و الاّ ليّن له الحال

و خصوص هر دو بوجوب حمل بر ظاهر يعني استغراق پس درين صورت تاخير بيان از وقت خطاب جايز نيست و حاصلش اينکه تاخير بيان مجمل جايز است و همچنين تاخير بيان عامی که در کلام لغويين واقع شده باشد از وقت خطاب جايز است زیرا که اين عام مجمل است چه مذهب او اينست که لفظ عام در لغت مشترکست میان عموم و خصوص پس در کلام ايشان 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 اينست که لفظ عام در عرف شرع حقيقت در عموم است پس درين صورت چون مجمل نيست بلکه عام است پس هر گاه مقصود ازو خصوص بوده باشد تاخير مخصص از وقت خطاب جايز نيست و علامه رحمه الله در نهايه بعد از نقل اين اقوال مذکوره و اقوال ديگر حکايت نموده از بعضی عامه قولی ديگر و ان جواز تاخير بيان 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 غير ظاهر چون عام هر گاه مستعمل شود در خصوص و مطلق که مستعمل باشد در مقيد

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 میانه این تفصیل و قول سید رضی الله عنه ظاهر نیست مگر در نسخ

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۹۰

که این قائل تاخیر بیان اجمالی او را تجویز ننموده و سید رضی الله عنه تجویز نموده تاخیر بیان او را مطلقا 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 واقعست 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 هرچند 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 اقتران 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 اقتران 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 میانه 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 گردانیده 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۹۱

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 ستسمعه و سنبين ضعفه و لا يمتنع عند العقل فرض مصلحه فيه يحسن لاجلها كعزم المكلف و توطين نفسه على الفعل الى وقت الحاجة فان العزم و ما يلحقه طاعه يترتب الثواب عليها و فيه مع ذلك تسهيل للفعل المأمور به حجه المانع على عدم جواز تاخير بيان المجمل انه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجيه من غير ان يتبين له في الحال و الجامع كون السامع لا يعرف المراد فيهما و الجواب منع الملازمه و ابدا الفرق بان العربي لا يفهم من الزنجيه شياً 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 جهه المفضل و كذا الجواب و احتج

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 مطلقاً 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 ننموده 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 التأخیر سوی ما یتخیله الخصم دلیل ما بر جواز تاخیر بیان از وقت خطاب تا وقت حاجت مطلقاً اینست که مانعی از تاخیر متصور نیست بغیر 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۹۲

المرتضى على جواز تاخير بيان المجمل بنحو ما ذكرناه و هو أنه لا يمتنع ان يفرض فيه مصلحه دينيه يحسن لاجلها قال و ليس لهم ان يقولوا هاهنا وجه قبح و هو الخطاب بما لا يفهم المخاطب معناه فان هذه الدعوى منهم غير صحيحه لانا تعلم ضروره أنه يحسن من الملك ان يدعوا بعض عمّا له فيقول قد وليتك البلد الفلاني و عوّلت على كفايتك فاخرج اليه في غد أو في وقت بعينه و انا اكتب لك تذكره بتفصيل ما عمله و تاتيه و تذرّه 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 أنه لا يجب ان يكون في حال الخطاب قادرا و لا على سائر وجوه التمكن فكل العلم بصفه العلم الفعل هذا ملخص كلامه في الاحتجاج للشقّ الاول من مذهبه و هو جيد واضح لا نزاع فيه و احتج على الثاني

طاعتند و ثواب بر انها مترتب می شود و این عزم و توطین نفس با وجود علّیت مترتب ثواب موجب آسان شدن فعل مامور به نیز هستند حجه المانعین علی عدم الجواز تا احتج دلیل قائلین بعدم جواز

تاخیر بیان مطلقاً خواه بیان مجمل باشد و خواه بیان ظاهر بر جزو اوّل مدّعی یعنی عدم جواز تاخیر بیان مجمل اینست که اگر جایز باشد تاخیر بیان او لازم می آید که جایز باشد تکلم با عرب بلغت زنکی بدون اینکه در حال تکلم بیان کند متکلم معنی ان لغت را و جامع میان ایشان اینست که سامع در هیچ یک 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 زنکی اصلاً معنی نمی فهمد بخلاف مخاطب بلفظ مجمل که او می فهمد که مراد یکی از معانی اوست پس ممکن است که مطیع یا عاصی [۸۹] شود بسبب عزم بر فعل یا عزم بر ترک بعد از بیان و اما دلیل ایشان بر جزو ثانی مدعا یعنی عدم جواز تاخیر بیان ظاهری که مراد از وی خلاف ظاهر بوده باشد پس او از دلیل مفصل یعنی کسی که تاخیر بیان 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 احتجّ المرتضی رضی الله عنه علی جواز تاخیر تا و احتج علی الثانی احتجاج نموده سید مرتضی رضی الله عنه بر جواز تاخیر بیان مجمل بمثل آنچه مذکور شد در دلیل مصنف قدس سره یعنی به اینکه مانعی از جواز نیست چه دلیلی نیست بغیر دلیل مانعین و ضعف او دانسته شد و ممتنع نیست فرض مصلحتی دینی که بسبب او خطاب باین مجمل با تاخیر بیان 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 قیاحت این خطاب که ان عبارت از

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۹۳

اعنی منع تاخیر بیان العامّ المخصوص بوجه ثلاثه الاول انّ العامّ لفظ موضوع لحقیقه و لا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقیقه و هو لا يريد بها من غير ان يذل في حال الخطاب انه متجوّز باللفظ و لا اشكال في قبح ذلك و العله في قبحه انه خطاب ارید به غير ما وضع له من غير دلالة قال و الّمدى يدلّ على ذلك انه لا يحسن ان يقول الحكيم مّا لغيره افعّل كذا و هو يريد التّهدید و الوعيد او اقتل زيدا و هو يريد اضربه الضّرب الشّدید الّذی جرت العاده ان یسمی قتلا مجازا و لا ان يقول رایت حمارا و هو يريد رجلا- بليدا من غير دلالة تدلّ على ذلك و بهذا المعنى بانّ الحقیقه من غيرها لانّ الحقیقه تستعمل بلا دليل و المجاز لا بدّ له من دليل و ليس تاخیر بیان المجمال جاريا هذا المجری لانّ المخاطب بالمجمال لا يريد به الا ما هو حقیقه فيه و لم يعدل به عمّا هو وضع له الا- ترى انّ قوله تعالى خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صِدَقَةً اراد بها قدرا مخصوصا فلم يرد من اللفظ الا ما هو اللفظ بحقیقته موضوع له و كل اذا قال له عندي شيء فأنما استعمل اللفظ الموضوع في اللّغه للاجمال فيها وضعوه له و ليس كذلك مستعمل لفظ العموم و هو يريد الخصوص لانه اراد باللفظ ما لم يوضع له و لم يدلّ عليه دليل

خطاب بکلامی است که مخاطب معنی او را نمی فهمد زیرا که این

دعوی از ایشان صحیح نیست چرا که ما می دانیم بالبدیهه که از پادشاه نیکو است که بعضی از عمال 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 ان شهر یا در وقت معینی و من به واسطه تو یادداشتی خواهم نوشت و تفصیل کارهایی که باید بکنی و کارهایی 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 مدعای 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 مدعای خود یعنی عدم جواز تاخیر بیان عامی که مراد ازو خصوص باشد سه وجه اول اینکه عام لفظیست موضوع از برای حقیقتی که عمومست شرعا 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۹۴

الثانی انّ جواز التّأخیر یقتضی ان یکون المخاطب قد دلّ علی الشّیء بخلاف ما هو به لاینّ لفظ العموم مع تجرّده یقتضی الاستغراق فاذا خاطب به مط لا یخ من ان یکون دلّ به علی الخصوص و ذلك یقتضی کونه دالّا بما لا دلالة له فیه او یکون قد دلّ به علی العموم فقد دلّ علی خلاف مراده لاینّ مراده الخصوص فکیف یدلّ علیه بلفظ العموم فان قیل انما یتستقرّ کونه دالّا عند الحاجة الی الفعل فلنا حضور زمان الحاجة لیس بمؤثّر فی دلالة اللفظ فان دلّ اللفظ علی العموم فیه فانّما یدلّ بشیء یرجع الیه و ذلك قائم قبل وقت الحاجة علی انّ وقت الحاجة انّما یتضمّن تکلیفا فاما ما لا یتعلّق بالتکلیف من الاخبار و ضروب الکلام فیجب ان یجوز تاخیر بیان المجاز فیه عن وقت الخطاب الی غیره من مستقبل الاوقات و هذا یؤدّی الی سقوط الاستفاده من الکلام

چنین خطائی نیست و علت قباحت او اینست که خطابیست که مراد ازو 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 افعّل کذا و حال آنکه مراد او تهدید و وعید مخاطب باشد یا بگوید اقتل زیدا 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 با احتیاج 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 تاخیر بیان مجمل از این قبیل نیست زیرا که مخاطب بمجمل یعنی کسی که خطاب کند با دیگری بلفظ مجمل اراده ننموده از مجمل مکر معنی حقیقی را و عدول ننموده از موضوع له بغير موضوع له تا آنکه احتیاج بدلیل و قرینه باشد نمی بینی که درین قول خدای تعالی که **خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صِدَقَةً** اراده نموده است از صدقه قدر مخصوصی از مال را و صدقه حقیقت در ان قدر است پس اراده ننموده است از لفظ صدقه مکر معنی را که صدقه حقیقت در او و موضوع از برای اوست و همچنین هرگاه بگوید له عندی شیء پس استعمال ننموده 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 التاخير يقتضى ان يكون المخاطب قد دلّ علی الشیء بخلاف ما هو به لانّ لفظ تا الثالث دلیل ثانی سید رضی الله عنه بر عدم جواز تاخیر بیان عام مخصوص از وقت خطاب اینست که جواز تاخیر او مقتضی اینست که مخاطب بکسر طاء یعنی متکلم دلالت نموده باشد مخاطب را بر چیزی بخلاف

واقع آن چیز یعنی تکلم نماید

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۹۵

الثالث أنّ الخطاب وضع للافادة و من سمع لفظ العموم مع تجويزه ان يكون مخصوصا و يبين له في المستقبل لا يستفيد في هذه الحاله 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 ألّا 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 ان لفظ العموم مستغرق بظاهره على اقبح الوجوه هذا جمله ما احتجّ به على هذه الدعوى مبالغا في تقريبه نقلناه بعين الفاظه غالبا حفظا لما راه من زياده 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 لفظست 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 لفظست 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 گویم 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 لفظ است 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 تمنی و ترجیحی 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 تمنی و ترجیحی و این ها یعنی خصوص در انها از وقت خطاب بغیر ان وقت از زمانهای آینده دایما و این موجب اینست که استفاده از کلام برطرف شود چه هر لفظ عامی که در خبر وارد شود مخاطب احتمال

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۹۶

و الجواب اما عن الاول فبالنقض بالنسخ اولا و تقريره ان من شرط المنسوخ كما

اعترف به ان لا- يكون موقتاً بغايه يقتضى ارتفاعه حتى أنه عدّ من الموقّت ما يعلم فيه الغايه على سبيل الاجمال و يحتاج فى تفصيلها الى دليل سمعى نحو قوله دوموا على هذا الفعل الى ان النسخه عنكم و ح فلا بدّ من كون اللفظ المنسوخ ظاهراً فى الدوام و الاستمرار و بعد فرض نسخه يعلم أنّ المراد خلاف ذلك الظاهر فقد استعمل اللفظ الذى له فى حقيقه فى غير تلك الحقيقه من غير دلالة فى حال الخطاب على المراد و من هنا التجاء بعض اصحاب هذا القول الى طرد المنع فى النسخ ايضاً كما حكيناه عن العلامة فوجب اقتران بيانه الاجمالى بالمنسوخ فرارا من هذا المحذور و لكن السيّد ادعى الاجماع على خلاف هذه المقاله كما مرّت اليه الاشاره و جعله وجهاً للردّ على من منع من تاخير بيان المجمل فقال قد اجمعنا على أنه تعالى يحسن منه تاخير بيان مدّه الفعل

می دهد که مخصوص باشد و قرينه خصوص بعد ازین در ازمنه غير محصوره ظاهر شود پس او را حمل در عموم و خصوص هيچ يك نمی تواند نمود در هيچ وقت از اوقات الثالث ان الخطاب وضع للافاده و من سمع تا و الجواب دليل ثالث سيد رضى الله عنه اينست که خطاب موضوعست از برای افاده حکمی بمخاطب و کسی که لفظ عام را بشنود و تجویز کند که او مخصوص بوده باشد و بيان او بعد ازین ظاهر شود درین حالت از ان لفظ معنى نمی فهمد نه عموم زیراکه احتمال می دهد که مراد خصوص باشد و بعد ازین قرينه ظاهر شود و نه خصوص زیراکه قرينه او الحال نیست و محتمل است که بر

عموم خود باقی باشد پس وجود آن 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 وا گذاشته 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 قبیح وجهی زیرا که ایشان منکر

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۹۷

المأمور به و الوقت المذی ینسخ فیه عن وقت الخطاب و ان كان مرادا بالخطاب لانه اذا قال صلوا و اراد بذلك غايه معينه فالانتهاء اليها من غير تجاوز لها مراد في حال الخطاب و هو من فوائد و مراد المخاطب به و هذا هو نص مذهب القائلين بجواز تاخير بيان المجمل و لم يجر ذلك عند احد مجرى خطاب العربي بالزنجيه

فان قالوا ليس يجب ان يبين في حال الخطاب كلّ مراد بالخطاب قلنا قد اصبتم فاقبلوا في الخطاب بالمجمل مثل ذلك فان قالوا لا- حجه الى بيان مدّه النسخ و غايه العباده لان ذلك بيان لما لا يجب ان يفعله و أنّما يحتاج في هذه الحال الى بيان صفة ما يجب ان يفعله قلنا هذا هدم لكلّ ما تعتمدون عليه في تقيحكم تاخير البيان لأنكم توجبون البيان لشيء ى يرجع الى الخطاب لا لامر يرجع الى ازاحه علّه المكلف في الفعل فان كنتم أنّما تمنعون من تاخير البيان لامر يرجع الى ازاحه العلّه و التمكن من الفعل فانتم تجيزون ان يكون المكلف في حال الخطاب غير قادر و لا متمكّن بالآلات و ذلك ابلغ في رفع التمكن من فقد العلم بصفه الفعل و إن 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 دلایلی 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 بعبارات او نقل نمودیم غالبا از جهت اینکه می خواستیم رعایت کنیم آنچه مقصود اوست ازین تطویل که ان عبارت از زیادتی 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 دلایل ثلثه سید رضی الله

عنه بر عدم جواز تاخیر بیان عام بدو نحو است اولاً 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 ارتفاع 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 خاصّی حتی اینکه سید رضی الله عنه از جمله موقت شمرده منسوخی را که غایت او مجملاً دانسته شده باشد در حال خطاب و در تفصیل و تعیین وقت محتاج بدلیل نقلی بوده باشد چون قول شارع مثلاً دو موا علی هذا الفعل الی ان النسخه عنکم یعنی مداومت

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۹۸

نمایند برین فعل تا وقتی که من این حکم را نسخ نمایم که ازین قول اجمالاً معلوم می شود که این حکم تا وقتی ثابتست نه دائماً 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 عدم جواز تاخیر بیان در نسخ نیز چنانچه ما از علمای رحمه الله نقل نمودیم که او واجب می داند اقتراان بیان اجمالی را بمنسوخ از جهت فرار ازین نقض لیکن سید [۹۰] رضی الله عنه دعوی اجماع نموده بر اینکه اقتراان 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 اگر چه 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 زنی نیست پس اگر ایشان در دفع نقض کویند که واجب نیست که بیان شود در حال خطاب هر چه 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 چیز است که واجب نیست بر مکلف فعل او باین خطاب و احتیاج نیست در حال خطاب مگر 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۲۹۹

كان امتناعكم لا امر يرجع الى وجوب حسن الخطاب و الى ان المخاطب لا بد ان يكون له طريق الى العلم بجميع فوائده فهذا ينتقض بمدّه الفعل و غايته لأنها من حمله المراد و قد أجزتم تاخير بيانها و قلتم بنظير من يجوز تاخير بيان المجمل لأنه يذهب الى أنه يستفيد بالخطاب المجمل بعض فوائده دون بعض و قد أجزتم مثله فالرجوع الى ازاحه العله نقض منكم لهذا الاعتبار كله هذه عبارته بعينها و إنما نقلناها بطولها لتضمنها تحقيق المقام له و عليه فنحن نعيد عليه هاهنا كلامه و نقض استدلال بعين ما نقض به دليل خصمه غير محتاجين الى

تثنيه التقرير فإنّ مواضع الامتياز على نزارتها لا يكاد يخفى على المتأمل طريق تغييرها و سوقها بحيث ينتظم مع محلّ النزاع و اما ثانياً فبالحلّ و تحقيقه أنّه لا- ريب في افتقار استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له الى القرينه و أنّ ذلك هو المائز بين الحقيقه و المجاز و في منع تاخير القرينه عن وقت الحاجه و اما تاخيرها عن وقت التّكلم الى وقت الحاجه

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 عذري 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 عذري در تركش خواهد بود پس بيان او درين حال واجب خواهد بود تا اينكه او را عذري در ترك اين فعل نماند جواب مي كويم كه اين حرف باطل مي كند هر چيزي را كه شما اعتماد بر انها مي نموديد در قبيح شمردن تاخير بيان زيراكه شما واجب مي دانستيد بيان مجمل را بسبب چيزي كه راجع بنفس خطاب مي شد كه ان عبارت از حسن خطاييست كه با بيان بوده باشد و قبح خطاييست كه بدون بيان بوده باشد و ازين وجه فرق معلوم مي 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 نیست و بدون علم بفعل قادر بر او نیست پس اگر شما در واقع در عدم جواز تاخیر بیان مجمل اعتماد می نمائید بر امری که راجع می شود به ازاله عذر مکلف در ترک فعل پس این اعتراض بر شما وارد خواهد بود که شما تجویز می کنید که مکلف در حال خطاب قادر بر فعل نبوده باشد و متمکن از آلات او نیز نباشد و این در رفع تمکن زیاده است از علم نداشتن او به صفت فعل و اگر تجویز نمودن شما تاخیر بیان را در مجمل به واسطه چیز است که راجع شود بحسن خطاب و به اینکه بر مخاطب لازم

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۰۰

فلم ينقل على المنع منه مط من جهة الوضع دليل او ما يتخيل من استلزامه الاغراء بالجهل فيكون قبيحا عقلا فمدفوع بانّ 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 الحقيقي معنا انّ اللفظ مع فوات وقت القرينه و تجزده عنها يحمل على الحقيقيه لا مصنف يدلّك على هذا انه لا نزاع في جواز تاخير القرينه عن وقت التلّفظ بالمجاز بحيث لا يخرج الكلام عن كونه واحدا عرفا و منه تعقيب الجمل المتعدّده المتعاطفه بالاستثناء و نحوه اذا اقام المتكلم القرينه على اراده العود الى الكل كما مرّ بحقيقه و لو كان مجرد النطق باللفظ يقتضى صرفه الى الحقيقيه لم يجز ذلك لاستلزامه المحذور الذي يظنّ في موضع النزاع اعنى الاغراء بالجهل آنا ما على انهم قد حكموا بجواز اسماع العامّ المخصوص بادله العقل و ان لم يعلم السامع

انّ العقل يدلّ على تخصیصه و لم ینقلوا فی ذلک خلافا عن واحد و جوّز اکثر المحقّقین کالسید و المحقّق و العلامه

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 برمی گردانیم 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 نمائیم 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۰۱

و غیرهم من محققى العامه اسماع العامّ المخصوص بالدلیل السّمعی من دون اسماع المخصّص مع أنّ ما ذکرنا من التّوجیه للمنع هاهنا لو تمّ لاقتضى المنع هناک ایضا لأنّ السّامع للعامّ مجردا عن القرینه ح یحمله على الحقیقه كما ظنّ و لیست مراده فیکون اغراء بالجهل فان اجابوا بأنّه لا یجوز الحمل على الحقیقه الاّ بعد التّفحص عن المخصّص الّذی هو قرینه التّجوّز و بعد فرض وجودها لا بدّ ان یعثر علیها فیحکم ح بمقتضاها قلنا فی موضع النزاع أنّه لا یجوز الحمل على شیء حتّى یحضر وقت الحاجه و عند ذلك توجّد القرینه فیطلع المکلّف علیها و یعمل بما تقضیه و العجب من السّید أنّه تکلم على المانعین من تاخیر بیان المجمل بمثل هذا و لم یتنبّه بورود نظیره علیه حیث قال و من قویّ ما یلزمونه أنّه یقال لهم اذا جوّزتم ان یخاطب بالمجمل و یكون بیانه فی الاصول و یکلّف المخاطب بالترّجوع 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 وجوب اوست چیزیست 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 خطاییست چه الحال علت را قدرت مکلف بر فعل و ازاله عذر او در ترک 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۰۲

و يعتقد في الجملة أنه تمثيل بما يبين له قلنا أي فرق بين هذا القول و بين قول من جَوَّز تاخير البيان فاذا قالوا الفرق بينهما أنه اذا خوطب و في الاصول بيان فهو متمكن من الرجوع اليها و معرفه المراد و لا- كذلك اذا اُخِّر البيان فإنه 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 معرفه المراد و إنما يصح ان يعرف المراد بعد هذا الزمان فقد عاد الامر الى أنه مخاطب بما لا- يتمكن في الحال من معرفه المراد به و هذا قول من جَوَّز تاخير البيان و لا فرق في هذا الحكم بين طويل الزمان و قصيره فان قالوا هذا الزمان الذي اشترتم اليه لا يمكن فيه معرفه المراد فيجری مجرى زمان مهله النظر المدى لا- يمكن وقوع المعرفه فيه قلنا ليس الامر كذلك لأن الزمان مهله النظر لا بد منه و لا يمكن ان يقع المعرفه الكسبيّه في اقصر منه و ليس كذلك اذا كان البيان في الرجوع الى الاصول لأنه تعالى قادر

قبيح نمی دانید پس هرچه شما در منسوخ می گوئید ما در ظاهر می گوئیم و اما ثانيا فبالحل و تحقيقه 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 بطریق نقض و معارضه و تحقیق این جواب اینکه شکی نیست در اینکه استعمال لفظ در غیر معنی موضوع له محتاج به قرینه ایست و در اینکه فرق میان حقیقت و مجاز بهمین است که استعمال لفظ در معنی حقیقی محتاج به قرینه نیست بخلاف استعمال او در معنی مجازی و درین نیز شکی نیست که تاخیر قرینه از وقت حاجت جایز نیست و اما تاخیر او از وقت تکلم تا وقت حاجت پس دلیلی بر عدم جواز او از جانب واضع منقول نیست مطلقاً نه در مجمل و نه در ظاهر و ملخص این کلام منع ان قول سید رضی الله عنه است که می فرمود که جایز نیست حکیم را خطاب بلفظی که مراد ازو غیر ظاهر بوده باشد بدون قرینه در حال خطاب و تحقیق این منع اینست که اگر مراد شما عدم جواز تاخیر است از وقت حاجت پس این مسلم است لیکن محل نزاع نیست و اگر مراد شما عدم جواز تاخیر است از وقت خطاب تا وقت حاجت پس این مقدمه ممنوعست و چون او جبهه اثبات این مقدمه دعوی نموده بود قباحت این خطاب را و علتی که متصور است از برای این قباحت منحصر است در اغراء مخاطب بر جهل مصنف قدس سره متعرض رفع آن شده و فرموده که آنچه بعضی توهّم نموده اند که تاخیر بیان ظاهر مستلزم تحریص مخاطبست بر جهالت باعتبار آنکه سامع هرگاه لفظی را که ظاهر در معنی ایست بشنود بدون قرینه بر اراده خلاف ظاهر او را حمل بر ظاهر خود می نماید که مقصود نیست پس متکلم او

الی تاقل الاصول هذا كلامه و لیت شعری کیف غفل عن ورود مثل ذلك علیه فیقال له اذا جوّزت اسماع العامّ المخصوص من دون اسماع مخصّی صه لکنّه یكون موجودا و الاصول و المخاطب به مکلفا بالرجوع الیها 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 المخصّی ص قلنا ما الفرق بین هذا و بین ما قلناه من جواز تاخیر البیان فان قلت الفرق بینهما وجود القرینه و تمکّنه من الرجوع الیها هناک و انتفاء الامرین فی موضع النزاع قلنا القرینه و ان كانت موجوده لکنّ العلم بها موقوف علی زمان یرجع فیها الیها ففی ذلك الزّمان هو مخاطب بلفظ له حقیقه لم یردها المخاطب به من غیر دلالة علی أنّه متجوّز و هو الّمدی نفیت الاشکال عن قبحه فان قلت هذا الزّمان مستثنی من البین

حمل نموده خواهد بود پس عدم ذکر قرینه قبیح خواهد بود عقلا ان توهم مدفوعست به اینکه این اغرا و تحریص 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 مطلقاً 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 آن 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 آن 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۰۴

دلایل عقلیه هر چند سامع علم نداشته باشد به اینکه عقل دلالت می کند بر تخصیص و نشوایدن به او مخصص اصلاً 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 مقتضای 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 تفحص 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 می‌نمایید که شارع خطاب نماید بلفظ مجملی که بیان او در کتب اصول شریعت بوده باشد و تکلیف نماید مخاطب را بر جوع 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 مجملاً اعتقاد داشته باشد بامثال آنچه از اصول بر او ظاهر شود جواب می‌گوییم که چه فرق است میان این قول و قول کسی که تجویز می‌نماید 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۰۵

وَأَمَّا يَسْتَقْبِحُ الْخَلْوُ عَنِ الدَّلَالَةِ فِيمَا بَعْدَهُ قَلْنَا فاقْبَلْ مِثْلَ ذَلِكَ فِي مَوْضِعِ النِّزَاعِ وَ يَبْقَى الْكَلَامُ عَلَى مَا ادَّعَاهُ مِنْ دَلَالَةِ الْعَرَفِ عَلَى قَبْحِ تَأْخِيرِ الْقَرِينَةِ عَنِ حَالِ الْخُطَابِ مَطْمَسْتَشْهَدَا بِمَا ذَكَرَهُ مِنَ الْوَجْهِ الثَّلَاثَةِ فَإِنَّهُ يُقَالُ عَلَيْهِ لَا نَسْلَمُ دَلَالَةَ الْعَرَفِ عَلَى الْقَبْحِ فِي الْكُلِّ نَعَمْ هِيَ فِي غَيْرِ مَحَلِّ النِّزَاعِ مَوْجُودَةٌ وَ مَجْرَدُ الْإِشْتِرَاكِ فِي مَفْهُومِ التَّجْوِزِ لَا - يُقْتَضَى التَّسْوِيَةَ فِي جَمِيعِ الْأَحْكَامِ وَ أَمَّا الْوَجْهُ الَّتِي

استشهد بها فلا- دلالة فيها لأن وقت الحاجة في الوجه الأول و هي الانزجار عن الفعل المهدد عليه مقارن للخطاب فلا بد من اقتران به و ايضا فحقيقه التهديد عرفا انما يحصل مع مقارنه قرينه اللفظ فالقبح الناشئ من تاخير القرينه ح انما هو باعتبار عدم تحقق مسمي التهديد المطلوب حصوله لا بمجرد كونه تاخيرا و الوجه الثاني ان فرض وقت الحاجة فيه متاخرا عن وقت الخطاب منعنا قبح التأخير فيه و ان فرض مقارنا للخطاب سلمناه و لا يجديه و الوجه الثالث ليس من محل النزاع في شيء لانه من قبيل الاخبار و ليس لها وقت حاجة يتصور التأخير اليه فيجب اقتران القرينه فيها بالخطاب و قضاء

مقصود ازو نیست جواب می گویم 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 قلیلی و خواه زمان بسیاری مکلف است باین فعل و مامور است باعتقاد و جوب این فعل و عزم بر اداء ان [۹۱] فعل مجمل بدون قدرت بر معرفت مقصود درین زمان و او را ممکن معرفت مقصود مگر بعد ازین زمان پس حال سامع درین وقت برمی 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 امتثال آنچه در وقت حاجت بر او ظاهر شود اگرچه الحال قادر بر معرفت مقصود

از او تفصیلاً 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 [۹۲] میان زمان تاخیر بیان و زمان رجوع باصول کویند 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 زیرا که 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 زیرا که زمان مهلت نظر چاره ازو نیست در فهمیدن مقصود و ممکن نیست معرفت کسیه در کمتر ازین زمان و چنین نیست که زمان رجوع

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۰۶

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 شنوایدن مخصصی 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 گوئی که توقف می نماید از اعتقاد عموم و خصوص و بر او لازمست اعتقاد بوجوب امثال عموم اگر مخصص ظاهر نشود می گوئیم که چه فرق است میان این و میان آنچه ما گفتیم از جواز تاخیر بیان ظاهر چه ما نیز می گوئیم 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 گوئیم که وجود قرینه موجب فرق نیست زیرا که اگرچه قرینه در اصول موجود است لیکن علم سامع به او موقوفست بر زمانی که در ان 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 مکر در ما بعد این زمان جواب می گوئیم 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۰۷

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 مراد 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 دعوی 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 اشتراک 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 بازایستادن مخاطبست در ان وقت از فعلی که تهدید بر او مطلوبست و چون وقت حاجت بعینه وقت خطابست واجبست اقتران 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 قباح تاخیر قرینه او را از وقت خطاب و اگر فرض کنیم که وقت حاجت مقارن خطاب بوده باشد قبول داریم قباح 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۰۸

العرف بذلك فيها ظاهر ايضا مع ان تجردها عن القرينه المبيته للمراد فيها حال العدول عن موضوعها يصيرها كذبا على ما هو التحقيق في تفسيره من عدم المطابقه للخارج وقبحه معلوم و من هذا التحقيق يظهر الجواب عن الثاني فانا لا نسلم انه بالتاخير يكون قد دل على الشئ بخلاف ما هو به قوله لان لفظ العموم مع تجرده إلخ قلنا مسلم و لكن لا بد من بيان محل التجرد فان جعلتموه وقت الخطاب فمم لانه هو المدعى و ان كان ما بينه و بين وقت الحاجه فمسلم و لا ينفعكم هو قوله فاذا خاطب به مط لا يخلو من ان يكون دل به على الخصوص إلخ قلنا هو لم يدل به فقط على الخصوص بل مع القرينه التي ينصبها على ذلك بحيث لا يستقل واحد منهما بالدلاله عليه بل يحصل من المجموع فلا يلزم من عدم صلاحيه للدلاله مجردا عدمها مع انضمام القرينه و الا لانتفى المجاز

و وجه ثالث یعنی رایت حمارا از محل نزاع نیست اصلا زیرا که او از قبیل خبر است و او را وقت حاجتی نیست که توان تاخیر او را فرض نمود پس ازین جهت واجبست اقتران قرینه در او با خطاب و وجه دیگر از برای وجوب اقتران بیان اخبار با خطاب آنکه حکم عرف بوجوب اقتران قرینه مجاز در اخبار ظاهر است با اینکه مجرد بودن اخبار از قرینه مقصود در حالتی که متکلم عدول نموده باشد از موضوع له بمعنی مجازی باعث این می شود که این خبرها کاذب بوده باشند چنانچه تحقیق نموده اند محققین در تفسیر کذب که گفته اند کذب عبارت است از عدم مطابقه خبر با واقع و قباحت کذب معلومست بالبدیهه و بیاید دانست که کذب را دو تفسیر دیگر هست یکی عدم مطابقه خبر با اعتقاد مخبر کو مطابق واقع بوده باشد چنانکه مشرکی گوید که این خبر هرچند مطابق واقع است لیکن کاذبست برین تفسیر زیرا که مطابق اعتقاد متکلم نیست و این قول نظام است و دیگری عدم مطابقه خبر با هریک از واقع و اعتقاد هر دو و این قول جاحظ است و صدق مقابل کذبست پس او را نیز سه تفسیر است یکی مطابقه خبر با واقع دویم مطابقه خبر با اعتقاد سیوم مطابقه خبر او با واقع و اعتقاد هر دو و بر تفسیر اخیر واسطه میان صدق و کذب خواهد بود زیرا که چیزی که مطابق واقع تنها یا اعتقاد تنها باشد نه صادق و نه کاذب و مصنف قدس سره فرموده که بنا بر مذهب حق کذب خبر لازم می آید به واسطه اشعار به اینکه

بر مذهب دیگر کذب او لازم نمی آید هر چند مجرد از قرینه معنی مجازی باشد چه بر قول ثانی خبر کاذب نیست بلکه صادق است باعتبار آنکه مطابق اعتقاد متکلم است کو مطابق واقع نباشد و بر قول اخیر واسطه ایست میان صدق و کذب زیرا که مطابق اعتقاد تنها است نه واقع

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۰۹

المعلوم أنّ اللفظ لا دلالة له بمجردة على المعنى المجازى قوله حضور زمان الحاحه ليس بمؤثر في دلالة اللفظ إلخ قلنا ما المانع من تأثيره بمعنى أنّه ينقطع به احتمال عروض التجوّز فيحمل اللفظ على حقيقه ان لم يكن قد وجدت القرينه و الّا فعلى المجاز و اى بعد فى هذا التأثير و انتم تقولون بمثله فى زمن الخطاب لأنكم تجوّزون التجوّز ما دام المتكلم مشغولا بكلامه الواحد فما لم ينقطع لا- يتّجه للسّماع الحكم باراده شىء من اللفظ و عند انتهائه يتبيّن الحال اما بنصب القرينه فالمجاز و اما بعدمها فالحقيقه فعلم أنّ الدّلاله عندنا و عندكم انما تستقرّ بعد مضىّ زمان و اختلافه بالطول و القصر لا يجوز انكار اصل التأثير و بهذا يتّضح فساد قوله و ذلك قائم قبل وقت الحاحه لظهور منع قيامه بعد ما علمت من جواز التجوّز قبله و عدمه بعده كما يقوله هو فى وقت الخطاب فيجىء الاحتمال المنافى لقيام الدّلاله من قبل

نيز و من هذا التحقيق يظهر الجواب عن الثانى فانا لا نسلم انه بالتاخير يكون قد دل على الشىء بخلاف ما هو تا و اما الجواب الثالث و ازین تحقیقی که مذکور شد در حل مذکور ظاهر می شود جواب از دلیل ثانى سید رضی الله عنه بر عدم جواز تاخیر بیان ظاهر

زیرا که ملخص این تحقیق اینست که لفظ عام پیش از وقت حاجت دلالت بر هیچ یک از عموم و خصوص ندارد و بعد از وقت حاجت دانسته می شود که مراد متکلم عمومست یا خصوص بسبب ذکر قرینه و عدم او و این بعینه جواب دلیل ثانی اوست زیرا که می گوئیم که ما قبول نداریم که متکلم بسبب تاخیر بیان ظاهر دلالت نموده باشد مخاطب را بر چیزی بخلاف آن نحوی که در واقعست و آنچه سید رضی الله عنه در اثبات این مدعی گفته بود که لفظ عام با مجرد از قرینه بخصوص مقتضی عمومست می گوئیم که این مقدمه مسلم است فی الجمله لیکن واجبست بیان وقت مجرد او از قرینه خصوص پس اگر وقت مجرد را وقت خطاب می گیرید یعنی می گوئید مجرد عام در وقت خطاب مقتضی استغراق است پس این مقدمه ممنوعست زیرا که این مدعی در محل نزاعست چه شما قائلید بوجوب اقتران قرینه خصوص با خطاب و می گوئید بدون او مقتضی عمومست و ما می گوئیم اقتران واجب نیست و بدون او دلالت بر عموم ندارد و اگر وقت مجرد را زمانی می گیرید که در میانه وقت خطاب و وقت حاجت است یعنی می گوئید که عام مجرد از قرینه خصوص تا وقت حاجت مقتضی عمومست پس این مقدمه مسلم است لیکن نفعی بشما ندارد زیرا که این اقتضا بر سبیل احتمال است چه اراده خصوص نیز ازو جایز است پس هر یک از عموم و خصوص محتملند و عام دلالت بر خصوص هیچ یک ندارد چنانچه در تحقیق دانسته شد و آنچه سید رضی الله عنه گفته که هر گاه متکلم

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۱۰

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 شق 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 تنهائی 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 یک از لفظ عام و قرینه مستقل نیستند در دلالت بر او لازم نمی آید از عدم صلاحیت لفظ عام به تنهائی 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 تنهائی 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

می‌کنید تجوز را مادامی که متکلم مشغولست بکلام پس تا متکلم از کلام ساکت نشود سامع نمی‌تواند حکم نمود به اینکه مراد متکلم چه چیز است زیرا که تا او مشغول بکلام است سامع احتمال می‌دهد 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 می‌شود و معلوم می‌شود که مراد او حقیقت است یا مجاز اگر قرینه بر معنی مجازی اقامت نموده باشد دانسته می‌شود که مراد او مجاز است و اگر قرینه اقامت نموده معلوم می‌شود 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 یک ندارد بلکه محتمل هر دو است و بعد از زمانی مستقر می‌شود دلالت او بر یکی از این‌ها و اختلاف آن 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 می‌شود فساد آن قول سید رضی الله عنه که فرموده که منشا دلالت لفظ پیش از وقت حاجت متحقق است چه این حرف در صورتی صحیح است

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۱۱

و ينتفى فتحصل الدلالة من بعد قوله على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا إلخ قلنا و نحن لا نجيز التأخير
إلا فيما يتضمن التكليف اعني الانشاء لأنه الذي يعقل فيه

وقت الحاجة و أمّا ما عداه من الاخبار فلا بدّ من اقتران بيان المجاز فيها بها كما بيّناه و أمّا الجواب عن الثالث فواضح لا يكاد يحتاج الى البيان لأنّ فرض الفائدة في الخطاب بالمجمل يقتضى مثله في العامّ اذ غايته ان يصير مجملاً في المعنيين و هو غير ضائر و لا- فيه خروج عن القول بكونه موضوعاً للعموم و ما ذكره من الرجوع الى القول بالوقف لا وجه له فانّ التوقّف فيما قبل وقت الحاجة بمنزله التوقّف الى اكمال الخطاب و من المعلوم أنّ ذلك لا يعدّ وقفاً و التفرقه فيما بعد الحاجة جليّه لأنّ الخصوص عندنا محتاج الى القرينه فبدونها يكون للعموم و اهل الوقف يقولون بانّ المحتاج الى القرينه هو العموم فانّ الخصوص متيقّن الاراده 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 قیل 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 النهایه 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 نمایم 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 یکاد یحتاج الی البیان لان فرض

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۱۲

المطلب الخامس فی الاجماع اصل الاجماع یطلق لغه علی معنیهما احدهما العزم و به فسر قوله تعالی فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ ای اعرضوا و ثانيهما الاتفاق و قد نقل فی الاصطلاح الی اتفاق خاص و هو اتفاق من یعتبر قوله من الائمة فی الفتاوی الشرعیة علی امر من الامور الدینیة و الحق امکان وقوعه و العلم به و حجیه و للناس خلاف فی المواضع الثلاثة فرعم قوم منهم انه محال و احوال الآخرون العلم به مع تجویز وقوعه و نفی ثالث حجیه معترفا بامکان الوقوع و العلم به و الكل باطل و

الذَّاهِبُ إِلَيْهِ شَاذٌّ وَحُجْجُهُ رَكِيكَةٌ وَاهِيَةٌ فَهِيَ بِالْأَعْرَاضِ عَنْهَا أَجْدَرُ وَالْأَضْرَابُ عَنْ حِكَايَتِهَا وَالْجَوَابُ عَنْهَا الْيَقِينُ وَقَدْ وَقَعَ الْإِخْتِلَافُ بَيْنَنَا وَبَيْنَ مَنْ وَافَقَنَا عَلَى الْحُجَّتِ مِنْ أَهْلِ الْخِلَافِ

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 زيرا كه او تجويز مي نمايد تاخير بيان مجمل را پس هر فايده كه او فرض مي كند در خطاب [بمجممل ما او را در خطاب] بظاهر فرض مي كنيم زيرا كه نهايه چيزي كه متصور است اينست كه ظاهر بسبب تاخير بيان مجمل بوده باشد در عموم و خصوص و اين ضرري ندارد و باعث اين نمي شود كه نبوده باشيم بوضع او از براي عموم تا آنكه قول توقف بزمان لازم آيد چنانچه او دعوا مي نمود و آنچه سيد رضی اللّٰه عنه مي فرمود كه تجويز تاخير بيان ظاهر متحير مي شود بقول توقف اصلا صورتی ندارد زيرا كه توقف در حمل ظاهر هريكي از اين دو معنی پیش از وقت حاجت به منزله توقف است از حمل او بر يكي از اين ها پیش از فارغ شدن متكلم از كلام و چنانچه سيّد رضی اللّٰه عنه اين را تجويز مي نمايد و موجب قول توقف نمي داند پس ان نیز چنین خواهد بود و فرق میان قول بجواز تاخير بيان و قول توقف بعد از حضور وقت حاجت ظاهر است زيرا كه خصوص نزد ما كه قائلیم بجواز تاخير بيان و منكر وقفیم محتاج به قرينه است نه عموم پس بدون قرينه لفظ عام محمول بر عموم است و

قائلین بوقف می گویند که محتاج به قرینه عمومست نه خصوص زیرا که خصوص یقیناً مراد است بر هر تقدیر خواه لفظ موضوع باشد از برای خصوص و خواه موضوع بوده باشد از برای عموم چنانچه در بحث تحقیق این گذشت

[المطلب الخامس فی الإجماع]

أشاره

المطلب الخامس فی الإجماع

[أصل فی تعريف الإجماع و إمكانه و حجیته]

أصل الإجماع یطلق لغه علی معینین احدهما العزم مطلب پنجم از مطالب تسعه مقدمه در بیان احکام اجماعست و اجماع در لغت به دو معنی آمده یکی عزم و به این معنی تفسیر کرده شده این قول خدای تعالی که فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ یعنی عزم نمائید بر کار خود و دیگری 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 شرعی بر حکمی از احکام دینیه و حق اینست که ممکنست وقوع اجماع و علم بوقوع او و حجت به او و عامه اختلاف نموده اند

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۱۳

فی مدرکها فانهم لفقوا لذلك وجوها من العقل و النقل لا یجدی طائلا و من شاء ان یقف علیها فلیطلبها من مظانها اذ لیس فی التعرض لنقلها کثیر فائده و نحن لما ثبت عندنا بالادله العقلیه و النقلیه كما حقق مستقصی فی کتب اصحابنا الکلامیه ان زمان التکلیف لا یخ من امام معصوم حافظ للشرع یجب الرجوع الی قوله فیه فمتی اجتمعت الامه علی قول کان داخلا فی جملتها لانه سیبدها و الخطأ مامون علی قوله فیکون ذلك الإجماع حججه فحجیه الإجماع فی الحقیقه عندنا انما هی باعتبار کشفه عن الحججه الّتی هی قول المعصوم ع و الی هذا المعنی اشار المحقق حیث قال بعد بیان وجه الحجیه علی طریقتنا و علی هذا فالاجماع کاشف عن قول الامام ع لا انّ الإجماع حججه فی نفسه من حیث هو اجماع انتهى و لا یخفی علیک انّ فائده الإجماع تعدد عندنا اذا علم الامام ع بعینه

نعم يتصوّر وجودها حيث لا يعلم بعينه و ليكن يعلم كونه في جمله المجمعين و لا بدّ في ذلك من وجود

در هریک ازین سه مطلب پس بعضی از ایشان محال می دانند وقوع اجماع علمای امت را بر حکمی از احکام دین و بعضی دیگر محال می دانند علم بوقوع را او را با آنکه تجویز می کنند وقوع او را و جماعتی دیگر انکار نموده اند حجیت او را با آنکه اعتراف دارند بامکان وقوع او و امکان علم بوقوع او و جمیع این مذاهب ثلثه باطلست و قائل بانها نیز نادر است و دلایل ایشان نیز ناخوش و ضعیفند پس اعراض ازین اقوال سزاوارتر است و اعراض از نقل دلایل این ها و جواب از ان دلایل بهتر است و اختلاف واقع شده میان ما و میان کسی که موافقت نموده اند با ما از اهل خلاف بر حجت او زیرا که ایشان ترکیب کرده اند از برای حجیت او چند وجه از دلیل عقلی و نقلی که هیچ فایده بر انها مترتب نمی شود و افاده مطلب نمی کند و هر که خواهد مطلع شود بر آن دلایل پس انها را در جاهای خود یعنی از کتب اصول ایشان طلب نماید زیرا که متعرض نقل انها شدن پرفایده ندارد و چون پیش ما طایفه امامیه رضوان الله علیهم ثابت شده به ادله عقلیه و نقلیه چنانچه تحقیق ان دلایل به نهایت مرتبه کمال رسیده در کتب کلامیه ما که زمان تکلیف تا روز قیامت خالی از امام معصومی نیست که نگاه دارنده احکام شرعیه است و واجبست رجوع بقول او در ان زمان پس هرگاه اجتماع نمایند جمیع علمای امت به حیثیتی که هیچ فرد از

علماء مجموع مجمعی خارج نباشد بر قول او معصوم نیز داخل در ایشان خواهد بود زیرا که او سید این امت است و خطا در قول او نمی باشد پس این اجماع حجت خواهد بود پس حجیت اجماع نزد ما فی الحقیقه باعتبار اینست که این اجماع کاشف [۹۳] است از دخول قول معصوم و به این معنی اشاره نموده محقق ره چه او بعد از بیان وجه حجیت او بر طریقه ما چنانچه مذکور شد فرموده که بنابراین پس اجماع کاشف است از قول امام نه اینکه

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۱۴

من لا- يعلم اصله و نسبه فی جملتهم اذ مع علم اصل الكلّ و نسبهم یقطع بخروجه عنهم و من هنا یتّجه انّ ینسب الى المدار فی الحجّیه علی العلم بدخول المعصوم ع فی جمله القائلین من غیر حاجه الی اشتراط اتّفاق جمیع المجتهدین او اکثرهم لا سیما معروفی الاصل و النسب قال المحقّق فی المعتمد و اما الاجماع فعدنا هو حجّه بانضمام المعصوم ع فلو خلی المائه من فقهاءنا عن قوله لما كان حجّه و لو حصل فی اثین لكان قوله حجّه لا- باعتبار اتّفاقهما بل باعتبار قوله فلا تغترّ اذن بمن یتحكّم فی دعوی الاجماع باتّفاق الخمسه او العشره من الاصحاب مع جهاله قول الباقرین الا مع العلم القطعی بدخول الامام فی الجملة هذا کلامه ره و هو فی غایه الجوزه و العجب من غفله جمع من الاصحاب عن هذا الاصل و تساهلهم فی دعوی الاجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهیّه كما حکاه ره حتّی جعلوه عباره عن مجرد اتّفاق الجماعه من الاصحاب فعدلوا به عن معناه الّذی جرى علیه الاصطلاح من غیر قرینه جلیّه

اجماع

حجت است فی نفسه از آن حیث که اجماع است تمام شد کلام محقق رحمه الله و پوشیده نماند بر تو که فایده اجماع نزد ما منتفی است هرگاه امام معصوم صلوات الله علیه تشخصه معلوم باشد زیرا که فایده اجماع علم بقول معصومست پس هرگاه قول او مشافهه معلوم باشد اجماع فایده نخواهد داشت بلی متصور است فایده او در وقتی که بعینه معلوم نبوده باشد و لیکن معلوم بوده باشد که او داخل است در جماعتی که اجماع نموده اند بر حکمی و لا بد است از برای حصول علم بدخول معصوم در جمله ایشان از اینکه در جمله ایشان کسی باشد که اصل و نسب او معلوم نبوده باشد تا آنکه احتمال رود که او معصوم بوده باشد زیرا که با معرفت اصل و نسب جمیع ایشان جزم بهم می رسد ما را به اینکه معصوم از ایشان بیرون است و از این جهت صورتی دارد که گفته شود که مدار در حجیت اجماع بر علم بدخول معصوم است در جمله قائلین و احتیاج نیست بشرط نمودن از برای تحقق اجماع اتفاق جمیع مجتهدین یا اکثر ایشان را خصوصا هرگاه ایشان معلوم النسب بوده باشند و محقق رحمه الله در معتبر فرموده که اجماع نزد ما حجت است باعتبار انضمام معصوم پس اگر صد نفر از فقهای ما خالی باشد قول ایشان از قول معصومی قول ایشان حجت نخواهد بود و اگر قول معصوم حاصل باشد در دو نفر از فقها قول این دو نفر حجت است نه باعتبار اتفاق این دو نفر بلکه باعتبار قول معصوم پس فریب نخوری از کسی که دعوا می نماید تحقق اجماع

را بسبب اتفاق پنج نفر یا ده نفر از علمای امامیه با آنکه قول باقی فقهای امامیه رضوان رضی الله عنهم مجهول او بوده باشد مکر در صورتی که علم قطعی حاصل باشد بدخول معصوم صلوات الله علیه در جمله ان پنج و ده این کلام محقق است رحمه الله و این در نهایت پاکیزگی است و عجب است از غفلت جمعی از امامیه

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۱۵

و لا- دلیل علی الحجّیه معتدّ به و ما اعتذر به عنهم الشّهدیه ره فی الذّکری من تسمیتهم المشهور اجماعا او بعدم الظّفر حین دعوی الاجماع بالمخالف او بتاویل الخلاف علی وجه ممکن مجامعته لدعوی الاجماع و ان بعد او ارادتهم الاجماع علی روایتهم بمعنی تدوینهم فی کتبهم منسوباً الی الائمّه علیهم السّلام لا یخفی علیک ما فیہ فانّ تسمیه الشّهره اجماعاً لا یدفع المناقشه الّتی ذکرناها و هی العدول عن المعنی المصطلح المتقرّر فی [۹۴] الا-صول من غیر اقامه قرینه علی ذلك هذا مع ما فیہ من الضّعف لانتفاء الدّلیل علی حجّیه مثله كما سنذکره و اما عدم الظّفر بالمخالف عند دعوی الاجماع فواضح حالاً فی الفساد من ان یتین و قریب منه تاویل الخلاف فانّا نریه فی مواضع لا یکاد تنالها ید التّاویل و بالجمله فالاعتراف بالخطأ فی کثیر من المواضع اخفّ من ارتکاب الاعتذار و لعلّ هذا الموضوع منها و الله اعلم اذا عرفت هذا فهنا فوائد الاولی

از این اصل که حجیت اجماع بسبب دخول معصومست و مساهله ایشان در دعوی اجماع نزد استدلال به او در مسائل فقهیه چنانچه محقق رحمه الله حکایت نموده از ایشان حتی اینکه گردانیده اند اجماع را عبارت از اتفاق جماعتی از

علمای امامیه رضی الله عنهم پس عدول نموده اند در تفسیر اجماع از معنی اصطلاحی او بدون قرینه واضح و دلیلی که اعتماد بر او باشد بر حجیت اجماع به این معنی ندارند و دلیلی که برین مطلب اقامت نموده اند اینست که اتفاق جمعی از علمای عظام بر حکمی بدون دلیلی شرعی بعید است پس از اتفاق این جماعت ظن قوی حاصل می شود بر اینکه مستندی به ایشان رسیده که الحال در میان نمانده و این حرف اگرچه صحیح است لیکن معتبر بودن چنین ظنی محل حرفست و عذری که شیخ شهید علیه الرحمه از جانب ایشان گفته که ایشان قول مشهور را اجماع می نامند مجازا باعتبار مشارکت در حجیت یا باعتبار اینکه مطلع نشده بودند در وقت دعوی اجماع بر قول مخالف او یا باعتبار آنکه مطلع بودند بر خلاف او لیکن تاویل می نمودند ان قول مخالف را بر وجهی که جمع می شد با دعوی اجماع هرچند تاویل بعیدی باشد یا باعتبار آنکه مراد ایشان از اجماع اتفاق علمای امت است بر روایت حدیثی که مستند ان مسئله است در کتب خود و اسناد او بمعصوم نموده اند هرچند که بعضی عمل به او ننموده اند و فتوی بخلاف او داده اند و مراد ایشان اجماع فتوی نیست تا آنکه منافات داشته باشد با وجود مخالف این قول پس پوشیده نیست اعتراضی که برین عذرها وارد است زیرا که شهرت را اجماع نامیدن دفع مناقشه مذکوره یعنی عدول از معنی مصطلح اجماع بمعنی مجازی بدون قرینه نمی کند با اینکه این تجوز ضعیف است زیرا که علاقه این تجوز منحصر است در اشتراک این اتفاق با اجماع مصطلح در

شرح معالم الأصول،

الحقّ امتناع الاطلاع عاده على حصول الاجماع فى زماننا هذا و ما ضاهاه من غير جهه الثقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام ع كيف و هو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل فى جملتهم و يكون قوله ع مستورا بين اقوالهم و هذا ممّا يقطع بانتفائه فكلّ اجماع يدعى فى كلام الاصحاب ممّا يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا و ليس مستندا الى نقل متواترا و احاديث يعتبرها و مع القرائن المفيدة للعلم فلا بدّ من ان يراد به ما ذكره الشهيد ره من الشهرة و اما الزمان السابق على ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور الائمه عليهم السّلم و امكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع و العلم به بطريق التّبع و الى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال الانصاف أنّه لا طريق الى معرفه حصول الاجماع الاّ فى زمن الصّحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرههم على التّفصيل و اعترضه العلّامة ره بانّنا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا و نعلم اتّفاق الائمه عليها علما وجدانيا حصل بالتّسامع و تضافر الاخبار عليه و انت بعد الاحاطه بما قرّناه خبير بوجه اندفاع هذا الاعتراض عن ذلك القائل لانّ ظاهر كلامه انّ الوقوف على الاجماع و العلم به ابتداء من غير جهه الثقل غير ممكن عاده لا مط و كلام العلّامة امّا يدلّ على حصول العلم به بطريق الثقل كما يصرّح به قوله أخيرا علما وجدانيا

حجيت و دليلی 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 بیان باشد زیرا که نیافتن مخالف دلالت ندارد بر عدم او در واقع تا آنکه توان دعوی اجماع نمود و نزدیک باین عذر است در وضوح فساد عذر ثالث یعنی تاویل قول مخالف بر وجهی که موافق قول اجماع شود ممکن نیست و اعتراف نمودن به خطا در بسیاری از مواضع دعوی اجماع آسان تر است از ارتکاب این عذرها و گویا این عذرها نیز از آن مواضعی است که باید اعتراف به خطا آنها نمود و الله اعلم اذا عرفت هذا فهنا فوائد الاولي تا الثانيه جار و مجرور اول یعنی فی زماننا متعلق است باطلاع نه بحصول اجماع و ثانی یعنی من غیر جهة النقل متعلق است بامتناع اطلاع یعنی حق اینست که محالست بدون نقل مطلع شدن بر حصول اجماع عاده در زمان ما و ازمنه سابقه که شباهت داشته باشد بزمان ما در عدم وجود قرائن که مقید قطع بصدور این اخبارند از ائمه اطهار علیهم السّلم چنانچه پیش از زمان شیخ علیه الرحمه این قرائن بوده اند زیرا که در این زمان ما را راهی بسوی دانستن قول امام علیه السّلم نیست و چگونه ما را علم بقول او حاصل شود و حال آنکه حصول این علم موقوفست بر وجود چند مجتهد [۹۵] مجهول النسب تا آنکه معلوم شود دخول معصوم در جمله ایشان و قول او

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۱۷

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 السّلم 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 ان حکم و ان اجماع احادیث معتبره متواتره یا حدیث واحد محفوف به قراین بوده باشد درین صورت نیز ان اجماع مدعی اجماع مصطلح خواهد بود باعتبار آنکه از ان اخبار متواتره یا خیر محفوف به قراین علم قطعی حاصل می شود بصددور این اخبار و ان خبر از معصوم پس ان 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 ازو 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] 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 عباره اخری او مع القرائن المقتید للقطع خواهد 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 ان حکم نیز مستند باحادیث متواتره و خبر محفوف به قراین نیست پس

لا- محاله درین صورت مراد از اجماع معنی شهرت‌یست که شیخ شهید علیه الرحمه ذکر فرموده امّا 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 قرآینی 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 کفّیم 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۱۸

حصل بالتّسامع و تضافر الاخبار الثّانیه قال الشّهید ره فی الذّکری اذا فتی جماعه من الاصحاب و لم یعلم لهم مخالف فلیس اجماعاً قطعاً خصوصاً مع علم العین للجزم بعدم دخول الامام ع ح و مع عدم علم العین لا یعلم أنّ الباقی موافقون و لا یکفی عدم علم خلافهم فانّ الاجماع هو الوفاق لا عدم علم الخلاف

و هل هو حجّه مع عدم متمسك ظاهر من حجّه نقلیه او عقلیه الظاهر ذلك لانّ عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم و لا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل و هذا الكلام عندي ضعيف لانّ العداله انما يؤمن معها تعمدا الافتاء بغير ما يظنّ بالاجتهاد دليلا و ليس الخطاء به مأمون على الظنون الثالثه 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 الثانیه قال الشهید ره فی الذکری اذا فتی جماعه من الاصحاب و لم يعلم لهم مخالف تا الثالثه فایده دوم اینکه شیخ شهید علیه الرحمه در کتاب ذکری 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 خصوصا هرگاه این جماعت باشخاصهم معلوم بوده باشند زیرا که درین صورت جزم حاصل است بعدم دخول معصوم در ایشان و اگر باشخاصهم معلوم

نبوده باشند باز قطعی نیست زیرا که 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 زیرا که عدالت این علما مانع است از جرئت نمودن بر فتوایی 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 زیرا که با عدالت ایمنی حاصل نیست مگر از عمدا فتوی دادن به واسطه دلیلی که از راه اجتهاد ظنی بدلیل بودن او حاصل نشده باشد بلکه عدالت

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۱۹

فيها ايضا عن بعض الاصحاب الحاق المشهور بالمجمع عليه و استقر به ان كان مراد قائله اللّٰه في الحجّيه لا في كونه اجماعا و احتجّ له بمثل ما قاله في الفتوى التي لا يعلم لها مخالف و بقوّه الظنّ في جانب الشّهره سواء كان اشتهاها في الرّوايه بان يكثر تدوينها او الفتوى بها و يضعّف بنحو ما ذكرناه في الفتوى و بانّ الشّهره التي تحصل معها قوّه الظنّ هي الحاصله قبل زمن الشّيخ ره لا الواقعه بعده و اكثر ما يوجد مشهورا في كلامهم حدث بعد زمان الشّيخ كما تبّه عليه والدى ره في كتاب الرّعايه الذي ألفه في درايه [۹۶] الحديث مبينا لوجهه و هو انّ اكثر الفقهاء

الَّذِي نَشَأُ وَابْعَدَ الشَّيْخَ كَانُوا يَتَّبِعُونَهُ فِي الْفِتْوَى تَقْلِيدًا لَهُ لِكَثْرَةِ اعْتِقَادِهِمْ فِيهِ وَحَسَنِ ظَنِّهِمْ بِهِ فَلَمَّا جَاءَ الْمُتَأَخَّرُونَ وَوَجَدُوا أَحْكَامًا مَشْهُورَةً قَدْ عَمِلَ بِهَا الشَّيْخُ وَتَابَعُوهُ فَحَبَسُوهَا شَهْرًا بَيْنَ الْعُلَمَاءِ وَ مَا دَرَوْا أَنَّ مَرْجِعَهَا إِلَى الشَّيْخِ وَ أَنَّ الشَّهْرَ أَنَّمَا حَصَلَتْ بِمُتَابَعَتِهِ قَالَ الْوَالِدُ لَهُ وَ مَنْ أَطْلَعَ عَلَى هَذَا الَّذِي بَيْنَهُ وَ تَحَقَّقْتَهُ مِنْ غَيْرِ تَقْلِيدِ الشَّيْخِ الْفَاضِلِ الْمُحَقِّقِ سَيِّدِ الدِّينِ مُحَمَّدِ الْحَمَّصِيِّ وَ السَّيِّدِ رَضِيِّ الدِّينِ بِنِ طَاوُسٍ وَ جَمَاعِهِ وَ قَالَ السَّيِّدُ فِي كِتَابِ الْمَسْمُومِ بِالْبَهْجَةِ لثَمَرِهِ الْمَهْجَةِ أَخْبَرَنِي جَدِّي الصَّالِحُ وَرَامَ بِنَ أَبِي فِرَاسٍ أَنَّ الْحَمَّصِيَّ حَدَّثَهُ أَنَّهُ لَمْ يَبْقَ لِلْإِمَامِيَّةِ مَفْتٌ عَلَى التَّحْقِيقِ بَلْ كُلُّهُمْ حَاكٍ وَ قَالَ السَّيِّدُ عَقِيبَ ذَلِكَ وَ الْآنَ فَقَدْ ظَهَرَ أَنَّ الَّذِي يَفْتِي بِهِ وَ يَجَابُ عَلَى سَبِيلِ مَا حَفِظَ مِنْ كَلَامِ الْعُلَمَاءِ الْمُتَقَدِّمِينَ

مقتضی اینست که فتوایی که از او صادر شود مستند باشد به دلیلی که به کمان او دلیل تواند بود و خطا در کمانها بسیار واقع می شود پس گاه باشد که آنچه این جماعت به کمان خود دلیل این فتوی یافته اند در واقع مستند او نتواند بود الثالثه حکمی فیها ایضا عن بعض الاصحاب الحاق المشهود بالمجمع علیه تا اصل اذا اختلف فایده سیوم اینکه حکایت کرد شیخ شهید علیه الرحمه در ذکری نیز از بعض اصحاب الحاق حکم مشهور بین الاصحاب را به مسئله اجماعیه و خود این قول را نزدیک بصواب دانسته بشرط آنکه مراد قایلش لحوق در حجیت باشد نه در اجماع بودن و احتجاج نموده از برای این مطلب بمثل احتجاجی که در مسئله فتوای مجهول المخالف ذکر نموده و حاصل او

اینکه عدالت این جمعی که بسبب ایشان این حکم مشهور شده مانعست از قائل شدن بقولی بی مستندی شرعی پس ظاهر آنست که مستندی به ایشان رسیده بود که الحال در میان نیست و نیز احتجاج نموده بر این مطلب به اینکه از جهت شهرت ظن قوی به صحت آن حکم حاصل می شود خواه این شهرت در روایت بوده باشد به این طریق که جمعی کثیر در کتب خود روایتی که مستند حکمت نوشته باشند هر چند فتوی بضمون او ندهند یا شهرت در فتوی باشد و رد نموده اند دلیل اول او را بنظیر جواب مسئله فتوای

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۲۰

اصل اذا اختلف اهل العصر علی قولین لا- يتجاوزونهما فهل يجوز احداث قول ثالث خلاف بين اهل الخلاف و مثلوا له بامثله منها ان يطاء المشتري البكر ثم يجد بها عيبا فقبل الوطى يمنع الردّ و قيل بل يردّها مع ارش النقصان و هو التّفاوت قيمتها بکرا و ثيبا فالقول بردّها مجاناً قول ثالث و منها فسخ النّكاح بالعيوب الخمسه المخصوصه قيل يفسخ كلّها و قيل لا يفسخ بشي ء منها فالفرق و هو القول بأنّه يفسخ بالبعض دون بعض قول ثالث و محققوهم علی التّفصيل بأنّه ان كان الثّالث يرفع شيئا متّفقا عليه فمّم و الّا فلا

مجهول المخالف یعنی باین روش که عدالت مقتضی پیش ازین نیست که ایشان خبری را بطن خود مستند این حکم یافته باشند و در کمانها خطاب بسیار واقع می شود و از دلیل ثانی او جواب باین روش گفته شده که شهرتی که بسبب او ظن قوی به صحت حکم حاصل می شود شهرت نیست که پیش از زمان شیخ طوسی علیه الرحمه

بوده نه ان شهرتی که بعد از او حاصل شده و اکثر شهرتهائی که در کلام اصحاب ما یعنی علمای امامیه رضوان الله علیهم حاصل شده بعد از زمان شیخ قدس سره حاصل شده چنانچه پدرم یعنی شیخ سعید شهید شیخ زین الدین قدس سره اشاره به این معنی فرموده در کتاب دعایه که تالیف نموده در علم درایت حدیث و وجه این را نیز بیان فرموده که از چه راه این شهرتها متحقق شده و این اینست که اکثر فقهای که بعد از شیخ علیه الرحمه بهم رسیده بودند تابع او می شدند در فتوی و مقلد او بودند بسبب اعتقاد بسیار و حسن ظنی که به او داشتند و چون متاخرین آمدند و احکام او را مشهور یافتند و دیدند که شیخ و تابعین او رحمهم الله به او عمل نموده اند کمان کردند که این احکام مشهورند میان علما و نیافتند که بازگشت همه بشیخ بوده و شهرتها بهم نرسیده مگر بسبب متابعت او و پدرم قدس سره فرموده که اول کسی که بر این معنی مطلع شد و تحقیق این نمود بی واسطه تقلید دیگری شیخ فاضل محقق سدید الدین محمود حمّصی بود و سید رضی الدین بن طاوس و جماعتی بودند و سید رضی رضی الله عنه فرموده در کتاب خود که مسمی است به بهجه الثمره المهجه که خبر داد بمن جد صالح من ورام بن ابی فراس قدس سره که حمّصی فرمود که در علمای امامیه مفتی فی الحقیقه باقی نمانده بلکه جمیع کار ایشان نقل فتوای دیگریست و سید رضی الله عنه بعد از این کلام فرموده که الحال ظاهر شد

که مسائلی که درین وقت فتوی می دهند و جواب می گویند از راه حفظ کلام علماء پیش است

[أصل في إحداث قول ثالث]

اصل اذا اختلف اهل العصر على قولين لا يتجاوزونهما فهل يجوز احداث قول ثالث تا اصل اذا لم تفصل هرگاه اختلاف نمایند اهل عصری بر دو قول و تجاوز ننموده باشند ازین دو قول پس آیا جایز است احداث قول ثالثی یا

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۲۱

فالاول كمسأله البكر للاتفاق على انها لا ترد مجانا و الثاني كمسأله فسخ النكاح ببعض العيوب لانه وافق في كل مسأله مذهباً و هذا التفصيل جيد على اصولهم لانه في صورته المنع اذا رفع مجمعا عليه يكون قد خالف الاجماع فلم يجوز و اما في صورته الجواز فلم يخالف اجماعاً و لا - مانع سواه فجاز و المتجه على اصولنا المنع مط لان الامام ع في احدي الطائفتين فرضاً قطعاً فالحق مع واحده منهما و الاخرى على خلافه و اذا كانت الثانيه بهذه الصيغه فالثالثه كذلك بطريق اولي و هكذا القول فيما زاد اصل اذا لم يفصل

نه خلافت درین 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 رد کنیز به بائع 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 بائع بدهد

و این ارش عبارت است از تفاوت قیمت او بکرا و ثبیا پس قول علمای امت منحصر است در دو پس قول بردّ کثیر به بایع مجانا 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 یک از زن و مرد پنج عیب است که موجب اختیار دیگری است در فسخ عقد نکاح و بعضی قائل شده اند که بسبب این عیبها همه فسخ جایز است و بعضی دیگر قائل شده اند که به هیچ یک از این عیبها فسخ نکاح جایز نیست [۹۷] پس فرق یعنی قول بجواز فسخ بسبب بعضی از این عیبها دون بعضی قول ثالثی است و درین مسئله اهل خلاف بعضی قائل شده اند بجواز احداث قول ثالث مطلقا و بعضی از ایشان قائل شده اند بعدم جواز مطلقا 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 ان 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 [۹۸] جواز ردّ کنیز به بایع بی ارش بکارت چه یک قول عدم جواز

ردّ است مطلقاً و یک 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 ان عیوب دون بعضی زیرا که قول

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۲۲

الامّه بین مسألتین فان نصّت علی المنع من الفصل فلا اشکال و ان عدم النصّ فان کان بین المسألتین علاقہ بحیث یلزم من العمل باحدهما العمل بالآخری لم یجز الفصل کما فی زوج و ابوین و امرأه و ابوین فمن قال للام ثلث اصل التّکره قال فی الموضوعین و من قال ثلث الباقي قال فی الموضوعین الا ابن سیرین فلانّه فضّل و ان لم یکن بینهما علاقہ قال قوم یجوز الفصل بینهما و الّذی یأتی علی مذهبنا عدم الجواز لانّ الامام ع مع احدی الطّائفتین قطعاً و لازم ذلك وجوب متابعه فی الجمع و هذا کلام واضح

ثالث موافقت در هر مسئله با یک مذهبی چه قائل بقول ثالث قائلست بایجاب جزئی و سلب جزئی پس از جهت قول بایجاب جزئی یعنی ثبوت رد در بعضی از ان عیوب و موافقت با قول باول زیرا که اول نیز درین جزئی قائل بجواز رد است و از جهت قول بسبب جزئی یعنی عدم ثبوت رد در بعضی دیگر از ان عیوب موافقت با قول ثانی چه او نیز درین بعضی قائل بجواز رد نیست و این تفصیل نیکو است بنا بر اصول و قواعد عامّه زیرا که در ان شقی از تردید که می کویند جایز نیست بر آن تقدیر احداث قول ثالث یعنی در صورتی که قول ثالث موجب رفع متفق علیه بین الفریقین بوده باشد خلاف اجماع لازم می آید پس جایز

نخواهد بود در صورت جواز احداث قول ثالث یعنی هرگاه ان قول ثالث موجب رفع متفق علیه نباشد چون مخالف اجماع نیست و مانعی بغیر از مخالفت اجماع متصور نیست پس باید جایز باشد [۹۹] و بر اصول و قواعد ما که حجیت اجماع باعتبار دخول قول معصوم است عدم جواز احداث قول ثالث مطلقاً صاحب صورتست زیرا که مفروض اینست که امام علیه السّلم در یکی ازین دو فرقه داخل است پس حق با یکی از ایشان خواهد بود و قول طایفه دیگر خلاف حق خواهد بود و هرگاه قول طایفه دیگر خلاف حق باشد پس قول ثالث نیز بطریق اولی چنین خواهد بود و همچنین است حرف در زیاده بر قول ثالث یعنی هرگاه امت اتفاق نموده باشند بر سه قول یا زیاده احداث قول رابع با خامس و سادس جایز است یا نه این اختلافات و تحقیقات مذکوره در او نیز جاریست

[أصل فی عدم جواز القول بالفصل فی امرین لم تفصل الأمه بینهما]

اصل اذا لم تفصل الامه بین المسألتین فان نصّت علی المنع من الفصل تا اصل اذا اختلف الامامیه هرگاه امت فرق ننموده باشند در میان دو مسئله پس اگر جمیع امت تصریح نموده باشند بعدم جواز فرق میان این دو مسئله پس اشکال و نزاعی نیست در عدم جواز فرق زیرا که درین صورت لازم می آید بسبب فرق مخالفت قول معصوم نزد ما و مخالفت جمیع امت نزد عامه و اگر تصریح ننموده باشند بعدم جواز فرق پس اگر میان این دو مسئله علاقه بوده باشد به حیثیتی که لازم آید از عمل به یکی عمل به آن دیگری نیز درین صورت

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۲۳

اصل اذا اختلف الامامیه علی قولین فان

كانت احدى الطائفتين معلومه النسب و لم يكن الامام ع احدهم كان الحق مع الطائفة الاخرى و ان لم تكن احدى الطائفتين معلومه النسب فان كان مع احدى الطائفتين دلاله قطعيه توجب العلم و جب العمل على قولها لان الامام معها قطعا 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 بأنه يلزم منه اطراح قول الامام ع و قال بمثل هذا يبطل ما ذكره لان الاماميه اذا اختلف على قولين فكل طائفه توجب العمل بقولها و تمنع من العمل بقول الآخر فلو تخيرنا لاستبحنا ما خطره المعصوم ع قلت كلام المحقق هنا جيّد و الّذى يسهل الخطب علمنا بعدم وقوع مثله كما تقدّمت الاشاره اليه فائده 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 ميت 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 میان این دو مسئله علاقه نبوده باشد چنانچه درین مسئله که جایز نیست فروختن ذمی و این مسئله که جایز نیست کشتن مسلمانی در عوض ذمی که علاقه میان فروختن ذمی و کشتن مسلمان در عوض او اینست پس هرگاه اهل عصری فرق ننموده باشند میان این دو مسئله باین طریق که بعضی قائل شده باشند بعدم جواز بیع و قتل و بعضی قائل بجواز هر دو شده باشند پس فرق میان این دو مسئله یعنی قول بجواز یکی دون دیگری محل خلاف است بعضی از عامه قائل شده اند بجواز فرق میان ایشان باعتبار آنکه فرق مقتضی رفع حکمی نیست که اجماعی بوده باشد و بعضی تجویز ننموده اند فرق را باعتبار آنکه قول بفرق مقتضی تخطئه کل امت است زیرا که هرگاه کسی قائل شود بجواز بیع ذمی و عدم جواز قتل مسلمان در عوض ذمی پس بر مذهب هر دو قول مذکور خطا خواهد بود چه قول بعدم جواز بیع ذمی و قتل مسلم خطا است باعتبار جزو اول و قول بجواز هر دو خطا است باعتبار جزو ثانی و آنچه موافق مذهب و اصل و قاعده ما است در باب حجیت اجماع اینست که فرق جایز نباشد زیرا که امام با یکی ازین دو طایفه است جز ما و این لازم دارد وجوب متابعت او را در هر دو مسئله و اگر

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۲۴

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

[أصل عند اختلاف الإمامیه علی قولین]

اشاره

اصل اذا اختلفت الامامیه علی قولین فان كانت احدی الطائفتین معلومه النسب و

لم یکن الامام احدهم كان الحق فی الطائفة تا فایده هر گاه اختلاف نمایند امامیه رضی الله عنهم به حیثیتی که هیچ یک از علمای ایشان خارج نباشند در مسئله بر دو قول پس اگر یکی ازین دو طایفه جمیع معلوم النسب بوده باشند و هیچ یک از ایشان امام معصوم نبوده باشند حق در ان طائفه دیگر است که در میان ایشان مجهول النسبی هست زیرا که هر گاه جمیع امت که از جمله ایشان معصوم است اتفاق بر این دو قول نموده باشند و ان فرقه که همه معلوم النسب اند معلوم است که هیچ کدام از ایشان معصوم نیست پس ان طایفه که در میان ایشان مجهول [۱۰۰] النسبی هست مشخص می شود که یکی از ان 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 ان طایفه زیرا که امام با این طایفه خواهد بود جز ما و اگر با هیچ یک 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 یک 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 ان 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 جزما داخل در ان دو قول است بعد از ان 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 نماید 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 السّلم 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۲۵

اختلف الامامیه علی قولین فهل يجوز اتّفاقهما بعد ذلك علی احد القولین قال الشّیخ ره ان قلنا بالتّخیر لم یصحّ اتّفاقهم بعد الخلاف لانّ ذلك یدلّ علی أنّ القول الآخر باطل و قد قلنا أنّهم مخیرون فی العمل و لقائل ان یقول لم لا يجوز ان یکون التّخیر

مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد و على هذا الاحتمال يصحّ الاجماع بعدا لاختلاف و كلام المحقق ره هاهنا كالسابق فى غاية الحسن و الوضوح اصل اختلف الناس فى ثبوت الاجماع بخير الواحد بناء على كونه على حجه فصار اليه قوم و انكره آخرون و الاقرب الاول لنا ان دليل حجه خبر الواحد كما ستعرفه يتناوله بعمومه فيثبت به كما يثبت غيره احتجّ الخصم بانّ الاجماع اصل من اصول الدين فلا يثبت بخير الواحد و جوابه منع كليه الثانيه فانّ السنّه اعنى كلام الرسول صلى الله عليه و آله اصل من اصول الدين ايضا و قد قبل فيه خبر الواحد فائدتان الاولى لا بدّ

شد كه ممتنع است اطلاع عاده بر حصول اجماع و دخول قول معصوم را بدو زمان ما و نظاير زمان ما

[فائده إذا اختلفت الإماميه على قولين فهل يجوز اتفاقها بعد ذلك على أحد القولين]

فايده قال المحقق ره اذا اختلفت الإماميه على قولين فهل يجوز اتفاقهما بعد ذلك على احد القولين قال الشيخ ره ان قلنا بالتحريم لم يصح اتفاقهم تا اصل محقق قدس سره فرموده كه هرگاه اختلاف نمائيد بر دو قول آيا جايز است اتفاق نمودن ايشان را بعد از اين اختلاف بر يكي ازين دو قول شيخ عليه الرحمه فرموده كه اكر قائل بتخير در عمل به هريك ازين دو قول شويم در وقت اختلاف چنانچه در مسئله سابقه مذکور شد صحيح نيست اتفاق ايشان بعد از خلاف زيرا كه اين اتفاق دليلست بر اينكه قول ديكر باطل بوده باشد و حال آنكه ما قائل شده بوديم بتخير و اين نیز 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

جایز است مادامی که اختلاف محقق باشد و اتفاق واقع نشود که اگر اتفاقاً بر یکی از آن دو قول محقق شود بعد از اتفاق تخییر نیز باطل خواهد بود پیش از و جایز است و برین احتمال صحیح است اجماع بعد از اختلاف کلام محقق ره اینجا نیز چون حرف پیش در نهایت خوبی و ظهور است

[أصل في الإجماع المنقول بالخبر الواحد]

اشاره

اصل اختلاف الناس في ثبوت الاجماع بخبر الواحد تا فائدتان اختلاف نموده اند علما در ثابت شدن اجماع منقول بخبر واحد بنا بر آنکه خبر واحد حجت بوده باشد که اگر خبر واحد را حجت ندانیم چنانچه مذهب جمعی است اجماع نیز به او ثابت نخواهد شد اتفاقاً پس بعضی قائل شده اند بثبوت اجماع بخبر واحد و جمعی دیگر انکار نموده اند این را و نزدیکتر بصواب قول اولست دلیل ما بر ثبوت اجماع بخبر واحد اینست که دلیل حجیت خبر واحد چنانچه بعد ازین در بحث اخبار

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۲۶

لحاكى 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 حجه و جب البيان حذرا من التبدليس لان ظاهر الحكايه الاستناد الى العلم و الفرض استنادها الى الروايه 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 الثابته له حتى حكم التعادل و الترجيح على ما يأتي بيانه في موضعه و ان سبق الى كثير من الاوهام خلاف ذلك فانه ناش عن قله 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 إلا 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 یک اصل است که ان عبارت از کتابست زیرا که سنت یعنی کلام رسول صلی الله علیه و آله اصلی از اصول دین است و حال آنکه خبر واحد در او مقبول است فائدتان

[فائده لا بد لحاکی الإجماع من أن يكون علمه باحدى الطرق المفيدة للعلم]

الاولی لا بدّ لحاکی الاجماع من ان يكون علمه باحدى الطرق المفيدة تا الثانيه درین مقام دو فایده است که ذکر آنها مناسب است فایده اول اینکه شرطست در نقل اجماع اینکه ناقل عالم به آن اجماع بوده باشد به یکی از ان راههایی 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 قراینی باشد که از آنها 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 کہ اخبار او مقبول باشد تا اینکه حجت بوده باشد پس در نقل چنین اجماعی جایز نیست کہ بگوید کہ این مسئلہ اجماعیست بلکہ بر او واجب است بیان اینکه این اجماع را فلان کس نقل نموده تا آنکہ تدلیس لازم نیاید زیرا کہ ظاہر حکایت اجماع اینست کہ این حکایت مستند بعلم او باشد و او را جزم بحصول اجماع حاصل باشد و حال آنکہ مفروض اینست کہ این حکایت مستند است بہ روایت اجماع پس ترک بیان تدلیس خواهد بود مجملًا حکم اجماع منقول حکم خبر است پس شرطست در او آنچه

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۲۷

حصول التّعارض بین الاجماع المنقول و الخبر من حيث احتیاج الخبر الآن الى تعدّد الوسط فی النّقل و انتفاء مثله فی الاجماع و سیأتی بیان أنّ قلّه الوسائط فی النّقل من جمله وجوه التّرجیح و یندفع بانّ هذا الوجه و ان اقتضی ترجیح الاجماع علی الخبر الّا أنّه معارض فی الغالب بقلّه الضّبط فی نقل الاجماع من المتصدّین لنقله بالنّسبه الى نقل الخبر و النّظر فی باب التّراجیح الی وجه من وجوهها مشروط بانتفاء ما یساویه او یزید علیہ فی الجانب الآخر كما ستعرفه الثّانیه قد علمت أنّ بعض الاصحاح استعمل لفظ الاجماع فی المشهور من غیر قرینه فی کلامهم علی تعیین المراد فمن هذا شأنه لا یعتدّ بما یدّعیه من الاجماع الّا ان یتّین أنّ المراد به المعنی المصطلح و ما اظنّه واقعا اللّهمّ الّا ان یدهب ذاهب الی مساواه الشّهره للاجماع فی الحجّیه كما اتّفق كذلك فلا حجر علیہ ح فی الاعتداد به و ذلك ظاهراً

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 توهّم نموده باشند و کمان کرده باشند که اجماع منقول در حکم اجماع قطعی است این توهّم 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 نقیضین 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 ادهما 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 کافیست 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۲۸

المطلب السادس في الاخبار اصل ينقسم الخبر الى متواتر و آحاد فالمتواتر هو خبر جماعه يفيد بنفسه العلم بصدقه و لا ريب في امكانه و وقوعه و لا عبره بما يحكى من خلاف بعض ذوى الملل الفاسده في ذلك فأنه بهت و مكابره لأننا نجد العلم الضرورى بالبلاد التثاويه و الامم الخاليه 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 ينافى كذب واحد كذب الآخرين قطعا و لان المجموع مركب 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 ينافى نبوه نبينا محمد صلى 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 ترجیح اجماع بر خبر نمی تواند بود زیرا که در باب ترجیح نظر نمودن بوجهی از جوه ترجیح جائی مشروطست به اینکه در جانب دیگر وجهی از

ووجه ترجیح نبوده باشد که مساوی وجه ترجیح جانب اول یا زیاده بر او بوده باشد چنانچه بعد از این خواهی دانست

[فائده لا اعتبار بادعاء الاجماع ممن يطلق الإجماع على المشهور من غير قرينه]

الثانیه قد علمت ان بعض الاصحاب استعمل لفظ الاجماع فی المشهور من غير قرينه تا المطلب السادس فایده ثانیه اینکه دانستی که بعضی از اصحاب استعمال نموده اند لفظ اجماع را در مشهور بدون نصب قرینه در کلام خود بر تعیین مقصود ازین 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 معنی 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 فی الأخبار]

اشاره

المطلب السادس فی الاخبار

[أصل فی الخبر المتواتر الخالی عن القرائن المفیده للعلم]

اشاره

اصل ینقسم الخبر الی متواتر و آحاد فالمتواتر هو خبر تا اذا عرفت مطلب ششم در بحث از احکام 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۲۹

طعام واحد و أنه ممتنع عادة و منها ان حصول العلم به يؤدی الی تناقض المعلومات اذا اخبر جمع كثير بالشیء و جمع كثير بنقیضه و ذلك محال و منها أنه لو افاد العلم الضروری لما فرقنا بین ما يحصل منه كما مثلم به و بین العلم بالضروریات و اللّازم باطل لانا اذا عرضنا علی انفسنا وجود الاسکندر مثلا و قولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بینهما و وجدنا الثانی اقوی بالضروره و منها ان الضروری یتلزم الوفاق فیه و هو منتف لمخالفتنا و کلّ هذه الوجوه مردوده اما اجمالا فلانها تشکیک فی الضروری فهی کسبهه السوفسطائیه فلا یتحقق الجواب و امّا تفصیلا فالجواب عن الاول أنه قد یخالف حکم الجملة حکم الآحاد فانّ الواجد جزء العشره و هو بخلافها و العسکر متألّف من الاشخاص و هو یغلب و یفتح البلاد دون کلّ شخص علی انفراد

در امکان خبر متواتر عقلا و وقوع او در شریعت و عرف اعتبار ندارد و آنچه حکایت نموده اند از مخالفت بعضی از صاحبان
ملتهای فاسده در امکان وقوع و امکان حصول علم ضروری بصدق او مطلقا چنانچه بعضی از حکمای هند

چون سمینه و براهمه قائل شده اند و می گویند متواتر مطلقا مفید علم ضروری نیست بلکه در صورتی مفید علم است که اخبار از اموری واقع شود که در زمان ما موجودند و افاده علم ضروری نمی کند هرگاه اخبار متعلق باشد بامور گذشته زیرا که این قول کاذب و باطل است چه ما علم ضروری داریم بوجود شهرهائی بعیده و امتهای گذشته چنانچه علم بمحسوسات داریم به حیثیتی که هیچ فرقی میان این دو علم نمی یابیم تفاوتی که راجع بجزم شود یعنی تفاوتی [۱۰۱] میان ایشان در جزم و عدم احتمال نقیض نمی یابیم و علم باین شهرها و جماعت گذشته ما را حاصل نشده مگر بسبب اخبار متواتره و بعضی شبهه های متعدده و اعتراضات کثیره وارد آورده اند بر امکان تواتر و حصول علم بسبب اخبار کثیره از جمله اینست که جایز است کذب بر هر یک از این جماعت که می گویند از اخبار ایشان علم بصدق خبر حاصل می شود پس جایز خواهد بود دروغ گفتن ایشان بهیئات اجتماعی زیرا که کذب یکی منافات با کذب مجموع دیگران ندارد جز ما چه مفروض اینست که کذب بر کل واحد جایز است مثلا هرگاه تواتر از اجتماع ده نفر حاصل شود چنانچه کذب هر یک از ایشان انفرادا جایز است همچنین جایز است کذب هر یک دو حال اجتماع با نه نفر دیگر بس کذب مجموع من حیث المجموع نیز جایز خواهد بود و دیگر آنکه مجموع مرکب از آحاد است بلکه نفس آحاد است پس هرگاه فرض کنیم کذب کل واحد را پس فرض کذب جمیع نیز شده خواهد بود و با وجود کذب جمیع علم بصدق خبر ایشان حاصل نمی شود و از جمله

شبهه های ایشان اینست که اگر از تواتر علم بصدق خبر حاصل شود

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۳۰

و عن الثانی أنّ نقل اليهود و النصارى لم يحصل بشرائط التواتر فلذلك لم يحصل العلم و عن الثالث أنّه قد علم وقوعه و الفرق
بینه و بین الاجتماع علی الاکل وجود الداعی بخلاف اکل الطعام الواحد و بالجمله فوجود العاده هنا و عدمها هناك لتظاهر و
عن الرابع أنّ تواتر التّقيضين محال عاده و عن الخامس أنّ الفرق الذي نجده بين العلمين أنّما هو باعتبار كون كلّ واحد منها نوعا
من الضرورى و قد يختلف النوعان بالسرعه و عدمها لكثرة استيناس العقل باحدهما دون الآخر و عن السادس أنّ الضرورى لا
يستلزم الوفاق لجواز المباهته و العناد من الشرذمه القليله اذا عرفت هذا فاعلم أنّ

لازم خواهد بود تصدیق یهود و نصاری در آنچه ایشان بطریق تواتر نقل نموده اند از حضرت موسی و عیسی علیهما السلام که
هریک 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 [۱۰۲] اینست که
حصول علم بسبب تواتر منجر می شود بحصول علم بنقیضین در صورتی که جمعی کثیر خبر دهند به چیزی و جمعی کثیر
دیگر به نقیض آن خبر دهند و تعلق علم به نقیضین 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 اول 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 وجوه 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۳۱

حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرایط بعضها في المخبرين و بعضها في السامعين فالأول ثلاثة الأول ان يبلغوا في الكثرة حدًا يمتنع معه في العاده تواطئهم على الكذب الثاني ان يستند علمهم الى الحس فإنه في مثل حدوث العالم لا يفيد

قطعا الثالث استواء الطرفين و الواسطه اعنى بلوغ جميع طبقات المخبرين فى الاول و الآخر و الوسط بالغما ما بلغ عدد التواتر و الثانى امران الاول ان لا يكونوا عالمين بما اخبروا عنه اضطرارا لاستحاله تحصيل [الحاصل] الثانى ان لا يكون السامع قد سبق بشبهه او تقليد يؤدى الى اعتقاد نفى موجب الخبر و هذا الشرط ذكره السيد ره و هو جيد و حكاه عنه جماعه من

مجموع مسما است بعشره و واحد مسمى به او نيست و مجموع لشكر مركبست از اشخاص و مجموع غالب مى آيد بر دشمن و فتح شهرها مى نمايد بخلاف هريك از ان اشخاص و جواب شبهه ثانى ايشان اينكه در نقل يهود و نصارى ان خبر را كه مذكور شد شرايط تواتر متحقق نيست پس از اين جهت از تواتر ايشان علم بصدق خبر ايشان حاصل نيست يعنى حصول علم از تواتر مشروطست به شروطى كه بعد از اين مذكور خواهد شد پس اكر علم از تواتر حاصل شود معلوم مى شود كه شرايط او متحقق است و اكر علم حاصل نشود چنانچه در تواتر يهود و نصارى از او معلوم مى شود كه شرايط او متحقق نيست كوندانيم 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 رسيده باشند و تواتر يهود در زمان بخت نصر منقطع مى شود زيراكه او جميع طوايف يهود را كشت و از ايشان باقى نكداشت مگر چند نفرى كه قول ايشان مفيد علم نبود و نصارى در طبقه اول بحد تواتر نرسيده بودند باعتبار قلت عدد

ایشان و جواب شبهه سیوم اینکه ما علم قطعی بوقوع تواتر داریم و فرق میان او اجتماع خلق کثیر بر خوردن یک طعام اینست که در تواتر داعی بر اجتماع ایشان در نقل یک خبر متحقق است و ان عبارت از ارتکاب امر بمعروف و نهی از منکر است جهت حصول ثبوتات اخروی بخلاف اجتماع بر خوردن یک طعام که داعی بر او نیست بلکه مانع از او متحقق است چه امزجه خلایق مختلفند و باعتبار اختلاف او در خواهش طعامها نیز مختلف می شود و مجملا بحسب عادت تواتر موجود است و در اجتماع بر طعام واحد عادت جاری نشده و جواب شبهه چهارم اینکه تواتر بر نقیضین بحسب عادت محالست و اگر از فرض محال محالی لازم آید قصوری ندارد و جواب شبهه پنجم اینکه فرقی که ما در میان این دو علم می یابیم باعتبار اینست که هریک از این ها نوعیند از ضروری و گاه هست که مختلف می شوند دو نوع از ضروری باعتبار سرعت انتقال ذهن به یکی و عدم سرعت انتقال

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۳۲

الجمهور ساکتین علیه قال السید ره اذا كان هذا العلم یعنی الحاصل من التواتر مستندا الى العاده و ليس بموجب عن سبب جاز فی شروطه الزیاده و النقصان بحسب ما يعلم الله تعالی من المصلحه و انما احتجنا الى هذا الشرط لئلا يقال لنا ای فرق بین خبر البلدان و الاخبار الوارده بمعجزات النبی صلی الله و اله سوی القرآن کحنین الجذع و انشقاق القمر و تسیح الحصی و ما شبه ذلك و ای فرق ایضا بین خبر البلد و خبر النص الجلی علی امیر المؤمنین علیه

الصلاه و السلام الذى يتفرد الاماميه بنقله و الا اجزتم ان يكون العلم بذلك كله ضروريًا كما اجزتموه فى اخبار البلدان و قد اشترط بعض هنا شروطا اخر ظاهره 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 زيرا كه جايز 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 زيرا كه در مثل مسئله حدود عالم هرگاه ثابت بوده باشد نزد مخبرين بدليل عقلى تواتر مفيد علم [۱۰۳] 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 دویم یعنی شریطی که در سامعین معتبرند دو شرطست اول اینکه ایشان عالم نبوده باشند بمتواتر بطریق علم ضروری که اگر چنین علمی از برای ایشان حاصل بوده باشد تواتر نسبت به ایشان مفید علم نخواهد بود زیرا که تحصیل حاصل محالست بلی عالم بودن ایشان بمتواتر بعنوان علم نظری منافات با تواتر ندارد دویم اینکه سامع پیش از شنیدن این خبر متواتر بسبب شبهه یا تقلید دیگری چون آباء و اسلاف اعتقاد بنفی مقتضای خبر متواتر نداشته باشد چه درین صورت گاه باشد که او را بسبب این

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۳۳

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 ازو 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 ننموده بودند و سید رضی الله عنه خود اختراع نموده در مقام اعتذار و فرموده که هر گاه این علم یعنی علمی که از تواتر حاصل می شود مستند بعاده [۱۰۴] 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 بغير

از قران 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 بیلاد 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 الّا أجزتم 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 آنها حاصل باشد چنانچه ما و شما شریکیم در علم بوجود بلاد بعیده باعتبار تواتر آنها 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 نماید خلافت آن حضرت را بعد از حضرت رسالت پناهی صلوات الله علیه

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۳۴

و لکن یشتمل کلّ واحد منها علی معنی مشترک بینها لجهه التّضمّن او الالتزام فیحصل العلم بذلك القدر المشترك و یسمّی المتواتر من جهه المعنی و ذلك کوقائع امیر المؤمنین علیه الصّلاه و السّلم فی حروبه من قتله فی غزوه بدر کذا و فعله فی احد کذا الی غیر ذلك فأنّه یدلّ بالالتزام علی شجاعته و قد تواتر ذلك منه و ان کان لا یبلغ شیء من تلك الجزئیات درجه القطع

و اله بلافصل 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 بداهت 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 زیرا که 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 یک شهر نبوده باشند تا آنکه ممتنع بوده باشد اتفاق نمودن ایشان با یک 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 زیرا که درین صورت ممتنع است عاده اجتماع ایشان بر کذب بسبب خوف

اصل و خبر الواحد هو ما لم يبلغ حدّ التواتر سواء كثرت رواته ام قلت و ليس شأنه افاده العلم بنفسه نعم قد يفيد بانضمام القرائن اليه و زعم قوم أنه لا يفيد العلم و ان انضمت اليه القرائن و الاصحّ الأوّل لنا أنه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت و انضمت اليه قرائن من صراخ و جنازه و خروج المخدّرات على حاله منكره غير معتاده من دون موت مثله و كل الملك و اكابر مملكته فانما نقطع 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 شكّ احتجّ المخالفه بوجوه احدها أنه لو حصل العلم به لكان عاديًا اذ لا عليه و لا ترتب الا باجزاء الله تعالى عادته بخلق شيء عقيب آخر و لو كان عاديًا لا طرد و

بسیار است که علم حاصل می شود از تواتر بدون این ها

[فائده في التواتر المعنوي]

فائده 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 هریک از ان اخبار مشتملند بر معنی که مشترکست میان جمیع این خبرها از باب تضمن یا التزام پس علم قطعی بصدق آن قدر مشترک 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 یک از انها دلالت دارد بر کمال شجاعت آن حضرت التزاما پس شجاعت او متواتر خواهد بود هر چند که هیچ یک از این جزئیات به مرتبه تواتر و قطع نرسیده اند

[أصل فی 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 آن خبر بسیار باشند و خواه کم باشند و حال این خبر چنین نیست که فی نفسه قطع نظر از قرائن خارجی مفید علم باشد بلی گاهی افاده علم می کند باعتبار انضمام قرائن خارجی 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۳۶

انتفاء اللّازم بین الثّانی أنّه لو افاد العلم لأدّى الی تناقض المعلومات اذا حصل الاخبار علی

ذلك الوجه بالامرین المتناقضین فانّ ذلك جاز و اللّمازم باطل لانّ المعلومین واقعان فی الواقع و الّا لكان العلم جهلا فیلزم اجتماع التّقيضین الثالث أنّه لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئه من يخالفه بالاجتهاد و هو خلاف الاجماع و الجواب اما عن الاوّل فبالمنع من انتفاء اللّمازم و التّزام الاطراد فی مثله فانّه لا يخلوا عن العلم و اما عن الثّانی فانّه اذا حصل فی قضیه امتنع ان يحصل مثله فی نقيضها عاده و امّا عن الثّالث فبالتّزام التّخطئه ح فلو وقع العلم لم يخبر مخالفته بالاجتهاد الّا أنّه لم يقع فی الشّریعات و الاجماع المدّعی علی خلاف ذلك ظاهر الفساد اصل و ما عری من خبر الواحد عن القرائن المفیده للعلم يجوز التّعبد

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 بالبدیهه 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 زیرا که 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 [۱۰۵] 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 زیرا که اخبار بنقیضین جایز است عقلا و عاده 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۳۷

به عقلا- و لا- نعرف فی ذلک من الاصحاب مخالفاً سوی ما حکاه المحقق عن ابن قبه و يعزى الى جماعه من اهل الخلاف و كيف كان فهو بالاعراض عنه حقیق و هل هو واقع او لا خلاف بين الاصحاب فذهب جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى و

ابی المکارم ابن زهره و ابن البراج و ابن ادريس الى الثانی و صار جمهور المتأخرين الى الاول و هو الاقرب و له وجوه من الأدله 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 المفیده 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 زیرا که اگر شارع ما را امر فرماید بعمل به مقتضای این خبر و بفرماید که هرگاه

عادلی 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 [۱۰۶] 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 خیر 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 زیرا که لازم نمی آید از جواز وجوب عمل بقول کسی که جزم بکذب او نداشته باشیم جواز وجوب بقول کسی که جزم بکذب او حاصل است بحسب عادت زیرا که اخبار از خدای تعالی بتخصیص در نبوت

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۳۸

دلّت هذه الآیه علی وجوب الحذر علی القوم عند انذار الطوائف لهم و هو يتحقّق بانذار كلّ واحد من الطوائف واحدا من القوم حيث اسند الانذار الی ضمیر الجمع العائد علی الطوائف او علّقه باسم الجمع اعنی القوم ففی کلیهما ارید المجموع و من البین تحقّق هذا المعنی مع التّوزیع بحيث يختصّ بكلّ بعض من القوم بعض من الطوائف قلّ او کثر و لو کان بلوغ التّواتر شرطا لقیل و لینذروا كلّ واحد من قومهم او و لینذر البعض الّذی

يُحصل به التواتر كلّ واحد من القوم او ما يؤدّي هذا المعنى فوجوب الحذر عليهم بالانذار الواقع على الوجه الذي ذكرناه دليل وجوب العمل بخبر الواحد فان قيل من اين

خود رياست عظيمه ايست پس هرگاه با معجزه که موجب جزم بصدق اوست نباشد عاده جزم حاصل می شود بکذب او بخلاف اخبار عدل از رسول صلی 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 خلافت میان اصحاب پس رفته اند جمعی از متقدمين چون سید مرتضی رضی الله عنه و سید ابی المکارم بن زهره و ابن براج و ابن ادريس بثنائی يعنى عدم وقوع تعبد و جمهور متاخرين 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 ليتفقوا فی الدین و لينذروا قومهم اذا رجعوا الهم لعلهم يحذرون يعنى چرا بیرون نمی روند از هر فرقه طائفه تا آنکه تفقه نمایند در دین و مسائل دین خود را بیاموزند و انذار قوم خود نمایند هرگاه باز کشت نمایند بسوی ایشان شاید که ایشان بترسند از عقوبت الهی و از معاصی بازایستند وجه دلالت این آیه کریمه بر این مطلب این است که دلالت دارد

بر وجوب حذر بر قوم نزد انذار و تخويف طوايف ايشان را و انذار طوايف ايشان را متحقق مى شود بعنوان انذار هر طايفه از طوايف يکى از قوم را چه نسبت داده اند او را بضمير جمعى که راجع مى شود به طوايف و معلق ساخته او را باسم جمع يعنى قوم پس در هريک از فعل و مفعول اراده مجموع شده چه مراد از مسند انذار جميع طوايف است و از مفعول مراد جميع قوم است و اين بديهى است که متحقق مى شود اين معنى با توزيع يعنى قرار دادن هريک از قوم را فردا فردا در برابر هر طايفه از طوايف به حيثيتى که مخصوص باشد بهر بعضى از قوم طايفه از طوايف خواه ان طايفه قليل باشند يعنى بحدّ تواتر نرسيده باشند يا کثير

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۳۹

علم وجوب الحذر و ليس فى الآيه ما يدلّ عليه فانّ امتناع حمل كلمه 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 وجب و العا 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 رسيده باشند و اگر به رسيدن اين طايفه مندرين بحدّ تواتر شرط مى بود و توزيع کافى نمى بود بايستى که گفته شود و ليندروا كل واحد من قومهم يعنى

تا اینکه انذار نمایند جمیع این طوایفی که از فرق متعدده بیرون رفته اند هر واحدی از قوم خود را یا بایستی گفته شود و لینذر البعض الذی يحصل به التواتر کل واحد من القوم یعنی تا اینکه انذار نمایند بعضی ازین طوایف که بحد تواتر رسیده باشند هر واحد از قوم را یا گفته شود عبارتی دیگر که اداء این معنی نماید پس وجوب حذر بر ایشان بسبب انذاری که واقع باشد بر وجه مذکور یعنی بطریق توزیع دلیل است بر وجوب عمل بخبر واحد فان قیل من این علم وجوب الحذر و لیس فی الآیه ما یدل علیه فان امتناع حمل کلمه لعل تا فان قیل 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 لعل واقع شده و لعل موضوعست از برای ترجیحی یعنی آرزو کردن چیزی که ممکن الوقوع بوده باشد و ترجیحی 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 مجازی حمل نمود و معنی که مناسبت دارد با حقیقت او ایجاب حذر است قائل جواب می فرماید که امتناع حمل کلمه لعل 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 ایجاب و ندب هر دو است و مقتضی حمل بر ایجاب تنها نیست در جواب این اعتراض می‌گوییم 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 مقتضی حذر حاصل است حذر واجب خواهد بود و اگر مقتضی او نیست نیکو نخواهد بود پس طلب حذر دلیلت بر نیکویی او و دانستی که حذر نیکو نیست مگر نزد وجود مقتضی و نزد وجوب مقتضی واجب می‌شود پس طلب حذر واقع نمی‌شود

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۴۰

وجوب الحذر عند الإنذار لا يصلح بمجرد دليله على المدعى لكونه اخص منه فان الإنذار هو التخويف و ظاهر ان الخبر اعم منه قلت الإنذار هو الابلاغ ذكره الجوهري قال و لا يكون الا في التخويف و قريب من ذلك في الجمهره و القاموس و العرف يوافقهما ايضا و لا ريب في ان عمده الاحكام الشرعيه الوجوب و التحريم و ما يرجع بنوع من الاعتبار اليهما و هما لا ينفكان عن التخويف فان الواجب يستحق العقاب تاركه و الحرام يستوجب المؤاخذه فاعله و اذا نهضت الآية بالدلاله على قبول خبر الواحد فيهما فالخطب فيما سواهما سهل اذ القول بالفصل معلوم الانتفاء مع انه يمكن ادعاء الدلاله على القبول فيه

مگر بر وجه ایجاب با اینکه ادعاء اینکه مطلق طلب اقرب مجازاه است به حقیقت نه ایجاب محل نظر است فان قيل وجوب الحذر عند الإنذار لا يصلح بمجرد دليله على المدعى تا فان قيل ذكر پس اگر کسی گوید که وجوب حذر نزد انذار

به تنهایی صلاحیت ندارد که دلیل مدعای شما بوده باشد زیرا که انذار عبارت از تخویف است [و مدّعی شما وجوب عمل است بخبر واحد و ظاهر است که خبر اعم است از تخویف] چه خبر واحد اعمّ است از اینکه در باب انذار بوده باشد یا از باب اخبار باحکام شرعیه جواب می‌گوییم که تخصیص انذار بتخویف ممنوعست بلکه انذار بمعنی ابلاغ و رسانیدن خبری است بمکلف بر وجهی که متضمن تخویف بوده باشد و این معنی چنانکه شامل ابلاغ خبری است که مشتمل بر تخویف باشد و پس همچنین شامل ابلاغ خطائست که متضمن وجوب یا حرمت چیزی بوده باشد چنانچه دانسته خواهد شد و دلیل بر اینکه انذار باین معنی است اینست که جوهری در صحاح ذکر نموده که انذار بمعنی ابلاغ است و گفته که نمی‌باشد انذار مکر ابلاغی که مقصود ازو تخویف باشد و نزدیک باین معنی در جمهره و قاموس واقع شده و عرف نیز با ایشان موافقت و شکی نیست که عمده احکام شرعیه وجوب و تحریم و آن چیز است که راجع می‌شود بوجوب و تحریم به یک اعتباری چون احکام وضعیه زیرا که آنها لازم دارند وجوب و تحریم چیزی را مثلاً صحت حکم شرعی عبارتست از احکام خمس مشهوره و حکم وضعی عبارتست از لازم و سبب احکام شرعیه چون صحت و بطلان که لازم وجوب نماز با طهارت و حرمت نماز بی طهارتند و چون بودن زوال سبب از برای وجوب نماز ظهر مثلاً بیع که حکم وضعی است لازم دارد وجوب تسلیم [۱۰۷] ثمن را به بائع بر مشتری و وجوب تسلیم میع را بمشتری بر بائع و

حرمت انتفاع هریک از مشتری و بایع از چیزی که منتقل ساخته اند او را بسبب بیع به دیگری و این وجوب و تحریم منفک نمی شوند از تخویف زیرا که واجب مستحق عقوبت می شود تارکش و حرام مستوجب مؤاخذه می شود فاعلش و هرگاه آیه کریمه دلالت کند بر قبول خیر واحد در واجب و حرام پس کار در غیر این ها آسانست زیرا که کسی قائل بفرق نشده میان واجب و حرام و باقی

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۴۱

ایضا بلحن الخطاب فان قيل ذكر التفقه في الآيه يدل على أنّ المراد بالانذار الفتوى و قبول الواحد فيها موضع وفاق قلت هذا موقوف على ثبوت عرفیه المعنى المعروف بين الفقهاء و الاصوليين التفقه في زمن الرسول صلى الله عليه و آله على الوجه المعتبر للحمل الخطاب عليه [و انى لكم هنا باثباته و معناه اللغوى مطلق التفهم فيجب الحمل عليه] لاصاله بقائه حتى يعلم النقل عنه و لم يثبت حصول في ذلك العصر الثانى قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلاله انه سبحانه علق وجوب التثبت على مجىء الفاسق فينتفى عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط و اذا لم يجب التثبت عند مجىء 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 ضعيفه مدفوع بان الاحتجاج به مبنى على القول بحجیه فيكون ح من الظواهر التى يجب التمسك بها الثالث اطباق قدماء الاصحاب الذين عاصروا

احكام پس هرگاه ثابت شد وجوب عمل بخبر واحد در باب وجوب و تحریم در غير ايشان نیز ثابت می شود با اینکه ممکن

است ادعاء دلالت آیه کریمه بر وجوب عمل بخیر واحد در غیر واجب و حرام نیز بطریق مفهوم خطاب زیرا که هرگاه واجب باشد عمل بخیر 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 فی الآیه يدل علی ان المراد بالانذار الفتوی تا الثانی پس اگر کسی اعتراض نماید که ذکر تفقه در آیه کریمه دلیل است بر اینکه مراد از انذار فتوی است و قبول قول مجتهد واحد در فتوی اتفاقیست و محل نزاع قبول خبر واحد است در نقل جواب می گوئیم 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 الثانی قوله تعالی **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا** تا الثالث دلیل ثانی از برای وجوب عمل بخیر واحد قول خدای تعالی است که **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا** یعنی اگر فاسقی بشما خبری دهد شما بازایستید 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 وجوب تثبت را بر خبر دادن فاسق پس وجوب تثبت منتفی خواهد بود نزد انتفاء فسق از

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۴۲

الائمه عليهم السلام و اخذوا عنهم او قاربوا عصرهم على روايه اخبار الآحاد و تدوينها و الاعتناء بحال الزواه و التّفحص عن المقبول و المردود و البحث عن الثقه و الضعيف و اشتها ذلك بينهم في كلّ 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 يضاذه مع كثيره الروايات عنهم في فنون الاحكام قال العلامة في يه اما الاماميه فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين و فروعه الا على اخبار الآحاد المرويّه 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 لشبهه 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 اعتراضی که بعضی بر اين استدلال نموده اند باين روش که اين موقوفست بر حجيت مفهوم شرط و دلالت مفهوم ضعيف است مدفوعست به اينکه استدلال بمفهوم

مبنی است بر قول به حجیت او یعنی هر که باین احتجاج نموده قائلست به حجیت او پس درین صورت مفهوم از جمله ظواهریست که تمسک بانها واجبت [۱۰۸] الثالث اطلاق قدماء الاصحاح الذین عاصروا تا الرابع دلیل ثالث بر وجوب عمل بخبر واحد اینست که اتفاق نموده بودند قدماء اصحاب که معاصر حضرات ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین بودند و از ایشان اخذ احادیث می نمودند و جمعی که که نزدیک بعصر ایشان بودند به روایت اخبار آحاد و نوشتن آنها در کتابها و اهتمام داشتن بیان حال راویان و تفحص نمودن از مقبول و مردود و تفتیش کردن از ثقه و ضعیف ایشان و مشهور بوده میان ایشان این معنی در هر عصری از آن عصرها و در زمان امام معصومی بعد از معصومی و از هیچ یک از ایشان انکار این یا قول بخلاف این منقول نشده و نه حدیثی از حضرات ائمه معصومین علیهم السّلم روایت شده که منافی این بوده باشد با اینکه از ایشان روایات بسیار در احکام هر فنی از فنون منقول شده و مؤید این اتفاق اینست که علامه رحمه الله فرموده که اما امامیه رضی الله عنهم پس اخباریون ایشان اعتماد نمی کردند در اصول دین و فروع او مگر بر اخبار آحادی که منقول اند از ائمه علیهم السلم و اصولیون یعنی مجتهدین ایشان چون شیخ ابو جعفر طوسی رضی الله عنه و غیر او موافقت نموده اند با اخباریین در قبول خبر واحد و انکار نموده اند او را مگر سید مرتضی رضی الله

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۴۳

هذا الطریق فی الاحتجاج للعمل باخبارنا المرویه عن الائمه علیهم السلم مقتصره علیه

فادعى الاجماع على ذلك و ذكر ان قديم الاصحاب و حديثهم اذا طولبوا بصحة ما افتي به المفتى منهم عولوا على المنقول فى اصولهم المعتمده و كتبهم المدونه فيسلم له خصمه منهم الدعوى فى ذلك و هذه سجيتهم من زمن النبى صلى الله عليه و آله الى زمن الائمة عليهم السلم فلو لا ان العمل بهذه الاخبار جاز لانكروه و تبرءوا من العمل به و موافقونا من اهل الخلاف احتجوا بمثل هذه الطريقة ايضا فقالوا ان الصيحابه و التابعين اجمعوا على ذلك بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد و عملهم به فى الوقائع المختلفه التى لا تكاد تحصى و قد تكرر ذلك مره بعد مره اخرى و شاع و ذاع بينهم و لم ينكر عليهم احد و الا لنقل و ذلك يوجب العلم العادى باتفاقهم كالقول الصريح الرابع ان باب العلم القطعى بالاحكام الشرعيه التى لم تعلم بالضروره 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 معصومین علیهم السّلام پس اگر نه چنین می بود که عمل باین اخبار جایز می بود بایست که خصم ایشان انکار نماید عمل باین اخبار را و خود را بیزار داند از کسی که عمل بانها کند و جمعی از عامه که با ما موافقت نموده اند در این مسئله ایشان نیز احتجاج نموده اند بمثل این طریقه پس گفته اند که صحابه و تابعین اجماع نموده اند بر عمل بخبر واحد بدلیل آنکه نقل نموده اند از ایشان استدلال بخبر واحد و عمل ایشان را به او در وقایع مختلفه غیر محصوره و مکررا این کار نموده اند و شایع و مشهور بود میان ایشان و هیچ کس بر ایشان انکار ننموده بود که اگر کسی انکار می نمود بایستی که انکار او بما برسد و این موجب علم دعای است باتفاق ایشان چنانکه هرگاه تصریح نمایند باتفاق اصحاب ما را علم عادی باتفاق حاصل می شود الرابع أنّ باب العلم القطعی بالاحکام الشرعیّه التي لم تعلم بالضروره من الدّین او من مذهب اهل تالیق دلیل چهارم بر وجوب عمل بخبر واحد اینکه باب علم قطعی باحکام شرعیّه که ضروری دین یا ضروری مذهب اهل بیت علیهم السّلام نبوده باشد

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۴۴

الدّین او من مذهب اهل البيت علیهم السّلام فی نحو زماننا منسّد قطعاً اذا الموجود من ادلتها لا یفید غیر الظّن لفقد الدّین المتواتره و انقطاع طریق الاطلاع علی الاجماع من غیر جهة الثقل بخبر الواحد و وضوح کون اصاله البراءه لا یفید غیر الظّن و کون الکتاب ظنی الدّلاله و اذا تحقّق انسداد باب العلم فی حکم شرعی کان التّکلیف فیهِ بالظّن قطعاً و العقل قاض

بأنَّ الظَّنَّ اذا كان له جهات متعدده يتفاوت بالقوّه و الضّعف فالعدول عن القويّ منها الى الضّعيف قبيح و لا ريب أنّ كثيرا من اخبار الآحاد يحصل بها من الظَّنَّ ما لا يحصل بشي ء من سائر الأدلّه فيجب تقديم العمل بها لا يقال لو تمّ هذا الدليل لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهاده العدل الواحد او دعواه ظنّ اقوى من الظَّنَّ الحاصل بشهاده العدلين ان يحكم بالواحد او بالدعوى و هو خلاف الاجماع لأننا نقول ليس الحكم في الشّهاده منوطا بالظَّنَّ بل بشهاده العدلين فينتفى بانتفائها و مثلها الفتوى و الاقرار كما اشار اليه المرتضى ره في معنى الاسباب

در زمان ما مسدود شده جزما زیرا که آنچه موجود است از دلایل این احکام مفید زیاده بر ظن نیست زیرا که 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 الدلاله است باعتبار آنکه اکثر آیات احکام مشتملند بر مجملات و عمومات و متشابهات 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 آنها ظنی حاصل می شود که از ادله دیگر حاصل نمی شود پس واجبست تقدیم بعمل بانها لا يقال

لو تم هذا الدليل لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهاده العدل الواحد كسى نكويد كه اكر اين دليل تمام شود لازم مى آيد كه در جائي كه حاكم را از شهادت يك عادل يا دعوای او ظنى حاصل شود اقوى از ظنى كه از شهادت دو عادل حاصل مى شود واجب باشد اينكه حكم كند به شهادت ان عادل واحد يا دعوای او و اين خلاف اجماعت زيرا كه جواب مى كوييم كه حكم شرع در شهادت منوط بظن نيست تا آنكه هر كاه ظن اقوى بوده باشد از ظنى ديكر عمل به او لازم باشد بلكه منوطست به شهادت دو عادل پس جازي نخواهد بود حكم در صورتى كه شهادت عدلين منتفى باشد و مثل شهادت فتوى و اقرار يعنى حكم بوجوب متابعت فتوى و ثبوت اقرار منوط بظن نيست بلكه

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۴۵

او الشّروط الشّرعيه كزوال الشّمس و طلوع الفجر بالنّسبه الى الاحكام المتعلّقه بهما بخلاف محلّ النزاع فانّ المفروض فيه كون التّكليف منوطاً بالظنّ لا يقال الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون و ذلك بواسطه ضميمه مقدّمه خارجيه و هي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر و هو يريد خلافه من غير دلالة تصرفه عن ذلك الظاهر سلّمنا و لكن ذلك ظنّ مخصوص فهو من قبيل الشّهاده لا يعدل عنه الى غيره الاّ بدليل لانا نقول احكام الكتاب كلّها من قبيل خطاب المشافهه و قد مرّ انه مخصوص بالموجودين في زمان الخطاب و ان ثبوت حكمه في حقّ من تاخر انما هو بالاجماع و قضاء الضروره باشتراك التّكليف بين الكلّ و ح فمن الجائر ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلّهم على

اراده خلافها و قد وقع ذلك في مواضع علمناها باجماع و نحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا بسائرهما على الاماره المفيده للظن القوي و خبر الواحد من جملتها و مع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم و يستوى ح الظن المستفاد من ظاهر الكتاب و الحاصل من

منوط است بقول مفتي و اقرار مقر پس شهادت در تعلق حكم به او چنانچه سيد مرتضى رضى الله عنه اشاره فرموده به منزله اسباب و شروط شرعيه است چون زوال آفتاب و طلوع فجر نسبت به احكامى كه 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 شهادت دو عادل بخلاف محل نزاع يعنى علم باحكام شرعيه كه او معلق بظن است پس با وجود ظن قوى عمل بظن ضعيف جازي نخواهد بود لايق الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون تا حجه القول كسى نكويد كه شما چون مى كويد كه احكام مستنبطه از قران مجيد ظنيند و حال آنكه حكمى كه از ظاهر او مستفاد مى شود علم قطعى به او حاصل مى شود و ظنى نيست به واسطه انضمام مقدمه از خارج با ظاهر او و ان مقدمه عبارتست از قباحه خطاب نمودن حكيم بلفظى كه او را ظاهرى باشد و مراد حكيم غير ان ظاهر باشد بدون قرينه كه او را از ظاهر صرف نمايد و حاصل آنكه مى كويم كه اين حكم از ظاهر كتاب مستفاد مى شود و هرچه از ظاهر او مستفاد شود مراد خداى تعالى است جز ما بواسطه ان مقدمه معلومه پس اين حكم معلومست

قطعا و بر تقدیر تسلیم که حکمی که از ظاهر کتاب مستفاد بشود ظنی بوده باشد لیکن این ظن خاصی است که مستفاد شده از متواتر که عمل به او واجبست اتفاقا پس او از قبیل شهادت دو عادل است درین معنی که عدول ازو جایز نیست بغیر او یعنی چنانچه جایز نیست عدول از شهادت دو عادل بغیر او هرچند در افاده ظن اقوی بوده باشد باعتبار اینکه وجوب عمل به ظنی که از شهادت عدلین حاصل شود اتفاقست همچنین

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۴۶

غیره بالنظر الی اناطه التکلیف به لابتناء الفرق بینهما علی کون الخطاب متوجها الینا و قد تبین خلافه و لظهور اختصاص الاجماع و الضروره الدالین علی المشار که فی التکلیف المستفاد من ظاهر الكتاب بغیر صوره وجود الخبر الجامع للشرائط الآتیة المفید للظن الراجح بان التکلیف بخلاف ذلك الظاهر و مثله یقال فی اصاله البراءه لمن التفت الیهما بنحو ما ذکر اجزاء فی ظاهر الكتاب حجه القول الآخر عموم قوله تعالی و لا- تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ الظاهر و مثله یقال فی اصاله البراءه لمن التفت الیهما بنحو ما ذکر اجزاء فی ظاهر الكتاب حجه القول الآخر عموم قوله تعالی و لا- تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِه عِلْمٌ فَانَّهُ نَهَى عَنْ اتِّبَاعِ الظَّنِّ وَقَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنَّ الظَّنَّ لَا یغنی من الحق شیئا و نحو ذلك من الآیات الداله علی ذم اتِّبَاعِ الظَّنِّ وَ النَّهَى وَ الدَّم دَلِيلُ الْحَرَمِ وَ هِيَ تَنَافَى الْوَجُوبِ وَ لَا- شَكَّ أَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ لَا یفید آلا الظَّنَّ وَ مَا ذَكَرَهُ السَّيِّدُ الْمُرْتَضَى فِي جَوَابِ الْمَسَائِلِ التَّبَانِيَاتِ مِنْ أَنَّ اصْحَابَنَا لَا یعملون بخبر الواحد و ان ادعا خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال لاتا نعلم علما ضروريا لا يدخل فی مثله ريب و لا شك ان علماء الشیعه الامامیه یدهبون

جایز نیست عدول از ظنی که حاصل می شود از ظاهر کتاب بظنی که حاصل شود از خبر واحد هر چند که او اقوی بوده باشد مگر بسبب دلیلی که موجب عدول از او باشند زیرا که ما در جواب می گوئیم که قطعی بودن حکم مستفاد از ظاهر کتاب ممنوعست زیرا که ممکنست که مراد خلاف این ظاهر بوده باشد و آنچه شما می گفتید که صرف لفظ از ظاهر بدون قرینه قبیح است ما در جواب او می گوئیم که صرف از ظاهر بدون قرینه نشده بلکه با قرائن بوده که در وقت خطاب متحقق بوده اند و الحال نیستند و این مفسده ندارد زیرا که احکام کتاب مجید جمیع از قبیل خطاب مشافهه اند و بیشتر دانسته شد که خطاب مشافهه مخصوصست بموجودین در زمان خطاب و حکم او ثابت نیست از برای معدومین در وقت خطاب تا روز قیامت مگر بسبب اجماع و حکم ضرورت دین باشتراک جمیع مکلفین درین تکلیفات و در این صورت که ما مخاطب باین خطابات نبوده باشیم و خطاب مخصوص بموجودین در آن وقت بوده باشد پس جایز است که با بعضی از ان ظواهر قرآینی بوده باشد که دلالت نمایند مخاطبین موجودین را بر اینکه مراد خلاف ظاهر است قطعا و لازم نیست که ان قرائن در زمان ما نیز بوده باشند زیرا که ما مخاطب باین خطاب نیستیم تا آنکه باید خلاف ظاهر انها بر ما نیز معلوم بوده باشد و بتحقیق که واقع شده اقراران چنین قرائن با خطاب در چند موضع که ما می دانیم باجماع و مثل اجماع چنانچه در آیه وضو که ظاهر وجوب شستن دستت باین عنوان که ابتدا از اصابع

واقع شود و انتها بمرافق و حال آنکه مراد خلاف ظاهر و عکس اوست و دلیل برین

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۴۷

الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة و لا التعويل عليها و أنّها ليست بحجّه و لا دلالة و قد ملئوا الطوامير و سطر و الاساطير في الاحتجاج على ذلك و النقض على مخالفيهم فيه و منهم من يزيد على تلك الجملة و يذهب الى أنّه مستحيل من طريق العقول ان يتعيّد 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 افردتها في البحث عن العمل بخبر الواحد أنّه تبين في جواب المسائل الثبائيات انّ العلم الضروري حاصل لكلّ مخالف للإماميّة او موافق بأنهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم و انّ ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما انّ نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كلّ مخالط لهم و تكلم في الذريعة على التعلّق

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 بتعلق 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 حجج 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۴۸

بِعَمَلِ الصَّحَابَةِ وَ التَّابِعِينَ بَأَنَّ الْأَمَامِيَّةَ تَدْفَعُ ذَلِكَ وَ تَقُولُ أَنَّ عَمَلَ بَاخْبَارِ الْأَحَادِ مِنْ

الصحابه المتأمرّون المذنبين يحتشم التصريح بخلافهم و الخروج عن جملتهم فامسك النكير عليهم لا يدلّ على الرّضاء بما فعلوه
لانّ الشرط في دلاله الامسك على الرّضاء ان لا يكون له وجه سوى الرّضاء من تقية او سوف و ما اشبه ذلك و الجواب عن
الاحتجاج بالآيات انّ العامّ يخصّ و المطلق يقيد بالدليل و قد وجد كما عرفت على انّ آيات الذمّ ظاهره بحسب السوق في
الاختصاص باتّباع الظنّ في اصول الدين

و ضروره مشاركيم با ايشان در تكليف باحكام ان خطابات پس هر كاه مشاركت ما با ايشان اجماعى و ضرورى نبوده باشد ما
مكلف به آن احكام نخواهيم بود و در صورتى كه خبرى معارض ظاهر كتاب بوده باشد مشاركت ما با ايشان اجماعى و
ضرورى نيست پس ممكنست كه مكلف بحكم اين خبر باشيم نه بحكم ان خطاب و ضمير مثله راجعست بوجه دويم تساوى
ظنين يعنى بقول مصنف قدس سره و لظهور اختصاص الاجماع و الضروره الدالين على المشاركه تا آخر و جار و مجرور ثانى
يعنى بنحو ما ذكر ظرف لغو و متعلق است به التفت يعنى اكر معترض ملتفت شود بجانب اصالت براءتى كه مستدل دعوا نموده
بود كه او نيز چون ظاهر كتاب ظنى است و اعتراض نمايد بران مقدمه بمثل ان اعتراضى كه مذكور شد اخيرا در ظاهر كتاب
يعنى باين روشن كه ظنى كه مستفاد مى شود از اصالت برأت ظن مخصوصى است كه عمل به او واجب است اتفاقا پس از
قبيل ظنى است كه از شهادت دو عادل حاصل مى شود و عدول ازو بظنى كه از خبر واحد حاصل شود جايز نيست ما نيز
جواب مى كوييم بمثل آنچه مذكور

شد ثانیاً در بیان تساوی ظنی که از ظاهر کتاب حاصل شود با ظنی که از غیر او متحقق شود یعنی می‌گوییم که ظنی که حاصل می‌شود از اصالت برأت و جوب عمل به او در صورتی اتفاقیست 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 حجه القول الآخر عموم قوله تعالی وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فانه نهی تا و الجواب دلیل قول دیگر یعنی عدم و جوب عمل بخبر واحد چند وجه است یکی عموم قول تعالی است که وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ یعنی پیروی مکن چیزی را که علم به او نداری و این اعم است از آنکه ظن به او حاصل باشد یا نه پس خدای تعالی نهی فرموده خواهد بود از متابعت ظن و قول خدای عز و جلّ است که در مذمت جمعی که متابعت ظن خود نموده اند و به ضلالت افتاده اند فرموده إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً یعنی ایشان متابعت ننموده اند مگر ظن خود را و کمان غنی نمی‌سازد کسی را از حق اصلاً و مثل این‌ها از آیاتی که دلالت می‌کند بر مذمت

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۴۹

لأنّ الذمّ فيها للكفار على ما كانوا يعتقدونه و آیه النهی محتمله لذلك ایضا و لغيره ممّا ینافی عمومها و صلاحيتها للتمسك بها فی موضع النزاع لا سیما بعد ملاحظه ما تقرّر فی خطاب المشافهه و وجه ثبوت حکمه علینا مع ما علم فی الوجه

الرَّابِع من الحَجَّة لما صرنا اليه و امي اجماع او ضروره تقتضى لمشاركتنا لهم فى التَّكليف بتحصيل العلم فيما لا ريب فى انسداد باب العلم به عَنَّا دونهم و هذا واضح لمن تدبَّر و اما ما ذكره السَّيِّد المرتضى ره فجوابه اَوَّلَا اِنَّ العلم الصُّرورى بانَّ الإماميَّه تنكر العمل بخبر الواحد مط غير حاصل لنا الآن قطعاً و اعتمادنا فى الحكم بذلك على نقله له نقض لغرضه اذ لم يحصل الينا معه ما يخرج عن كونه خبراً واحداً و ثانياً اِنَّ التَّكليف بالمحال ليس بجائز عندنا و معلوم اِنَّ تحصيل العلم القطعيَّ بالحكم الشرعى فى محلِّ الحاجة الى العمل بخبر الواحد الآن مستحيل عادة و امكانه فى عصره و ما قبله من ازمنه ظهور الائمه عليهم السَّلم

متابعت ظن و نهى از متابعت ظن چنانچه در آيه اولى واقع شده و مذمت او چنانكه در آيات ديكر واقع شده دلالت دارند بر حرمت او و اين منافات دارد با وجوب او و شكى نيست كه خبر واحد افاده نمى كند زياده بر ظن را پس عمل به او واجب نباشد و وجه ثانى آن چيزيست كه سيّد رضى الله عنه در جواب مسائل تبانيات ذكر نموده كه اصحاب ما عمل نمى نمودند بخبر واحد و ادعاء خلاف اين بر ايشان يعنى نسبت قول بجواز عمل بخبر واحد به ايشان موجب رفع چيزيست كه ضرورى است نزد ايشان كه ان عبارت از عدم جواز عمل بخبر واحد است و فرموده كه ما علم قطعى داريم به اينكه چنان عملى كه در مثل او شك و شبهه راه ندارد به اينكه علمائى شيعه رضى 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 باخبر 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 تبائیات 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 هر که با ایشان مختلط باشد و در ذریعه بر تمسک قائلین بوجوب عمل بخبر واحد

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۵۰

لا- یجدی بالنسبه الی زمان عدم الامکان و لعلّ الوجه فی معلومیّه مخالفه الامامیه لغيرهم فی هذا الاصل تمکنهم فی تلک الاوقات من تحصیل العلم با الرجوع الی ائمتهم المعصومین علیهم السّلم فلم یحتاجوا الی اتّباع الظنّ الحاصل من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم و لم یؤثروه علی العلم و قد اورد السّید ره علی نفسه فی بعض کلامه سؤالاً هذا لفظه فان قيل اذا اسددم طریق العمل بالاخبار فعلى ائى شیء

تقولون فی الفقه کله و اجاب بما حاصله انّ معظم الفقه يعلم بالضّروره من مذاهب ائمتنا علیهم السّلم فیہ بالاخبار المتواتره و ما لم يتحقّق ذلك فیہ و لعلّه الأقلّ یقول فیہ علی اجماع الامامیّه و ذکر کلاما طویلا فی بیان حکم ما یقع فیہ الاختلاف بینهم و محصوله أنّه اذا امکن تحصیل القطع باحد الاقوال من طرق ذکرناها تعین العمل علیہ

بعمل صحابه و تابعین اعتراض نموده باین روش که امامیه این 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 وجهی نداشته باشد بغیر از رضا چون تقیه و خوف از انکار و امثال این ها و الجواب عن الاحتجاج بالآیات ان العام یخصّ تا و بقی 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 تقیید 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 تحصیل 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 متوجهست بکفار بر اعتقادات باطله ایشان و آیه نهی یعنی کریمه و لا تَقْفُ ما لَیسَ لَکَ 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 مضمون نیز نباشد یا چیزی که منافی باشد با صلاحیت ان آیه از برای تمسک و استدلال به او چون اراده ظن از لفظ علم پس معنی چنین خواهد بود که متابعت مکن چیزی را که مضمون 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 خصوصا بعد از ملاحظه آنچه مقرر شد در خطاب مشافهه

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۵۱

و ألما کنّا مخیرین بین الاقوال المختلفه لفقده دلیل التّعیین و لا ریب أنّ ما ادّعاہ من علم معظم الفقہ بالضرورہ و باجماع الإمامیہ امر ممتنع فی هذا الزّمان و اشباهه فالتکلیف فیها بتحصیل العلم غیر جائز و الاكتفاء بالظنّ فیما يتعدّر فیہ العلم ممّا لا شکّ فیہ و لا نزاع و قد ذکره فی غیر مواضع من کلامه ایضا فیستوی ح الاخبار و غیرها من الأدلّه المفیده الظنّ فی الصّیّ لاجیه لاثبات الاحکام الشرعیّہ فی الجمله كما حقّقناه و اما مع امکان تحصیل العلم فیتوقّف العمل بما لا یفیده علی قیام الدلیل القطعیّ علیہ و لا حاجه لنا الآن الی تحمّل مشقّه البحث عن قیامه ح علی العمل بخبر الواحد و عدمه مع أنّ السّیّد ره قد اعترف فی جواب المسائل التّبائیّات بانّ اکثر

اخبارنا المرويه في كتبنا معلومه مقطوع على صحتها اما بالتواتر و اما باماره و علامه دلت على صحتها و صدق رواياتها فهي موجه
للعلم و مقتضيه للقطع و ان وجدناها مودعه في الكتب بسند مخصوص من طريق الآحاد و بقى الكلام في التدافع

و وجه ثبوت حكم او بر ما با آنچه دانسته شد در دليل 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 هر که 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۵۲

امکان تحصیل علم در زمان او و پیشتر از او از منته ظهور ائمه علیهم السّلم نفعی 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 السّلم [۱۰۹] 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 قیل 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 بالضروره از مذهب ائمه ما صلوات الله علیهم اجمعین باخبار متواتره و آنچه درباره او

خبر متواتری نیست و این کمتر است اعتماد می نماییم 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 بالضروره 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 کافیت 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 کافیت پس مساوی خواهد بود درین صورت [۱۱۰] 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 تبتیاتیات به

اینکه اکثر اخباری که منقولند از حضرات ائمه معصومین علیهم السّلم 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 روای آنها پس این اخبار موجب علم و مقتضی قطعند هرچند که می بینیم این اخبار را در کتب نوشته شده اند بسند خاصی بطریق آحاد و بقی الکلام فی التدافع

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۵۳

الواقع بین ما عزاه الی الاصحاب و بین ما حکیناه عن العلامه فی یه فانه عجیب و یمكن ان یقال انّ اعتماد المرتضی فیما ذکره علی ما عهده من کلام اوایل المتکلمین منهم و العمل بخبر الواحد بعید عن طریقتهم و قد مرّت حکایه المحقّق عن ابن قبه و هو من جملتهم القول بمنع التعبد به عقلا- و تعویل العلامه علی ما ظهر له من کلام الشیخ و امثاله من علمائنا المعتنین بالفقه و الحدیث حیث اورد و الاخبار فی کتبهم و استراحوا الیها فی المسائل الفقهیة و لم یظهر منهم ما یدلّ علی موافقه المرتضی و الانصاف انه لا- یتّضح من حالهم المخالفه له ایضا اذ كانت اخبار الاصحاب یومئذ قریبه العهد بزمان لقاء المعصومین علیهم السّلم و استفاده الاحکام منهم و كانت القرائن المعاضده لها متیسره كما اشار الیها السّید و لم

الواقع بین ما عزاه الی الاصحاب و بین ما حکیناه عن العلامه فی النهایه تا اصل یعنی به آن جواب مذکور باطل شد استدلالات ایشان لکن باقی مانده تناقضی که واقعست میان آنچه سید رضی الله عنه نسبت باصحاب داده و میان آنچه ما نقل نمودیم از قول علامه رحمه الله در نهایه چه

سید نقل نموده اجماع ایشان را بر عدم جواز عمل بخبر واحد و علامه نقل نموده اجماع ایشان را بر عمل به او و این بسیار عجیب و غریب است که مثل این دو فاضل هریک بر نقیض دیگری نقل اجماع نمایند و ممکنست که بگوییم که منشا تناقض ایشان اینست که سید رضی الله عنه درین دعوا اعتماد نموده بر آنچه دیده است از کلام متقدمین متکلمین امامیه و عمل بخبر واحد از طریقه ایشان دور است زیرا که ایشان در مطالب اکتفا بظن نمی نمودند بلکه طالب دلایل قطعی می بودند و پیش گذشت حکایت محقق رحمه الله از ابن قبه که از جمله متکلمین است قول بعدم جواز عمل بخبر واحد را عقلا و علامه رحمه الله در دعوی خود اعتماد نموده بر آنچه ظاهر شده بر او از حال شیخ و امثال او از علمای امامیه که همت ایشان مصروف بوده بر تحصیل علم فقه و حدیث چه ایشان ذکر می نمودند اخبار آحاد را در کتابهای خود متمسک به او می شدند در مسائل فقهیه و ظاهر نشده از ایشان چیزی که دلالت کند بر موافقت ایشان با سید رضی الله عنه دو قول بعدم جواز عمل بخبر واحد و انصاف اینست که از حال شیخ و امثال او چنانچه موافقت با سید رضی الله عنه معلوم نیست همچنین از حال ایشان مخالفت با او نیز معلوم نیست زیرا که اصحاب در آن وقت قریب العهد بودند بزمان ائمه معصومین علیهم السلام و زمان امکان استفاده احکام از ایشان موجود بود و قرآینی که مؤید صحت ان اخبار بودند چنانچه سید رضی الله عنه در بعضی از

يعلم أنهم اعتمدوا على الخبر المجرد لظهر مخالفتهم لرأيه فيه و قد تفتن المحقق من كلام الشيخ لما قلناه بعد ان ذكر عنه في حكاية الخلاف هنا أنه عمل بخبر الواحد اذا كان عدلا من الطائفة المحققة و اورد احتجاج القوم من الجانبين فقال و ذهب شيخنا ابو جعفر ره الى العمل بخبر العدل من رواه اصحابنا لكن لفظه و ان كان مطلقا فعند التحقيق يتبين أنه لا يعمل بالخبر مط بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمه عليهم السلام و دونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل به هذا الذي تبين لي في كلامه و يدعى اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامي و كان الخبر سليما عن المعارض و اشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به ثم اخذ في نقل احتجاج الشيخ بما حكيناه سابقا

نیست که ایشان اعتماد نموده باشند در احکام بر خبر مجرد از قرائن مفیده علم تا آنکه لازم آید ظهور مخالفت ایشان با سید رضی الله 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 تفتن فرموده که شیخ با ابو جعفر طوسی رحمه الله قائل شده بوجوب عمل بخبر عدل از روات 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 السلام 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 فتوائی از ایشان می شد ایشان اعتماد می نمودند بر خبری که منقولست از ائمه علیهم السلام 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 رحمه الله

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۵۵

من انّ قدیم الاصحاب و حدیثهم الی آخر ما ذکر هناك و زاد فی تقریبه ما لا حاجه لنا الی ذکره و ما فهمه المحقق من کلام الشیخ هو الذی ینبغی

ان يعتمد عليه لا- ما نسبه العلماءه اليه و اما اهتمام القدماء بالبحث عن احوال الرجال لمن الجائر ان يكون طلبا لتكثير القرائن و تسهيلات لسبيل العلم بصدق الخبر لا لما مر في الوجه الثالث من حجه القول الاول و كذا اعتنائهم بالروايه فانه محتمل لان يكون رجاء للتواتر و حرصا عليه و على هذا يحمل روايتهم ل اخبار اصول الدين فان التحويل على الاحاد فيها غير معقول و قد طعن بذلك السيد المرتضى ره على نقلها حيث ظن منهم الاعتماد عليها و لا وجه له بعد ملاحظه ما ذكرناه و ان اقتضى ضعف الوجه المذكور من الحجه لما صرنا اليه فان في بقيه الوجوه لا سيما في الاخير كفايه ان شاء الله تعالى

از كلام شيخ فهميده است يعنى وجوب عمل بخبر واحد محفوف به قرانين و عدم جواز عمل به او بدون قرينه سزاوار اعتماد بر اوست يعنى اين قول را بايد نسبت بشيخ داد نه آنچه نسبت داده علامه به او يعنى وجوب عمل بخبر واحد مطلق آنجا كه كفت و اصوليون اصحاب چون شيخ ابو جعفر طوسى و غير او موافقت نموده اند با اخباريين در قبول خبر واحد و چون اين مقام محل ورود اين اعتراض بود كه هرگاه شيخ قائل مى شود بوجوب عمل به اخبارى كه در كتب اصحاب منقولست هرچند راوى غير امامى بوده باشد باعتبار تقويت اين اخبار به قرانين و عمل بمطلق خبر عدل واحد را تجويز نمى نمايد پس از چه جهت متقدمين اصحاب اهتمام داشتند بتفحص حال راويان اخبار و روايت اخبار متعدد مصنف س سره جواب مى فرمايد كه 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 گردانند 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 بخیر عدل واحد مطلقاً [۱۱۱] 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 السّلم منقول است یعنی نقل این روایات نیز به واسطه تکثیر قرائن و تسهیل علم بصدق خیر 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 نقل 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۵۶

اصل و للعمل بخبر الواحد شرائط کلّها يتعلّق بالزّاوی الاوّل التّکلیف فلا يقبل روايه المجنون و الصّبی و ان کان ممیّزا و الحکم فی المجنون و غیر الممیّز ظاهر و نقل الاجماع علیه من الكلّ و امّا الممیّز فلا يعرف من الاصحاب فيه مخالف و جمهور اهل الخلاف علی ذلك ایضا و یعزی الی بعض منهم القبول قیاسا علی جواز الاقتداء به و هو بمکان من الضّعف لمنع الحکم فی

المقيس عليه أو لا سلمنا لكن الفارق موجود كما يعلم من قاعدتهم في القدوه و لمنع اصل القياس ثانيا و التحقيق أنّ عدم قبول روايه الفاسق يقتضى عدم قبوله بطريق اولى لانّ للفاسق باعتبار التكليف خشيه من الله تعالى ربّما منعه من الكذب و الصبى باعتبار علمه بانتفاء التكليف 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 الزوايه بعد البلوغ لما سمعه قبله فمقبوله حيث يجتمع غيره من الشرائط لوجود المقتضى ح و هو اخبار العدل الضابط و عدم صلاحيته ما يقدر مانعا للمانع

ملاحظه آنچه ما ذکر نمودیم که محتمل است که فایده نقل طلب تکثیر قرائن و تسهیل علم بصدق ان اخبار و امید حصول تواتر یا حرص بر نقل بوده باشد اگرچه این حرف مذکور موجب ضعف وجه سیوم است از دلایل مذهب ما یعنی وجوب عمل بخبر عدل واحد مطلقا و این ضرر بما ندارد زیرا که باقی ان وجوه مذکوره خصوصا وجه آخر از برای اثبات مطلب ما کافیهست ان شاء الله تعالى

[أصل في شرائط الراوى في العمل بالخبر الواحد]

اشاره

اصل و للعمل بخبر الواحد شرايط كلها يتعلق بالراوى

[الأول التكليف]

الأول التكليف تا الثانى وجوب عمل بخبر واحد را چند شرطست که همه تعلق به راوى دارند و این شرايط از جهت حصول ظن غالب بصدق خبر است شرط اول اینکه راوى مکلف باشد پس مقبول نیست روايت ديوانه و طفل هرچند ان طفل ممیز باشد و حکم یعنی عدم قبول روايت در ديوانه و طفل غير ممیز ظاهر است زیرا که از خبر ایشان ظن بصدق خبر حاصل نمی شود و نقل اجماع امت نیز شده بر عدم قبول روايت ایشان و اما در طفل ممیز پس از اصحاب معلوم نیست مخالفی در این حکم و جمهور مخالفین نیز باین قائل شده اند و نسبت داده شده به بعضی از ایشان قبول خبر ممیز باعتبار آنکه قیاس نموده اند این حکم را بجواز اقتداء نماز به او و این در نهایت ضعف است زیرا که اولاً می گوئیم ثبوت حکم در مقيس عليه یعنی جواز اقتداء در نماز بطفل ممیز ممنوعست و بر تقدیر تسلیم جواز اقتدا می گوئیم که این قیاس مع الفارق است چنانچه معلوم است از قاعده ایشان در اقتدا چه گاه هست که اقتدا بشخصی جایز است و روايت او مقبول نیست نزد ایشان نیز چنانچه فاسق اقتدا در نماز به او جایز است و روايت او مقبول نیست نزد ایشان نیز پس لازم نمی آید جواز اقتداء

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۵۷

الثانى الاسلام و لا- ريب عندنا فى اشتراطه لقوله تعالى إِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا و هو شامل للكافر و غيره و لئن قيل باختصاصه فى العرف المتأخر بالمسلم لدلّ بمفهوم الموافقه 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 المحقّق عن الشيخ أنّه اجاز العمل بخبر الفطحيّه و من ضارعهم بشرط ان لا يكون متّهما بالكذب محتجّا بانّ الطائفه عملت بخبر عبد الله بن بكير و سماعه و عليّ بن ابي حمزه و عثمان بن عيسى و بما رواه بنو فضال و الطاطريون و اجاب المحقّق بانّا لم نعلم الى الآن انّ الطائفه عملت باخبار هؤلاء و العلّامه مع تصريحه بالاشتراط في يب اكثر في الخلاصه 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 اولي زيراكه فاسق را باعتبار تكليف خوبي از خدای تعالی 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 نمي شود بسبب ان او را مانعي نيست از دروغ كوئي و اينكه مقبول نيست روايت او در صورتيست كه شنیده باشد مميز روايت را و نقل كند او را پيش از بلوغ اما اكر پيش از بلوغ شنیده باشد و بعد از بلوغ روايت كند پس روايت او مقبول است هرگاه شرايط ديكر 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 يعني شنيدن پيش از بلوغ صلاحيت مانعيت ندارد

[الثاني الإسلام]

الثاني الاسلام

و لا ريب عندنا في اشتراطه تا الثالث و شرط دويم از برای وجوب عمل بخبر واحد اسلام راويست و شکی نیست نزد اماميه در اشتراط اين شرط بدليل قول خدای تعالی که **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا** چه نهی فرموده خدای تعالی از عمل بقول فاسق و فاسق شامل کافر و غير کافر هر دو است زیرا که فسق در لغت بمعنی خروج از طاعت خدای تعالی است و ظاهر آنست که در عرف شرع نیز به این معنی بوده باشد و اگر کسی قائل شود باختصاص فاسق در عرف متأخر از لغت یعنی عرف شرع به مسلمانی که در احکام شریعت از طاعت خدای تعالی بیرون باشد می گوئیم که باز این کریمه دلالت می کند بمفهوم موافق یعنی مفهوم اولویت بر عدم قبول خبر کافر چنانچه ظاهر است زیرا که هر گاه خبر مسلمان فاسق مقبول نباشد خبر کافر بطریق اولی مقبول نخواهد بود و بیاید دانست که اجماع از عامه و خاصه منعقد

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۵۸

الخلاصه عن فخر المحققين أنه قال سألت عن والدي ره عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندی عدم قبول روايته لقوله تعالی **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ الْآيَةِ** و لا فسق اعظم من عدم الايمان و اشار بذلك الى ما رواه الكشي من ان ابانا كان من الناوسيه هذا و الاعتماد عندی علی المشهور

شده بر اشتراط این شرط چنانچه ابن حاجب و غيره نقل نموده اند پس کلام 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 یعنی تشيع و قول به امامت دوازده امامست

عليهم السلام و اشتراط اين شرط مشهور است میان اصحاب و دليل ايشان قول خداي 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 فطحیه و کسانی که مشابه ايشانند از طوایف شیعه بشرط آنکه متهم بکذب نبوده باشند و شیعه جمعیند که قایلند به خلافت حضرت امیر المؤمنین صلوات الله علیه بعد از حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه و آله بی فاصله و ايشان طوایف مختلفه اند چون اثنا عشریه و زیدیه و فطحیه و اسماعیلیه و واقفیه و غیر ايشان و فطحیه جمعیند که قایلند به امامت عبد الله بن جعفر بن محمد الصادق صلوات الله علیه و او بعد از حضرت صادق علیه صلوات الله هفتاد روز زنده بود و بعد از او به امامت باقی ائمه عليهم السلام نیز قایلند بخلاف واقفیه و ايشان را فطحیه از ان می نامند که عبد الله افطح الرجلین بوده و بعضی گفته اند که از ان فطحیه 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 علیه السلام و فطحی 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 تصحیح روایتی که از وی منقول باشد و سماعه و علی بن ابی حمزه و عثمان بن عیسی از جمله واقفیه اند و سماعه و علی از اصحاب حضرت صادق و حضرت موسی کاظم علیهما السلام و عثمان از اصحاب حضرت امام موسی کاظم و حضرت امام رضا علیهما السلام اند و بنو فضال ایشان 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 تصحیح روایتی 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۵۹

الرابع العدالة و هی ملکه فی النفس ممتنعها من فعل الكبائر و الاصرار علی الصیغائر و منافیات المروره و اعتبار هذا الشرط هو المشهور بین الاصحاب ایضا و ظاهر جماعه من متأخريهم الميل الی العمل بخبر مجهول الحال كما ذهب الیه بعض العامه و نقل المحقق عن الشیخ انه قال یکفی کون الراوی ثقہ متحرزا عن الکذب فی الروایه و ان کان فاسقا بجوارحه و ادعی عمل الطائفه علی اخبار جماعه هذه صفتهم ثم قال المحقق و نحن نمنع هذه الدعوی و نطالب بدلیلها و لو سلمناها لاقتصرنا علی المواضع التي عملت فیها باخبار خاصه و لم یجز التعدی فی العمل الی غیرها و دعوی التحرز عن الکذب مع ظهور الفسق متبعد و هذا الكلام جید

می نمایم بر روایت علی اگرچه مذهب او فاسد است و

هر سه فطحي اند ليکن منقولست که حسن از ان مذهب به مذهب حق در حال موت رجوع نمود و طاثيريون على بن الحسن بن محمد طائي جرمی است و از ان معروف و به طاثيری شده که بیاع جامه که مشهور به طاثيریه بود و او از جمله واقفیه است که وقف نموده بر حضرت موسی علیه السلم و بعد از او به امامت ائمه ديگر قائل نیست و يوسف بن ابراهيم و بغير این دو کس طاثيری نیافتم و محقق رحمه الله جواب گفته از احتجاج شيخ قدس سره به اینکه ما تا امروز نیافتم که طایفه محقه جمیعا عمل نموده باشند باخبار این جماعت و توضیح این جواب اینکه اگر مراد شيخ 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 العلامه رحمه الله مع تصریح بالاشتراط و او استیناف است و ممکن است و او عطف بوده باشد و مقصود عطف این جمله باشد بر جمله و حکي 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 شيخ فخر الدین رضی

اللّٰه عنه نقل نموده که او می فرمود که سؤال کردم از پدرم علامه رحمه اللّٰه از حال ابان عثمان پس او گفت نزدیکتر بصواب نزد من عدم قبول روایت اوست بدلیل قول خدای تعالیٰ **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 اللّٰه علیه زنده است هنوز و زنده خواهد بود تا روز قیامت و اوست قائم آل محمّد و ایشان را ناووسیه از ان می نامند که رئیس و

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۶۰

و القول باشرط العدالة عندی هو الاقرب لنا أنه لا واسطه بحسب الواقع بین وصفی العدالة و الفسق فی موضع الحاجه من اعتبار هذا الشرط لأن الملكة المذكورة ان كانت حاصله فهو العدل و الّا فالفاسق و توسط مجهول الحال انما هو بین من علم فسقه و عدالته و لا ریب انّ تقدّم العلم بالوصف لا یدخل فی حقیقه و وجوب التثبت فی الآیه بنفس الوصف لا بما تقدّم العلم به منه و مقتضی ذلك اراده البحث و التّفحص عن حصوله و عدمه ألا- تری انّ قول القائل اعط کلّ بالغ رشید من هذه الجماعه مثلا درهما یقتضی اراده السّؤال و التّفحص عن من

مخترع مذهب ایشان مردی بود مسمّی به ناووس و بعضی گفته اند که ایشان منسوبند به قریه که او را ناووسیا می گفتند و هذا مفعول فعل محذوفست و تقدیر چنین است که خذ هذا یعنی نگاهدار آنچه را مذکور شد و اعتماد نزد من بر مذهب مشهور است یعنی اشترط ایمان

و عدم قبول روایت غیر مؤمن از طوایف شیعه و غیر ایشان بدلیل ان آیه کریمه مذکوره

[الرابع العداله]

الرابع العداله و هی ملکه فی النفس تمنعها عن فعل الكبائر و الاصرار علی الصغائر و شرط چهارم از برای قبول خبر واحد عدالت راویست و عدالت ملکه یعنی کیفیتی است راسخه در نفس که مانع او شود از ارتکاب کناهان کبیره و از اصرار او بر کناهان صغیره و از چیزهای که منافی مروت بوده باشند و اعتبار این شرط مشهور است میان اصحاب نیز چنانچه مشهور است میان عامه و ظاهر جماعتی از متاخرین اصحاب میل بوجوب عمل بخبر کسی است که حال او مجهول باشد یعنی عدالت و فسق او هیچ یک معلوم نباشد چنانچه بعضی از عامه یعنی ابو حنیفه باین قائل شده و محقق از شیخ قدس سره نقل نموده که او فرموده که کافست در قبول روایت اینکه راوی ثقه باشد در روایت و هرگز دروغ نکوید در نقل روایت هرچند که فاسق بوده باشد و ادعا نموده شیخ س سرّه عمل طایفه محقّه را باخبار جماعتی که باین صفت یعنی فاسق و محترز از کذب بودند بعد از ان محقق رضی فرموده که ما قبول نداریم این دعوا را که طایفه عمل نموده باشند به اخبار این جماعت و ازو مطالبه دلیل می نمایم برین دعوا و بر تقدیر تسلیم دعوی او اکتفا می نمایم بر مواضعی که طایفه محقّه عمل نموده اند در ان مواضع بروایات مخصوصه و جایز نیست تجاوز در عمل بغیر این مواضع و دعوی احتراز از کذب با ظهور فسق مستبعد است زیرا که کسی که جرأت داشته باشد بر جمیع

فسوق البتّه اعتمادی بر دین نخواهد داشت و با این حال ایمن نمی توان بود از کذب او و کلام محقق رحمه الله در منع مدّعی
شیخ قدّس سرّه بسیار نیکو است و قول باشرط

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۶۱

جمع هذین الوصفین لا الاقتصار علی من سبق العلم باجتماعهما فیهِ و یؤیّد کون المراد من الآیه هذا المعنی انّ قوله تعالی أنّ
تُصَبِّحُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ تعلیل للامر بالتثبت ای کراهه أن تصیبوا و من البین انّ الوقوع فی الندم لظهور
عدم صدق المخبر یحصل من قبول اخبار من له صفه الفسق فی الواقع حیث لا حجر معها عن الکذب و لا مدخلیه لسبق العلم
بحصولها فی ذلك

عدالت نزد من نزدیکتر است بصواب لنا انه لا واسطه بحسب الواقع بین وضعی العداله و الفسق دلیل ما بر اشتراط عدالت راوی
اینست که واسطه نیست در واقع میان وصف عدالت و صفت فسق در جائی 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 *إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا مَعْلُوقٌ* 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 تثبیت است بنفس فسق نه به فسقی که پیش از اخبار معلوم سامع بوده باشد اینست که قول خدای تعالی *أَنْ تُصَيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالِهِمْ فَتُصَيَّبُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ* علتست از برای ایجاب

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۶۲

عرفت هذا ظهر لك أنه 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 بملاحظه نفى الواسطه اشتراط العداله و بهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول روايه المجهول لأنه مبني على توسط الجهاله بين الفسق و العداله و قد تبين فساد و اما قول الشيخ فلا تعلق له بحديث الواسطه و إنما نظره فيه الى قضيه العمل الذي ادعاه و لو نهض دليلا لخصصنا به عموم ظاهر الآية لكنه مردود بما اشار اليه المحقق و حاصله منع اصل العمل اولاً- بمعنى نفى العلم بحصوله فيحتاج مدعيه الى اثباته و بتقدير التزل للموافقته على الحصول برد الاحتجاج ثانياً بان عملهم إنما يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصه لا مط و من الجائز ان يكون العمل منوطاً بانضمام

تثبت و مفعول له مقدر است و تقدير چنین است که کراهه أن تصيبوا 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 الكذب از برای تقيید 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 وجوب تثبت بنفس فسق نه به او با وصف معلومیّت 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 وجوب 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۶۳

القرائن اليها لا بمجرد الاخبار و بقى في المقام اشكال اشرنا اليه بتقييد نفي الواسطه في صدر الحجّه بموضع الحاجه و تقريره انّ انتفاء الواسطه للتقريب الذي ذكر انما يتم فيمن بعد عهد عن اول زمان التكليف كما هو الغالب و الواقع في رواه

الاخبار التي هي محلّ الحاجه الى هذا البحث فإن العاده قاضيه بعدم انفكاك من هو كذلك عن احد الوصفين و اما حديث العهد بالتكليف فيمكن في حقه تحقّق الواسطه بان لا يقع منه معصيه توجب الفسق و لا يكون له ملكه تصدق بها العداله فإن ذلك غير ممتنع و ح تثبت الواسطه فلا تقوم الحجّه باشتراط العداله مط و حلّه أنّ الواسطه المذكوره و ان كانت ممكنه بالنظر الى نفس الامر و لكن العلم بوجودها متعذّر لأنّ المعاصي غير منحصره في الافعال الظاهره و لا ريب أنّ العلم بانتفاء الباطنه ممتنع عاده بدون الملكه سلّمنا لكن التعليل الواقع في الآيه لوجوب التّثبت عند خبر الفاسق يقتضى ثبوت الحكم عند خبر من

فاسق بودند پس او دخلی بحرف واسطه ندارد چه او تصریح نموده است به اینکه اگر راوی محترز از کذب و فاسق بجوارح بوده باشد که خبر او مقبول است پس بدیهی است که بنای حرف او بر توسط جهالت حال میان فسق و عدالت نیست بلکه منظور او عمل اصحاب است بر خبر چنین راوی و اگر عمل اصحاب دلیل تواند بود بر مدعای او یعنی قبول روایت محرز از کذب هر چند فاسق باشد لا محاله تخصیص می دهیم بسبب این دلیل عموم ظاهر آیه کریمه را از جهت جمع بین الدلیلین زیرا که ظاهر آیه دلیلت بر وجوب تثبت نزد خبر فاسق مطلقا خواه فسق او بزبان باشد و خواه بجوارح دیگر و عمل اصحاب بر تقدیر تحقیق دلیل است بر قبول خبر فاسق بجوارح هر گاه محترز بوده باشد از کذب پس عام و خاص با یک دیگر معارضه نموده اند و واجب خواهد بود تخصیص

ان عام بغير این خاص لیکن دلالت عمل طایفه بر مدعای شیخ علیه الرحمہ مردود است به نحوی کہ محقق س سره اشاره فرمود و حاصل اعتراض محقق ره اینست کہ اولاً- اصل طایفه بخبر چنین راوی ممنوعست باین معنی کہ ما علم بحصول این علم نداریم پس مدعی او یعنی شیخ علیه الرحمہ محتاج باثبات است و بر تقدیر تنزل ازین مقام و موافقت نمودن با او در دعوی حصول عمل استدلال او را بر قبول محترز از کذب ثانیاً ردّ می نمایم باین روش کہ عمل طایفه دلالت ندارد مگر بر قبول خصوص ان خبرهائی کہ ایشان قبول نموده اند نہ هر خبری کہ راوی او چنین بوده باشد زیرا کہ ممکن است کہ عمل طایفه به آن اخبار از جهت انضمام قرائنی باشد کہ بسبب انها علم قطعی حاصل بود

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۶۴

لا ملکہ له لمشارکتہ الفاسق فی عدم الحجر عن الکذب فيقوم فی قبول خبره احتمال الوقوع فی التّدم لظهور عدم صدق الخبر علی حدّ قیامه فی خبر الفاسق و سیأتی انّ العله المنصوصه يتعدی بها حکم الی کلّ محلّ توجد فيه الشرط الخامس الضبط و لا خلاف فی اشتراطه فانّ من لا ضبط له قد یسهو عن بعض الحدیث و یكون ممّا یتّم به فائده و یختلف حکم بعدمه او یزید فی الحدیث ما یضطرب به معناه

ایشان را بصدور انها از معصوم علیه السلم نہ بمجرد خبر دادن این راوی پس لازم نمی آید وجوب قبول هر خبری کہ راوی او چنین بوده باشد و بقی فی المقام اشکال اشرنا الیه بتقیید نفی الواسطه فی صدر الحجّه لموضع الحاجه تا الشرط الخامس و باقی 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 [۱۱۲] 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 می‌گوییم که باز آیه کریمه دلالت می‌کند بر اشتراط عدالت مطلقا زیرا که علتی که در آیه مذکور شده از برای وجوب تثبیت نزد خبر فاسق یعنی پشیمان شدن بسبب قبول خبر او مقتضی ثبوت این حکم یعنی وجوب تثبیت است نزد خبر کسی که او را ملکه عدالت نباشد کر فسق نیز از وی صادر [۱۱۳]

شرح معالم الأصول؛ متن؛ ص ۳۶۵

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۶۵

او یبدّل لفظا بآخر او یروی عن المعصوم ع و یسهو عن الواسطه مع وجودها الی غیر ذلك من اسباب الاختلال فیجب ان یکون بحیث لا یقع کذب منه علی سبیل الخطاء غالبا فلو عرض له السّیّ هو نادرا لم یقدح اذ لا یکاد یسلم منه احد قال المحقّق ره لو کان زوال السّیّ هو اصلا شرطا فی القبول لما صحّ العمل الاّ عن معصوم من السّیّ هو و هو باطل اجماعا من العاملین بالخبر اصل تعرف عداله الزاوی بالاختیار بالصّیّ حبه المؤکّده و الملازمه بحیث تظهر احواله و یحصل الاطّلاع علی سریره حیث یکون ذلك ممکنا و هو واضح مع عدمه باشتهارها بین العلماء و اهل الحدیث و بشهاده القرائن المتکثره المتعاضده و بالتّزکیه من العالم بها و هل یکفی فیها الواحد او لا بدّ من التعدّد قولان اختار اولهما العلامه فی یب و عزاه فی یه الی الاکثر من غیر تصریح بالترجیح و قال المحقّق ره لا یقبل فیها الا ما یقبل فی تزکیه الشّاهد و هو شهاده 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 علت منصوصه موجب تعدی حکم است به هرجائی که این علت 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 واجبست که راوی به حیثیتی باشد که کذب از وی صادر نشود از روی خطا و سهو غالبا پس اگر او را سهو عارض شود نادرا ضرر ندارد زیرا که هیچ کس سالم از سهو و خطا نیست و محقق رحمه الله فرموده که اگر زوال سهو بالکلیه 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 فی طریق معرفه عداله الراوی]

اصل تعرف عداله الراوی بالاختیار تا لنا دانسته می شود عداله 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۶۶

و هذا عندي هو

الحقّ لنا أنّها شهاده و من شأنها اعتبار العدد فيها كما هو ظاهر و أنّ مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها و اليّنه تقوم مقامه شرعا فتغنى عنه و ما سوى ذلك يتوقّف الاكتفاء به على الدليل احتجّوا بأنّ التعديل شرط الرّوايه فلا يزيد على مشروطه و قد اكتفى فى اصل الرّوايه بالواحد و انتصر لهم بعض افاضل المتأخّرين فاحتجّ بعموم المفهوم فى آيه ان جاءكم فاسق نظرا الى أنّ تزكيه الواحد داخله فيه فحيث يكون المزكى عدلا لا يجب التثبت عند خبره و اللّازم من ذلك الاكتفاء به

و هرگاه چنین مصاحبتى ممكن نباشد عدالت او معلوم مى شود بسبب اشتهار عدالت او ميان علما و ارباب حديث و بسبب قرائن بسيارى كه باعث تقويت يك ديكر بوده باشند و بسبب تزكيه و تعديل كسى كه عالم بمعنى عدالت بوده باشد و آيا كافيست در تزكيه تعديل يك كس يا لازم است تعدد و مزكا دو قول است اختيار نموده اول ازين دو قول يعنى كافي بودن يك معدّل را علامه رحمه الله در تهذيب و نسبت داد و او را در نهايه باكثر اصحاب بدون تصريح بترجيح و محقق قدس سره گفته كه مقبول نيست در تزكيه راوى مكر آنچه مقبول است در تزكيه شاهد در دعاوى و ان عبارت از شهادت دو عادل است و اين قول نزد من حق است لنا انها شهاده و من شانها اعتبار العدد تا احتجوا دليل ما بر اعتبار شهادت دو عادل در تعديل و تزكيه دو چيز است يكى آنكه تزكيه شهادت بر عدالت راوى و جرح شهادت بر فسق اوست و لازمه شهادتست اعتبار اين

عدد در او چنانچه ظاهر است و دلیل ثانی اینکه علت 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 احتجاجوا بان التعديل شرط الروايه فلا يزيد على مشروطه و قد اکتفى في اصل الروايه 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 کافیتست 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 إِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بَنِيًّا فَبَيِّنُوا بَاعْتَابَ أَنْكِهِ تَزْكِيهِ وَاحِدٌ دَاخِلٌ اسْتِ دَرِينِ مَفْهُومِ چِه مفهوم شرط مقتضی اینست که تثبت نزد خبر عادل واجب نباشد و تزکیه راوی نیز خبری است پس هرگاه مزکی عادل باشد تثبت نزد خبر او واجب نخواهد بود از این لازم می آید کافی بودن

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۶۷

و الجواب عن الاوّل المطالبه بالدلیل علی نفی الزیاده علی المشروط فلا تراه الا مجرد دعوی سلّمنا و لكنّ الشرط فی قبول الزوایه هو العداله لا التعديل نعم هو احد الطّرق الی المعرفه بالشرط سلّمنا و لكن زیاده الشرط بهذا المعنی علی مشروطه بهذه الزیاده المخصوصه اظهر

فی الاحکام الشرعیّه عند من یعمل بخبر الواحد من ان تبین اذا اکثر شروطها یفتقر المعرفه بحصولها علی بعض الوجوه الی شهاده الشّاهدین و المشروط یکفی فیہ الواحد و العجب من توجیه بعض فضلاء المعاصرین لهذا الوجه من الحجّه بآنّه لیس فی الاحکام الشرعیّه شرط یزید علی مشروطه هذا و الّذی یقتضیه الاعتبار انّ التّمسّک فی هذا الحکم بنفی زیاده شرط یناسب طریقہ اهل القیاس فکأنّه وقع فی کلامهم و تبعهم علیہ من غیر تأمل من ینکر العمل بالقیاس و ممّا یتبّه علی ذلک ما وجدته فی کلام بعض العامّه حکاه عن بعض آخر منهم انّ الاکتفاء بالواحد فی تزکیه الزاوی هو مقتضی القیاس

خبر او و الجواب عن الاوّل المطالبه تا و عن الثانی و جواب دلیل اول ایشان اینست که قبول نداریم عدم جواز زیادتی شرط را بر مشروط و از مدعی او مطالبه دلیل می نمایم زیرا که آنچه ما می یابیم اینست که این حرف بمحض دعوی بوده باشد و بر تقدیر تسلیم که شرط زیاده بر مشروط نتواند بود قبول نداریم که تعدیل شرط قبول روایت بوده باشد بلکه آنچه شرطست عدالت است بلی تعدیل یکی از راهبانیست که موجب معرفت عدالتند و بر تقدیر تسلیم که تعدیل شرط قبول بوده باشد باعتبار آنکه موقوف علیه ثبوت عدالتست و ان شرطست اتفاقا پس این نیز شرط باشد در جواب می گوئیم که زیادتی شرط به این معنی یعنی موقوف علیه ثبوت بر مشروط خود باین زیادتی مخصوصه یعنی احتیاج او بدو شاهد با آنکه در مشروط یکی کافیست در احکام شرعیّه بسیار است نزد کسی که عمل بخبر واحد را واجب می داند و این کثرت

در ظهور به مرتبه ایست که محتاج بیان نیست زیرا که اکثر شرایط احکام محتاج است معرفت حصول آنها فی الجمله به شهادت دو شاهد مثلا این حکم شرعی که وجوب حد است بسبب قذف ثابت می شود بخبر واحد نزد عاملین بخبر واحد با اینکه شرط او که قذف است ثابت نمی شود مگر به شهادت دو عادل و شرط دیگر او نیز که عبارت از بلوغ قاذفست ثابت می شود به شهادت واحد و عجب است از توجیه بعضی از فضایل معاصرین که در توجیه ان دلیل گفته اند که در احکام شرعیه شرطی نیست که زیاده بر مشروط بوده باشد این را نگاهدار و آنچه دلیل عقل مقتضی اوست اینست که متمسک شدن در اثبات این حکم یعنی بعدم زیادتی شرط بر مشروط مناسب است با طریقه اصحاب قیاس چه بنای این بر قیاس شرطست بمشروط پس گویا که این احتجاج در کلام ایشان واقع شده بود و تابع ایشان شده

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۶۸

و عن الثانی أنّ مبنی اشتراط العداله فی الرّأوی علی أنّ المراد من الفاسق فی الآیه من له هذه الصّفه فی الواقع فیتوقّف قبول الخبر علی العلم بانتفائها و هو موقوف علی العداله كما بیناه آنفا و أنّما صرنا الی قبول الشّاهدین لقیامهما مقام العلم شرعا و فرض العموم فی الآیه علی وجه يتناول الاخبار بالعداله یؤدّی الی حصول التناقض فی مدلولها و ذلك لأنّ الاکتفاء فی معرفه العداله بخبر الواحد یقتضی عدم توقّف قبول الخبر علی العلم بانتفاء صفة الفسق ضروره أنّ خبر العدل بمجرّده لا یوجب العلم و قد قلنا أنّ مقتضاها توقّف القبول علی العلم بالانتفاء و هذا تناقض ظاهر

فلا بدّ من حملها على اراده الاخبار بما سوى العداله لا يقال ما ذكرتموه وارد على قبول شهاده العدلين اذ لا علم معه لانا نقول اللّاعازم من قبول قول العدلين تخصيص الآيه بدليل خارجي و لا محذور فيه كيف و تخصيصها لازم و ان وافقنا على تناولها للاخبار بالعداله من حيث ان تزكيه الشاهد لا يكتفي فيها بالواحد

در اين احتجاج بدون تامل كسى كه انكار مى نمايد عمل بقياس را و بر اين معنى تنبيه مى نمايد آنچه من در كلام بعضى از عامه يافتم كه بعنوان نقل از ديكرى گفته كه اكتفا نمودن به شهادت واحد در تزكيه راوى مقتضى قياس است و عن الثانى ان مبنى اشتراط العداله تا اصل و جواب از دليل ثانى ايشان بدو روش گفته شده يكي معارضه يعنى استدلال بهمان آيه تزكيه بر عدم كفايت شاهد واحد در تعديل و ديكرى نقض تفصيلى تقرير معارضه اينكه بناى اشتراط عدالت در راوى بر اينست كه مراد از فاسق در كريمه *إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا* كسى باشد كه در واقع موصوف به صفت فسق بوده باشد پس قبول خبر راوى موقوف خواهد بود بر علم بانتفاء اين صفت از وى و اين موقوفست بر عدالت او چنانچه پيش بيان نموديم و ما قائل نشده ايم بقبول شهادت دو عادل و بر عدالت راوى مكر از جهت آنكه شهادت ايشان قائم مقام علمست شرعا و شهادت واحد چون قائم مقام علم نيست پس بايد كه مقبول نباشد و تقرير نقض اينكه قبول نداريم عموم مفهوم آيه كريمه را زيراكه فرض عموم او به حيثيتى كه شامل اخبار به عدالت راوى 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 بتحقق او حاصل نمی شود و ما بیان نمودیم که مقتضای آیه کریمه توقف 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۶۹

و هذا من اكبر الشواهد على ان النظر في الوجه الاول انما هو الى القياس كما تبهنا عليه اذا عرفت هذا فاعلم ان طريق معرفه الجرح كالتعديل و الخلاف في الاكتفاء بالواحد و اشتراط التعدد جار فيه و المختار في المقامين واحد

لا يقال ما ذكرتموه وارد علی قبول شهادة العدلين تا و هذا یعنی کسی اعتراض ننماید باین روش که آنچه شما وارد آوردید بر قبول شهادت واحد در تعدیل از مناقضه او با مدلول آیه وارد است بر قبول شهادت عدلین بر عدالت راوی نیز زیرا که از او نیز علم حاصل نمی شود به عدالت او بالبدیهه زیرا که در جواب این اعتراض می گوئیم که شهادت عدلین مقبول و قائم مقام علمست شرعا بدلیل خارجی یعنی اجماع و ظاهر آیه دلالت دارد بر اعتبار علم بانتفاء فسق راوی و این دو دلیل معارض یک دیگرند پس واجبست تخصیص آیه بغير محل شهادت تا آنکه جمع میان این دو دلیل بشود و مثل این تخصیص قصوری ندارد و چگونه قصور داشته باشد و حال آنکه تخصیص آیه کریمه واجبست هر چند

که ما موافقت نمائیم با قائل به اینکه آیه کریمه شامل شهادت بر عدالت راوی نیز هست ازین جهت که در تزکیه و تعدیل شاهد در دعاوی شهادت یک عادل کافی نیست اتفاقاً پس خبر واحد در تزکیه شاهد از ظاهر مفهوم آیه خارج خواهد بود البتّه و آیه مخصوص بماسوای ان خواهد بود و ملخص کلام آنکه تخصیص آیه کریمه مخصوص بمذهب ما نیست که اعتبار نموده ایم شهادت دو عادل را در تزکیه راوی بلکه جاریست بر مذهب آنکه شهادت واحد را درین مطلب کافی می داند و آیه را نیز شامل این شهادت می داند زیرا که در تزکیه شاهد در دعاوی شهادت و اخبار یک کس کافی نیست اجماعاً پس لا محاله مفهوم آیه کریمه را باید تخصیص داد بغیر این شهادت و هذا من اکبر الشواهد علی ان النظر فی الوجه الاول انما هو الی القیاس كما نبهنا علیه هذا اشاره است بمضمون قول مصنف قدس سره که تزکیه الشاهد لا یکتفی فیها بالواحد یعنی عدم اکتفا بواحد در تزکیه شاهد در دعاوی و لزوم مماثلت مزکی با شاهد در اعتبار تعدّد شاهد عظیمی است بر اینکه منظور مستدلّ در وجه اوّل قیاس است چنانچه ما اشاره به او نمودیم در جواب او یعنی ایشان چون دیده اند که شرط و مشروط در باب شهادت متساویند در عدد کمان کرده اند که هر شرط و مشروطی می باید چنین باشد پس حکم کرده اند به اینکه تزکیه در روایت نیز می باید که مثل روایت در اکتفا بصدور او از واحد تا اینکه حکم شرط در هریک از شهادت و روایت حکم مشروط خود باشد پس قیاس نموده اند شرط

را بمشروط و این محض توهم است زیرا که حکم شرط یعنی اعتبار تعدد او در باب

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۷۰

اصل اختلاف الناس فی قبول الجرح و التّعدیل مجردین عن ذکر السّبب فقال بعض بالقبول فیهما و صار آخرون الی خلافه فواجبوا ذکر السّبب فیهما و فصل ثالث فواجه فی الجرح دون التّعدیل و رابع فعکس و استندوا فی هذه الاقوال علی اعتبارات واهیه و وجوه رکیکه لا جدوی فی التّعرض لذكرها و لا اعلم فی الاصحاح قائلًا بشیء منها اذا المتعرض منهم بالبحث فی هذا الاصل قليل علی ما وصل الینا و الّذی استوجهه العلّامه هنا هو أنّ المزکی و الجارح ان کانا عارفین بالاسباب قبل الاطلاق فیهما و الّا و جب ذکر

شهادت از دلیل خارج معلومست نه باعتبار قیاس او بمشروط تا آنکه شما در روایت نیز قیاس کنید شرط را بمشروط در اعتبار وحدت اذا عرفت هذا فاعلم ان طریق معرفه الجرح کالتعدیل تا اصل هرگاه دانستی که معرفت عدالت راوی از چه راه حاصل می شود پس بدان که راه معرفت جرح و تعدیل یکیست و خلافی که مذکور شد در کفایت شهادت واحد باشرط عدلین در تعدیل در جرح نیز جاریست و دلایل فریقین و مذهب مختار در هر دو مقام یکیست و تفاوتی در تقریر آنها نیست بغیر از گذاشتن جرح بجای تعدیل

[أصل فی الجرح و التّعدیل من دون ذکر السّبب]

اصل اختلاف الناس فی قبول الجرح و التّعدیل مجردین عن ذکر السّبب تا اصل اختلاف نموده اند عامه در قبول جرح و تعدیلی که خالی بوده باشند از بیان سبب فسق و عدالت در جرح و تعدیل راوی و شاهد در دعاوی پس جمعی از ایشان قائل شده اند بقبول

قول جرح و معدّل هر دو زیراکه جرح و معدّل یا علم دارند باسباب فسق و عدالت یا ندارند و بر هر تقدیر ذکر سبب واجب نیست اما بر تقدیر اول زیراکه از شهادت ایشان ظن بصدق ایشان حاصل می شود پس احتیاج بذکر سبب نیست و اما بر تقدیر ثانی زیراکه شهادت شاهد بر فسق یا عدالت بدون اطلاع او بر اسباب آنها ضرر در عدالت شاهد دارد پس قول او اعتبار نخواهد داشت و شهادت او در جرح و تعدیل مقبول نخواهد بود و برین دلیل این اعتراض وارد است که در سببیت بعضی از اسباب جرح و تعدیل اختلافی هست پس گاه باشد که خبری سبب بوده باشد از برای جرح یا تعدیل نزد شاهد و نزد مجتهد یا حاکم سبب نباشد پس لابد 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 زیراکه با اطلاق فسق و عدالت مشکوک فیه خواهند بود و ثابت نمی شوند چه احتمال دارد که در واقع از برای جرح یا تعدیل 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 تعدیل مستند شده باشند به چیزی که باعتقاد ایشان صلاحیت سببیت داشته باشند

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۷۱

السَّبَبُ فِيهِمَا وَ ذَهَبَ وَالِدِي رَهَ إِلَى الْاِكْتِفَاءِ بِالْاِطْلَاقِ فِيهِمَا حَيْثُ يَعْلَمُ عَدَمَ الْمَخَالَفَةِ فِيمَا بِهِ يَتَحَقَّقُ الْعَدَالَةُ وَالْجَرْحُ وَ مَعَ انْتِفَاءِ ذَلِكَ يَكُونُ الْقَبُولُ مَوْقُوفًا عَلَى

ذکر السبب و هذا هو القوی و وجهه ظاهر لا يحتاج الى البيان و منه يعلم ضعف ما استوجهه العلامة ره

نه باعتقاد مجتهد و حاکم 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 جرح 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 جرح 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 تصنع 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 باسباب عرفی و عدالت اطلاق در شهادت ایشان مقبول است و اگر عارف نباشند واجبست ذکر سبب و پدرم رحمه الله قائل شده به اینکه کافیت اطلاق در جرح و

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۷۲

اصل اذا تعارض الجرح و التّعدیل قال اکثر النّیاس یقدّم الجرح لاینّ فیہ جمعا بینهما اذ غایه قول المعدّل أنّه لم یعلم فسقه و الجارح یقول انا علمته فلو حکمنا بعدالته کان الجارح کاذبا و اذا حکمنا بفسقه کانا صادقین و الجمع اولی ما امکن و هذه الحیّجه مدخوله و من ثمّ قال السّید ره العلامه جمال الدّین بن طاوس قدّس روحه أنّه ان

كان مع احدهما رجحان يحكم التدبّر الصحيح باعتباره فالعمل على الزاجح و الأوجب التوقف و ما قاله هو الوجه

تعديل و واجب نیست ذکر سبب هرگاه مجتهد یا حاکم دانند که مذهب جرح و معدل در اسباب جرح و تعديل 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 زیرا که از اطلاق مجتهد و حاکم چنین می فهمند که باعتقاد جرح و معدل این از صورت اول است که مذهب ایشان در اسباب موافق باشد و حال آنکه احتمال دارد که در واقع آنچه باعتقاد جرح 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 زیرا که دانستن جرح و معدل اسباب جرح و تعديل را موجب عدم ذکر سبب نمی تواند بود زیرا که 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 التعديل]

اشاره

اصل اذا تعارض الجرح و التعديل قال اكثر الناس يقدم الجرح لان فيه جمعا بينهما تا فايده هرگاه معارضه کند جرح با تعديل اكثر عامه گفته اند که جرح مقدمست بر تعديل و بر مجتهد و حاکم لازمست که عمل بقول جرح کنند زیرا که 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 جهت آنکه جاری نیست در صورتی که هر یک سبب را بیان نمایند چنانکه هرگاه جارح گوید علم دارم به اینکه ترک 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۷۳

[فائده فی ما إذا قال العدل حدّثنی عدل]

فائده اذا قال العدل حدّثنی عدل لم یکف فی العمل بروایته علی تقدیر الاکتفاء بتزکیه الواحد و کذا لو قال العدلان ذلك بناء علی اعتبارهما و هو اختیار والدی ره و ذهب المحقّق الی الاکتفاء به بل بما دونه حیث قال اذا قال اخبرنی بعض اصحابنا و عنی الامامیه یقبل و ان لم یصفه بالعداله اذا لم یصفه بالفسق لانّ اخباره بمذهبه شهاده بانه من اهل الامانه و لم یعلم منه الفسق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم یقبل لامکان ان یعنی نسبه الی الزواه و اهل العلم فیكون البحث فیہ کالمجهول هذا کلامه و هو عجیب منه بعد اشتراطه العداله فی الزاوی لانّ الاصحاب لا

تناقض ظاهر است و از این جهت سید جمال الدین بن طاوس قدس سره فرموده که اگر با یکی از ایشان مرجّحی بوده باشد که تدبیر صحیح حکم کند باعتبار او پس عمل بجرح واجبست و اگر هیچ یک را مرجّحی نباشد توقف واجبست و جایز نیست حکم نمودن به عدالت مشهود له و نه بفسق او و حق این مذهب است فایده اذا قال العدل حدثنی عدل لم یکف فی العمل بروایته علی تقدیر الاکتفاء بتزکیه الواحد تا اصل هرگاه عادل ثابت العداله بگوید که بمن روایت نمود این حدیث و عادلّی تعدیل ان عادل راوی را کافی نیست از برای عمل نمودن به روایت او بر تقدیری که تزکیه شاهد واحد در تعدیل کافی باشد بلکه شرطست در عمل به آن روایت انتفاء جرح بعد از تفحص از او و بر تقدیری که تزکیه واحد کافی نباشد بطریق اولی تعدیل این عادل کافی نخواهد بود بلکه واجبست انضمام معدلی دیگر و انتفاء جرح و همچنین هرگاه دو عادل بگویند که بما خبر داد عادلّی تعدیل ان دو عادل این راوی را کافی نیست بر تقدیری که در تزکیه دو عادل معتبر باشند بلکه واجبست تفحص از جرح و انتفاء او و حاصل آنکه تعدیل تنها در تزکیه کافی نیست خواه تزکیه واحد را کافی دانیم و خواه تزکیه عدلین را شرط دانیم بلکه واجبست تفحص نمودن از وجود جرح و انتفاء او و این مذهب مختار پدر من است علیه الرّحمه و محقق قدس سره قائل شده باکتفاء در تزکیه بتعدیل واحد بدون وجوب

تفحص از جارح بلکه به کمتر ازین قائل شده زیراکه فرموده که هرگاه عادل بگوید خبر داد بمن بعضی از اصحاب ما و از اصحاب قصد کند امامیه را رضی الله عنهم مقبول است روایت او هرگاه تفسیق راوی ننموده باشد کو وصف نکرده باشد او را به عدالت هرگاه زیراکه خبر دادن ان عادل از مذهب راوی شهادت نیست به اینکه او از اهل امانت است و نیافته است از او فسقی که مانع از قبول روایت بوده باشد پس اگر بگوید خبردار بمن از بعض اصحاب خود این روایت مقبول نیست زیراکه ممکن است که مقصود از اضافه بعض اصحاب بضمیر نسبت او به راویان یا اهل علم بوده باشد پس مجهول الحال خواهد بود پس بحث در او

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۷۴

الجرح له و انما يعلم الحال مع تعيين المعدل و تسميته لينظر هل له جارح او لا و مع الابهام لا يؤمن من وجوده و التمسك في نفيه بالاصل غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف في شان كثير من الرواه 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 المخصي ص اذا عرفت هذا فاعلم ان وصف جماعه من الاصحاب كثيرا من الروايات بالصيحه من هذا القبيل لانه في الحقيقه شهاده بتعديل رواتها و هو بمجرد غير كاف في جواز العمل بالحديث بل لا بد من مراجعه السند و النظر في حال الرواه ليؤمن من معارضا الجرح

به منزله بحث از مجهول الحال است این کلام محقق رحمه الله و این حرف

ازو بسیار عجیب است بعد از آنکه شرط نمود عدالت را در راوی زیرا که اصحاب منحصر در عدول نیستند و در میان ایشان فساق بوده اند پس از جمله اصحاب بودن راوی عدالت او لازم نمی آید و بر تقدیر تسلیم عدالت جمیع اصحاب تعدیل مقبول نیست مگر در صورتی که جرحی معارض او نباشد و حال جارح معلوم نمی شود مگر در صورتی که تعیین معدّل بصیغه اسم مفعول بشود و او نام برده شود تا آنکه ما ببینیم که او جارحی دارد یا نه و هرگاه ان معدل مبهم بوده باشد ایمن نیستم از وجود جارح و اگر محقق قدس سره متمسک شود در نفی جارح باصل و کویید که اصل عدم وجود جارح است پس از این جهت بمجرد تعدیل قبول می کنیم روایت او را می گوئیم که تمسک به اصالت عدم جارح صورتی ندارد بعد از آنکه دانسته باشیم که اختلاف در عدالت بسیاری از روایات واقع شده و مجملاً واجبست 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 پیشتر اشاره باین معنی شد در بحث عمل بعام پیش از تفتیش از مخصص و هرگاه دانستی آنچه را که مذکور شد پس بدان که وصف نمودن اصحاب بسیاری از روایات را به صحت از قبیل تصریح به عدالت راوی است زیرا که حکم به صحت روایه فی الحقیقه شهادت نیست بتعدیل روایات او و تعدیل به تنهایی کافی نیست در جواز عمل بحديث بلکه واجبست مراجعه احوال رجال سند و تفتیش احوال ایشان تا آنکه این معنی از معارضه جرح حاصل شود

[أصل ما یصح روايه الحديث]

اصل لا بد

لرأوی من مستند ناچار است رأوی حدیث را از مستندی که بسبب او صحیح باشد روایت حدیث و از وی توان قبول نمود و ان مستند در روایت از معصوم ظاهر و مشهود است چنانچه از تتبع دانسته می شود و محقق قدس سره فرموده که الفاضلی که بسبب انها دانسته می شود نسبت حدیث بحضرت رسول الله صلی الله علیه و آله و ائمه طاهرین علیهم السّلم چهار مرتبه دارند مرتبه اولی اینست که بگوید این معنی رسول الله صلی الله علیه و آله یا شافهنی یا حدثنی و نزدیک باین مرتبه است

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۷۵

اصل لا- بدّ للزّأوی من مستند یصحّ له من اجله روايه الحدیث و یقبل منه بسببه و هو فی الزّأویه عن المعصوم ع نفسه ظاهر معروف و امّیا فی الزّأویه عن الزّأوی فله وجوه اعلاها السّماع من لفظه سواء كان بقراءته فی کتابه او باملائه من حفظه و دونه القراءه علیه مع اقراره به و تصریحه بالاعتراف بمضمونه و دون ذلك اجازته روايه کتاب و نحوه و یحکی عن بعض الناس انکار جواز الزّأویه بالإجازه و یعزّی الی الا- کثرین خلافه و هذا البحث غیر منقّح فی کلام الاصحاب و تحقیق القول فیه انّ لجواز الزّأویه بالإجازه معنیین وقع الخلاف عن بعض اهل الخلاف فی کلّ منهما احدهما قبول الحدیث و العمل به

در قوت اینکه بگوید قال رسول الله صلی الله علیه و اله یا سمعت منه یا حدث و یلی این مرتبه است در قوت اینکه بگوید امر رسول الله صلی الله علیه و آله و پایین تر ازین مرتبه است در قوت اینکه بگوید رویت عن رسول الله صلی

اللّٰه عليه و آله و الفاظی دیگر نیز هست که به ضمیمه قرائن دلالت بر مقصود دارند چون امرنا بکذا و نهینا عن کذا و عمیدی در شرح تهذیب گفته که الفاظ و روایت از معصوم هفت مرتبه دارد اعلای مراتب اینست که بگوید سمعت رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه و آله مثلاً بقول کذا یا اخبرنی یا حدثنی و امثال این و ثانی اینست که بگوید قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه و آله کذا و این مرتبه پایین تر است از اوّل باعتبار صراحت اوّل در روایت از آن حضرت بی واسطه بخلاف ثانی سیوم اینکه بگوید امر النبی صلی اللّٰه علیه و آله بکذا و نهی عن کذا 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 بکذا و نهاناً عن کذا 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 حجت این نیز خلاف شده پنجم اینکه بگوید من السنه کذا و این پائین تر است از مرتبه چهارم زیرا که احتمال دارد که مراد او از سنّت غیر سنت حضرت رسول صلی اللّٰه علیه و آله بوده باشد باعتبار آنکه سنت بمعنی طریقه است و این مخصوص نیست لغه بطریقه آن حضرت ششم اینکه بگوید عن النّبی صلی اللّٰه علیه و آله کذا و این نیز احتمال

واسطه دارد هفتم اینکه بگوید کنا نفع کذا و این حجت نیست تا آنکه قرینه نباشد بر اینکه فعل ایشان باعتبار این بوده که عالم بودند به اینکه از معصوم منقول بوده و در حجیت آن سه قسم خلاف شده و اما در روایت حدیث از راوی پس او نیز به هفت وجه است از آن 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۷۶

و نقله من المجاز له الی غیره بلفظ يدلّ علی الواقع کاخبرنی اجازه و نحوه و القول بنفیه فی غایه السقوط لانّ الاجازه فی العرف اخبار اجمالی بامور مضبوطه معلومه مامون علیها من الغلط و التصحیف و نحوهما و ما هذا شأنه لا وجه للتوقف فی قبوله و التعبير عنه بلفظ خبرنی و ما فی معناه مقیداً بقوله اجازه تجوز مع القرینه فلا مانع منه و مثله آت فی القراءه علی الزاوی لانّ الاعتراف اخبار اجمالی و لم يلتفتوا الی الخلاف فی قبوله و انما ذکر بعضهم انّ قبوله موضع وفاق و ان خالف فیهِ من لا یعتدّ به ثمّ انّ جمعا من الناس اجازوا فی صورته الاعتراف ان یقول الزاوی خبرنی و حدّثنی و نحوهما وحده من غیر تقيید بقوله قراءه علیه و الباقون علی جوازه مقیداً بما ذکرنا لا مطّ الا المرتضی ره فانه منع من استعمال هذه الالفاظ

یا بعنوان قرائت از خاطر و خواه مقصود راوی شنوایدن او به تنهایی باشد یا مقصود

او شنوایدن جمعی دیگر نیز بوده باشد یا مقصود او شنوایدن غیر باشد در حضور او نهایت آنکه الفاظ در نقل این حدیث از راوی مختلف می شود چه در دو صورت اول حدثنی فلان و اخیرنی یا سمعته بحدیث می گوید و در صورت اخیر نمی تواند گفت حدثنی یا اخیرنی زیرا که این دروغ است بلکه می گوید سمعته یحدّث یا سمعته یقول و امثال این عبارات و پایین تر است ازین 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 کما قرأتنی 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 ازو 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 ازین مرتبه است اجازه 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 اجازه و نسبت باکثر از ایشان داده شده خلاف این مذهب یعنی قول بجواز و تحقیق قول در این مسئله اینست که جواز روایت بسبب اجازه را دو معنی است و خلاف در هر یک ازین دو

معنی از مخالفین صادر شده یکی از آن دو معنی اینست که واجبست بر مجاز له یعنی آنکه اجازه 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 خبرنی اجازه و مانند این از الفاظی که افاده می کنند ظاهراً تکلم راوی را باین حدیث و مراد ازو معنی مجازی باشد به واسطه قرینه و

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۷۷

و نحوها فیه و ان کانت مقیّده حیث قال و اما قول بعضهم يجب ان يقول حدّثنی قراءه علیه حتّی یزول الابهام و یعلم انّ لفظه حدّثنی لیست علی ظاهرها فمناقضه لانّ قوله حدّثنی یقتضی انّه سمعه من لفظه و ادرك نطقه به و قوله قراءه علیه یقتضی نقیض ذلك فكأنه نفی ما اثبت و هذا من السّید ره فی غایه الغرابه فانّه سدّ لباب المجاز اذ ما من مجاز الاّ معه قرینه تعاند الحقیقه و تناقضها و اذا كان معنی حدّثنی ما ذكره فقوله بعد ذلك قراءه علیه قرینه علی انّه لیس المراد حقیقه اللفظ بل مجازه و هو الاعتراف بما قرأه علیه تشبیها له

قول بعدم جواز عمل به او و نقل او در غایت سقوط و ضعف است زیرا که 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 حدّثنی و امثال ان

در حالتی که مقید سازند این عبارات را بقید اجازه تجویزی است با قرینه زیرا که لفظ خبرنی و حدثنی حقیقت است در تکلم راوی و اخبار به او تفصیلاً و مستعمل شده در اینجا در معنی ایذان و اعلام بمضمون آن روایت مجملاً 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 زیرا که مانعی که متصور است در اینجا با ظهور کذب ناقل است باعتبار آنکه مدلول خبرنی و حدثنی تکلم راویست باین حدیث تفصیلاً و این خلاف واقعست و یا تحقق مناقضه است میان مدلول خبرنی و حدثنی و معنی اجازه زیرا که اول افاده می کند تکلم راوی را تفصیلاً و اجازه افاده می کند عدم تکلم تفصیلی را و هیچ یک 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 زیرا که 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 اتفایست اگرچه مخالفت نموده اند درین معنی کسی که اعتماد بقول او نیست و بعد ازین حرف می گوئیم که جمعی از عامّه تجویز نموده اند که ناقل حدیث در صورت اعتراف بگوید

اخبرنی و حدثنی و امثال این ها از عباراتی که دلالت دارند بر تکلم راوی به آن حدیث تفصیلاً بدون تقييد بقيد قراءه عليه و مانند این از قيودی که دلالت کنند بر اینکه مراد از اخبرنی و حدثنی معینی

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۷۸

بالحدیث لما بينهما من المناسبه فی المعنی و قد نقل العلامه ره هذا الكلام عن السید فی یه و تنظر فیہ قائلاً انا نمنع اقتضاء حدثنی حال انضمامها الی لفظه قراءه عليه أنه سمعه من لفظه و ادرك نطقه به و هو جید و تفصیله ما ذكرناه و اذ قد تبين ضعف ما ذهب اليه السید و اتفاق من عداه من علمائنا علی صحه اطلاق المقييد علی القراءه مع الاعتراف فاي مانع من اجراء مثله فی صوره الاجازه و الاعتبار فيهما واحد و المعنی الثاني لجواز الروايه بالاجازه تسويغ قول الراوي بها حدثنی

مجازيست و کویا بنای این قول بر اینست که اعتراف به منزله اخبار تفصیلي است چنانچه در اجازه گفته اند و این بی صورت و باقی اصولیین از عامه و خاصه برانند که جایز است نقل بطریق اخبرنی و امثال این بشرط آنکه مقید سازند او را بقيد قراءه عليه و اكرنه تدليس و كذب ناقل لازم می آید مگر سید مرتضی رضی الله عنه که اگر تجویز ننموده در صورت اعتراف استعمال این الفاظ را مطلقاً نه مطلقاً و نه با قید قراءه عليه چه او گفته که اما قول بعضی از اصولیین که واجبست در صورت اعتراف ناقل بگوید حدثنی قراءه عليه 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 قراءه 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 [۱۱۴] 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 بالبدیهه باطل است و هرگاه معنی حدثنی اخبار تفصیلی باشد چنانچه سید رضی ذکر نموده پس قید قراءه علیه بعد از 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 نهاییه نقل نموده و اعتراض نموده بر او باین روش که ما قبول نداریم این معنی را که لفظ حدثنی با قرینه قراءه علیه مقتضی این باشد که شنیده

شرح معالم الأصول، متن،

و اخبرنی و ما اشبه ذلك من الفاظ الّتی یفید ظاهرها وقوع الاخبار تفصیلا و قد عزى الى جمع من العامّة القول به و هو بالاعراض عنه حقیق هذا و یتّضح من كلام العلامة فی یه أنّه فهم من كلام السّید المرتضی ره القول بعدم جواز الزّوايه بالاجازه مطلقا تفریعا على العمل بخبر الواحد حیث قال و امّا الاجازه فلا- حکم لها لانّ ما للمتحمّل ان یرویه له ذلك اجازه له او لم یخبره و ما لیس له ان یرویه یحرم علیه مع الاجازه و فقدها و عباره السّید هذه و ان افهم ظاهرها القول بنفی الجواز على الاطلاق
 الا انّ التّدبّر فی

باشد ناقل این حدیث را از لفظ راوی تفصیلا و ادراک 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 اخباری 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 اجازه در صورت اجازه نیز و حال آنکه مقتضای حکم عقل در هر دو صورت یکیست المعنی الثانی لجواز الروایه بالإجازه تسویغ قول الراوی بها حدثنی و اخبرنی و ما اشبه ذلك تا و یتّضح من العلامة و معنی ثانی جواز الروایه بسبب اجازه اینست که تجویز کنیم که ناقل حدیث بسبب اجازه بگوید حدثنی یا اخبرنی یا آنچه شباهت باینها داشته باشد از الفاظ

و عباراتی که بحسب ظاهر افاده نمایند وقوع اخبار را از راوی تفصیلاً بدون قید اجازه و به بعضی از عامه نسبت داده اند این قول را باعتبار آنکه می گویند که اجازه راوی اخبار است و سزاوار اعراض ازین قول است زیرا که اجازه بمعنی اخبار نیست نه در لغت و نه در اصطلاح محدثین و اخباری 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 یظهر من العلامه فی النهایه انه فهم تا اذا عرفت و ظاهر کلام علامه در نهاییه اینست که از کلام سید رضی الله عنه چنین فهمیده است که او تجویز نمی کند نقل حدیث را بسبب اجازه مطلقاً نه بلفظ اخباری و امثال او مطلقاً و مقیداً و نه بغیر این الفاظ و عمل به چنین حدیثی را تجویز نمی نماید از جهت آنکه سید رضی الله عنه متفرع ساخته عمل غیر را بعنوان اجازه 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 اجازه پس او را تاثیری نیست در قبول حدیث و جواز عمل به او و نقل او بغیر زیرا که کسی متحمل حدیثی شود به نحوی که او را روایت و نقل بغیر 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 بغیر خواه راوی به او بگوید که اجازه

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۸۰

سابقها و لاحقها یطلع علی انّ

غرضه نفی جواز الزوایه بها بلفظ حدّثنی و اخبارنی و نحوه فأنّه ذکر قبل ذلك فی البحث عن القراء علی الراوی أنّ کلّ من صنّف اصول الفقه اجاز ان یقول من قرء الحدیث علی غیره ممّن قرأه علیه فاقترّ به حدّثنی و اخبارنی و أجروه مجری ان یسمعه من لفظه ثمّ قال و الصّیحیح أنّه اذا قرأه علیه و اقترّ له به أنّه یجوز ان یعمل به اذا كان ممّن یذهب الی العمل بخبر الواحد و یعلم أنّه حدیثه و أنّه سمعه لاقراره له بذلك و لا یجوز ان یقول حدّثنی و اخبارنی لأنّ معنی حدّثنی و اخبارنی أنّه نقل حدیثا و خبرا عن ذلك و هذا کذب محض لم یخبر و ذکر بعد هذا أنّ المناوله 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 بأنّه 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 هر که تصنیف نموده کتابی در اصول فقه تجویز نموده که هر گاه 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 اخبارنی و حدثنی 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 سید رضی اللہ عنہ فرموده که صحیح اینست که هر گاه 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 حدثنی و اخبارنی نه مطلقا و نه با قید قراءه علیه زیرا که معنی حدثنی و اخبارنی 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 مناووله و این عبارت ازینست که محدث به دیگری مشافهه بگوید درباره کتابی که به او اشاره نماید

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۸۱

و سماعه قال فان كان

ممن ذهب الى العمل باخبار الآحاد عمل به و لا يجوز ان يقول حدثني و لا اخبرني ثم ذكر حكم الاجازه بتلك العبارة و قال بعدها و اكثر ما يمكن ان يدعى ان تعارف اصحاب الحديث اثر في ان الاجازه جاريه 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 حدثني فذلك كذب و سوق هذا الكلام كله كما ترى يدل على ان نفي حكم الاجازه انما هو بالنسبه الى خصوص الروايه بلفظ حدثني و نحوه لا مط و قد حكم بمثل ذلك في القراءه على الراوي كما عرفت فهما عنده في هذا الوجه سواء و تفاوت عبارته في التأديه عن القبول فيهما حيث صرح بجواز العمل في صورته القراءه و غيرها بما يشعر بنوع شك نظرا منه الى ان دلالة الإجازة على المعنى المراد دون دلالة القراءه 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 حدثني و اخبرني و بعد از ان حکم اجازة را به آن عبارت مذکوره ذکر نموده و

بعد از آن فرموده که نه‌ایه آنچه ممکن است گفته شود اینست که در عرف حدیث اجازه 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 حدثنی 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 اجازه در عبارت اولی عدم تاثیر اوست نسبت بخصوص روایت و نقل او بلفظ حدثنی و امثال آن نه مطلقا بلکه بلفظ انبائی و امثال آن جایز است و بمثل این در قرائت بر راوی و اعتراف او حکم نموده چنانچه دانستی پس قرائت و اجازه 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 الصحیح اذا قرء علیه تا آخر و در باب اجازه کلام او مشعر است بعدم جواز عمل و نقل آنجا که فرموده که و اکثر ما یمکن ان یدعی تا آخر چه لفظ ادعا مشعر است بعدم رضای او

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۸۲

اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر الإجازة

بالتسببه الى العمل انما يظهر حيث لا يكون معلوما متعلقا بالتواتر و نحوه ككتب اخبارنا الاربعه فانها متواتره اجمالا و العلم بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد من قرائن الاحوال و لا مدخل للاجازه فيه غالبا و انما فائدتها ح بقاء اتصال سلسله الاسناد بالنبي صلى الله عليه و آله و الائمه عليهم السلام و ذلك امر مطلوب مرغوب اليه للتيمن كما لا يخفى على ان الوجه في الاستغناء عن الاجازه فيها ربما اتى في غيرها من باقى وجوه الروايه غير ان رعايه التصحيح و الأمن من حدوث التصحيف و شبهه من انواع الخلل يزيد في وجه الحاجه الى السماع و نحوه و ذلك ظاهر و بقى في هذا الباب وجوه اخر مذكوره في كتب الفن يعلم حكمها مما ذكرناه فلذلك اثرنا طي ذكرها على عزه

بجواز نقل بسبب اجازه و به اينكه اين حرف را از باب تنزل و مماشاه با خصم گفته چنانكه علامه رحمه الله فهميده مصنف س سره جواب فرموده كه 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 اجازه از اين جهت كه تصريح نموده بجوازه عمل در صورت قرائت بر راوى و تعبير نموده از جواز عمل در صورت اجازه بعبارتى كه مشعر است به اينكه او را شكى در او بوده باشد به واسطه اشعار به اين معنى است كه دلالت اجازه بر معنى مقصود يعنى اعتماد محدث راوى بر آن حديث كمتراست از دلالت قرائت و در واقع چنين است چنانچه دانستى در عنوان مسئله آنجا كه مصنف قدس سره

فرموده که و دون ذلک اجازته روایه کتاب و نحوه پس ظاهر شد که آنچه ظاهر عبارت اول سید رضی الله عنه موهم او بود چنانچه علامه رحمه الله فهمیده بود یعنی عدم جواز نقل حدیث به واسطه اجازه مراد او نیست اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر الإجاره بالنسبه الى العمل انما يظهر حیث لا یكون [متعلقها] معلوما بالتواتر و نحوه تا و بقى هرگاه دانستی کیفیت نقل حدیث را بطریق اجازه پس بدان که فایده اجازه نسبت بجواز عمل ظاهر نمی شود مگر در صورتی که متعلق اجازه معلوم نباشد بتواتر یا مثل او چون ظهور قرائن از برای صدق خبر چون کتابهای احادیث چهارگانه یعنی کافی و من لا یحضره الفقیه و تهذیب و استبصار که متواتر است نسبت این ها بمحمد بن یعقوب کلینی و محمد بن علی بن بابویه و شیخ ابو جعفر طوسی رضی الله عنهم بر سیل اجمال کو خصوص هر حدیث از ایشان متواتر نبوده باشد و علم به صحت مضامین احادیث این ها بتفصیل مستفاد می شود از قرائن احوال پس عمل باین احادیث جایز است و اجازه دخلی درین ندارد غالبا باعتبار آنکه متواترند و صحت انها از قرائن مستفاد است و فایده اجازه درین صورت

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۸۳

اصل یجوز نقل الحدیث بالمعنی بشرط ان یكون الناقل عارفا بمواقع الالفاظ و عدم تصور الترجمة عن الاصل فی افاده المعنی و مساواتها له فی الجلاء و الخفاء و لم نقف علی مخالف فی ذلک من الاصحاب نعم لبعض اهل الخلاف فی خلاف و لیس له دلیل یعتد به و حججتنا علی الجواز وجوه منها

منحصر است در متصل شدن سلسله اسناد

بحضرت رسول خدا و ائمه هدی صلوات الله علیهم اجمعین و این اتصال سند مطلوب محدثین و مرغوب ایشان است از جهت تیمن و تبرک چنانکه پوشیده نیست و این علتی که مذکور شد از برای استغناء از اجازه در باقی طرق روایت نیز جاریست نسبت به کتابهای متواتره زیرا که تواتر آنها مغنی است از قرائت شیخ و قرائت بر شیخ و غیر ذلک و این ظاهر است نهایت آنکه رعایت تصحیح حدیث و ایمنی از حدوث تصحیف و مانند او از انواع خلل زیاده است در وجه احتیاج بشنیدن از راوی و مانند ان چون قرائت با اعتراف او بر وجه احتیاج به اجازه یعنی وجه حاجت به اجازه منحصر است در اتصال سند و وجه حاجت باینها اتصال سند است با امور مذکوره و احتیاج درین امور باینها ظاهر است و بقی فی هذا الباب وجوه اخر غیر مذکوره تا اصل و باقی مانند در باب طریق روایت از راوی چند وجه دیگر است که مذکور است در کتابهای فنّ درایت حدیث چون مکاتبه و ان اینست که محدث بغیر خود بنویسد که آنچه در فلان کتابست از مسموعات منست یا اینکه من از فلان این حدیث را شنیده ام و نکوید أجزت لك الروایه عن و چون مناووله و ان اینست که اشاره کند محدث بکتابی و بگوید که آنچه در این کتاب نوشته است من شنیده ام و چون طریق اشاره یعنی بمحدث بگوید که این خبر را شنیده ام و او با انگشت یا به سر اشاره که بلی و چنانچه هرگاه بخواند بر محدث که حدثك فلان و انکار و اقرار هیچ یک

از وی صادر نشود نه بقول و نه به اشاره و مانند این ها و حکم این طرق در وقت نقل دانسته می شود از حکم طرق مذکوره یعنی نقل بطریق اخباری و حدثنی و امثال این عبارات کذب است بلکه در صورت مکاتبه باید بگوید اخباری مکاتبه و در صورت ثانیه بگوید انبائی اشاره و مانند این عبارات و چون این طرق در کتب مذکور است و حکم آنها معلومست از این جهت اختیار نمودیم ترک آنها را بالکلیه بر ذکر اجمالی و [۱۱۵] این مراد مصنف است قدس سره در حاشیه که فرموده غرر؟؟؟ است که در جامه و امثال آن می باشد و در اینجا استعمال شده بعنوان استعاره از جهت مناسبت واصله

[أصل في شروط نقل الحديث بالمعنى]

اصل يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط ان يكون الناقل عارفاً تا و حجتنا جاز است نقل معنى حديث بعبارة اخرى بشرط آنکه ناقل دانا باشد بموقع هر لفظی از تقدیم و تاخیر و ذکر و حذف و تعریف و تنکیر و غیرذلك از قواعد لغت و نحو و صرف و معانی و بیان و ترجمه قاصر نباشد از اصل در افاده

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۸۴

ما رواه الكليني في الصحيح 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 الواحده بالفاظ مختلفه و من المعلوم ان تلك القصة وقعت اما بغير العربية او بعبارة واحد منها و ذلك دليل على جواز نسبة المعنى الى القائل و ان تغاير اللفظ اصل اذا ارسل العدل الحديث بان رواه

مقصود و دیگر آنکه مساوی باشد

ترجمه با اصل در اصل وضوح و اخفا و خفا و در قدر این ها بلی اگر ترجمه واضح تر باشد قصور ندارد و نیافتن مخالفی از اصحاب درین مسئله بلی بعضی از مخالفین در او خلاف نموده اند و ایشان را دلیلی معتد به برین مطلب نیست چنانچه از ابن سیرین و ابی بکر رازی منقول است که ایشان این نقل را تجویز نه نموده اند و استدلال نموده اند بقول حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه و آله که فرموده نَضْرَ اللَّهُ عبدا سمع مقالتي فوعاها و اذآها كما سمعها فربّ حامل فقه الى من هو افقه منه و وجه دلالت این حدیث برین مطلب اینکه نقل حدیث به نحوی که شنیده است متحقق نمی شود مگر بطریق نقل لفظ بعینه و تعدی نیز مشعر باین معنی است زیرا که سامع گاه باشد فقیه تر و زیرک تر از راوی باشد بفهمد از لفظ معنی را که راوی نفهمیده باشد و جواب گفته اند ازین دلیل به اینکه دلالت حدیث بر وجوب نقل لفظ ممنوع است بلکه ظاهر نَضْرَ اللَّهُ استحباب و اولویت است و آمدی در احکام در جواب گفته که این خبر دلالت می کند بر جواز نقل معنی حدیث زیرا که ظاهر اینست که این حدیث یک مرتبه منقول باشد از آن حضرت با آنکه او را بالفاظ مختلفه روایت نموده اند چه بدل از نضر الله و رحم الله و بدل الی غیر فقیه الی من لا- فقه له در روایت دیگر وارد شده پس این حدیث دلیل ما است نه دلیل ایشان و حجتنا علی الجواز وجوه تا اصل و دلیل ما بر جواز نقل معنی حدیث

به عبارت دیگر چند وجه است از جمله انها حدیثی است که محمد بن یعقوب کلینی رضی الله عنه بسند صحیح از محمد بن مسلم روایت نموده که او گفت بحضرت امام جعفر صادق صلوات الله علیه عرض نمودم که من حدیثی را از شما می شنوم و در وقت نقل زیاده و کم می کنم آن حضرت فرمودند که اگر مقصود تو نقل معانی الفاظ آن حدیث است پس این زیاده و نقصان قصوری ندارد و از جمله ان وجوه اینست که خدای عز و جل در قرآن مجید یک قصه را بعبارات مختلفه در چند جا حکایت فرموده و معلومست که ان قصه یا بغير لفظ عربی واقع شده بوده یا به یکی از این عبارات عربیّه و حکایت و حکایت قصه واحده بعبارات مختلفه در قران مجید دلیل است بر جواز نسبت دادن معنی کلام به قایل هر چند بحسب لفظ مغایر باشند با یک دیگر

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۸۵

عن المعصوم علیه السّلم و لم یلقه سواء ترک ذکر الواسطه راسا او ذکرها مبهمه لنسیان او غیره کقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا ففی قبوله خلاف بین الخاصّه و العامّه و الاقوی عندی عدم القبول مط و هو مختار والدی ره و قال العلامة ره فی یه الوجه المنع الّما اذا عرف أنّه لا یرسل الّا مع عداله الواسطه کمراسیل محمّد بن ابی عمیر من الامامیّه و کلامه فی یب خال عن هذا الاستثناء و هو الوجه لما سنینّه و حکمی فی یه القول بالقبول عن جماعه من العامّه ثمّ قال و هو قول محمّد بن خالد من قدماء الامامیّه و قال المحقّق

إذا أرسل الراوي الرواية قال الشيخ ان كان ممن عرف أنه لا يروي إلا عن ثقة قبلت مطلقا و ان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة و احتج لذلك بان الطائفة عملت بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد فمن اجاز احدهما اجاز الآخر هذه عباره المحقق بلفظها و هي تدل على توقفه في الحكم حيث اقتصر على نقله عن الشيخ بحججه من غير اشعار بالقبول و الرد

[أصل في حجية الرواية المرسله]

اصل اذا ارسل العدل الحديث بان رواه عن المعصوم تا لنا هرگاه عادلې ارسال نمايد حديثي را باين روش كه روايت نمايد او را معصوم و او را نديده باشد خواه ترك كند واسطه را بالكلية 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 روايتي خلافتست ميان خاصه و عامه و اقوى نزد من عدم قبول اوست مطلقا خواه معلوم باشد كه اين راوي ارسال نمي 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 نهايه قائل بتفصيلي شده و گفته كه وجه عدم جواز قبول اين روايت است مكر هرگاه معلوم بوده باشد كه اين راوي ارسال نمي نمايد حديث را مكر درصورتى كه واسطه عادل باشد چون روايات مرسله محمد بن ابى عمير از اماميه كه معلومست از

خارج که ابن ابی عمیر ارسال نمی نموده حدیث را در صورتی که واسطه غیر عادل بوده باشد پس روایات مرسله او در حکم صحیح است و مقبول است و کلام او در تهذیب خالیست ازین استثنا یعنی حکم نموده در آنجا بعدم جواز قبول ان روایت مطلقا و این قول صورت دارد به واسطه ان دلیلی که ما بیان خواهیم نمود در نهاییه نقل نموده قول بقبول این روایت را از بعضی از عامه و بعد از ان فرموده که این قول محمد بن خالد است که از متقدمین طایفه محقه امامیه است رضوان الله علیهم و محقق قدس سره فرموده که هرگاه راوی ارسال نماید روایت

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۸۶

لنا ان من شرائط القبول معرفه عداله الراوی كما تقدّم بیانہ و هی منتفیه فی موضع اذا لم يوجد ما يصلح للدلاله علیها سوی روايه العدل عنه و هو غیر مفید لانا نعلم بالعیان ان العدل یروی عن مثله و غیره و مع فرض اقتصاره علی الراویه عن العدل فهو انما یروی عن من یعتقد عدالته و ذلك غیر كاف لجواز ان یكون له جارح لا یعلمه كما ذكرناه آنفا و بدون تعیینه لا یندفع هذا الاحتمال فلا یتوجه القبول و من هذا یظهر ضعف ما ذهب الیه العلماء فی یه من قبول نحو مراسیل ابن ابی عمیر مما عرف ان الراوی فیہ لا یرسل الا مع عداله الواسطه [لان العلم بعداله الواسطه] ان كان مستندا الی اخبار الراوی بانّه لا یرسل الا عن الثقه فهو عمل بشهادته علی مجهول العین و قد علم حاله و ان كان مستنده الاستقراء

را و شیخ رحمه الله قائل بتفصیلی غیر

تفصیل مذکور شده و فرموده که اگر ان راوی کسی است که معلومست که او روایت نمی کند از غیر ثقه مقبول است ان روایت مطلقا خواه معارضی صحیح داشته باشد یا نه و اگر این حالت از وی معلوم نیست مقبولست بشرط آنکه معارض صحیحی نداشته باشد و احتجاج نموده شیخ 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 هر که تجویز نموده عمل به مسانید را تجویز نموده عمل به مراسیل را نیز این عبارت محقق است در نقل مذهب شیخ 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 شیخ با دلیل او بدون اینکه کلام او مشعر بوده باشد بقبول یا رد او لنا ان من شرائط القبول معرفه عداله الراوی کما تقدم بیانہ تا حجه القائلین و القبول دلیل ما بر عدم جواز قبول چنین روایتی اینست که قبول روایت مشروطست به معرفت عدالت راوی چنانچه پیش از این دانسته شد و معرفت عدالت در محل نزاع منتفی است زیرا که چیزی یافت نشده که دلالت داشته باشد بر عدالت راوی واسطه بغیر از اینکه عادل از روایت نموده و این فایده ندارد زیرا که 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 راوی 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 نهاییه یعنی قبول مثل مراسیل ابن ابی عمیر از روایاتی که

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۸۷

لمراسیله و الاطلاع من خارج علی ان المحذوف فیها لا یكون الا ثقه فهذا معنی الاسناد و لا نزاع فیہ و العجب ان العلامه ذکر فی الاحتجاج علی مختاره فی یه ما هذا نصه عداله الاصل مجهوله لان عینه غیر معلومه فصفه اولی بالجهاله و لم یوجد الا روایه الفرع عنه و لیست تعدیلا فان العدل قد یروی عمّن لو سئل عنه لتوقف فیہ او جرحه و لو عد له لم یصر عدلا لجواز ان یخفی عنه حاله فلا یعرفه بفسق و لو عینه لعرفنا فسقه الذی لم یطلع علیه العدل و هذا الکلام كما ترى یدل علی الموافقه فیما ذکرناه من عدم قبول تعدیل مجهول العین بمجرده فتعین ان یكون المستند عنده فی ذلك الاستقراء و حصوله فی نهاییه البعد و علی تقدیره یخرج عن محل النزاع كما عرفت و امّا کلام الشیخ فیرد علی اوله ما ورد علی العلامه ره و علی آخره ان عمل الطائفه يتوقف التمسک به عندنا علی 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 ثقه پس مستلزم عمل به شهادت راویست بر عدالت شخصی که ذات او معلوم نیست و پیشتر دانسته شد که این موجب تعدیل نیست از ان جهت که ممکن است وجود جارحی که معلوم راوی نبوده باشد و اگر مستند علم به عدالت واسطه استقراء و تشیع مراسیل او و حصول اطلاع از قرائن خارجی است و واسطه که افتاده شده غیر ثقه 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 [۱۱۶] رحمه الله که در احتجاج بر مذهب خود در نهاییه 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 او پوشیده باشد و او را متصف بفسق ندانسته باشد و اگر او را تعیین نماید ما فسقی را از او 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۸۸

حجّه القائلین بالقبول مط وجوه منها أنّ روايه العدل عن الاصل المسكوت عنه تعدیل له لانه لو روى عمّن ليس بعدل و لم یبین حاله لكان ملتبسا غاشّا و عدالته تنافی ذلك و منها أنّ اسناد الحديث الى الرسول صلّى الله عليه و آله يقتضى صدقه لأنّ اسناد الكذب ینافی العداله و اذا ثبت صدقه تعین قبوله و ذكروا وجوها اخر ردیه تركنا نقلها لظهور فسادها و الجواب عن هذين الوجهين ظاهر ممّا حقّقناه فلا نطیل بتقريره

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 ثقه 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 ثقه 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 حجت است و متمسک به او می توان شد که بعد اجماع رسیده باشد و در اینجا معلوم نیست حصول اجماع حجه القائلین بالقبول مطلقا وجوه تا اصل دلیل جمعی که قائل شده اند بقبول روایت مرسل مطلقا چند وجه است از جمله آنها اینست که روایت عادل از واسطه محذوفه موجب تعدیل اوست زیرا که اگر روایت کند از غیر عادل و حال او را بیان نکند لازم می آید که تلبیس نموده باشد و غش ورزیده باشد و عدالت او منافی است با ارتکاب غش و تلبیس [۱۱۷] 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 زیرا که اسناد کذب به ایشان منافی عدالتست و هر گاه 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 آنها را باعتبار ظهور فساد آنها 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 ثقه موجب تلبیس و مقتضی تعدیل او باشد تعدیل مجهول العین خواهد بود و این شهادت مقبول نیست

تتمه ينقسم خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتصاف بالايمان و العداله و الضبط و عدمها الى اربعة اقسام يختص كل قسم منها في الاصطلاح باسم الأول الصحيح و هو ما اتصل سنده الى المعصوم ع بنقل العدل الضابط عن مثله في جميع الطبقات و ربما يطلق هذا اللفظ مضافا الى راو معين على ما جمع السند اليه الشرائط خلا الانتهاء الى المعصوم ع 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 جمله من الاسناد جامعه للشرائط سوى الاتصال بالمعصوم ع محذوفه للاختصار فيق مثلا روى الشيخ في الصحيح عن فلان و يقصد بذلك بيان حال تلك الجملة المحذوفه و اكثر ما يقع هذا الاستعمال حيث يكون المذكور من رجال المسند اكثر من واحد

بمعصوم مقتضى اعتقاد راوى بصدق اوست و ازين لازم نمى آيد صدق او در واقع تا آنكه قبول او واجب باشد چه اعتقاد او بصدق حديث مقتضى آنست كه واسطه باعتقاد او عادل باشد و ممكن است كه در واقع جارحى باشد كه او مطلع نشده باشد بر او

[أصل أقسام الخبر الواحد باعتبار اختلاف أحوال رواته]

تتمه تتمه خبر مبتداء محذوفست و تقدير چنین است كه هذه تتمه يعنى آنچه مذکور مى شود تتمه ايست از برای بحث از اخبار كه در او دانسته مى شود احوال روات از صحت و توثيق و حسن و ضعف ينقسم خبر الواحد باعتبار اختلاف حال رواته تا الثانى الحسن خبر واحد منقسم مى شود باعتبار اختلاف حال راويان 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 خاصی قسم اول خیر صحیح است و ان حدیثی است که سند او متصل باشد بمعصوم علیه السّلم بسبب نقل امامی عادل ضابط از مثل خود در جمیع طبقات یعنی راوی اول و آخر و وسائط همه موصوف بصفات مذکوره بوده باشند و گاه اطلاق می کنند لفظ صحیح 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 هر چند بعد از ان راوی ارسال غیر او از چیزهائی که موجب اختلال به صحت روایتست عارض شود پس می گویند صحیح محمد بن مسلم عن بعض اصحابنا عن الصادق علیه السّلم مثلا و گاه اطلاق می کنند لفظ صحیح را بر چند راوی که شرایط صحت در ایشان باشد بغیر از اتصال بمعصوم و محذوف باشند از جهت اختصار هر چند که مذکور غیر صحیح بوده باشد پس می گویند مثلا روی الشیخ فی الصحیح عن السّیّکونی و مقصود از لفظ صحیح بیان حال آن جمله محذوفه است و اکثر مواقع این استعمال جائیست که مذکور از رجال سند بیش از یکی باشد الثانی الحسن و هو متصل السند الی المعصوم بالامامی الممدوح تا الثالث الموثق قسم دوم از اقسام اربعه خیر حسن است

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۹۰

الثانی الحسن و هو متّصل السّیند الی المعصوم الامامی الممدوح من غیر معارضه ذمّ مقبول و لا ثبوت عداله فی جمیع المراتب او بعضها مع کون الباقی بصفه رجال الصّحیح و قد يستعمل علی قیاس ما ذکر فی الصّحیح الثالث الموثق

و هو ما دخل في طريقه من ليس بامامى و لكنّه منصوب على توثيقه بين الاصحاب و لم يشتمل باقى الطريق على ضعف من جهة اخرى و يسمّى القويّ ايضا و يستعمل اللفظ الاوّل فى المعينين المذكورين فى ذينك القسمين الرابع الضعيف و هو ما لم يجتمع فيه شروط احد الثلاثة بان يشتمل طريقه على مجروح بغير فساد المذهب او مجهول و يسمّى هذه الاقسام الاربعه اصول الحديث لانّ له اقساما اخر باعتبارات شتى و كلّها ترجع الى هذه الاقسام الاربعه و ليس هذا موضع تفصيلها و انما تعرّضنا لبيان الاربعه لكثرة دوران الفاظها على السن الفقهاء

و ان حديثى است كه مسند او متصل باشد بمعصوم عليه السّلم به واسطه امامى كه اصحاب رجال مدح او نموده باشند و ذمى معارض او نباشد و عدالت راويان در هيچ مرتبه از مراتب يا در بعضى از مراتب ثابت نباشد با اينكه باقى به صفت رجال صحيح باشند كه اكر موصوف باشد يكي از ايشان به صفت رجال موثق يا ضعيف ان حديث مسّى باسم او خواهد بود زيراكه تسميه تابع ادنى مراتب است و كاه استعمال مى كنند حسن را در نظير ان دو معنى آخر كه در صحيح مذكور شد يعنى كاه حسن را اضافه مى كنند به راوى معينى كه شرايط حسن به او متحقّق باشد كو رجال بعد از او موصوف بضعف يا توثيق بوده باشند و كاه اطلاق مى كنند او را بر طايفه از رجال سند كه متصفند به شرايط حسن و محدوفند از جهت اختصار الثالث الموثق و هو ما دخل فى طريقه ما ليس بامامى لکنه منصوب على توثيقه تا الرابع الضعيف

قسم سیم از اقسام اربعه خبر موثق است و آن 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 جهه دیگر سوای غیر امامی بودن چون ضعف و امثال آن 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 آن دو معنی که در آن دو قسم اول مذکور شدند الزام الضعیف و هو ما لم یجتمع فیه تا اصل قسم چهارم از اقسام اربعه ضعیف است و آن حدیثی است که در او متحقق نباشد شرایط یکی از آن اقسام ثلثه مذکوره به این طریق که مشتمل باشد طریق او بر راوی اصحاب رجال جرح عدالت او نموده باشند بغیر از فساد مذهب نه بفساد مذهب چه جرح بسبب فساد مذهب موجب ضعف

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۹۱

المطلب السابع فی النسخ اصل لا ریب فی جواز النسخ و وقوعه و ما یحکی فیهما من الخلاف لا یتحقّق ان ینظر الیه و جمهور اصحابنا علی اشتراطه بحضور وقت الفعل المنسوخ سواء فعل ام لا- و وافقهم علی ذلك جمع من العامه و حکى المحقق عن المفید ره القول بجوازه قبل حضور وقت العمل و هو مذهب اکثر اهل الخلاف و الحق الاول لنا انه لو وقع ذلك لاقتضى تعلّق النهی بنفس ما تعلّق به الامر و هو

محال لأن الامر يدل على كونه حسنا و النهى يقتضى قبحه فاجتماعهما يستلزم كونه حسنا و قبيحا معا و هو ظاهر الاستحاله و لأن الفعل الواحد اما حسن او قبيح بتقدير ان يكون حسنا يكون النهى عنه قبيحا و بتقدير ان يكون قبيحا يكون الامر به قبيحا احتج المخالف بوجه الاوّل قوله تعالى

نیست چنانچه در موقد 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 برمی گردد و این کتاب گنجایش ذکر آنها بتفصیل ندارد و ما متعرض ذکر این چهار قسم از آن جهت شدیم که در زبان فقها بسیار واقع می شوند

[المطلب السابع فى النسخ]

اشاره

المطلب السابع فى النسخ مطلب هفتم از مطالب مقدمه در بیان احکام نسخ است

[أصل فى جواز النسخ و وقوعه]

اصل لا ريب فى جواز النسخ و وقوعه و ما يحكى فيهما من الخلاف لا يستحق ان ينظر اليه تا احتج المخالف شكى نیست در اینکه نسخ حکم شرعی جایز است و واقع است و خلافی که در جواز نسخ از یهود 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 یک وقتی مامور به است و در وقتی دیگر منهی عنه و تعلق امر و نهی به یک 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 یک فعل مستلزم اینست که ان فعل هم حسن باشد و هم قبیح و این ظاهر الاستحاله است و دلیل ثانی

اینکه فعل واحد یا حسن است در واقع و مصلحت در وقوع اوست و یا قبیح است و مصلحت در ترک اوست پس

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۹۲

يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ فَانَّهُ يَتَنَاوَلُ بَعْمُومَهُ مَوْضِعَ النَّزَاعِ الثَّانِي أَنَّهُ تَعَالَى أَمْرَ إِبْرَاهِيمَ عَ بَذِيحِ ابْنِهِ ثُمَّ نَسَخَهُ عَنْهُ قَبْلَ وَقْتِ الْفِعْلِ الثَّلَاثِ مَا رَوَى أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ أَمَرَ لَيْلَةَ الْمِعْرَاجِ بِخَمْسِينَ صَلَاةً ثُمَّ رَاجَعَ إِلَى أَنْ عَادَتْ إِلَى خَمْسٍ وَ ذَلِكَ نَسَخَ قَبْلَ وَقْتِ الْفِعْلِ الرَّابِعِ أَنَّ الْمَصْلُوحَةَ قَدْ بَتَعَلَّقَ بِنَفْسِ الْأَمْرِ وَ النَّهْيِ فَجَازَ الْاِقْتِصَارَ عَلَيْهِمَا مِنْ دُونِ ارَادَةِ الْفِعْلِ وَ الْجَوَابَ عَنِ الْأَوَّلِ أَنَّ الْمَحْوَ وَ الْإِثْبَاتَ مُتَعَلِّقَانِ عَلَى الْمَشِيئَةِ وَ لَا نَسْلَمُ أَنَّهُ يَشَاءُ مِثْلَ هَذَا وَ عَنِ الثَّانِي أَنَّ إِبْرَاهِيمَ عَ لَمْ يُؤْمَرْ بِالذَّبْحِ الَّذِي هُوَ فَرِي الْأَوْدَاجِ بَلْ بِالْمَقْدَمَاتِ كَمَا يَدُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى قَدْ صَدَّقَتِ الرَّؤْيَا وَ لَوْ كَانَ مَا فَعَلَهُ بَعْضُ الْمَامُورِ بِهِ لَكَانَ مَصَدَّقًا لِبَعْضِ الرَّؤْيَا وَ قَدْ سَبَقَ بَيَانُ ذَلِكَ وَ عَنِ الثَّلَاثِ الْمَطَالِبَةَ بِصَحِّهِ الرَّوَايَةِ مَعَ أَنَّ فِيهَا طَعْنَاً عَلَى الْأَنْبِيَاءِ بِالْاِقْدَامِ عَلَى الْمَرَاجِعِهِ فِي الْأَوَامِرِ الْمَطْلُوقَةِ وَ عَنِ الرَّابِعِ أَنَّ الْأَمْرَ وَ النَّهْيَ يَتَّبَعَانِ مُتَعَلِّقَهُمَا فَانْ 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 فائست بجواز نسخ پیش از حضور وقت فعل به چند وجه اوّل 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 و علیه 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۹۳

لم یکن متعلّق الامر مراداً فلا یكون ماموراً به و ینتفی ح النسخ اصل یجوز نسخ کلّ من الكتاب و السّینه المتواتره و الآحاد بمثله و لا ریب فیہ و نسخ الكتاب بالسّینه المتواتره و هی به و لا نعرف فیہ من الاصحاب مخالفاً و جمهور اهل الخلاف وافقونا فیہ و انکره شدوده منهم و هو ضعیف جدّاً لا یلتفت الیه

رکهای کردن است تا آنکه نسخ پیش از وقت فعل لازم آید بلکه مامور 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 الرُّؤیَا یعنی به درستی که راست گردانیدی خود را در باب قربانی فرزند پس معلوم می شود که مامور به از آن حضرت صادر شده باشد و اگر آنچه از آن حضرت صادر شد بعضی از مامور به می بود باعتبار آنکه مامور 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 ازهاق روح که فعل خدای تعالی بود متحقق نشد چنانچه از روایات معلوم می شود و دیگری آنکه بر تقدیر لزوم نسخ معلومست بالضروره 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 السّلم 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 را 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 فی جواز النسخ بخبر الواحد]

اصل یجوز نسخ کل من الكتاب و السنه المتواتره و الأحاد بمثله تا و لا ینسخ الكتاب جائز 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 یک سال بر زن بسبب فوت شوهر واجب بود به مقتضای کریمه و الذین یتوفون منکم و یدرون أزواجاً وصیه لآزواجهن متاعاً إلى الحول غیر إخراج و بعد از ان این حکم منسوخ شد و چهار ماه و ده روز

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۹۴

و لا یجوز نسخ الكتاب و السنه المتواتره بالأحاد عند اکثر العلماء لأنّ خبر

الواحد مظنون و هما معلومان و لا يجوز ترك المعلوم للمظنون و ذهب شرذمه من العامه الى جوازه و ربما نفى بعضهم الخلاف في الجواز مدعيا ان محله هو الوقوع و اميا اصل الجواز فموضع وفاق و ارى البحث في ذلك قليل الجدوى فترك الاشتغال بتحقيقه احرمني و اميا الاجماع ففي جواز نسخه و النسخ به خلاف مبني على الخلاف في ان الاجماع هل يمكن استقراره قبل انقطاع الوحي او لا قال

بر او عده واجب شد بمضمون كريمه و الَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذُرُونَ اَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَ عَشْرًا و نیز جايز است نسخ سنت متواتره بمثل خود و نسخ حكمی 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 وَ جَهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ و مخالفی از اصحاب در جواز نسخ درين مواضع مذكوره و اكثر مخالفين نیز 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 ننموده و استدلال نموده بر اين مطلب بقول خداى تعالى در صفت كتاب مجيد لا ياتيه 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

ازین قران در کتب سماویه چیزی نیست که مقتضی بطلان او بوده باشد و بعد ازو نیز کتابی نخواهد آمد که موجب ابطال او باشد با اینکه حکم نمودن بطلان نسخ بالضروره فاسد است زیرا که ناسخ کاشف است از اینکه حکم منسوخ مؤجل بوده و حکم مؤجل را شرعا و عقلا باطل نمی نامند و نسخ کتاب را به سنت متواتره شافعی و احمد بن حنبل و جمعی دیگر تجویز نموده اند و متمسک شده اند به چند وجه که همه در کمال ضعفند و اقوای ان وجوه اینست که خدای تعالی در آیه کریمه ما نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا نَسَخَ را بهتر از منسوخ شمرده یا مثل او و سنت نه بهتر است از کتاب و نه مثل اوست و دیگر آنکه نسخ کتاب را نسبت به خود داده پس چون تواند بود که ناسخ رسول الله صلی الله علیه و آله بوده باشد و دیگر آنکه آیه کریمه عرفا مقتضی اینست که ناسخ از جنس منسوخ بوده باشد و جواب گفته اند ازین دلیل به اینکه مراد از خیریت ناسخ است [خیریت ناسخ] در کثره لذات و باعتبار اصلحیت و ممکنست که حکم سنت ناسخه اصلح بوده باشد از حکم آیه کریمه بعد از نسخ و دیگر آنکه سنت نیز از جانب خدای تعالی پس منافات ندارد ناسخ بودن سنت با نسبت دادن خدای تعالی را نسخ به خود و این وجه مبنی است بر اجتهاد رسول صلی الله علیه و آله چنانچه مذهب عامه است و بر مذهب امامیه که احکام شرعیه جمیع از جانب

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۹۵

المرتضی

ره اعلم ان مصنفی اصول الفقه ذهبوا کلهم الى ان الاجماع لا يكون ناسخا و لا منسوخا و اعتلوا في 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 مستقره في كل حال قبل انقطاع الوحي و بعده و اذا ثبت ذلك سقطت هذه العله على ان مذهب مخالفينا في كون الاجماع حجه يقتضى انه في الاحوال كلها مستقره 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 في سائر الاحوال و ان كان الاجماع دليلا على الاحكام كما يدل الكتاب و السنه و النسخ لا يتناول الادله و انما يتناول الاحكام التي يثبت بها فما المانع من ان يثبت حكم باجماع الامه قبل انقطاع الوحي ثم ينسخ بآيه 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 السنه المتواتره بالاحاد تا و اما الاجماع و جایز نیست نسخ هیچ یک از کتاب و سنت متواتره باخبار آحاد نزد اکثر علما زیرا که خبر واحد ظنی است و کتاب و سنت یقینی اند و جایز نیست ترک 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 یک از کتاب 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 ففی جواز نسخه و النسخ به خلاف تا قال المرتضی 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 یک 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 المرتضی ره اعلم ان مصنفی اصول الفقه سید مرتضی رضی 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۹۶

خلافه او یثبت حکم بآیه تنزل فینسخ باجماع الامه علی خلافه و الاقرب ان یقال ان الامه مجتمعہ علی ان ما ثبت بالاجماع لا ینسخ و لا ینسخ به هذا کلام السید ره و حکمی المحقق عن الشیخ بعد ان

نقل مضمون کلام السَّيِّدِ أَنَّهُ قَالَ الْإِجْمَاعُ دَلِيلٌ عَقْلِيٌّ وَ النَّسْخُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِدَلِيلٍ شَرْعِيٍّ فَلَا يَتَحَقَّقُ النَّسْخُ فِيمَا يَكُونُ مُسْتَنْدَهُ الْعَقْلُ ثُمَّ حَكَى عَنْ بَعْضِ الْمُتَأَخِّرِينَ أَنَّهُ قَالَ الْإِجْمَاعُ لَا يَكُونُ اتِّفَاقًا وَ أَمَّا يَكُونُ عَنْ مُسْتَنْدٍ قَطْعِيٍّ فَيَكُونُ النَّاسِخُ ذَلِكَ الْمُسْتَنْدَ لَا۔ نَفْسَ الْإِجْمَاعِ قَالَ الْمُحَقِّقُ وَ فِي هَذِهِ الْوَجْوهِ أَشْكَالٌ وَ الْعَذَى يَجِيءُ عَلَى مَذْهَبِنَا أَنَّهُ يَصَحُّ دُخُولُ النَّسْخِ فِيهِ بِنَاءٍ عَلَى أَنَّ الْإِجْمَاعَ انْضِمَامَ أَقْوَالٍ إِلَى قَوْلٍ لَوْ أَنْفَرْدَ لَكَانَتْ الْحُجَّةُ فِيهِ فَجَائِزٌ حُصُولُ مِثْلِ هَذَا فِي زَمَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ ثُمَّ يَنْسَخُ ذَلِكَ الْحُكْمَ بِدَلَالِهِ شَرْعِيَّةٍ مُتَرَاخِيَةٍ وَ كَذَلِكَ يَجُوزُ نَسْخُ الْحُكْمِ الْمَعْلُومِ مِنَ السَّيِّدِ أَوْ الْقُرْآنِ بِأَقْوَالٍ يَدْخُلُ فِي جَمَلَتِهَا قَوْلُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ هَذَا الْكَلَامُ جَيِّدٌ غَيْرٌ أَنَّهُ لَا يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ فَائِدَةٌ كَمَا لَا يَخْفَى

که اجماع دلیلی است مستقر و ثابت بعد از انقطاع وحی پس نسخ او و نسخ حکمی دیگر بسبب او جایز نیست زیرا که نسخ شرعا حکمی است که ثابت بوده باشد شرعا بدلیل شرعی بسبب دلیلی شرعی دیگر مثل او و اجماع پیش از انقطاع وحی که وقت امکان نسخ است دلیل شرعی نیست باعتبار عدم استقرار و بعد از انقطاع وحی اگرچه دلیل مستقر و ثابت است لیکن در این وقت نسخ جایز نیست زیرا که نسخ نمی باشد مگر بسبب وحی و این قدر یعنی محض دعوی استقرار اجماع بعد از انقطاع وحی کافی نیست بلکه واجبست مستدل را اثبات این دعوی زیرا که کسی را می رسد که اعتراض نماید برین مقدمه و بگوید که اجماع نزد ما دلیل مستقر است در هر حال پیش از انقطاع وحی

و بعد از او و هرگاه ثابت شد استقرار اجماع پیش از انقطاع وحی ان دلیل مستدل باطل می شود به اینکه مذهب مخالفین ما در حجیت اجماع مقتضی اینست که در جمیع احوال مستقر باشد زیرا که خدای تعالی امر فرموده مکلفین را بمتابعت مؤمنین و این وجوب متابعت حکمی است که حاصلست پیش از انقطاع وحی و بعد از او و حضرت رسول صلی الله علیه و آله خیر 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 بگویید که اجماع حکم شرعی نیست و ناسخ 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 وحی و بعد از ان منسوخ شود به آیه که نازل شود یا آنکه ثابت شود حکمی به یک 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۹۷

ناسخ و منسوخ نمی تواند بود تا اینجا کلام سید است 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 نسخ او بوده باشد فی الحقیقه نسخ 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 زیرا که اجماع بر مذهب ما محتاج به مستندی دیگر نیست بلکه خود مستند شرعی است و بعد از ان 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 زیرا که مثل این نسخ واقع نشده و کسی او را نقل ننموده

[أصل فی معنی النسخ شرعا]

اصل معنی النسخ شرعا هو الاعلام بزوال تا و علی هذا بدان که نسخ در لغت بمعنی نقل است چون نسخت

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۹۸

اصل معنی النسخ شرعا هو الاعلام بزوال مثل الحكم الثابت بالدلیل الشرعی بدلیل آخر شرعی متراخ عنه علی وجه لولاه لکان الحكم الاوّل ثابتا و علی هذا فزیاده العباده المستقله علی العبادات لیست نسخا

للمزيد عليه صلاه كانت تلك العباده او غيرها و هو مذهب جمهور العلماء و يغرى الى قوم من العامه القول بان زياده صلاه على الصلوات الخمس نسخ لانها تخرج الوسطى عن كونها وسطى و هو ظاهر الفساد

الكتاب يعنى نقل نمودم اين نوشته را بجای ديگر و بمعنی ازاله و ابطال نیز آمده چون نسخت الشمس الظل يعنى 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 تقيید 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 تقيید علی وجه لولاه لکان الحکم الاوّل ثابتا چه نقل ناسخ از شارع اگرچه دلالت دارد بر ازاله حکم منسوخ لیکن نقل ناقل بر وجهی نیست که اگر بر فرض 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 اتفاقاً خواه شرط دانیم حضور وقت عمل را یا نه و علی هذا فزیاده العباده المستقله و بنا برین تعریف پس زیاد نمودن شارع عبادت مستقله را بر عبادات ثابتة موجب نسخ ان عبادات نیست خواه ان عباده زایده نماز باشد یا غیر نماز از عبادات بدنیة و مالیة چه درین زیاده ازاله حکمی شرعی نشده بلکه ازاله عدم اصلی است و بس و مراد از عبادت مستقله عبادت ایست که فعل او موقوف بر عبادت دیگر نباشد بلکه بر سر خود عبادتی باشد چون زیاد نمودن یک نماز بر نمازهای پنج گانه و زیاد نمودن یک 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۳۹۹

و امّا العباده الغير المستقله فقد اختلف الناس فی انّ زیادتها هل هی نسخ أو لا و المحققون علی أنّها ان رفعت حکما شرعیاً مستفاداً من دلیل شرعیّ کانت نسخاً و الّا فلا و هو الظاهر لما علم من تفسیره و قال المرتضی ان کانت الزیاده مغیره لحکم المزیّد علیه فی الشریعه حتّی یصیر لو وقع مستقلاً من دون تلك الزیاده لکان عاریاً من کلّ تلك الاحکام الشرعیّه

الَّتِي كَانَتْ لَهُ أَوْ بَعْضُهَا فَهَذِهِ الزَّيَادَةُ يَقْتَضِي النِّسْخَ وَ مِثَالُهُ زِيَادَةُ رَكَعَتَيْنِ عَلَى رَكَعَتَيْنِ عَلَى سَبِيلِ الْإِتِّصَالِ قَالَ وَ أَمَّا قَلْنَا أَنَّ هَذِهِ الزَّيَادَةُ قَدْ غَيَّرَتْ الْأَحْكَامَ الشَّرْعِيَّةَ لِأَنَّهُ لَوْ فَعَلَ بَعْدَ الزَّيَادَةِ الرَّكَعَتَيْنِ عَلَى مَا كَانَ يَفْعَلُهُمَا عَلَيْهِ أَوَّلًا لَمْ يَكُنْ لِهَاتَيْنِ الْحُكْمَ وَ كَأَنَّهُمَا فَعَلَهُمَا وَ يَجِبُ عَلَيْهِ اسْتِنَافُهُمَا لِأَنَّ مَعَ هَذِهِ الزَّيَادَةِ يَتَأَخَّرُ مَا يَجِبُ مِنْ تَشَهُدٍ وَ تَسْلِيمٍ وَ مَعَ فَقْدِ هَذِهِ الزَّيَادَةِ لَا يَكُونُ كَذَلِكَ وَ كَلَّ مَا ذَكَرْنَاهُ يَقْتَضِي تَغْيِيرَ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ بِهَذِهِ الزَّيَادَةِ وَ قَدْ حَكِيَ الْمُحَقِّقُ عَنِ الشَّيْخِ مُوَافَقَهُ لِسَيِّدِ رِوَايَةِ هَذِهِ الْمَقَالَةِ وَ اخْتَارَهُ مَا حَكَيْنَاهُ أَوَّلًا مُحْتَجًّا بِأَنَّ شَرْطَ النِّسْخِ أَنْ

شرعی که عبارت از وجوب زیادتی محافظت اوست که از آیه کریمه حَافِظُوا عَلَي الصَّلَاةِ وَ الصَّلَاةِ الْوُسْطَى فهمیده می شود پس زیادتی یک نماز موجب ابطال این حکم است از وسطای پنج گانه و اثبات اوست از برای وسطای مجموع آنها با زیادتی جواب می گوئیم که وجوب زیادتی محافظت متعلق است به وسطای این پنج نماز مطلقا خواه نماز دیگر بر این ها زیاد شود یا نه و امّا العباده الغير المستقله فقد اختلف الناس فی ان زیادتها تا اذا عرفت و اما عباده غیر مستقله یعنی عبادتی که جزو از عبادتی دیگر باشد و مجموع یک فعل بوده باشد پس علمای اصول اختلاف نموده اند در اینکه زیادتی او آیا نسخ است یا نه ابو حنیفه و اتباع او او را نسخ می دانند و شافعیه نه و محققون بتفصیلی قائل شده اند و می گویند که اگر این عبارت زاید موجب رفع حکمی است شرعی که مستفاد بوده باشد از دلیل شرعی ناسخ خواهد بود

هرگاه فرض کنیم که زیاده کرداند شارع در روزه واجب امساک از مفطرات را از طلوع فجر تا طلوع فجر دیگر چه این موجب ابطال حرمت وصال است که ثابتست شرعا بدلیلی شرعی و اگر رافع حکم شرعی نباشد ناسخ نیست چنانکه [و ازین مثال فرق ظاهر می شود میان تفصیل سید رضی الله عنه و این تفصیل] هرگاه زیاده کند بر نماز صبح رکعتی را بی فاصله تشهد و سلام چه درین صورت این زیاده مستلزم رفع حکم شرعی نیست بلکه مستلزم دفع وجوب تشهد و سلام است عقیب رکعت ثانیه و این حکم عقلی است نه شرعی و اما وجوب اصل دو رکعت و تشهد [یعنی وجوب تعقیب تشهد و سلام] و سلام که احکام شرعیه اند بحال خود باقیست و وجه این تفصیل ظاهر است نظر به آنچه دانسته شد از تفسیر نسخ و سید مرتضی رضی الله عنه بتفصیلی دیگر قائل شده و فرموده که اگر زیادتی موجب تغییر حکم شرعی

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۰۰

یکون رافعا لمثل الحكم الشرعی المستفاد من الدلیل الشرعی فبتقدير ان یکون ذلك الحكم مستفادا من العقل لا یکون الرفع لمثله نسخا و الا لکان کلّ خبر یرفع البراءة الاصلیة نسخا و هو باطل ثم ذکر کلام السید فی الزیاده علی الرکعتین بطریق السؤال و اجاب باننا لا نسلم انّ ذلك نسخ لوجوب الرکعتین و لا للتشهد و ان کان التّغییر فیهما ثابتا بل بتقدير ان یکون الشرع دلّ علی وجوب تعقیب التّشهاد للثانیه یلزم ان یکون الامر بتأخیره نسخا لتعجیله اذ لم یرفع الدلیل الثانی شیئا غیر ذلك و اما الرکعتان فانّ حکمهما باق من کونهما واجبتین غایه

ما فی الباب أنّ وجوبهما کان منفردا فصار منضمّا و الشّیء لا ینسخ بانضیاف غیره الیه کما لا ینسخ وجوب فریضه واحده اذا وجب بعدها اخرى و اما کونهما لو انفردتا لما أجزأتا بعد ان کانتا مجزئین فانّ الاجزاء یعلم لا من منطوق الدّلیل بل بالعقل فلم یکن نسخا فلو علم الاجزاء من نفس الدّلیل الشرعی لکان المنسوخ اجزائهما منفردتین لا وجوبهما

عبادتست 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 زیراکه 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 مجزی 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 زیراکه 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 مجزی باشد و استیناف لازم نباشد بلکه همین فعل زیاده واجب باشد و بس درین صورت این زیاده ناسخ نخواهد بود مثلاً- هرگاه در کفاره مخیره که یکی از خصال مجزیست شارع واجب کرداند جمع میان خصال را که درین صورت اگرچه مجموع یک کفاره و عبادت واحده است لیکن هرگاه عتق مثلاً مستقلاً 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۰۱

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ اثر هذا الاختلاف يظهر في جواز اثبات الحكم بخبر الواحد بناء على أنّه لا ينسخ به الدليل المقطوع به فكلّ ما ثبت كونه ناسخاً لا يجوز اثباته به و هذا عند التحقيق أثر هين كغيره من آثار اكثر مباحث هذا الباب

طوسی قدس سره حکایت نموده موافقت او را با سید رضی الله 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 سید رضی الله 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 هرچند که موجب تغییر احکام شرعیه مزید علیه بوده باشد پس چه می گوئید 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 جواب دو رکعت و وجوب تشهد باشد هرچند که تغییر در احکام ایشان راه یافته زیرا که آنچه باطل شده بسبب این زیاده 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 بتأخیر 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 اگرچه 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 هر گاه 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۰۲

المطلب الثامن في القياس والاستصحاب اصل القياس الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم آخر لاشتراكهما في علّة الحكم فموضع الحكم الثابت يسمّى اصلاً و موضع الآخر يسمّى فرعاً و المشترك جامعاً و علّة و هي امّا مستنبطه او منصوصه و قد اطبق اصحابنا على منع العمل بالمستنبطه الا من شدّ و حكى اجماعهم فيه غير واحد منهم و تواتر الاخبار بانكاره عن اهل البيت عليهم السّلم و بالجمله فمنعه يعدّ في ضروريّات المذهب و امّا المنصوصه ففي العمل بها خلاف بينهم و ظاهر المرتضى ره المنع منه ايضاً و قال المحقّق أنّه اذا نصّ الشّرع على العلّة و كان هناك شاهد حال يدلّ على سقوط اعتبار الشّرع ما عدا تلك العلّة في ثبوت الحكم جاز تعديده الحكم و كان ذلك برهاناً و قال العلّامة الحقّ عندي انّ العلّة اذا كانت منصوصه و علم وجودها في الفرع

قطعی بخبر واحد جایز نیست پس هر عبادت زایده که ثابت شود ناسخ بودن او جایز نخواهد بود اثبات او بخبر واحد در صورتی که مزید علیه بدلیل قطعی ثابت بوده باشد زیرا که لازم می آید نسخ قطعی بخبر واحد

و مفروض عدم جواز اوست و هر عبادت زائده که ناسخ نبوده باشد اثبات او بخبر واحد جایز خواهد بود زیرا که در این صورت این زیادتی ناسخ نیست تا آنکه نسخ قطعی بخبر واحد لازم آید و این فایده فی الحقیقه فایده سهلی است چون فواید اکثر مباحث این باب زیرا که مثل این نسخ در عبادات واقع نیست و ممکنست که اشاره بضعف این فایده باشد زیرا که منشا عدم جواز نسخ دلیل قطعی بخبر واحد اینست که خبر واحد از اله حکم قطعی نمی تواند نمود خواه این از اله را نسخ بنامیم و خواه نه پس بر هر تقدیر اثبات عبادت زائده بخبر واحد جایز نخواهد بود در صورتی که مزید علیه از دلیل قطعی ثابت باشد خواه ثابت شود که این زاید ناسخ است یا نه

[المطلب الثامن فی القیاس و الاستصحاب]

اشاره

المطلب الثامن فی القیاس و الاستصحاب مطلب هشتم از مطالب مقدمه در تحقیق حال قیاس و استصحاب است

[أصل فی معنی القیاس و بیان حکمه]

اصل القیاس الحکم علی معلوم تا و قال العلامه قیاس در اصطلاح حکم بر امر معلومیست بمثل حکمی که ثابتست از برای معلومی دیگر بسبب اشتراک ایشان در علت حکم پس ان امر معلومی که این حکم از برای او ثابتست اصل می نامند و ان امر معلوم دیگر را فرع و ان امر مشترک را جامع و علت حکم می گویند و این علت یا مستنبط است از دلیل اصل بدلیل عقل چنانچه هرگاه شارع بفرماید که شراب حرام است که ازین کلام استنباط می توان نمود که علت حرمت او اسکار است چه حرمت او لا- محاله بسبب صفتی از صفات اوست و در هر صفتی از صفات او را مشارکاتی هست در میعان مایعات با او شریکند و در رنگ سرکه و علی هذا القیاس و این ها هیچ یک حرام نیستند پس معلوم می شود که علت حرمت امریست که در او هست و در ان مشارکات نیست و ان بغیر از

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۰۳

كان حجّه و احتیج فی یه لذلك بانّ الاحكام الشرعیّه تابعه للمصالح الخفیّه و الشرع کاشف عنها فاذا نصّ علی العلیّه عرفنا أنّها الباعثه و الموجه لذلك الحکم فاین وجدت و جب وجود المعلول ثمّ حکمی عن المانعین الاحتجاج بانّ قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسکره یحتمل ان یكون العله هی الاسکار و ان یكون اسکار الخمر بحیث یكون قیدا لاضافته الی الخمر معتبرا فی العله و اذا احتمل الامر ان لم یجز القیاس و اجاب بالمنع من احتمال اعتبار القید فی العله فانّ

تجويز ذلك يستلزم تجويز مثله في العقليات حتى يقال الحركة انما اقتضى المتحرّك لقيامها بمحلّ خاصّ و هو محلّها فالحرکه القائمه بغيره لا تكون علّه للمتحرّكيه سلّمنا امكان كون القيد معتبرا في الجملة لكنّ العرف يسقط هذا القيد عن درجه الاعتبار فانّ قول الاب لابنه لا تاكل هذه الحشيشه لانّها سمّ يقتضى منعه من اكل كلّ حشيشته تكون سمّا سلّمنا عدم ظهور الغاء

اسكار نيست پس دانسته که علت حرمت او همین است و یا این علت منصوص است چنانکه هرگاه شارع بفرماید که حرامست شراب بسبب اسکار و اتفاق نموده اند اصحاب ما بر عدم جواز عمل به قیاسی که علت او مستنبط باشد مکر نادری که قائل بجواز او شده اند و جمع کثیری از ایشان نقل اجماع نموده اند بر این معنی و روایات در باب انکار او از اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السّلام متواتر است و مجملا عدم جواز او را از ضروریات این مذهب شمرده اند و اما علت منصوصه پس در جواز عمل به او خلافی واقع شده میانه ایشان پس ظاهر سید رضی اللّٰه عنه عدم جواز است در منصوص العله نیز و محقق رحمه الله فرموده که هرگاه شارع تصریح به علت نماید و شاهد حالی باشد که دلالت کند بر عدم اعتبار ماعدای این علّت در ثبوت این حکم پس جایز است درین صورت تعدیه حکم ازین محل بموضعی دیگر که این علّت در او متحقق باشد و این برهان منطقی خواهد بود نه قیاس شرعی زیرا که درین صورت این حکم منصوص العله به منزله قضیه کلیه ایست و ثبوت این علّت از برای فرع متضمن قضیه ایست این را صغری

و ان قضیه کلیه را کبری می گردانیم قیاسی بطریق شکل اول حاصل می شود که منتج مطلوبست مثلاً- هر قول شارع الخمر حرام للاسکار به منزله کل مسکر حرام است و وجود اسکار در نیبذ متضمن صدق نیبذ مسکر است و از این دو قضیه این قیاس ترتیب می یابد که نیبذ مسکر و کل مسکر حرام و نتیجه می دهد که نیبذ حرام و قال العلامه ره الاقوی عندی ان العله اذا كانت منصوصه تا و قال بعد ذلك علامه ره فرموده که اقوی نزد من اینست که علت حکم هرگاه منصوص بوده باشد و معلوم باشد وجود ان علت در فرع قیاس درین صورت حجت است مطلقا خواه شاهد حال دلالت کند بر عدم

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۰۴

القید لکن دلیلکم انما يتمشى فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونه مسكرا اما لو قال عله حرمة الخمر هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال ثم اورد عليه الاعتراض بان الحركة ان عنيتم بها [معنى يقتضى المتحركيه فهذا المعنى يمنع فرضه بدون المتحركيه و ان عنيتم بها] امرا آخر يتأتى فيه ذلك الاحتمال فهناك نسلم انه لا بد فى ابطاله من دليل منفصل قولكم العرف يقتضى الغاء هذا القيد قلنا ذلك عرف بالقرينه و هي شفقہ الاب المانعہ من تناول المضمر فلم قلتم انه فى العله المنصوصه كك قولكم لو صرح بان العله هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال قلنا فى هذه الصوره يستلزم الاسكار الحرمة اين وجد لكنّه ليس بقياس لان العلم بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضى الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا الحكم فى كل محالّه و لم يكن العلم بحكم بعض تلك المحالّ متأخرا عن العلم

بالبعض فلم يكن جعل البعض فرعا و الآخر اصلا اولي 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 نهاییه 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 بالضروره باطل است در آنها و بر تقدیر تسلیم که احتمال اعتبار قید اضافه در علیت علت حکم رود فی الجمله یعنی بحسب لغه 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 سم است این نهی مقتضی منع از خوردن هر علفی است که سم بوده باشد و بر تقدیر تسلیم که این قید عرفا نیز از درجه اعتبار ساقط

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۰۵

ان يقال النزاع هنا لفظي لأن المانع انما منع من التعدية به لأن قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا محتمل لأن يكون في تقدير التعليل بالاسكار المختص بالخمر فلا يعم و ان يكون في تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيعم و المثبت يسلم ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير عام و ان التعليل بالمطلق يعم فظهر انهم متفقون على ذلك نعم النزاع وقع في ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا هل هو بمنزلة علمه التحريم الاسكار ام لا- فيجب ان يجعل البحث في هذا لا في ان النص على العلم هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع موارد فان ذلك متفق عليه و

نباشد و دلیل شما تمام شود جواب باین روش روش می گوئیم که این دلیل در صورتی جاریست که شارع اضافه نماید اسکار را بشراب و بگوید حرام نمودم شراب را از جهت آنکه او مسکر است اما اگر بگوید حرام نمودم شراب را و علت حرمت شراب مطلق اسکار است این دلیل جاری نیست چه احتمال اعتبار قید اضافه درین صورت منتفی است و بعد از

ان علامه ره اعتراضی برین جواب وارد آورده باین روش که حرکتی که در جواب مذکور شد اگر مقصود شما ازو معنی است که مقتضی متحرکیت بوده باشد فرض این معنی بدون متحرکیت ممتنعست عقلا بخلاف اسکار که بحسب عقل فرض او بدون حرمت ممتنع نیست پس از اعتبار قید اضافه در علل شرعیه اعتبار او در علل عقلیه لازم نمی آید و اگر معنی دیگر می خواهید که احتمال رود که قید اضافه معتبر باشد در علیت او از برای متحرکیت پس درین صورت قبول داریم که از تجویز اعتبار قید اضافه در علّیت اسکار لازم می آید تجویز او در علیت حرکت و این را قبول می کنیم که ابطال این احتمال در عقل عقلیه محتاج بدلیلی است از خارج چنانچه شما ادعا می نمودید لیکن این حرف شما که عرف مقتضی آنست که قید اضافه لغو و ساقط باشد جواب می کویم که این ممنوعست و در مثال مذکور اسقاط قید اضافه از قرینه معلوم شده که ان عبارتست از شفقت پدر که مانعست از خوردن پسر چیزهائی را که موجب ضرر او باشد پس از کجا می گوید که در علت منصوصه قید اضافه ساقط است از درجه اعتبار بحسب عرف و آنچه شما می گفتید که اگر تصریح کند به اینکه علت مطلق اسکار است احتمال اعتبار قید اضافه منتفی است جواب می کویم که انتفاء این احتمال درین صورت مسلم است و اسکار هر جا یافت شود مستلزم حرمتست نهایت آنکه این قیاس نیست زیرا که علم به اینکه اسکار مطلق مقتضی حرمتست موجب علم بثبوت این حکم است در هر محلی که اسکار متحقق باشد و حصول علم بحکم

بعضی ازین محال متاخر از علم به بعضی دیگر نیست و توقّفی بر او ندارد پس بعضی را فرع قرار دادن و بعضی را اصل اولی نیست از عکس پس این قیاس نخواهد بود و قال بعد ذلك و التحقیق فی هذا الباب ان يقال النزاع هنا لفظی تا و اقول

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۰۶

و اقول كان العلماء لم يقف على احتجاج المرتضى في هذا الباب فلذلك حسب النزاع فيه بين القوم لفظياً و أنّهم متفقون في المعنى و كلام المرتضى مصرّح بخلاف ما ظنّه فأنّه احتجّ على المنع بأنّ علل الشّرع أنّما تنبئ عن الدّواعى الى الفعل او عن وجه المصلحه فيه و قد يشترك الشّيثان في صفة واحده و يكون في احدهما داعيه الى فعله دون الآخر مع ثبوتها فيه و قد يكون مثل المصلحه فيه مفسده 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 الذى لاجله فعلناه بعينه ثمّ قال و اذا صحّت هذه الجملة لم يكن في النصّ على العلّه ما

علامه رحمه الله بعد از این گفتگوها فرموده که تحقیق درین مسئله اینست که نزاع درین مسئله لفظی است زیرا که مانع منع نموده عمل باین قیاس را مکر باعتبار آنکه قول شارع حرّمت الخمر لکونه مسکرا محتمل است که در قوه تعلیل حرمت به اسکار مخصوص بشراب باشد پس حرمت شامل مسکرات غیر شراب

نخواهد بود و احتمال دارد که به منزله تعلیل بمطلق اسکار بوده باشد پس شامل مسکرات دیگر نیز خواهد بود و قائلین بجواز عمل به چنین قیاسی قبول دارند که تعلیل حرمت به اسکار مخصوص بشراب عام نیست و این را نیز قبول دارند که تعلیل بمطلق اسکار موجب عموم حرمت است پس ظاهر شد که این دو فرقه فی الحقیقه و بحسب معنی با هم متفقند بلی نزاع میان ایشان در اینست که قول شارع حرمت الخمر لکونه مسکرا آیا به منزله اینست که فرموده باشد که علت تحریم مطلق اسکار است یا نه پس واجبت که بحث را درین معنی قرار دهند نه در اینکه تصریح شارع به علت آیا مقتضی ثبوت حکم در جمیع مواضع هست یا نه چه عموم علت منصوصه متفق علیه هر دو فرقه است و اقول کان العلامه ره لم یقف علی احتجاج المرتضی فی هذا الباب تا اذا عرفت و می گویم من که کویا علامه رحمه الله مطلع نشده بود بر استدلال سید مرتضی رضی الله عنه در باب عدم جواز عمل بقیاس هر چند که منصوص العله بوده باشد و از این جهت کمان کرده که نزاع میان سید رضی الله عنه و مجوزین قیاس منصوص العله لفظی است و فی الحقیقه با هم متفقند و حال آنکه کلام سید رضی الله عنه در استدلال صریح است در اینکه نزاع معنوی است نه لفظی بخلاف آنچه علامه رحمه الله کمان کرده زیرا که سید رضی احتجاج نموده بر عدم جواز عمل بقیاس منصوص العله باین روش که علت‌های شرعیه عله تامه ایجاد نیستند بلکه مشعرند بر دواعی که

موجب صدور فعل از فاعلند و کاشفند از وجه مصلحت در فعل و گاه هست که

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۰۷

يوجب التَّخْطِيَّ و القياس و جرى النَّصُّ على العَلَّةِ مجرى النَّصِّ على الحَكْمِ في قصره على موضعه و ليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب النَّصُّ على العَلَّةِ التَّخْطِيَّ كان عبثاً و ذلك أنَّه يفيدنا ما لم نكن نعلمه لولاه و هو ماله كان هذا الفعل المعين مصلحه هذا كلامه و دلالتة على كون التَّزَاعِ في المعنى ظاهره فلا وجه لدعوى العَلَّامه الاتِّفَاقِ فيه نعم من جعل الحِجَّةَ ما ذكره فهو موافق في المعنى فلا ينبغي ان يعدَّ في المانعين اذا عرفت هذا فاعلم أنَّ الاظهر عندى ما قاله المحقِّق و وجهه يظهر من تضاعيف الكلام في هذا المقام فلا نطيل بتقريره و اما حِجَّةُ المرتضى فاجوابها أنَّ المتبادر من العَلَّةِ حيث يشهد الحال بانسلاخ الخصوصيه

دو چیز شریکند در یک 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 سید 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 متحقق است و علی هذا القیاس و بعد از این کلام سید رضی اللہ عنہ فرموده که هرگاه درست شد این حرفها می گوئیم که تصریح شارع به علت موجب تعدد 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 علت اوست درین ماده و کسی نکوید که تصریح بعلت هرگاه موجب تعدی نباشد پس ذکر او عبث [خواهد بود زیرا که در جواب می گوئیم 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 سید رضی اللہ عنہ 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۰۸

تعلق الحكم بها لا بيان الدّاعى و وجه المصلحه اصل ذهب العلّامه فى التّهذيب و كثير من العاّمه الى أنّ تعديده الحكم فى تحريم التّأيف الى انواع الاذى الرّائد عنه من باب القياس و سمّوه بالقياس الجلى و انكر ذلك المحقّق و جمع من النّاس و اختلفوا فى وجه التّعديه فقيل أنّه دلّاله مفهومه و فحواه عليه و سمّوه بهذا الاعتبار مفهوم الموافقه لكون حكم غير المذكور فيه موافقا لحكم المذكور و يقابله مفهوم لمخالفه و هو ما يكون غير المذكور فيه مخالفا للمذكور فى الحكم كمفهوم الشّروط و الوصف و يسمّى هذا دليل الخطاب و يقال للاوّل فحوى الخطاب ايضا و لحن الخطاب و قال قوم أنّه منقول عن موضوعه

جائز باشد پس وجهى ندارد دعواى علامه رحمه الله اتفاقا فریقین را درین معنی بلی کسی که در مقام احتجاج بر عدم جواز قیاس منصوص العله 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 قراینی باشد که دلالت کند بر سقوط ماعدای این علت از درجه اعتبار درین صورت تعديه 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 علت حرمت در او موجود نیست اگر یک جزو از علت 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 فی قیاس الأولویه]

اصل ذهب العلامة ره فی التهذیب و کثیر من العامه تا حجه الذاهبین علامه ره در تهذیب

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۰۹

اللغوی الی المنع من انواع الاذی و هو صریح کلام المحقق ره حجه الذاهبین الی کون مثله قیاسا انه لو قطع النظر عن المعنی المناسب المشترك المقصود من الحكم کالاکرام فی منع التافیف و

عن كونه اكد في 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 في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم لغه و لهذا يقول به كل من لا يقول بحجيه القياس و لو كان قياسا لما قال به النافي له و رد باننا في للقياس الجلي اعنى ما يعرف الحكم فيه بطريق الاولى حتى يقال انه قائل بهذا المفهوم دون القياس و يجعل ذلك حجه على انه ليس بقياس

و بسيارى از عامه قائل شده اند به اينكه تعدى نمودن حكم تحريم از تأييف ابوين بانواع آزارهائي كه زياده اند بر تأييف 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 تقل لهما افّ و فحوای او دلالت دارد برين تعديه و مفهوم را باين اعتبار مفهوم موافق مى كویند زيرا كه حكم غير مذكور يعنى باقى انواع ازارها موافقت با حكم مذكور كه ان تأييف 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 [۱۱۸] شرط و صفت دليل خطاب نيز مى كویند 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 تقل لهما اف اگرچه در لغت موضوع بوده

از برای منع از تأیید لیکن در عرف شرع نقل شده ازین معنی بمنع از جمیع ازارها باعتبار مناسب در خصوص و عموم پس دلالت دارد بر تحریم تأیید و غیر او از انواع ازارها به واسطه عموم لفظ نه بسبب قیاس و این قول صریح کلام محقق است رحمه الله حجه الذاهیین الی کون مثله قیاسا انه لو قطع النظر عن المعنی تا حجه النافین دلیل آنان که قایلند به اینکه مثل این تعدیه از راه قیاس است اینست که اگر قطع نظر کنیم از معنی مناسبی که مشترکست میان تأیید و باقی ازارها که ان معنی مناسب مقصود است از تحریم تأیید و ان معنی مانند اکرام پدر و مادر در منع از تأیید که این اکرام مقصود است از تحریم او و مشترکست میان او و باقی ازارها و همچنین اگر قطع نظر کنیم از اینکه این معنی مشترک در فرع یعنی باقی ازارها تاکیدش بیشتر است ما حکم نخواهیم نمود بتحریم باقی ازارها و حاصل آنکه در مثال مذکور ازین جهت قائل می شویم بتعدیه تحریم بغیر تأیید ازارها که وجه تحریم تأیید

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۱۰

و حجه النافین القطع بافاده الصیغه فی مثله المعنی المذكور من غیر توقّف علی استحضار القیاس و اجیب بانّ التوقّف علی استحضاره هو القیاس الشرعی لا الجلیّ فانه ممّا يعرفه کلّ من يعرف اللغه من غیر افتقار الی نظر و اجتهاد و اذا عرفت ذلك فالحقّ ما ذكره بعض المحققین من أنّ النزاع هاهنا لفظی لا طائل تحته اصل اختلاف الناس فی استصحاب الحال و محلّه ان یتبّط حکم فی وقت ثمّ یجیء وقت آخر و لا

يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان و هو الاستصحاب ام يفتقر الحكم به فى الوقت الثانى الى دليل المرتضى و جماعه من العامه على الثانى و يحكى عن المفيد المصير الى الاول و هو اختيار الاكثر و قد مثلوا له بالمتيمم اذا دخل فى الصلاه ثم راي الماء فى اثنائها و الاتفاق واقع على وجوب المضى فيها قبل الرؤيه فهل يستمر على فعلها بعده استصحابا للحال الاول ام يستأنفها بالوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول و من اطرحه قال بالثانى احتج المرتضى ره بان فى استصحاب الحال جمعا بينا الحالين

يعنى اكرام مشترکست میان او و غیر او و در غیر بیشتر است و قیاس معنی ندارد بغیر ازین و جواب گفته اند به اینکه معنی مناسب را اعتبار ننموده اند از برای اثبات حکم تا آنکه قیاس بوده باشد بلکه ازین جهت او را اعتبار ننموده اند که او شرطست از برای دلالت لفظ بر مفهوم لغه و ازین جهت قائلست به حجیت چنین مفهومی هر که منکر حجیت قیاس است و اگر این تعدیه از راه قیاس بوده باشد لازم می آید که منکرین قیاس منکر این نیز بوده باشند و این جواب را رد ننموده اند باین روش که هیچ کس منکر قیاس جلی یعنی آن قیاسی که حکم غیر مذکور بطریق اولویت دانسته شود نیست تا آنکه شما بگویید که او قائل به حجیت این مفهوم هست و قائل بقیاس نیست و این را دلیل سازید بر اینکه این مفهوم قیاس نیست و حجه النافین القطع بافاده الصیغه فی مثله تا اصل دلیل آنان که منکرند بودن این تعدیه را از راه قیاس

اینست که ما جزم داریم به اینکه صیغه در مثل لا تقل لهما اف افاده معنی تعدیه بغیر مذکور می کند بدون اینکه موقوف بر استحضار قیاس بوده باشد و اگر این تعدیه بطریق قیاس باشد لا محاله موقوف بر استحضار قیاس یعنی استحضار اصل و فرع و علت مشترکه و ملاحظه اشتراک در ان علت خواهد بود و ازین دلیل جواب باین روش گفته شده که آنچه موقوفست بر استحضار قیاس ان قیاس شرعی است نه قیاس جلی زیرا که هر که 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 چیز است که بعضی از محققین ذکر نموده اند که نزاع درین مسئله لفظی است و فایده بر او مترتب نیست چه نزاعی نیست در تعدیه

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۱۱

فی حکم من غیر دلیل و لا دلاله لانّ الحالین مختلفان من حیث کان غیر واجد للماء فی إحداهما واجدا له فی الاخری فکیف سؤی بین الحالین من غیر دلاله قال و اذا کنا قد اثبتنا الحکم فی الحاله الاولی بدلیل فالواجب ان ننظر فان کان الدلیل يتناول الحالین سؤینا بینهما فیه و لیس هاهنا استصحاب و إن کان تناول الدلیل انما هو للحال الاولی فقط و الثانیه عاریه من دلیل فلا یجوز اثبات مثل الحکم لها من غیر دلیل و جرت هذه الحاله مع الخلو من الدلیل مجری الاولی لو خلت من دلاله فاذا لم یجز اثبات الحکم للاولی الا بدلیل فکذا الثانیه ثم اورد سؤالا حاصله انّ ثبوت الحکم فی الحاله الاولی یقتضی استمراره الا لمانع اذ لو

لم يجب ذلك لم يعلم استمرار الاحكام في موضع و حدوث الحوادث لا يمنع من ذلك كما لا يمنع حركة الفلك و ما جرى مجراه من الحوادث فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع مانع و اجاب بأنه لا بدّ من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحاله الاولى و كيفيه اثباته و هل يثبت ذلك في حاله

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 في استصحاب الحال]

اصل اختلاف الناس في استصحاب الحال و محلّه إن ثبت تا احتیج اختلاف نموده اند اصولیون در حجیت استصحاب و محل استصحاب چنین صورتیست که حکمی ثابت باشد در وقتی و بعد از آن وقتی دیگر بیاید و دلیلی بر انتفاء آن حکم درین وقت نباشد پس آیا باید قائل شد ببقاء آن حکم چنانچه پیش ازین وقت بوده و این عبارت از استصحاب است یا آنکه ثبوت آن حکم درین وقت نیز محتاج بدلیلی است چنانچه در وقت اول محتاج بدلیل بوده سید مرتضی رضی الله عنه و جماعتی از عامه قائل شده اند بقول ثانی و منکر حجیت استصحاب شده اند و از شیخ مفید رحمه الله حکایت شده قول اول یعنی حجیت استصحاب و این مختار اکثر اصولیین است و مثالی از برای این مسئله آورده اند متیمی را که داخل نماز شود بتیمم بعد از آن 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 کزاردن 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 حجیت استصحاب قائل شده باحتمال اول و هر که انکار نموده او را قائل شده باحتمال ثانی احتج المرتضی ره بان فی استصحاب الحال جمعا بین الحالین من غیر دلایله تا حجه القول احتجاج نموده سید رضی الله عنه بر عدم جواز عمل باستصحاب به اینکه

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۱۲

واحدہ او علی سبیل الاستمرار و هل يتعلّق بشرط [مراغی او لم يتعلّق قال و قد علمنا أنّ الحكم الثابت في الحالة الاولى أنّما يثبت بشرط] فقد الماء و الماء في الحالة الثانيه موجود و اتّفقت الامّه على ثبوته في الاولى و اختلف في الثانيه فالحالتان مختلفتان و قد ثبت في العقول أنّ من شاهد زيدا في الدار ثمّ غاب عنه لا يحسن ان يعتقد استمرار كونه في الدار الاّ بدليل متجدّد فصار كونه في الدار في الثاني و قد زالت الرؤيه بمنزله كون عمرو فيها مع فقد الرؤيه و اما القضاء بانّ حركه الفلك و ما جرى مجريها لا يمنع من استمرار الاحكام فذلك معلوم بالادله و على من ادعى انّ رؤيه الماء لم يغيّر الحكم الدلاله ثمّ قال و بمثل ذلك نجيب من قال فيجب ان لا نقطع بخبر من اخبرنا عن مكّه و ما جرى مجريها من البلدان على استمرار وجودها و ذلك أنّه لا بدّ للقطع على الاستمرار من دليل اما

عاده او ما يقوم مقامها و لو كان البلد الذي اخبرنا عنه على ساحل البحر لجوزنا زواله بغلبه البحر الا ان يمنع من ذلك خبر متواتر
فالدليل على ذلك كله لا بد منه حجة 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 آن 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 یک دلیل است و اگر دلیل شامل حال اول است و بس و حال ثانی عاری از دلیل است پس جایز نیست اثبات مثل آن حکم از برای آن حال بدون دلیلی و این حال ثانی با خلو از دلیل به منزله حال اولست با خلو از دلیل 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 آن سید رضی الله عنه اعتراضی بر خود وارد آورده که حاصلش اینست که ثبوت حکم در حال اول مقتضی استمرار آن حکم است تا مانعی بهم رسد زیرا که 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 فلک 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 دلیل اثبات این حکم می نماید در همان حال اول

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۱۳

وجوه الاول انّ المقتضى للحکم الاول ثابت و العارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما انّ مقتضى الحكم الاول ثابت فلانّا نتكلم على هذا التقدير و اما انّ العارض لا يصلح رافعا فلانّ العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كلّ واحد منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع الثاني انّ الثابت اولاً قابل للثبوت ثانياً و اما لا ينقلب من الامكان الذاتى الى الاستحالة فيجب ان يكون في الزمان الثاني جازي الثبوت كما كان اولاً فلا ينعدم الا لمؤثر لاستحاله 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 بالراجح واجب

و بس يا افاده ثبوت حکم می کند بر سبیل 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 آن 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 آن از او غایب شود نیکو نیست اعتقاد استمرار بودن زید در آن خانه مگر بدلیلی تازه و بودن او در وقت ثانی در خانه بعد از رؤیت به منزله بودن عمرو است در آن خانه با عدم رویت پس چنانکه اعتقاد به بودن عمرو در خانه با عدم رؤیت محتاج بدلیلی است همچنین اعتقاد بودن زید درین وقت موقوفست بر دلیلی تازه و اما حکم به اینکه حرکت فلک 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 دلیلی برین مطلب و بدون دلیل این دعوای از وی مسموع نیست بعد از آن سید 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 مکه و مانند آن از شهرها بر استمرار وجود آنها 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 دلیلی بخواهد خواه ان دلیل عادت بوده باشد یا آنچه قائم مقام اوست و در

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۱۴

الثالث انّ الفقهاء عملوا باستصحاب الحال في كثير من المسائل و الموجب للعمل هناك موجود في موضع الخلاف و ذلك كمسأله من تيقن الطهاره و شكّ في الحدث فانه يعمل على يقينه و كذلك العكس و من يتيقن طهاره ثوبه في حال بنى على ذلك حتّى يعلم خلافها و من شهد بشهاده بنى على بقائها حتّى يعلم رافعها و من غاب غيبه منقطعه حكم ببقاء انكحته و لم يقسم امواله و عزل نصيبه في الموارث و ما ذاك الا لاستصحاب حال حياته و هذه العله موجوده في مواضع الاستصحاب فيجب العمل به الزابع انّ العلماء مطبقون على وجوب ابقاء الحكم مع عدم الدلاله الشرعيه على ما يقتضيه البراءه الاصليه و لا معنى الاستصحاب الا هذا اذا تقرّر ذلك فاعلم انّ المحقّق ذكر في اول كلامه انّ العمل بالاستصحاب

و در اخبار بوجود امثال مکه چون عادت مقتضی استمرار است [از این جهت قطع با استمرار] او حاصل می شود بخلاف ما نحن فيه که دلیلی 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 خواهم نمود زوال و عدم استمرار او را بسبب غلبه دریا مگر آنکه منع کند از این تجویز خبر متواتری پس دلیل بر استمرار این ها نیز واجبست حجه القول الآخر وجوه الاوّل ان المقتضى للحکم الاوّل ثابت تا اذا تقرر ذلك دليل قول دیگر یعنی حجیت استصحاب

چند وجه است اول اینکه مقتضی حکم اول ثابتست و چیزی که صلاحیت مانعیت داشته باشد عارض نشده در وقت ثانی پس واجبست قول بثبوت ان حکم در وقت ثانی نیز اما اینکه مقتضی حکم اول ثابتست زیرا که حرف ما در باب حجیت استصحاب بر تقدیری است که مقتضی حکم اول در وقت ثانی نیز بوده باشد و اما اینکه مانعی از ثبوت ان حکم در وقت ثانی نیست زیرا که چیزی عارض نشده درین وقت مگر احتمال حدوث چیزی که موجب زوال ان حکم بوده باشد و این قابلیت مانعیت ندارد زیرا که این احتمال معارضه می کند با احتمال عدم حدوث ان و اذا تعارضا تساقطا پس هر یک ازین دو احتمال مدفوع می شوند بسبب دیگری و باقی می ماند ان حکم ثابت بی معارض در واقع پس ان حکم باقی خواهد بود و دلیل ثانی اینکه ان حکم که ثابت بود در وقت اول قابلیت ثبوت در وقت ثانی نیز وارد و اگر نه لازم می آید که طبیعت آن حکم بر گردد از امکان ذاتی به استحاله و این محالست و هر گاه قابلیت ثبوت در وقت ثانی داشته باشد ثبوت او درین وقت جایز خواهد بود چنانکه در زمان اول جایز بود پس زوال آن حکم جایز نیست مگر بسبب مؤثری زیرا که محال است بیرون رفتن ممکن از یکی از طرفین وجود و عدم به دیگری بی تاثیر مؤثری

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۱۵

محکم عن المفید ره قال انه المختار و احتج له بهذه الوجوه الاربعه ثم ذکر حجج المانع و الجواب عنها و قال بعد ذلك و الذي نختاره نحن ان نظر في الدليل المقتضى لذلك الحكم فان كان يقتضيه

مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فإنه يوجب حلّ الوطى مطلقا فاذا وقع الخلاف فى الالفاظ التى يقع بها الطلاق كقوله انت خليه او برّيه فانّ المستدلّ على أنّ الطلاق لا يقع بهما لو قال حلّ الوطى ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعدها لكان استدلالا صحيحا لأنّ المقتضى للتّحليل و هو العقد اقتضاه مطلقا و لا نعلم أنّ الالفاظ المذكوره رافعه لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضى لا يقال المقتضى هو العقد و لم يثبت أنّه باق فلم يثبت الحكم لأنّ نقول وقوع العقد اقتضى حلّ الوطى لا- مقيّدا بوقت فلزم دوام الحلّ نظرا الى وقوع المقتضى لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحلّ حتّى يثبت الزّاع فان كان الخصم يعنى بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس

پس هرگاه فرض کنیم که علم بوجود مؤثر 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 انها 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 اجماعاً چنانکه اگر کسی شاهد شود در شهادتی بنا می گذارد و بر بقای آن شهادت تا آنکه یقین بهم رساند بتحقیق رافع آن شهادت مثلاً هرگاه شاهد گواه شود بر شغل ذمه زید بحق عمرو همیشه برین نحو گواهی می دهد تا آنکه او را علم حاصل شود به براءت 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 حیوه او و این علت یعنی استصحاب حال سابق در جمیع مواضع استصحاب جاریست پس واجبست عمل به او دلیل

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۱۶

ذلك عملاً- بغير دليل و ان كان يعني به امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه و هذا الكلام جَيِّدٌ لَكِنَّهُ عِنْدَ التَّحَقُّقِ رَجُوعُ عَمَّا اخْتاره اَوَّلًا و مصير الى القول الآخر كما يرشد اليه تمثيلهم لموضع النزاع بمسألة المتيمّم و يفصح عنه حجّه المرتضى فكأنّه ره استشعر ما يرد على احتجاجة من المناقشه فاستدرك بهذا الكلام و اختار في المعبر قول المرتضى و هو الاقرب المطلب التاسع في الاجتهاد و التّقليد

چهارم اینکه علما اتفاق نموده اند بر وجوب ابقاء حکم بر نحوی که مقتضای براءت اصلیه است هرگاه دلیلی بر خلاف او نباشد پس حکم نموده اند باستصحاب حال سابق که مقتضای براءت اصلیه است و همین بعینه معنی استصحاب است و پوشیده نیست ضعف این

دلایل اذا تقرر ذلك فاعلم ان المحقق ره ذكر في اول كلامه تا المطلب الرابع هرگاه مقرر شد آنچه دانستی پس بدان که محقق ره در اول 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 آن دلیل مانع را ذکر نموده و جواب او را بیان فرموده بعد از آن گفته که آنچه ما اختیار می نماییم او را اینست که ملاحظه نمائیم دلیلی را که مقتضی این حکم است پس اگر مقتضی آن حکم است مطلقا یعنی دلالت او برین حکم مخصوص بوقت اول نیست درین صورت واجبست حکم باستمرار آن حکم چون عقد نکاح که مقتضی حلیت و طی است مطلقا در هر زمان از ازمینه پس هرگاه خلاف واقع شود در الفاظی که طلاق بانها واقع می شود چون قول زوج بزوجه انت خلیه و انت بریه در مقام استدلال بر عدم وقوع طلاق باین الفاظ بگوید که حلیت و طی زوجه ثابت بود پیش از تکلم زوج باین الفاظ پس واجبست که بعد از این نیز ثابت بوده باشد هرآینه این استدلال صحیح خواهد بود زیرا که مقتضی تحلیل و طی یعنی عقد نکاح مقتضی تحلیل بود مطلقا و خصوصیتی به وقتی نداشت و ما نمی دانیم که این الفاظ مذکوره یعنی خلیه و بریه واقع ان اقتضا هست یا نه پس حکم حلیت و طی ثابت خواهد بود از جهت عمل بمقتضی مقتضی و کسی که نکوید که مقتضی حلیت و طی عقد نکاح است و ثابت نیست که او باقی بوده باشد چه

احتمال می رود که بسبب این الفاظ طلاق متحقق شده باشد پس حلیت ثابت نخواهد بود زیرا که ما در جواب می گوئیم که وقوع عقد مقتضی حلیت وطی است مطلقاً نه مقید به وقتی پس لزوم دوام حلیت وطی 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 حلیت مستند است بوقوع مقتضی پس بعد از وقوع مقتضی واجبست ثبوت حلیت تا آنکه رافع حلیت

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۱۷

اصل الاجتهاد فی اللغة تحمیل الجهد و هو المشقّه فی أمر یقال اجتهد فی حمل الثقیل و لا- یقال ذلك فی الحقیر و اما فی الاصطلاح فهو استفراغ الفقیه وسعه فی تحصیل الظنّ بحکم شرعی و قد اختلف الناس فی قبوله للتجزیه بمعنی جریانہ فی بعض المسائل دون بعض و ذلك بان یحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد فی بعض المسائل فقط فله ح ان یجتهد فیها اولاً ذهب العلامه فی یب و الشہید رہ فی الذکری و الدروس و والدی رہ فی جملہ من کتبہ و جمع من العامّہ الی الاول و صار قوم الی الثانی حجّہ الاولین انه اذا اطلع علی

وطی یعنی طلاق ثابت شود پس اگر مراد خصم یعنی قائل به حجّیت استصحاب این معنی است که ما اشاره نمودیم یعنی مراد او وجوب عمل بحکم ثابتست هر گاه دلیل ان حکم مقتضی بثبوت ان حکم باشد مطلقاً پس این استصحاب مصطلح و عمل بحکمی بی دلیل نیست چه دانسته شد که دلیل این حکم در وقت ثانی همان بعینه دلیل

ان حکم است در وقت اوّل و اگر مرادش از استصحاب غیر این معنی است یعنی معنا نیست که مستلزم وجوب عمل بحکمی باشد بی دلیلی پس ما از ان مذهب اعراض می نماییم و این حرف محقق در کمال خوبیست لیکن فی الحقیقه رجوعیست از مذهبی که اولاً اختیار نموده بود یعنی حجّیت استصحاب مطلقاً و بازگشتی است به مذهبی دیگر که این تفصیل است چنانچه مشعر است باین رجوع تمثیل ایشان محل نزاع را به مسئله متیّم چه دلیل حکم در وقت اول دلالت می کرد بر وجوب گذشتن در نماز پیش از رؤیت اب نه مطلقاً بلکه در خصوص وقت فقدان اب و مع ذلك قائلین به حجّیت استصحاب او را درین مثال حجّت می دانند پس معلوم می شود که مذهبی که محقق اولاً اختیار نموده حجّیت اوست مطلقاً و ممکن نیست تخصیص او به صورتی که دلیل حکم مطلق بوده باشد تا آنکه موافق شود با تفصیلی که در آخر به او قائل شده پس تفصیلی که در آخر رجوع از او خواهد بود و دلیل سیّد رضی الله عنه نیز مشعر است به اینکه مراد قائلین به حجّیت استصحاب حجّیت اوست مطلقاً و کویا محقق رحمه الله اولاً اختیار نموده بود حجّیت او را مطلقاً و بعد از ذکر وجوه اربعه از برای اثبات این مذهب چون یافت مناقشه و اعتراضی که بر هر یک از آنها وارد است چنانچه پیشتر اشاره به او شد ازین جهت رجوع نمود از ان مذهب و تدارک او نمود باین حرف و محقق رحمه الله در معتبر قول سیّد رضی الله عنه را اختیار نموده و این نزدیکتر است بصواب

[المطلب التاسع فی 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 للتجزئه]

اصل الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد تا حجه الاولين اجتهاد در لغت عبارتست از متحمل شدن جهد بضم جيم يعنى مشقت كشيدين در كاري مي كويند اجتهاد در وقتي

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۱۸

دليل مسئله بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسأله و عدم علمه بادلّه غيرها لا مدخل له فيها و ح فكما جاز لذلك الاجتهاد فيها فكذا هذا احتج الآخرون بانّ كلّ ما يقدر جهله يجوز تعلّقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظنّ عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل و اجاب الاولون بانّ المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسأله بحسب ظنه و حيث يحصل التجويز المذكور يخرج عن الفرض و التحقيق عندى في هذا المقام انّ فرض الاقتدار على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه يساوى استنباط المجتهد المطلق لها غير ممتنع و لكن التمسك في جواز الاعتماد على هذا الاستنباط بالمساواه فيه للمجتهد المطلق قياس لا نقول به نعم لو علم انّ العله في العمل بظنّ المجتهد المطلق هي قدرته على استنباط المسأله امكن اللاحق من باب منصوص العله و لكن الشأن في العلم بالعله لفقد النصّ عليها و من الجائز أن تكون

که بار [بردارد] کرانی را و نمی کویند اجتهاد هرگاه بردارد بار سبکی را و در اصطلاح عبارتست از فارغ بال کردانیدن فقیه خود را از برای تحصیل ظن بحکم شرعی و استفراغ جنس این تعریفست زیرا که شامل استفراغ فقیه و استفراغ غیر فقیه نیز هست و بسبب اضافه او بقیه بیرون می رود استفراغ مقلد وسع 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 وجوب نماز و روزه و امثال آنها چه اجتهاد در قطعیات نمی باشد و بقید شرعی بیرون می رود تحصیل ظن باحکام حسیه 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 عامه باول قائل شده اند و فرقه دیگر بقول ثانی رفته اند حجه الاولین انه اذا اطلع علی دلیل مسئله تا اصل دلیل فرقه اولی یعنی قائلین به

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۱۹

هی قدرته علی استنباط المسائل کلها بل هذا اقرب الی الاعتبار من حیث انّ عموم القدره انما هو لکمال القوه و لا شک انّ القوه الکامله ابعده عن احتمال الخطاء من الناقصه فکیف یستویان سلّمنا لکنّ التّعویل فی اعتماد

ظنّ المجتهد المطلق أنّما هو على دليل قطعيّ و هو اجماع الامة عليه و قضاء الضروره به و اقتضى ما يتصوّر في موضع النزاع ان يحصل دليل ظنيّ يدلّ على مساواه التجزّي للاجتهد المطلق و اعتماد المتجزّي عليه يفضي الى الدور لانه تجزّي في مسئله التجزّي و تعلق بالظنّ في العمل بالظنّ و رجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق و ان كان ممكنا لكنّه خلاف المراد اذ الفرض الحاقه ابتداء بالمجتهد و هذا الحاق له بالمقلد بحسب الذات و ان كان بالعرض الحاقا بالاجتهد و مع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لاقتضائه ثبوت الواسطه بين اخذ الحكم بالاستنباط و الرجوع فيه الى التقليد و ان شئت قلت تركب التقليد و الاجتهد

ثبوت تجزّي در اجتهاد اينست که هرگاه مطلع شود مجتهد بر دليل مسئله بتتبع بسيار پس درين صورت با مجتهد مطلق يعنى مجتهد در جميع مسائل در خصوص اين مسئله مساوى خواهد بود و عدم علم او به دلايل غير اين مسئله دخلى در اين مسئله ندارد و همچنان که جايز است مجتهد مطلق را اجتهاد درين مسئله همچنين جايز خواهد بود اين مجتهد متجزّي را اجتهاد درين مسئله و احتجاج نموده اند ان فرقه ديگر يعنى قائلين بعدم جواز تجزّي باين روش که هرچه مفروض جهل اوست از آيات و روايات و شرايط اجتهاد مطلق ممکنست که تعلق باين حکم داشته باشد پس او را ظنى بهم نمى رسد به اينکه مانعى از مقتضاي دليلی که معلوم اوست نيست و فرقه والى جواب گفته اند ازين دليل باين روش که مفروض اينست که حاصلست از براى او هرچه بحسب ظن او دليل است درين مسئله و

هرگاه احتمال رود که مجهول تعلقى باين مسئله داشته باشد از فرض مسئله خارج خواهد بود و تحقيق اين مسئله تجزى نزد من اينست كه فرض قادر بودن متجزى بر استنباط بعضى از مسائل دون بعضى بر وجهى كه مساوى باشد با اجتهاد و استنباط مجتهد مطلق درين مسئله ممتنع نيست بلكه ممكنست ليكن متمسك شدن در اثبات جواز اعتماد مجتهدى برين استنباط بمساوات او با مجتهد مطلق چنانكه فرقه اولى استدلال نموده بودند قياس است و ما قائل به او نيستيم بلى اگر دانيم كه علت در عمل بظن مجتهد مطلق درين مسئله همين قادر بودن اوست بر استنباط اين مسئله ممكن است ملحق ساختن متجزى بمجتهد مطلق از باب قياس منصوص العله ليكن حرف در سر علم به علت است زيرا نصى درين باب نيست و جايز است كه علت وجوب عمل بظن مجتهد مطلق قدرت او بر استنباط جمع مسائل

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۲۰

و هو غير معروف اصل و للاجتهاد المطلق شرايط يتوقف عليها و هي بالاجمال ان يعرف جميع ما يتوقف عليه اقامه الادله على المسائل الشرعيه الفرعيه و بالتفصيل ان يعلم من اللغه و معانى الالفاظ العرفيه ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب و السنه و لو بالرجوع الى الكتب المعتمده و يدخل فى ذلك معرفه النحو و التصريف و من الكتاب قدر ما يتعلق بالاحكام بان يكون عالما بمواقعها و يتمكن

بوده باشد بلكه اين نزديكتر است بعقل از جهت اينكه عموم قدرت [مجتهد يعنى قدرت او] او بر استنباط جميع مسائل بسبب كمال قوت اوست و شكى نيست كه قوت كامله دورتر است از احتمال خطا از

قوت ناقصه پس چگونه این دو مجتهد مساوی باشند و بر تقدیر تسلیم تساوی ایشان می‌گوییم 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 می‌کند بر مساوات تجزی با اجتهاد مطلق و اعتماد نمودن متجزی در اثبات مطلب خود برین دلیل منجر می‌شود 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 گوئید که مستدل در اثبات این مقدمه رجوع می‌نماید به فتوای مجتهد مطلق پس دلیل او موقوف بر ثبوت تجزی نخواهد بود در جواب می‌گوییم که این رجوع اگرچه ممکن است لیکن خلاف مراد مستدل است زیرا که غرض او اینست که متجزی را ملحق گرداند بمجتهد و این حرف موجب آنست که ملحق بمقلد شود بالذات اگرچه بالعرض ملحق بمجتهد می‌شود 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 اصلاً 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 فی شرائط الاجتهاد المطلق]

اصل و للاجتهاد المطلق شرایط تا اصل و اجتهاد مطلق

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۲۱

عند الحاجة من الرجوع اليها و لو في كتب الاستدلال و من السَّيِّئَةِ 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 الرواه في الجرح و التعديل و لو بالمراجع و ان يعرف مواقع الاجماع ليحترز عن مخالفته و ان يكون عالماً بالمطالب الاصولية من احكام الاوامر و النواهي و العموم و الخصوص الى غير ذلك من مقاصده التي يتوقف الاستنباط عليها و هو اهم العلوم للمجتهد كما نبه 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 قدسيه تغنيه عن ذلك و ان يكون له ملكه مستقيمه و قوة ادراك يقتدر بها على اقتناص الفروع من

يعني مجتهد در جميع احكام را شرايطيست که اجتهاد موقوف بر آنها است و اما مجتهد متجزی شرط نیست علمه بجمع آنچه مذکور خواهد شد بلکه شرطست علم او به اموری که تعلق

به مسئله دارد که او استنباط می نماید و شرایط اجتهاد مطلق مجملا اینست که بدانند مجتهد جمیع چیزهائی که موقوف علیه اقامت دلایلند بر مسائل شرعیه فرعیه و شرایط او بتفصیل اینست که بدانند از علم لغت و معانی الفاظ لغت عرب آن قدری که موقوف علیه استنباط احکام است از کتاب مجید و حدیث هرچند که این معرفت بعنوان رجوع به کتابهای معتبره این علم بوده و داخل است درین معرفت معرفت نحو و صرف چه مراد از لغت درین مقام خصوص متن لغت یعنی علمی که بسبب او دانسته می شود معانی لغات عرب نیست بلکه معنی عامیست که شامل او و نحو و صرف نیز هست و ان علمیست که بسبب او دانسته شود بسبب او خواص لغات عرب خواه باعتبار معنی یا از جهت حروف اصول و کیفیت بناء کلمات یا از حیثیت اعراب و بنا بوده باشد و این اصطلاح در السنه اهل عربیت معروف است و از جمله شرایط اجتهاد مطلق اینست که مجتهد از قران مجید آیاتی که تعلق باحکام دارد بدانند و ان قریب به پانصد آیه است چنانچه ضبط نموده اند نه به این طریق که بخاطر داشته باشد بلکه باید که جای هر آیه را بدانند و بدانند که کدام آیه در کدام سوره واقع شده تا آنکه قادر بر رجوع به او بوده باشد در وقت حاجت و اگر رجوع او باین آیات به این نحو باشد که به کتابهای استدلالی که در تحت هر آیه که تعلق به او دارد مذکور است رجوع نماید ان نیز مجزی است و از احادیث آن قدری که تعلق

باحکام دارد بدانند به این طریق که نزد او بوده باشد

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۲۲

الأصل و ردّ الجزئيات الى قواعدها و الترجيح في موضع التعارض اذا عرفت هذا فاعلم انّ جمعا من الاصحاب و غيرهم عدوا في الشرائط معرفه ما يتوقّف عليه العلم بالشّارع من حدوث العالم و افتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزّه عمّا يمتنع باعث للانبياء ع مصدّق آيّاهم بالمعجزات كلّ ذلك بالدليل الاجمالي و ان لم يقدر على التحقيق و التفصيل على ما هو داب المتبحرين في علم الكلام و ناقشهم في ذلك بعض المحقّقين بانّ هذا من لوازم الاجتهاد و توابعه لا من مقدّماته و شرائطه و هو حسن مع انّ ذلك لا يختصّ بالمجتهد اذ هو شرط الايمان و امّا معرفه فروع الفقه فلا يتوقّف عليها اصل الاجتهاد و لكنّها قد صارت في هذا الزّمان طريقا يحصل بها الدرجه فيه و تعين على التوصل اليه و ما يلهج به جهلا او تجاهلا بعض اهل العصر من توقّف الاجتهاد المطلق على امور وراء ما ذكرناه فمن الخيالات التي تشهد البديهة بفسادها و الدعاوى التي تقتضى الضروره من الدّين بكذبها

از كتابهای مصحّحه قدری که جامع این احادیث بوده بدانند جای هر بابی را به حیثیتی که قادر بر رجوع بانها بوده باشد و این نیز شرطست که بدانند احوال راویان از عدالت و غیر ان هر چند که بطریق مراجعه باشد و نیز باید بدانند 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 علیه استنباطاند و این علم اصول اهم علوم است از برای مجتهد چنانچه بعضی از محققین اشاره به این معنی نموده اند و کافی نیست دانستن مسائل اصولیه بطریق تقلید بلکه لابد 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 یک از آنها اجماعی نیست نه به آن نحوی که کوتاه نظران توهم نموده اند و اکتفا نموده اند بر جوع و باید که شرایط برهان را بدانند 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 آنها 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 الله عنهم و غیر ایشان از جمله شرایط اجتهاد شمرده اند معرفت اموری را که موقوف علیه دانستن شارع یعنی خدای تعالی است

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۲۳

اصل اتفق الجمهور من المسلمین علی انّ المصیب من المجتهدین المختلفین فی العقلیات الّتی وقع التّکلیف بها واحد و انّ الآخر مخطئ اثم لا ینّ الله تعالی کلّف فیها بالعلم و نصب علیه دلیل فالمخطئ له مقصّر فیبقی فی العهده و خالف فی ذلك شذوذ من اهل الخلاف و هو بمکان من الضّعف

که آنها عبارت اند از حدوث عالم و احتیاج

ان به صانعی 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 صانعی 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 چیزهائی دیگر غیر از این امور مذکوره پس ان از خیالاتیست که بدیهه عقل حکم می کند بفساد او و از جمله دعواهایست که ضرورت دین آنها را دروغ می داند

[أصل فی أن حکم الاصابه و الخطاء فی الاجتهاد]

اصل اتفاق الجمهور من المسلمین علی ان المصیب من المجتهدین تا و اما الاحکام الشرعیّه 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 مخطینند و بسبب این خطا عاصی و آثمند زیرا که خدای تعالی درین احکام تکلیف بتحصیل علم نموده مکلفین را چنانچه فرموده که فاعلم أنه لا اله الا الله و اعلم أنه لا اله الا هو و امثال انها 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 مخطی در

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۲۴

و اما الاحکام الشرعیة فان كان علیها دلیل قاطع فالمصیب فیها ایضا واحد و المخطی غیر معذور و إن كانت ممّا یفتقر الی النظر و الاجتهاد فالواجب علی المجتهد استفراغ الوسع فیها و لا اثم علیه ح قطعاً بغير خلاف یعبأ به نعم اختلف الناس فی التصویب فقیل کلّ مجتهد مصیب بمعنی أنه لا حکم معینا لله تعالی فیها تابع لظنّ المجتهد فما ظنّه فیها کلّ مجتهد فهو حکم الله تعالی فی حقّه و حقّ مقلده و قیل انّ المصیب فیها واحد لأنّ لله تعالی فیها حکماً معیناً فمن اصابه فهو مصیب و غیره مخطی معذور و هذا القول هو الاقرب الی الصواب و قد جعله العلامة ره فی رأی الامامیه و هو مؤدّن بعدم الخلاف بینهم فیہ و کیف کان فلا اری البحث فی ذلك بعد الحكم

بعدم التأثیم کثیر طائل فلا جرم کان ترک الاشتغال بتقریر حججهم علی ما فیها من الاشکال اوفق بمقتضی الحال اصل و التقلید هو العمل یقول الغیر من غیر حجّه کاخذ العامی و

عقلیات و ان آیات و روایات است 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 عقلیات هر چند خطا نموده باشد کناهیکار 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 عقلا و سمعا 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 بالغیر منافات با امکان ذاتی ندارد

پس متعلق تکلیف می تواند بود و اما الاحکام الشرعیّه فان كان عليها دليل قاطع تا اصل و اما احکام شرعیه پس اگر دلیل 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 احکام

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۲۵

و المجتهد بقول مثله و علی هذا فالرجوع الى الرسول ص مثلا ليس تقليدا له و كذا رجوع العامی الى المفتی لقيام الحجّه فی الأوّل بالمعجزه و فی الثانی بما سنذكره هذا بالنظر الى اصل الاستعمال و الّا فلا ريب فی تسمیه اخذ المقلّد العامی بقول المفتی تقليدا فی العرف و هو ظاهر اذا تقرّر هذا فاكثر العلماء علی جواز التقليد لمن لم يبلغ درجه الاجتهاد سواء كان عامیا ام عالما بطرف من العلوم و غری فی الذّكری الى بعض قدماء الاصحاب و فقهاء حلب منهم القول بوجوب الاستدلال علی العوام و أنّهم اکتفوا فيه بمعرفه الاجماع الحاصل من مناقشه العلماء عند الحاجة الى الوقائع او النصوص الظاهره او انّ الاصل فی المنافع الاباحه

محتاج بنظر و استدلال و اجتهاد باشند پس واجبست بر مجتهد خود را فارغ بال کردانیدن در تحصیل ان احکام و اگر از وی خطائی واقع شود عاصی نخواهد بود جز ما بدون خلافی که اعتمادی بر او بوده باشد بلی بعضی از عامه قائل شده اند به اینکه مخطی در فروع نیز اثم است لیکن اعتمادی برین قول نیست چه این مذهب بعد از تحقق اجماع بر قول اول بهم رسیده بلی اختلاف نموده اند عامه در

تصویب پس قائل شده اند به اینکه هر مجتهدی مصیب است به این معنی که خدای تعالی را در هیچ مسئله حکم معینی نیست بلکه حکم در مسائل شرعیه تابع آرای مجتهدین است پس هرچه مظنون هر مجتهدی بشود حکم خدای تعالی در حق آن مجتهد و حق مقلدان مجتهد همان است و بعضی گفته اند که مصیب ازین مجتهدین مختلفه الآراء یکی است زیرا که خدای تعالی را در هر مسئله حکم معینی است پس هر مجتهدی که فکرش به آن حکم منتهی شود مصیب است و غیر او مخطئند لیکن معذورند و کناهکار نیستند اجماعاً و این قول نزدیکتر است بصواب و علامه رحمه الله در نهاییه این را مذهب امامیه شمرده است و این مشعر است به اینکه خلافتی میان ایشان نبوده باشد و هرچه خواهد باش بحث درین که مجتهد مخطی می باشد یا نه بعد از حکم به اینکه مخطی اثم نیست پرفایده ندارد از این جهت ترک تقریر دلایل مصوبه و اعتراضاتی که بر آن دلایل وارد است موافق تر بود با مقتضای حال لهذا ما متعرض آنها نشدیم

[أصل فی معنی التقلید و جوازہ]

اصل و التقلید هو العمل بقول الغير من غير حجه كاخذ العامی و المجهتد بمثله تا اصل تقلید در اصل لغت عبارتست از عمل بقول غیر بدون دلیلی چون عمل نمودن عامی و مجتهد بقول مثل خود چه حجتی ایشان را برین عمل نیست و بنا برین تعریف پس رجوع بقول حضرت رسول الله صلی الله علیه و آله مثلاً تقلید آن حضرت نیست و همچنین رجوع عامی به مفتی تقلید او نیست زیرا که عمل بقول غیر ما حجت شده چه حجت در صورت اول قائمست بسبب

و فی المضارّ الحرمة مع فقد نصّ قاطع فی متنه و دلالتّه و النّصوص محصوره و ضعف هذا القول ظاهر و قد حکى غير واحد من الاصحاب اتّفاق العلماء على الاذن للعوام فى الاستفتاء من غير تناكر و احتجّوا مع ذلك بانّه لو وجب على العامى النّظر فى ادلّه المسائل الفقهيّة لكان ذلك اّما قبل وقوع الحادّثه او عندها و القسمان باطلان اما قبلها فبالإجماع و لأنّه يؤدّى الى استيعاب وقته بالنّظر فى ذلك فيؤدّى الى الضّرر بامر المعاش المضطرّ اليه و اّما عند نزول الواقعة فلانّ ذلك متعذّر لاستحاله اتّصاف كلّ عامى عند نزول الحادّثه بصفه المجتهدين و بالجمله هذا الحكم لا مجال للتّوقّف فيه اصل و الحقّ منع التّقليد فى

صورت ثانيه 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 شکى 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 الرحمه در ذکری نسبت داده به بعضی از قدمای 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 مناقشه 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 علومی 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 ادله مسائل فقهیه واجب باشد این وجوب یا پیش از وقوع حادثه است یا نزد حدوث او و هر دو قسم باطلند اما وجوب

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۲۷

اصول العقائد و هو قول جمهور علماء الاسلام ألا من شد من اهل الخلاف و البرهان الواضح قائم علی خلافه فلا التفات الیه اذا عرفت هذا فاعلم انّ المحقق بعد مصیره الی المنع فی هذا الاصل و ذکره الاحتجاج علیه قال و اذا ثبت

آنه غير جايز فهل هذا الخطاء موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر ره نعم و خالفه الاكثرون احتجّ ره باتفاق فقهاء الامصار على الحكم بشهادة العامى مع العلم بكونه لا- يعلم تحرير العقائد بالادله القاطعه لا يقال قبول الشّهاده انما كان لانهم يعرفون اوائل الادله و هو سهل المأخذ لاننا نقول ان كان ذلك حاصلًا لكلّ مكلف لم يبق من يوصف بالمؤاخذة فيحصل الغرض و هو سقوط الاثم و ان لم يكن معلوما لكلّ مكلف لزم ان يكون الحكم بالشّهاده موقوفًا على العلم بحصول تلك الادله للشّاهد

قبل از وقوع حادثه پس او باطل است اجماعًا و ديگر آنکه متحير مى شود به اينکه نظر در ادله تمام اوقات او را فراگيرد پس ضرر به او مى رسد در امر معاش که ضرورى است او را و اما بطلان شقّ ثانى يعنى وجوب نظر و استدلال نزد وقوع واقعه زيرا که اين متعذر است از جهت آنکه محال است اتصاف هر عامى در وقت نزول حادثه به صفت مجتهدين و مجملًا- اين حکم يعنى جواز استفتاء عامى محل توقف نيست

[أصل في منع التقليد في أصول العقائد]

اصل و الحق منع التقليد في اصول العقائد تا اصل حق اينست که تقليد در اصول اعتقادات جايز نيست و اين قول اکثر علمای اسلام است و مخالفت نموده اند درين قول مکر جمع قليلى از مخالفين و دليل ظاهر برخلاف قول مخالف يعنى بر قول مشهور ثابتست چون وقوع مذمت تقليد در مواضع بسيار از قران مجيد و امر بتحصيل علم در آيه فَاَعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ و نظاير او پس قابليت ندارد که کسی ملتفت او شود هرگاه اين را دانستى پس بدان که محقق رحمه

اللّه 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 محقه شیخ ابو جعفر طوسی رضی اللّه 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 اللّه 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۲۸

منهم لکن ذلک محال و لاین النبی صلی اللّه علیه و آله کان یحکم باسلام الایعربی من غیر ان یرض علیه ادله الکلام و لا یلزمه بها بل بامرہ یتعلم الامور الشرعیة اللّازمه کالصلاه و ما اشبهها و فی هذا الکلام اشعار یمیل المحقق الی موافقه الشیخ علی ما حکاه عنه او تردده فیہ مع انه لیس بشیء لانّ تحریر الادله بالعبارات المصطلح علیها و دفع الشبهه الوارده فیها لیس بلازم بل اللّازم معرفه الدلیل الاجمالی بحیث یوجب الطمأنینه و هذا یحصل بایسر نظر فلذا لم یوقفوا قبول الشّهاده علی استعمال

المعرفه و لم يكن النبي صَلَّى اللهُ عليه و آله يعرض الدليل على الاعرابي المسلم اذا كانوا يعلمون منهم العلم بهذا القدر كما قال الاعرابي البعير تدلّ على البعير و اثر الاقدام يدلّ على المسير أ فسماء ذات ابراج و ارض ذات فجاج لا- يدلان على اللطيف الخبير.

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 زیرا که 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 بمجرد 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 ان 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 زیرا که تحریر دلایل مطالب کلامیه بعبارات مصطلحه و دفع شبهه ها و اعتراضات وارده بر مستدل واجب نیست تا آنکه گویند 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۲۹

اصل و يعتبر في المفتي المذی يرجع اليه المقامد مع الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا و في صحه رجوع المقامد اليه علمه بحصول الشرائط فيه اما بالمخالطة المطلعه او بالاخبار المتواتره او القرائن الكثيره المتعاضده او بشهادة العدلين العارفين لانها حجه شرعيه 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 يب لا يشترط في المستفتي علمه بصحه اجتهاد المفتي لقوله تعالى فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ* من غير تقييد بل يجب عليه ان يقامد 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 استفثائه و تعظيمه و قال المحقق و

لا يكتفى العامي بمشاهده الفتى متصدّر اولا داعيا الى نفسه و لا مدّعا و لا باقبال العامه عليه و لا باتّصافه بالزّهد و الورع فأنّه قد يكون غالطا في نفسه او مغالطا بل لا بدّ ان يعلم منه الاتّصاف بالشّرائط المعتمره من ممارسته و ممارسه العلماء و شهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى و بلوغه اياه و الاختلاف بين هذين الكلامين بيّن 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 واسع است دلالت نمی کند بر خداوند مهربانی که دانا است بخفیات امور

[أصل في شروط جواز التقليد من المجتهد]

اصل و يعتبر في المغنى الذی تا اذا عرفت معتبر است در مفتی 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 حجتند 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۳۰

هو الاقوی و وجهه واضح لا يحتاج الى البيان و احتجاج العلامه بالآیه علی ما صار اليه مردود اما اولاً فلمنع العموم فيها و قد نبه عليه فی یه و اما ثانياً فلأنه علی تقدير العموم لا بدّ من تخصيص اهل الذکر بمن جمع شرائط الفتوی بالنظر الى سؤال الاستفتاء للاتفاق علی عدم وجوب استفتاء غيره بل کذا عدم جوازه و ح فلا بدّ من العلم بحصول الشرائط او ما يقوم مقامه و هو شهادة العدلين و يظهر من کلام المرتضی الموافقه لما ذکره المحقق ره حيث قال و للعامی طریق الى معرفه صفه من يجب عليه ان يستفتيه لأنه يعلم بالمخالطه و الاخبار المتواتره حال العلماء فی البلد الذي يسكنه و رتبهم فی العلم و الصیانه ایضا و الدیانه قال و ليس يطعن فی هذه الجملة قول من يبطل الفتيا بان يقول كيف يعلمه عالما و هو لا يعلم شيئاً من علومه لأننا نعلم اعلم الناس بالتجاره و الصنّاعه فی البلد و ان لم نعلم شيئاً من التجاره و الصنّاعه و

از کلام اصحاب درین مقام نوعی از اختلاف زیرا که علامه در تهذیب گفته که شرط نیست علم مقلدی که طلب فتوی می کند به صحت

اجتهاد مفتی زیرا که خدای تعالی فرموده که فَسِئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ* چه امر فرموده خلاق را به پرسیدن مسائل دین خود را از اهل الذکر و مقید نساخته این وجوب سؤال را به معرفت ایشان صحت اجتهاد مفتی را بلکه واجبست بر مقلد تقلید کسی که بظن او از اهل اجتهاد و ورع است و این ظن او را حاصل نمی شود جز بسبب اینکه ببیند او را که متعرض فتوی می شود در حضور جماعتی و مسلمانان نیز اجتماع نمی نمایند بر استفتا از وی و تعظیم او و محقق رحمه الله فرموده که اکتفا نمی کند عامی بدیدن نشستہ در صدر مجلس قضا و نه بدیدن او در حالتی که بخواند خلق را بسوی خود و نه در حالتی که ادعای اجتهاد نماید و نه بتوجه عامه خلاق به او و نه باعتبار اتصاف او بزهد و ورع زیرا که ممکنست که او باعتقاد خودش مجتهد باشد و در واقع غلط کرده باشد یا آنکه باعتقاد خود نیز مجتهد نباشد و خواهد خلاق را بغلط اندازد بلکه واجبست بر مقلد که داند اتصاف مفتی را به شرایطی که معتبر است در فتوی چون محادثت یعنی گفتگو در مسائل علمیّه و مصاحبت او با علما و شهادت علما از برای او به اینکه او مستحق فتوی دادن است و باین مرتبه رسیده و اختلاف میان این دو کلام یعنی کلام علامه و محقق رحمهما الله ظاهر است چنانکه می بینی و حرف محقق اقوی است و وجهش در ظهور به مرتبه ایست که محتاج بیان نیست و استدلال علامه رحمه الله به آیه کریمه بر مذهب خود یعنی عدم اشتراط علم مقلد

به صحت اجتهاد مفتی مردود است از چند جهت اما اولاً زیرا که عموم آیه کریمه ممنوعست

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۳۱

كذلك العلم بالتحو واللغة و فنون الآداب اذا عرفت هذا فاعلم ان حكم التقليد مع اتحاد المفتي ظاهر و كذا مع التعدد و الاتفاق في الفتوى و اما مع الاختلاف فان علم استوائهم في المعرفة و العدالة تخير المستفتي في تقليداتهم شاء و ان كان بعضهم ارجح في العلم و العدالة من بعض تعين عليه تقليده و هو قول الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم و حججتهم عليه ان الثقة بقول الاعلم اقرب و اوكد و يحكى عن بعض النّاس القول بالتخير هنا ايضا و الاعتماد على ما عليه الاصحاب و لو ترجيح بعضهم بالعلم و البعض بالورع قال المحقق ره يقدم الاعلم لان الفتوى يستفاد من العلم لا من الورع و القدر المذني 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 السّلم و علامه رحمه الله در نهایت تنبیه بر این معنی فرموده و امّا ثانیاً زیرا که 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 زیرا که اتفاقاً 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 شرایط فتوی نبوده باشد باین طریق که هنوز استنباط آنها از ادله ننموده باشد

چنانچه در متجزی واقع است در او و از کلام سید مرتضی رضی الله عنه ظاهر می شود موافقت او با آنچه محقق رحمه الله ذکر نموده آنجا که فرموده که عامی را راهی هست بسوی شناختن صفت مفتی که این عامی را استفتا از وی واجبست زیرا که علم او را حاصل می شود بسبب مخالطت و مصاحبت و اخبار متواتره بحال علمای بلدی که این عامی آنجا ساکنست و مرتبه علمای آن بلد در علم و امانت و دیانت ایشان نیز ظاهر می شود و بعد از آن سید 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 بگوید 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 زیرا که 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 حکم التقليد مع اتحاد المفتی 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۳۲

يب الى جواز بناء المجتهد في الفتوى بالحكم على الاجتهاد السابق و منع من ذلك المحقق ره فعّد في شرائط تسويغ الفتوى ان يكون المفتى بحيث اذا سئل عن لميّه الحكم في كلّ واقعه يفتى بها اتى به و بجميع اصوله الّتي يتبنى عليها و قال في موضع آخر اذا افتى المجتهد عن نظر في واقعه ثمّ وقعت بعينها في وقت آخر فان كان ذاكرا لدليلها جاز له الفتوى و ان نسيه افتقر الى استيناف نظر فان ادى نظره الى الاوّل فلا- كلام و ان خالفه وجب الفتوى بالاخير و لا ريب أنّ ما ذكره المحقق اولى غير أنّ ما ذهب اليه العلماءه متوجّه لآن الواجب على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد و قد حصل فوجوب الاستيناف عليه بعد ذلك يحتاج الى الدليل و ليس بظاهر

متعدد باشند ليکن همه به يك نحو فتوى دهند و اما درصورتى كه متعدد باشند و در فتوى نيز مختلف باشند پس اكر مقلد داند كه ايشان در معرفت مسائل و عدالت مساويند مخير خواهد بود درين صورت در تقليد هريك از ايشان كه خواهد و اكر نزد او بعضى از ايشان در مرتبه علم و عدالت بيشتر باشند تقليد او واجبست و اين مذهب اصحابيست كه حرف ايشان بما رسيده و دليل ايشان بر اين قول اينست كه اعتماد بر حرف دانانتر نزديكتر است بحصول و بيشتر است و از بعضى از عامه حكايه نموده اند قول يتخير مقلد را در عمل به فتواى هريك درين شق و نيز ان تفصيلى كه اصحاب داده اند معتمد عليه است و اكر بعضى راجح باشند در مرتبه علم و بعضى در مرتبه ورع محقق رحمه

الله فرموده که دانایتر 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 فی جواز البناء علی 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 اول پس حرفی نیست

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۳۳

اصل لا تعرف خلافا فی عدم اشتراط مشافهه المفتی فی العمل بقوله بل يجوز بالزوايه عنه ما دام حیًا و احتجوا لذلك بالإجماع

على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامى اذا روى عن المفتى و بلزوم العسر بالتزام السماع منه و هل يجوز العمل بالروايه عن الميِّت ظاهر الاصحاب الاطباق على عدمه و من اهل الخلاف من اجازه و الحجّه المذكوره للمنع فى كلام الاصحاب على ما وصل الينا ردّيّه جدًّا لا يستحقّ ان تذكر و يمكن الاحتجاج له بانّ التقلید أنّما ساغ للاجماع المنقول سابقا و للزوم الحرج الشدید و العسر بتكليف الخلق بالاجتهاد و كلا- الوجهين لا- يصلح دليلا- فى موضع النزاع لانّ صورته حكايه الاجماع صريحه فى الاختصاص بتقليد الاحياء و الحرج و العسر يندفعان بتسويغ التقلید فى الجملة على انّ القول بالجواز قليل الجدى و على اصولنا لانّ المسأله اجتهاديّه و فرض العامى فيها الرجوع الى فتوى المجتهد و ح فالقائل بالجواز ان كان ميِّتا 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 الميِّت 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 زیرا که 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 فى عدم اشتراط مشافهه المفتى]

اصل لا نعرف خلافا فى عدم اشتراط مشافهه المفتى فى العمل تا خاتمه نیافتیم خلافى در اینکه شرط

نیست از برای عمل بقول مفتی شنیدن فتوی را از او بالمشافهه بلکه جایز است عمل بقول او بطریق روایت نیز مادامی که او زنده است و احتجاج نموده اند برین مطلب به اینکه اجماعی است که جایز است رجوع حایض در معرفت احکام حیض به شوهر عامی هرگاه او روایت کند از مفتی و دیگر آنکه اگر سماع از مفتی واجب باشد حرج لازم می آید و این ظاهر است و آیا جایز است عمل به روایت از مجتهد میت ظاهر اصحاب اتفاق بر عدم جواز اوست و بعضی از مخالفین تجویز نموده اند این را و دلیلی که بما رسیده است از اصحاب از برای عدم جواز عمل بقول میت بسیار ضعیف است به حیثیتی که قابلیت ذکر ندارد و ان اینست که ممکن است میت بعد از ان قول مذهبش تغییر یافته باشد و پوشیده نیست که اگر این حرف صورتی داشته باشد در نقل از مجتهد حیّ نیز جاریست و حال آنکه اتفاقا این جایز است و ممکن است احتجاج از برای این مطلب به اینکه تقلید جایز نیست

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۳۴

بعض الاصحاب خاتمه فی التّعادل و التّرجیح تعادل الامارتین ای الدّلیلین الظّنین عند المجتهد یقتضی تخییره فی العمل باحدهما لا- نعرف فی ذلک من الاصحاب مخالفو و علیه اکثر اهل الخلاف و منهم من حکم بتساقطهما و الرجوع الی البراءه الاصلیه و أنّما یحصل التّعادل مع الیأس من التّرجیح بکلّ وجه لوجوب المصیر الیه اوّلا عند التّعارض و عدم امکان الجمع و لَمّا کان تعارض الادّله الظّنیّه عندنا منحصرافی الاخبار لا جرم کانت وجوه التّرجیح کلّها راجعه الیها و هی کثیره

مکر بسبب اجماعی که پیش نقل شد و ان اجماع بر جواز رجوع حایض است به شوهری که از مفتی شنیده باشد و بسبب لزوم حرج بسیار و مشقت بیشمار بسبب تکلیف جمیع خلائق باجتهاد و این دو دلیل هیچیک صلاحیت دلالت در محل نزاع یعنی تقلید مجتهد میت ندارد زیرا که صورت حکایت اجماع صریحست در اختصاص بتقلید مجتهد زنده و حرج و عسر مندفع می شوند بسبب تجویز تقلید فی الجملة کو نسبت بمجتهد زنده باشد و پس با اینکه قول بجواز تقلید میت بنا بر قواعد ما پرفایده ندارد زیرا که این مسئله اجتهادست و بر عامی واجبست رجوع درین مسئله به فتوای مجتهد چه بر اصول ما اجتهاد بر عامی نیست و درین صورت قائل بجواز عمل بقول میت اگر مرده است پس رجوع عامی به فتوای او درین مسئله دور یعنی توقف شیء بر نفس است چه اثبات جواز عمل بقول میت موقوف شد بر ثبوت جواز عمل بقول میت زیرا که تا قول ان مرده حجت نباشد عامی را از قول او علم بجواز عمل بقول میت حاصل نمی شود و اگر قائل بجواز عمل بقول میت زنده است پس عامی را رجوع به او اگر چه علم حاصل می شود بجواز عمل بقول میت لیکن متابعت ان قائل درین مسئله و عمل بفتاوی مردکان در غیر این مسئله از عقل دور است و مخالفست با آنچه ظاهر می شود از کلام اصحاب که ان اتفاق ایشان است بر عدم جواز رجوع به فتوای مرده با وجود مجتهد زنده بلکه بعضی از اصحاب صریحا نقل اجماع نموده اند

[خاتمه فی التعادل و الترجیح]

خاتمه فی التعادل و

الترجیح ظاهر آنست که این خاتمه خاتمه مطلب تاسع باشد نه خاتمه مقدمه و مراد از تعادل تساوی دو دلیلی است که معارض یک دیگر بوده باشند در جهات ترجیح به حیثیتی که احدهما را به هیچ وجه رجحان بر دیگری نبوده باشد و ترجیح عبارتست از زیاده یکی از آن دو دلیلی معارض در یکی از جهات تعارض الامارتین ای الدلیلین الظنّین عند المجتهد ثامنهما تعادل دو امارت یعنی دو دلیلی ظنی نزد مجتهد مقتضی تخییر مجتهد است در عمل به هر کدام که خواهد و درین مذهب مخالفی از اصحاب نیافتیم و اکثر مخالفین نیز باین قایلند و بعضی از ایشان حکم کرده اند بسقوط هر دو امارت از

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۳۵

کثره الرواه کان یکون رواه احدهما اکثر عددا من رواه الآخر فیرجّح ما رواه اکثر لقوه الظنّ اذ العدد الأكثر أبعد عن الخطأ من الأقل و لان کلّ واحد یفید ظناً فاذا انضمّ الی غیره توی حتی ینتهی الی التواتر المقید للیقین الثانی رجحان راوی احدهما علی راوی الآخر فی وصف یغلب معه ظنّ الصّیّدق کالثقه و الفطنه و الورع و العلم و الضّبط قال المحقّق رجّح الشّیخ بالضّابط و الاضبط و العالم و الاعلم محتجّاً بانّ الطائفه قدمت ما رواه محمّد بن مسلم و یزید بن معاویه و الفضیل بن یسار و نظائرهم علی من لیس له حالهم قال و یمکن ان یحتجّ لذلك بانّ روايه العالم و الاعلم ابعد من احتمال الخطاء و انسب بنقل الحدیث علی وجه فکانت اولی

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 مکر 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 بظنین 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 بعندنا در ان قول مصنف که و لما كان تعارض الادله الظنیه منحصرًا عندنا فی 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 العله می باشد و تعارض میان او و غیره او از قیاس منصوص العله دیگر یا چیزی ممکن است لیکن این تعارض فی الحقیقه بتعارض اخبار عاید است زیرا که قیاس منصوص العله را لا- محاله نصّی و خبری هست پس هرگاه تعارض کنند دو قیاس چینی 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 یحصل بامور

الأول كثره الرواه تا و منها الترجيح باعتبار الروايه از جمله وجوه ترجيح اخبار ترجيح انها بسبب سند است و اين از چند چيز بهم مي رسد اول بسياري راويان به اين طريق خبري كه روات يكي بيشتر باشد از روات ديكرى يعنى يكي به يك سند منقول باشد مثلا و ديكرى بدو سند يا زياده پس چيزى كه رواه او بيشترند راجحند بر آنكه روات او كمترند بسبب آنكه ظن صدق او قوى تر است زيراكه صدور خطا از اكثر دورتر است از اقل و ديكر آنكه هريك از اين روات مفيد

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۳۶

الثالث قلّه الوسائط و هو علوّ الاسناد فيرجح العالى لانّ احتمال الغلط و غيره من وجوه الخلل فيه اقلّ قال العلامة في النهايه علوّ الاسناد و ان كان راجحا من حيث أنّه كلما كانت الرواه اقلّ كان احتمال الغلط و الكذب اقلّ الا أنّه مرجوح باعتبار ندوره و ايضا فانّ احتمال الخطاء و الغلط في العدد الاقلّ انما يكون اقلّ لو اتّحدت اشخاص الرواه في المخبرين او تساوا في الصّفات و اما اذا تعدّدوا او كانت صفات الاكثر اكثر فلا و هذا الكلام ليس بشىء لانّ تأثير التدور في مثله غير معقول و اشتراط الاتّحاد و المساواه في الصّفات مستدرک لانّ المفروض في باب التّراجيح استيثار احد الدليلين بوجهه التّرجيح و هو انما يكون مع الاستواء فيما عداها اذ لوجد مع الآخر ما يساويها او يربّج عليها لم يعقل اسناد التّرجيح اليها و بالجمله فهو في غايه الظهور

ظنى اند پس هر چند ضم شوند با ديكرى قوى مي شوند تا آنكه برسند بحد تواترى كه مفيد يقين است دويم از راههاى
ترجیح سند رجحان

راوی یکی از این 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 اضبط 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 اضبط باشد او راجح است درین قیاس عالم و اعلم و احتجاج نموده شیخ رحمه الله به اینکه طایفه محققه مقدم داشته اند و ترجیح داده اند اخباری را که راوی آنها محمد بن مسلم و برید بن معاویه 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 وسایط است و قلت وسایط 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 نهاییه فرموده که عالی الاسناد اگرچه 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۳۷

و منها الترجیح باعتبار الروایه فی رجح المروئی بلفظ المعصوم علی المروئی بمعناه و حکى المحقق عن الشیخ انه قال اذا روى احد الزاویین اللفظ و الآخر المعنى و تعارضا فان كان راوى المعنى معروفا بالضبط و المعرفه فلا ترجیح بينهما و ان لم یوثق منه بذلك ینبغى ان یؤخذ المروئی لفظا ثم قال المحقق هذا حق لأنه ابعده من الزلل و العجب منه کیف رضى من الشیخ بالتفصیل الذى حکاه عنه منع ان صحه الروایه بالمعنى مشروطه بالضبط و المعرفه و تعليله ترجیح اللفظ بأنه ابعده من الزلل یقتضى التقدیم مطلقا لا مع عدم الضبط و المعرفه فی راوى المعنى كما شرط الشیخ و منها الترجیح بالنظر الى المتن و هو من وجوه احدها

اقل کمتر نخواهد بود و این حرف صورتی ندارد زیرا که تاثیر ندور علو اسناد در مرجوحیت معقول نیست و شرط دانستن اتحاد روات را با مساوات ایشان را در صفات لغو است زیرا که 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 زیرا که 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 بالبدیهه وقتی خواهد بود که روات این دو خبر یکی باشند یا آنکه مساوی باشند در صفات پس اشتراط او بی فایده خواهد بود و منها الترجیح باعتبار الزوایه فی رجح المروى بلفظ المعصوم تا و منها الترجیح بالنظر 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 راوین لفظ معصوم را روایت کند و دیگری معنی را و معارض باشند این دو روایت با یکدیگر 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 زیرا که 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۳۸

ان يكون لفظ احد الخبرين فصيحاً و لفظ الآخر ركيكاً بعيداً عن الاستعمال فيرجح فصيح و وجهه ظاهر و اما الافصح فلا يرجح على الفصيح خلافا للعلامة في يب اذا المتكلم الفصيح لا يجب ان يكون كل كلامه افصح و ثانيها ان يتأكد الدلالة في احدهما بان يتعدّد جهات دلالة 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 حقيقتاً و في الآخر مجازياً و ليس بغالب فيرجح ذو الحقيقه او يكون فيهما مجازياً لكن مصحح التّجوز اعنى العلامة في احدهما استهر و

راوى معنى باشد و خواه نه و مقتضى تقدیم لفظ نیست 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 می رسد يکى آنکه لفظ يکى از دو خبر فصيح و بليغ باشد و لفظ ديکرى ركيك و از استعمال در کلام فصحا دور باشد پس فصيح راجح است و وجهش ظاهر است زیراکه فصيح اشبه است بکلام معصوم و اما افصح پس او رجحان بر فصيح ندارد زیراکه متکلم فصيح واجب نیست که کلامش افصح باشد پس چنانچه افصح بکلام معصوم شبيه است همچنين فصيح نیز شبيه است

پس افسحیت موجب ترجیح نیست و علامه رحمه الله در تهذیب مخالفت نموده و قائل شده بر رجحان افسح باعتبار آنکه حضرت رسول صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین صلوات الله علیهم در فصاحت به نهایت مراتب کمال رسیده بودند و دیگری با ایشان در آن مرتبه شریک نبود پس ظن غالب حاصل می شود به اینکه افسح از ایشان صادر شده باشد بخلاف فصیح و وجه ثانی از وجوه راجحان متن اینست که دلالت در یکی از آن دو خبر متأكد باشد به این طریق که جهات دلالت او متعدد باشد یا آنکه دلالتش اقوی باشد و مثل تأکد دلالت در خبر دیگر یافت نشود و از امثله این قسم آن چیز است که در بعضی از اخبار تقصیر از برای مسافری که بسفر رود بعد از دخول وقت وارد شده که قصیر و ان لم تفعل فقد و الله خالف رسول الله صلی الله علیه و آله که دلالت این خبر بر وجوب قصر در چنین سفری مؤکد است از چند جهت یکی اینکه جهات دلالت متعدد است چه قصر دلالت دارد بر این معنی و جمله شرطیه و ان لم تفعل فقد خالف رسول ص نیز دال است برین و تقویت نیز یافته بصیغه قسمی که واقع شده در میان اجزای جزا پس اگر خبری معارض این خبر باشد که در او این تأکیدات باشد مرجوح خواهد بود نظر باین سیوم از وجوه رجحان متن اینست که مدلول لفظ در یکی از این دو خبر مدلول حقیقی باشد و در دیگری مدلول مجازی و از مجازات غالبه نبوده باشد پس ان خبری که

شرح

اقوی و اظهر منه فی الآخر فیجب ترجیح الاشهر و الاقوی و الاظهر و رابعها ان یکون دلالة احدهما علی المراد منه غیر محتاجه الی توسّط امر آخر و دلالة الآخر موقوفه علیه فیرجح غیر المحتاج و قد ذکر بعض النّاس هاهنا وجوها اخر کثیره و المقبول منها داخل فی عموم ما ذکرناه و ان کان فی کلام الكل مفردا بالذکر کترجیح العامّ الذی لم یخصّص و المطلق الذی لم یقید علی المخصّص و المقید و کترجیح ما فیہ تعرّض للعلّه علی ما اقتصر فیہ علی الحکم و کترجیح ما یکون اللفظ فیہ اقلّ احتمالا علی ما هو اکثر کالمشترک بین معینین علی المشترک بین ثلاثه معان و وجه دخولها فیما ذکرناه انّ الاوّل یرجع الی ترجیح الحقیقه علی المجاز و الثانی الی ترجیح الاقوی دلالة علی الاضعف لانّ التعلیل یقید تقویه الحکم و کذا الثالّث و

مشمّل 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 مخصیص 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 العله بر غیر منصوص العله 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 الخارجیه و هی اربعه الاول اعتضاد احدهما بدلیل آخر تا آخر کتاب و از جمله وجوه ترجیح اخبار ترجیح بسبب چیزهاییست که خارجند از خبر و این چهار قسم است اول اینکه یکی از آن دو خبر معارض تقویت یافته باشد بسبب دلیل دیگر چه او بسبب این تقویت ترجیح

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۴۰

منها الترجیح بالامور الخارجیه و هی اربعه الاول اعتضاد احدهما بدلیل آخر فانه یرجح به علی

ما لا يؤيده دليل الثاني عمل اكثر السلف باحدهما فيرجح به على الآخر قال المحقق اذا عمل اكثر الطائفه على احدي الروايتين كانت اولى اذا جؤزنا كون الامام ع في جملتهم لانه الكثره اماره الرجحان و العمل بالراجح واجب الثالث مخالفه احدهما للاصل و موافقه الآخر له فيرجح المخالف عند العلامه و اكثر العامه و ذهب بعضهم الى ترجيح الموافق و هو اختيار الشيخ حجه الاول وجهان احدهما ان المخالف للاصل و يعبرون عنه بالنقل يستفاد منه ما لم يعلم الا منه و الموافق و يسمونه بالمقرر حكمه معلوم بالعقل فكان اعتبار الاول اولى و الثاني ان العمل بالنقل يقتضى تقليل النسخ لانه يزيل حكم العقل فقط بخلاف المقرر فانه يوجب تكثيره لازالته حكم للنقل بعد ازاله النقل حكم العقل و حجه 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 عامه 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 اوّل یعنی ناقل بهتر است از اعتبار مقرر زیرا که 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 زیرا که ناقل رفع حکم عقل می کند و بس بخلاف مقرر که اعتبار او موجب چند نسخ است زیرا که مقرر مزیل حکم ناقل مزیل حکم عقلست پس دو نسخ لازم می آید و پوشیده نیست بطلان هر دو وجه اما وجه اوّل زیرا که 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 یک نباشند درین صورت تاکید راجح خواهد بود باعتبار تقویت شرع با عقل و در وجه ثانی بر تقدیر اعتبار مقرر زیاده

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۴۱

فائدة التأسيس اقوى من فائدة التاكيد و حمل كلام الشارع على الاكثر فائدة اولی و الحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقديم المقرر عليه و ذلك يقتضى كونه واردا حيث لا

حاجه اليه لان مضمونه معلوم اذ ذاك بالعقل فلا يفيد سوى التاكيد و قد علم مرجوحه بخلاف ما اذا رجحنا المقرر فان ترجيحه يقتضى تقدم الناقل عليه فيكون كل منهما واردا في موضع الحاجه 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 أنّه امّا ان يكون الخبران عن النبيّ صلى الله عليه و آله او عن الائمه ع فان كانا عن النبيّ 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 الائمه ع و جب التخيير سواء علم تاريخهما او جهل لان فائده

از يك نسخ لازم نمى آيد يعنى همين مقرر ناسخ حكم ناقل است و ناقل ناسخ نيست زيرا كه 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 زيرا كه 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 كوييم مقرر پيش از و 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 زیرا که مضمون آن مقرر چون موافق اصل است معلوم است بحکم عقل در حال ورود او پس ورود مقرر از باب تاکید خواهد بود و این دانسته شد که تاکید مرجوحست نسبت بتاسیس بخلاف اینکه هرگاه مقرر را ترجیح دهیم بر ناقل که در این صورت هریک 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 حکم او خلاف مقتضای عقل است و اما اینکه مقرر در وقت حاجت وارد شده زیرا که حکم او اگرچه موافق مقتضای عقل است لیکن چون بعد از ناقل وارد شده پس موجب تأسیس معنی است که مقتضای عقل است و ناقل او را دفع نموده بوده پس ترجیح مقرر اولی است از ترجیح ناقل پوشیده نیست که مستدل در اول این دلیل اعتراف نموده برجحان ناقل بر مقرر و این بعینه مدعای فرقه اولی است و لزوم رجحان مقرر بر ناقل به نحوی که در آخر دلیل ذکر نمود در وقتی متصور است که جمیع میان این دو حدیث واجب باشد و طرح هیچ یک جایز نباشد و در صورت تعارض این لازم نیست چرا که ممکنست که احدهما ناسخ دیگری باشد بلکه این ممکن نیست در صورتی که تاریخ هر دو حدیث معلوم

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۴۲

التاریخ مفقوده هنا و النسخ لا یكون بعد النبى صلی الله علیه و آله الرابع ان یكون احدهما موافقا لأهل الخلاف و الآخر مخالفا فیرجح المخالف لاحتمال التقیه فی الموافق و قد حکى المحقق ره عن الشیخ ره أنه قال اذا تساوت الروایتان فی العداله و

العدد عمل بابعدهما من قول العامه ثم قال المحقق و الظاهر ان احتجاجه في ذلك بروايه رويت عن الصادق عليه الصلاه و السلام و هو اثبات لمسأله علميه بخبر الواحد و لا يخفى عليك ما فيه مع انه قد طعن فيه فضلاء من الشيعه كالمفيد ره و غيره فان احتج بان الابد لا يحتمل الا الفتوى و الموافق للعامه يحتمل التقيه فوجب الرجوع

باشد و هيچ يك از اين دو دليل افاده مدعاى ايشان نمى كند باعتبار ورود اعتراضاتى كه دانسته شد و محقق رحمه الله بعد از نقل اين دو قول و حاصل اين دو دليل گفته و چه خوب گفته كه حق اينست كه اين دو خبر متعارض كه يكى موافق اصل و ديكرى مخالف اوست يا اينست كه هر دو از حضرت رسالت پناهي صلى الله عليه و آله منقولند يا هر دو از حضرات ائمه معصومين صلوات الله عليهم منقولند پس اگر هر دو از حضرت رسول ص منقول باشند و تاريخ هر دو خبر معلوم باشد متأخر اولى است بترجيح خواه مطابق اصل باشد و خواه نه و درين صورت ناسخ خواهد بود و با جهالت تاريخ واجبست توقف در ترجيح زيرا كه چنانچه احتمال مى رود كه احدهما ناسخ باشند و ديكرى منسوخ احتمال عكس نيز جاريست پس حكم بترجيح يكى و ناسخ دانستن او محل اشكال است و اگر اين دو خبر از حضرات ائمه معصومين صلوات الله عليهم منقول باشد واجبست قول بتخير ميان اين دو حديث خواه تاريخ ايشان معلوم باشد يا نه زيرا كه فايده ترجيح در اينجا مفقود است چه فايده ترجيح تعيين ناسخ است و نسخ بعد از حضرت رسالت پناهي

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ نَمَى بِأَشَدِّ مَا كَانَ فِي بَحْثِ نَسْخِ مَعْلُومٍ شَدَّ وَرَبَّاعِيٍّ مِنْ مَرْجَحَاتِ خَارِجِيَّةِ أَيْنَسْتِ كَمَا مَضْمُونِ يَكِيٍّ مِنْ أَيْنِ
دُو حَدِيثِ مُخَالَفِ قَوْلِ مُخَالَفِينَ بِأَشَدِّ وَرَبَّاعِيٍّ مِنْ مَرْجَحَاتِ خَارِجِيَّةِ أَيْنَسْتِ كَمَا مَضْمُونِ يَكِيٍّ مِنْ أَيْنِ
أَحْتِمَالِ تَقِيَّةِ مِي رُودِ وَرَبَّاعِيٍّ مِنْ مَرْجَحَاتِ خَارِجِيَّةِ أَيْنَسْتِ كَمَا مَضْمُونِ يَكِيٍّ مِنْ أَيْنِ
رُودِ وَرَبَّاعِيٍّ مِنْ مَرْجَحَاتِ خَارِجِيَّةِ أَيْنَسْتِ كَمَا مَضْمُونِ يَكِيٍّ مِنْ أَيْنِ
قُدْسِ سِرِّهِ دَرِينِ مَدْعَا مَسْتَنْدِ شَدَّ بِرُودِ رُودِ وَرَبَّاعِيٍّ مِنْ مَرْجَحَاتِ خَارِجِيَّةِ أَيْنَسْتِ كَمَا مَضْمُونِ يَكِيٍّ مِنْ أَيْنِ
حَنْظَلِهِ أَسْتِ وَرَبَّاعِيٍّ مِنْ مَرْجَحَاتِ خَارِجِيَّةِ أَيْنَسْتِ كَمَا مَضْمُونِ يَكِيٍّ مِنْ أَيْنِ
نَمُودِهِ أَسْتِ وَرَبَّاعِيٍّ مِنْ مَرْجَحَاتِ خَارِجِيَّةِ أَيْنَسْتِ كَمَا مَضْمُونِ يَكِيٍّ مِنْ أَيْنِ

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۴۳

أَلِيٍّ مَا لَا يَحْتَمِلُ قَلْنَا لَا نَسْلَمُ أَنَّهُ لَا يَحْتَمِلُ أَلَا الْفَتْوَى لِأَنَّهُ كَمَا جاز الْفَتْوَى لِمَصْلُوحِهِ يَرَاهَا الْإِمَامُ ع كَمَا يَجُوزُ الْفَتْوَى بِمَا يَحْتَمِلُ
التَّوِيلِ مَرَاعَاهُ لِمَصْلُوحِهِ يَرَاهَا وَيَعْلَمُهَا الْإِمَامُ ع وَان كُنَّا لَا نَعْلَمُهَا فَان قَالَ ذَلِكَ يَسُدُّ بَابَ الْعَمَلِ بِالْحَدِيثِ قَلْنَا أَمَّا نَصِيرُ أَلِيٍّ
ذَلِكَ عَلَى تَقْدِيرِ التَّعَارُضِ وَحُصُولِ مَانِعٍ يَمْتَنِعُ مِنَ الْعَمَلِ لَا مَطْلَقًا فَلَمْ يَلْزَمْ سَدُّ بَابِ الْعَمَلِ هَذَا كَلَامُهُ وَهُوَ ضَعِيفٌ أَمَّا أَوْلَا فَلَا
رَدُّ الْإِسْتِدْلَالِ بِالْخَبَرِ بَأَنَّهُ اثْبَاتٌ لِمَسْأَلِهِ عِلْمِيَّةٌ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ لَيْسَ بِجَيِّدٍ إِذْ لَا مَانِعٍ مِنْ اثْبَاتِ مَسْئَلِهِ بِالْخَبَرِ الْمَعْتَبَرِ مِنَ الْآحَادِ

و نحن نطالبه بدليل منعه نعم هذا الخبر الذي اشار اليه لم يثبت صحته فلا ينهض حجه و اما ثانيا فلان الافتاء بما يحتمل التأويل و ان كان محتملا-الما ان احتمال التقيّه على ما هو المعلوم من احوال الائمة عليهم السّلم اقرب و اظهر و ذلك كاف في الترجيح فكلام الشيخ عندي هو الحق الحمد لله الحق المبين و صلّى الله على نبيّه الحبل المتين و على آله الطيبين المعصومين المطهّرين المكرّمين

و غير او پس اكر شيخ قدس سره احتجاج مي نمايد بر مدعاى خود باين روش كه ابعداً از قول عامه احتمال غير فتوى و بيان حكم واقعى ندارد و بخلاف روايتى كه موافق قول عامه است كه ان احتمال تقيه دارد پس واجبست رجوع بحدِيثى كه احتمال تقيه ندارد مي كوييم كه قبول نداريم كه ابعداً احتمال غير فتوى ندارد زيراكه چنانكه فتوى جازي است از جهت مصلحتى كه امام عليه السّلم مي داند همچنين جازي است فتوى بلفظى كه محتمل تاويل است از جهت رعايت مصلحتى كه امام عليه السّلم مي داند كو ما ندانيم پس اكر كسى كويد كه ارتكاب امثال اين احتمالات موجب سد باب عمل بحدِيث است ما مي كوييم كه ما اين احتمالات را مرتكب نمي شويم مگر در صورت تعارض اخبار و هرگاه مانعى منع نمايد از عمل نه مطلقاً پس سد باب عمل لازم نمي آيد اين كلام محقق است و اين ضعيف است اما اولاً زيراكه رد استدلال بخبر عمر بن حنظله به اينكه اثبات مسئله علميست بخبر واحد خوب نيست زيراكه مانعى از اثبات مثل اين مدعا بخبر واحدى كه معتبر بوده باشد نيست و او كه مانع از اين اثبات

است ما دلیل منع را از او می خواهیم بلی ان خیری که او خود اشاره به او نمود صحتش ثابت نیست پس حجت نمی شود و اما ثانیاً 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

شرح معالم الأصول، متن، ص: ۴۴۴

صلوات الله عليهم نزدیکتر و ظاهرتر است و همین قدر در ترجیح کافیت و حرف شیخ س سرّه نزد من حقّ است و الله اعلم بالصواب قد تمت الترجمة فی يوم الجمعة عاشر شهر رمضان المبارك سنة ۱۰۸۹ تسع و ثمانین بعد الف و الحمد لله رب العالمین و الصلاه علی محمد و اله الطیبین الطاهرین

تم کتاب معالم مع شرح آقا هادی مازندرانی بید الأقل محمود بن حاج محمد جعفریّه فی شهر رجب ۱۳۷۹ [۱۱۹]

[۱] (۱) 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)

[۲] (۱) تحقیقات درباره بزرگان اصول فقه بقلم نکارنده این سطور بنام (شیخ مرتضی انصاری و شاکردان او) در دوره بیست و هشتم مجله ادبی و تاریخی ارمان منتشر شده سپس در جلد دوم کتاب (سیمای بزرگان) تالیف نویسنده این اوراق نقل گردید

[۳] (۱) چه جمله فعلیه که فعل در او مضارع مثبت باشد افاده استمرار تجدّد می کند چنانچه علمای معانی تصریح نموده اند

[۴] (۱). بلکه در مرتبه امکانست و لازم نیست که بالفعل باشد.

[۵] (۱) ترشیح عبارت است از ذکر چیزی که مناسب مشبه به بوده باشد نه مشبه به چنانچه انفاق

در اینجا مناسب است با کثر منه

[۶] (۱) ترشیح استعاره عبارت است از ذکر ملایمات مشبّه به از برای مشبّه منه.

[۷] (۲) استعاره مکنیه آنست که تشبیه کند متکلم در ذهن خود چیزی را به چیزی و لفظ مشبّه را ذکر کند چنانچه مصنف سزه در این مقام تشبیه نموده فکر را بشخص انسانی در ذهن خود و مشبّه یعنی فکر را ذکر نموده و چون این تشبیه مضمّر 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 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 سرانگشتی دارد منه.

[۸] (۱) یعنی مسائل فقهیه را بطریق استدلال بیان نمودیم

[۹] (۱) غرض از ترتیب این قیاس مفصول التائج 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 فتاقل

[۱۰] (۱) مراد از روایت بطریق اجازه اینست که شیخ بمتعلّم بگوید که این کتاب را از من نقل کن، منه.

[۱۱] (۱) یعنی باید که علم خود را از ما یا از کسی که از ما اخذ نموده باشد

اخذ نمائید نه از هر کسی.

[۱۲] (۲) اشاره است باختلاف نسخه حدیث چه در بعضی از نسخها انتحال المبطلین و در بعضی اجمال المبطلین است

[۱۳] (۱) تفسیر اول مبنی است بر اینکه علما مقدر باشد تا آنکه تمیز نسبت باشد در زادک الله و من در من فضله تعلیلی باشد و تفسیر ثانی مبنی است بر آنکه من تبعیض باشد و به منزله مفعول ثانی زادک باشد

[۱۴] (۱) اشاره است به آنکه حق الفقیه تاکید الفقیه است چون ای رجل در حررت برجل ای رجل یعنی گذشتم به مردی که کامل بود در رجولیت و من لم یقنط الناس خبر مبتداء محذوفست و تقدیر چنین است که هو من لم یقنط الناس و احتمال دارد که حق الفقیه مرفوع باشد به ابتدائیت و من لم یقنط 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

[۱۵] (۱) و اشاعره در این مسئله با امامیه مخالفت نموده اند و قائل شده اند به اینکه افعال خدای تعالی عز و جل معلل به فرضی نیست سبب آنکه توهم نموده اند که فرضی 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 الجن و الانس الا ليعبدون و امثال این ایشان در جواب گفته اند که افعال واجب تعالی اگرچه معلل 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 غایه نموده اند با اینکه فائده که بر فعلی مترتب می شود اگر در حین فعل منظور فاعل بوده باشد غرض است و آلا غایه است و تحقیق این مسئله کما ینبغی در تعلیقات تفسیر بیضاوی مذکور است

[۱۶] (۱) 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 حمره و صفره چه مخالفتی که میان حمره و بیاض است بیش از مخالفتی است که میان حمره و صفره است و هم چنین مخالفتی که میان ضوء و سواد است بیشتر است منه

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

[۱۸] (۱) اینست که مراد مصنف این باشد که مختار سید در این مسئله محلّ تاقل است که چه چیز است زیرا که عبارات امر در غایت اضطراب و محتمل وجوه متعدّده است پس هیچ یک از آن معانی را جزم نمی توان نمود به

اینکه مراد سید است تحقیق اینکه مذهب او چیست بر مقصود نیست

[۱۹] (۱) معارضه عبارتست از منع مقدمه از مقدمات دلیل حضم لا علی التّعیین یعنی معارض می گوید که دلیل تو بجمیع مقدماته صحیح نیست که اگر چنین باشد این مقدمه لازم خواهد آمد چنانکه از ما نحن فیه می گوید 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 گوید 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

[۲۰] (۱) می توان در جواب این اعتراض گفت که قائل به اینکه در ضد عام بمعنی ترک خلافی نیست مرادش این است که خلافی در اثبات اقتضاء نیست و این منافات ندارد با ثبوت خلاف در کیفیت اقتضاء

[۲۱] (۲) یعنی تصریح نکرده اند که لفظ امر دلالت التزامی دارد بر نهی از ضدّ یا آنکه لزوم از دلیل خارج ثابتست

[۲۲] (۱) یعنی عقل حکم می کند بلزوم میان ایشان و لفظ امر اصلا دلالت بر او ندارد پس این دلالت تضمینیه و التزامیه نیست بخلاف دلالت لفظی که ان بعنوان دلالت تضمینیه یا التزامیه است

[۲۳] (۱). متصل.

[۲۴] (۱) 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

[۲۵] (۲) این وجه دلالت دارد بر تقدیر صحت بر اینکه امر مقتضی نهی از ضدّ است لفظاً

[۲۶] (۱) این وجه نیز بر تقدیر صحّت دلالت دارد بر اقتضاء لفظی

[۲۷] (۱) 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 دلایل خارجیّه حکم می کند باین لزوم و چون بعضی از قائلین با استلزام 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

[۲۸] (۱) 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

[۲۹] (۲) مراد از استلزام معنوی آنست که از دلیل خارج بسبب وجوب 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

[۳۰] (۳) و از این دلیل لازم می آید اقتضای معنوی چنانچه مخفی نیست

[۳۱] (۱) 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 تقیید به وصفی یا شرطی است یا مانند آنها 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

[۳۲] (۱) زیرا که آن معلولی که حرام نیست یا مباح است یا نکرده یا مستحب یا واجب و این احکام شرعیّه هیچ یک تعلق بمعلول نمی تواند گرفت بی واسطه تعلق بعلتّ چه معلول فی نفسه مقدور مکلف نیست

[۳۳] (۱) فرق میان این جواب و جواب اوّل آنست که شنیدن غنا درین وقت بنا بر جواب اوّل هم واجبست و هم حرام بدو اعتبار و بر این جواب او در این وقت واجب است و بس

[۳۴] (۱) توضیح این مطلب آنکه علتّ تامّه هر فعلی عبارت است از حصول بجمیع شرائط وجود ان فعل و رفع جمیع موانع او و متحرّر است که انتفاء احد اجزای علتّ تامّه فعل علتّ تامّه ترک ان فعل است و عدم هر جزوی از

اجزای علت فعل که مقدم باشد ترک آن فعل مستند به اوست و محتاج بانتفاء جزوی دیگر نیست پس هرگاه فرض کنیم که صارف از فعل مامور به متحقق است یعنی شرائط وجود او منتفی باشد ترک مامور به مستند به اوست و محتاج بانتفاء موانع نیست

[۳۵] (۱) پوشیده نماند که از عدم علم ما بشرطی دیگر لازم نمی آید انتفاء او در واقع چه ممکن است که در واقع آن شرط بدلی داشته باشد که معلوم ما نباشد و آن حکم متعلق به آن بدل نیز باشد پس بمجرد انتفاء شرط چون حکم می توان نمود بانتفاء مشروط و غرض سید رضی همین است پس جواب شما بی صورت است

[۳۶] (۱) یعنی فائده دیگر که از شرط فهمیده می شود این است که بغاء آن قدر بد است که زمان که ناقص عقلمند هرگاه گاهی از او تحصن جویند شما که مردید و کامل عقلید بطریق اولی باید که تکلیف نکنید و این تاکید و مبالغه در نهی می شود هرگاه این فائده از حرف شرط فهمیده شد جائز است ابقاء حکم بانتفاء معنی شرط

[۳۷] (۱) 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

[۳۸] (۱) 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 حج و امثال آنها

[۳۹] (۱)

اگر کسی گوید که در امتثال امر و شروع نمودن در مامور به ظنّ وجوب کفایت 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

[۴۰] (۱) 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

[۴۱] (۱) جواز

[۴۲] (۲) 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 یک جزو این مقتضی مشکوک فیه باشد البته مجموع نیز مشکوک فیه خواهد بود

[۴۳] (۱) یعنی لازم نیست که نسخ متوجه هر دو قید یعنی رجحان فعل و منع از ترک بشود تا آنکه باقی بعد از نسخ اذن از فعل مطلق باشد نه استحباب و رفع

[۴۴] (۱) فحوای کلام مفهومی است که کلام دلالت کند بر او و مذکور نباشد صریحاً بشرط آنکه موافق باشد با حکم مذکور نفیاً و اثباتاً خواه اولی باشد از مذکور یا نه و بعضی او را مخصوص ساخته اند بمفهوم موافق بطریق اولویت و او را قیاس بطریق اولویت نیز می گویند و ما نحن فیه از این قبیل است

[۴۵] (۱) بخلاف کفّ نفس که او فعل وجودی است که از نفس صادر می شود و این عبارتست از عزم بر ترک و او منشأ ترکست

[۴۶] (۱) یعنی در مسئله اینکه امر موضوع است از برای

[۴۷] (۱) یعنی به تبعیت مجاز او را ذکر نموده و مقصود الزام او نیست

[۴۸] (۱) چه معلوم است که مراد مولی جامه دوخته است که بیوشد و دیگر چیزی منظور او نیست

[۴۹] (۱) باین معنی که لازم معنی لغوی و شرعی نهی است فساد منهی عنه باعتبار اینکه می گویند که نهی در لغت باین معنی هر دو طلب ترک فعل است که که ان فعل مفسده باشد و امر طلب فعل است که او مصلحت باشد پس اگر یک فعل هم مامور به و هم منهی 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 مفسده باشد پس لا بد است که مامور به نباشد و منهی عنه محض باشد پس صحیح نخواهد بود

[۵۰] نه بحسب لغت باعتبار اینکه می گویند نهی در لغت طلب ترک فعل است و معتبر نیست مفسده بودن منهی عنه بحسب لغه و همچنین امر لغه طلب فعلست مطلقا و نهی در شرع طلب ترک فعلی است که او مفسده باشد و امر بحسب شرع طلب فعلی است که مصلحت باشد پس اگر یک فعل مامور به و منهی عنه هر دو باشد لازم می آید بحسب وضع شرع که او هم مصلحت باشد و هم مفسده و اما بحسب وضع لغت این لازم نمی آید چه در لغت در امر و نهی مصلحت بودن فعل و مفسده بودن او معتبر نیست

[۵۱] (۱) زیرا که نقیض نقیض الصّحه لا یقتضی الصّحه است نه نقیض اللّاصحه

اقتضا نکردن صحّت راست و یقتضی الاصلحہ بمعنی اقتضا کردن عدم صحّت 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 مقتضی صحّت او نبوده باشد و در واقع بسبب دیگر صحیح بوده باشد

[۵۲] (۲) زیرا که ممکن است که نهی مقتضی صحّت منهی عنه و علت صحّت او نباشد و در واقع او صحیح باشد سبب علت دیگر

[۵۳] یعنی مستدل در ملازمه 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

[۵۴] (۱) 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 نقیضین است در امر واحد چنانچه گذشت

[۵۵] مازندرانی، محمد هادی بن محمد صالح، شرح معالم الأصول - قم، چاپ: اول، -.

[۵۶] (۱) 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 هر چند 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

[۵۷] (۱) ملخص این جواب اینکه توصیف این فرد محلی بلام بجمع معرّف بلام در صورتی دلالت می کند بر عموم مفرد که جمع معرف بلام مفید عموم بوده باشد چه در این صورت مطابقه میان موصوف و صفت مقتضی آنست که مفروض مفید عموم باشد لیکن جمع معرّف 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

[۵۸] (۱) زیرا که اقل داخل است در جمیع احتمالات مثلاً اگر مراد از رجال اقل 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 جمیع افراد بر هر تقدیر سه داخل است در حکم

[۵۹] (۱) 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 بسه 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

[۶۰] و در اینکه هر یک از ایشان مفهومیند 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

[۶۱] (۱) مخصّص دلیل نقلی چون فی الانعام زکاه و لیس فی المعلوفه زکاه و دلیل عقلی چون کلّ حیوان انسان که عقل حاکم است به اینکه مراد بعضی از افراد اوست

[۶۲] (۱) ملخّص جواب اینکه لفظ عام پیش از تخصیص شامل جمیع افراد است حقیقه 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

[۶۳] (۱) بیاید دانست که در مثل جاءنی القوم الّما زیدا چون ظاهر جاءنی القوم اینست هر فرد از افراد قوم حتّی زید آمده باشند الّا 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 مجازا 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 اوّلا اخراج شده زید از قوم بعد از این اسناد فعل شده بقوم الّا زید

یعنی بما بقى افراد قوم پس نزد ایشان لفظ قوم مستعمل شده در معنی حقیقی خود که عموم است و هریک از ادات استثناء و مستثنی نیز در معنی حقیقی خود مستعمل اند

[۶۴] 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 آنها کلمه دیگر می شود مستعمل در معنی موضوع له خود و تجویزی 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 مخصیص مستعمل شده در معنی دیگر

[۶۵] که مراد از الف سنه 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 و ادات استثناء نیز معنی حقیقی ایشان مراد است

[۶۶] (۱) پوشیده نماند که فرق میان استثنای از عدد و استثنای از عام مثل جاءنی القوم الا زیدا بی صورتست چه هر که قائلست به اینکه مراد از مستثنی منه عدد تمام موضوع له مراد است قائلست به اینکه مراد از مستثنی منه عام نیز تمام موضوع له مراد است پس چنانکه مستثنی منه عدد با استثناء حقیقت است مستثنی منه عام نیز حقیقت است و فرق به اینکه این مجاز است و آن حقیقت است کحکم است

[۶۷] (۱) مثلاً هرگاه واضح تصور کند ذات معین زید را و از برای او وضع کند لفظ زید را با چند لفظی که بتفصیل ملاحظه نموده باشد چون زید و حارث و

ابو لهب و امثال آنها مترادفان کويند با الفاظی را که اجمالاً- تصوّر آنها نموده باشد باین عنوان که وضع کند هر جزئی از جزئیات لفظی را که دلالت کند بر معنی از برای هر جزئی از جزئیات معنی که علاقه میانه او و مدلول حقیقی آن لفظ بوده باشد چنانچه هر جزئی از جزئیات لفظ حال را وضع نموده از برای هر جزئی از جزئیات محلّ پس تصوّر این الفاظ بر وجه کلیّ شده و تصوّر معانی نیز بر وجه کلیّ است چنانکه هرگاه تعیین کند از برای ذات زید هر لفظی را که ذات زید با موضوع له آن الفاظ مشابهتی داشته باشد در یک صفتی از صفات چون اسد و شمس و حاتم و نظائر آنها چه وضع این الفاظ از برای او بعنوان مجاز است و در وضع مجازی تصوّر الفاظ اجمالاً کافی است پس وضع در کلام مصنف قدّس سرّه اعمّ است از وضع حقیقی و وضع مجازی بعضی از محقّقین وضع را تخصیص بحقیقی داده اند و چون در وضع حقیقی الفاظ متعدّده لا بد است از تصوّر آن الفاظ تفصیلاً و اجمالاً- کافی نیست توجیه عبارت کرده باین روش نموده اند که مقصود از ذکر اجمال ضبط احتمالات عقلیست هر چند تحقّق نداشته باشد و برین قیاس است ذکر اجمال در شقّ ثانی یعنی وضع عامّ و موضوع له عامّ

[۶۸] چون لفظ حیوان که موضوعست از برای مفهوم کلیّ جسم نامی حسّاس متحرک بالاراده و آلت وضع همین مفهوم کلی است

[۶۹] 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 کلیه که جزو از موضوع له انسانند یا لازم اویند

[۷۰] (۱) مخفی نماند که حدی 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

[۷۱] (۱) قیاس ان است که جاری سازند حکمی را از محلی محلی دیگر بسبب جامعی یعنی مشارکت این دو محل در معنی که موجب علم است چنانچه مستدل در این مقام قیاس بوده استثناء را بحال و ظرف باعتبار اشتراک در فضله بودن

[۷۲] (۱) 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

[۷۳] (۱) مراد از تاثیر لواحق در حکم کلام سابق این است که موجب تغییر ان حکم شوند بوجهی از وجوه از تقیید اطلاق و تخصیص علوم و غیر ذلک چون را کبا در جاءنی زید را کبا که موجب تقیید جئت زید است بحالت رکوب و اکرم الناس العقلاء که صفت یعنی عقلا موجب تخصیص موصوف عام مذکور است و علی هذا القیاس

[۷۴] (۱) 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 می‌گوییم که تجوّز 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 آن جمیع افراد باشد و حکم بر بعضی از آنها شده باشد

[۷۵] (۱) و این قول با قول اوّل شریکست در اینکه مراد از لفظ عامّ جمیع افراد است و تفاوت دارد با آن 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

[۷۶] (۲) ملخّص این مثال آنکه مستدل می‌گفت اگرچه اصل مقتضی این است که لفظ عام در جمیع جملها بر معنی حقیقی خود که عمومست باقی باشد لیکن ما ترک می‌کنیم عمل باین اصل را در یک جمله و حکم می‌کنیم بتخصیص او از این جهت که اگر هیچ یک تخصیص نباشد باین استثناء لازم می‌آید که این استثناء لغو و هذیان باشد پس دفع محذور هذریت استثناء مقتضی این است که او متعلق به یکی ازین جملها باشد و مصنف قدّس سرّه در جواب این حرف می‌گوید که لازم نیست که در تخصیص جمله اخیره دست بدفع محذور هذریت زنند چه در این خلافی نیست که تجوّز در لفظ عام باقرینه خصوص جائز است و قرینه از برای تخصیص اخیره از این نمی‌باشد که او مجزوم به

است بر هر حال بلکه تعلیل حکم اخیره بدفع محذور هذریت هذیان است چه او قابلیت علیت این حکم ندارد و الا لازم می آید که استثنائی که واقع باشد بعد از کلامی و از او مفصول باشد عرفا متعلق به آن کلام باشد و این باطل است اجماعاً

[۷۷] (۱) اراده این دو معنی اصل مبنی است بر دو قول از اقوال ثلاثه که در استثناء دانسته شد چه معنی اول معینی اراده عموم از لفظ عام مبنی است بر قول ثالث که مراد از لفظ مستثنی منه ما بقی است بقرینه استثنا و معنی ثانی یعنی استصحاب اراده عموم مبنی است بر قول اول که مراد از لفظ مستثنی منه تمام معنی او یعنی جمیع افراد است و استثنا موجب اخراج مستثنی است از مستثنی منه بعد از این اراده پیش از اسناد

[۷۸] (۲) چه آن دلیل بعینه در اینجا نیز جاریست زیرا که اگر این استثناء متعلق بآن کلام مفصول نباشد لغو خواهد بود

[۷۹] (۱) مصنف قدس سرّه 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 مشترک میان وجوب و ندب دوّم قائلین باشتراک لفظی سوّم جمعی که می گویند که موضوع است از برای یکی از وجوب و ندب و لیکن ما نمی دانیم که موضوع له کدام است

[۸۰] (۱) پوشیده نماند که در ما نحن فیه 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 خاص است چه استعمال لفظ کل جزء مشروط بشرطی نیست

[۸۱] (۱) در عامل مستثنی چند قول دیگر شده که مصنف قدس سره معترض او نشده باعتبار غایت ضعف یکی آنکه منصوبست بان که او مقدر است بعد از الّا یعنی اسم آن است و خبر او محذوفست و قام القوم الّا زیدا بتقدیر قام القوم الّا زید لم یقم است و این قول منصوبست بکسائی و قرّا گفته که الّا مرکبست از آن و لاء عاطفه پس هرگاه مستثنی منصوب باشد عامل در او آن خواهد بود و هرگاه بدل از مستثنی منه باشد عامل در او لاء عاطفه است و اصل تام القوم الّا زیدا قام القوم الّا زید الا قام یعنی لم یقم است و بعضی گفته اند که عامل در او مجموع جمله است که مشتمل است بر سه وجه منه

[۸۲] (۱) چون مفهوم شرط و صفت که مذکور شد و امّا ان مفهوم مخالف که حجّت نیست تخصیص عام نیز به او جائز نیست اتفاقاً

[۸۳] (۱) 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 الرّجال و اکرم الرّجال العلماء بخلاف اکرم الرّجال و لا تکرم الجهال

[۸۴] (۱) و آنچه بعضی گفته اند که عمل عام بر تقدیر تاخیر او از

وقت عمل بخاص مقتضی نسخ ان خاصّ است و نسخ تخصیص است در ازمان و تخصیص از اعیان جزئیات عام اولی نیست از تخصیص در ازمان خاص پس ضعف این قول ظاهر است زیرا که مرجوحیت نسخ نسبت بتخصیص بمعنی مشهور یعنی تخصیص در جزئیات عام جائز نیست انکار او و مجرد اشتراک نسخ و تخصیص لا سیما تخصیص باعتبار؟؟؟ معنی تخصیص در هر دو در یکی باعتبار تخصیص در جزئیات عام و در دیگر باعتبار تخصیص در ازمان مقتضی مساوات این نسخ تخصیص نیست در احکام چکونه مساوی باشند و حال آنکه تخصیص در شیوع و کثرت به مرتبه است که مثل شده ما من عامّ الا و قد خصّ چنانچه گذشت

[۸۵] (۱) یکی آنکه تخصیص شایع است بخلاف نسخ و دیگر آنکه تخصیص دفع است و نسخ رفع و دفع اهون است از رفع

[۸۶] (۱) بنا بر قول با جمال در این افعال منسوبه با عیان اینست که احکام خمسسه یعنی وجوب و ندب و اباحت و کراهت و حرمت تعلق بافعال مکلفین می گیرد نه با عیان موجودات خارجیه 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 تعلق باین عیان بوده باشد و ان فعل باید در کلام مقدر باشد چون تقدیر افعال متعدده ممکن است پس اجمال حاصل است مثلاً در کریمه حرمت علیکم المیته ممکن است تقدیر حرمت علیکم المیته و لبس جلدها شرب لبنها و امثال ذلک

[۸۷] (۱) اشاره است به اینکه ظاهر ینقسم ضمیری

است راجع بمبیین بکسر یا نه بمبیین بفتح یا زیرا که این احتمال منافات داد با مثالهایی که مصنف قدس سره ذکر می نماید از برای این اقسام چه این ها مثال بیانند نه مثال مبیین بفتح یاء اگرچه این احتمال انطباق است با شبیه بمجمل

[۸۸] (۱) 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

[۸۹] (۱) پوشیده نماند که این حرف مبنی است بر عصیان متکلف بسبب عزم بر ترک واجب و این خلاف مشهور است

[۹۰] (۱) و سید رضی الله عنه از این غافل شده که این نقیض بر او نیز که تجویز نمی نماید تاخیر بیان ظاهرا وارد است

[۹۱] (۱) 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 تأمیل 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

[۹۲] (۲) 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

[۹۳] (۱) پوشیده نماند که علت کشف اجماع از دخول قول معصوم این است که در آیات بسیار دلالت دارد بر اینکه معصوم واجبست نزد قولی که امت بر او اتفاق نموده باشند و در واقع حق نبوده باشد پس هرگاه اجماع امت منعقد شود بر قولی و خلاف او ظاهر نشود علم قطعی حاصل می شود برضای معصوم از این قول و حجّت خواهد بود پس از اینجا دانسته می شود که تحقق اجماع موقوف بر وجود مجهول النسبی در میانه مجمعی نیست و این نیز معلوم می شود که خروج معلوم است نیز منافی تحقق اجماع است چه در این صورت ممکن است که یکی ازین دخول حق بوده باشد پس اتفاق امت بر باطل محقق نشده تا آنکه بر معصوم اظهار حق لازم باشد پس ظاهر می شود فساد آنچه مصنف قدس سره و محقق رحمه الله شرط نموده اند در تحقق اجماع از دخول مجهول النسبی در میان مجمعی و آنچه گفته اند که اگر مجمعی همه معلوم النسب بوده باشند این اجماع حجّت نیست زیرا که جزم داریم بخروج معصوم از ایشان ظاهر الفساد است زیرا که اگر قول این مجمعی در واقع حق نبوده باشد بر معصوم واجب خواهد بود اظهار خلافش پس چون خلاف این قول ظاهر نشده معلوم می شود رضای معصوم ازین قول و حجّت است پس هرگاه جمیع مجمعی 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 قولا و همین قدر در حجّیت اجماع کافیت

[۹۴] (۱) پوشیده نماند که ازین کلام چنین استفاد می شود

که هر گاه ائمت دو فرقه شوند در یک مسئله هر فرقه قائل شوند بقولی مخالف قول دیگری و در یکی ازین دو طایفه مجهول النسبی باشد قول این طایفه حجّت بوده باشد بسبب دخول معصوم و بر این حرف اعتراض ظاهری وارد است زیرا که اگر می گویند که قول این طائفه حجّت است باعتبار اینکه مشخص است که آن مجهول النسب معصوم است پس این ظاهر الفساد است چه ممکن است که مجهول النسب غیر معصوم باشد پس جزم حاصل نمی شود برضای معصوم از قول این طایفه زیرا که چون مخالفی دارد و احتمال دارد که آن خلاف در واقع حق باشد و قول این طایفه باطل یا برعکس پس اتفاق ائمت بر خلاف حق نشده خواهد بود تا آنکه اظهار حق بر معصوم واجب شود و معلوم می شود که معصوم راضی است بقول یک از این دو طائفه لا علی التّعیین چه اگر هر دو قول باطل بوده باشند بر معصوم اظهار قول ثالثی واجب خواهد بود و اگر می گویند که قول این طائفه حجّت است باعتبار اینکه مجهول النسبی در ایشان هست پس این از محلّ نزاع خارجست چه در این صورت قول او به تنهایی حجّت است هر چند جمیع علمای معلوم النسب و غیر معلوم النسب همه مخالف باشند پس ظاهر شد که جهالت نسب بعضی از ایشان تاثیری در حجّت ندارد

[۹۵] (۱) پوشیده نیست که وجوه چند مجتهد مجهول النسب محال نیست نه عقلا و نه عاده پس بنای امتناع انعقاد اجماع بر این معنی خوب نیست بلکه بهتر آنست که بنای او را بر کثرت و انتشار مجتهدین گذارند چنانکه

[۹۶] (۱) روایه

[۹۷] (۱) و بعضی اعتراض نموده اند بر این تفصیل به اینکه این احداث قول ثالثی است زیرا که عصر سابق بر این حاجب 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 حاجب نیز این سه قول بوده و این تفصیل احداث کرده او نیست

[۹۸] (۲) فرق میان ردّ کنیز مجّانا و خیار فسخ بسبب بعضی از عیوب دون بعضی اینست که ردّ کنیز مجّانا یک حکم است و مخالف است با هر دو قول بخلاف مسئله فسخ بسبب بعضی از عیوب که فسخ بسبب هر عیبی از عیوب خمسه مسئله ایست علی حدّه پس قائل بتفصیل در عیوب در مسئله هر عیبی موافقت یا یکی قائلی از آن دو قائل

[۹۹] (۱) پوشیده نماند که بنا بر اصول و قواعد عامه این صورت نیز می باید جائز نباشد زیرا که درین صورت بر مذهب ثالث لازم می آید که خطا از کلّ امت در عصر سابق واقع شده باشد و این نزد ایشان نیز جائز نیست از جهت آنکه از جمله دلائل حجّیت اجماع از حضرت رسول صلی الله علیه و اله این حدیث را نقل نموده اند که لا تجتمع امتی علی الخطاء

[۱۰۰] (۱) 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

[۱۰۱] (۱) بلی تفاوتی ممکن است که دخل در جزم نداشته باشد بلکه باعتبار سرعت و بطور حصول بوده باشد

[۱۰۲] (۱) یعنی شبهه بر تقدیر صحت دلالت نمی کند بر عدم امکان وقوع تواتر بخلاف بواقی که دلالت می کند بر عدم امکان حصول علم بسبب او

[۱۰۳] (۱) بلی اگر معلوم ایشان بوده باشد بطریق سماع از معصوم درین صورت تواتر موجب علم خواهد بود زیرا که علم ایشان درین وقت مستند بحسّ سمع است

[۱۰۴] (۱) یعنی عادت الله جاری شده بخلق علم ضروری عقیب تواتر و چنین نیست که تواتر علت او بوده باشد

[۱۰۵] (۱) پوشیده نماند که دعوای بداهت در محلّ نزاع بی صورتست

[۱۰۶] (۱) این قبه بکسر قاف و تشدید با و یک نقطه از قدماء متکلمین امامیه است رضی الله عنهم

[۱۰۷] (۱) پس وجوب تسلیم حکمی است شرعی عبارت است از احکام مشهوره و حکم وضعی عبارتست از لازم و سبب احکام شرعیه چون صحت و بطلان که لازم وجوب نماز با طهارت و حرمت نماز بی طهارت و چون بودن زوال سبب از برای وجوب نماز ظهر مثلاً

[۱۰۸] (۱) مخفی نیست که این دلیل حجّت نمی شود بر بعضی از منکرین وجوب عمل بخبر واحد چون سید مرتضی رضی الله عنه و امثال او چه ایشان مفهوم را حجّت نمی دانند

[۱۰۹] (۱). 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.

[۱۱۰] (۲). یعنی در صورت اکتفاء بطن با تعذر علم.

[۱۱۱] (۱) یعنی خواه محفوظ بقرائن بوده باشد یا نه

[۱۱۲] (۱). چه از تتبع احوال رجال احادیث دانسته می شود که اکثر ایشان بعید العهد از ابتداء زمان تکلیف بوده اند.

[۱۱۳] مازندرانی، محمد هادی بن محمد صالح، شرح معالم الأصول - قم، چاپ: اول، -.

[۱۱۴] (۱) این حدیث نموده باشد و

[۱۱۵] (۱) یعنی ذکر اجمالی

[۱۱۶] (۱) غرض علماء رحمة الله ازین حرف این است که حدیث مرسل مطلقا مقبول نیست زیرا که روایت عادل از واسطه مجهول العین موجب تعدیل او نیست بلکه در وقتی مقبول است که معلوم باشد عدم ارسال او از غیر عادل و تلخیص 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 استقرای 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 محلّ نزاع بیرون می رود

[۱۱۷] (۱). زیرا که سامع از ارسال او چنین می فهمد که واسطه عادل باشد.

[۱۱۸] (۱) چون اکرام الرجل العالم یا ان كان عالما که مقتضی شرط و صفت این است که لا تكرم الرجل الجاهل یا ان كان جاهلا پس حکم بر جاهل غیر مذکور

است مخالف با حکم مذکور است یعنی عالم حکم یکی استحقاق اکرام و حکم دیگری عدم استحقاق است

[۱۱۹] مازندرانی، محمد هادی بن محمد صالح، شرح معالم الأصول - قم، چاپ: اول، -.

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

